B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

THEOLOGIE UND PRAXIS

Vorgrimler · Kirchliches Handeln und Reflexion

Sauer · Theologie studieren

Englert · Fremdkörper Religionspädagogik?

Máté-Tóth · Kairos Ost-Mittel-Europa

Hillenbrand · Der Dienst des Generalvikars

Scheuer · Der Mensch ist Ruf Gottes

Nitsche · Wahrheitsanspruch und Gewalt

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Wie kommt der Geist in die Materie? (M. Hofer)
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis,
Bibelwissenschaft, Fundamentaltheologie,
Kirchengeschichte, Liturgie, Mission,
Pastoraltheologie, Patristik, Philosophie,
Karl Rahner, Religionswissenschaft, Spiritualität

1 2002 150. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2002

Schwerpunktthema: Theologie und Praxis

Herbert Vorgrimler: Kirchliches Handeln und theologische Reflexion 3
Hanjo Sauer: Theologie studieren. Zum praktischen Zweck dieser Wissenschaft 11
Rudolf Englert: Religionspädagogik – ein Fremdkörper im theologischen Studium? 24
András Máté-Tóth: Ost-Mittel-Europa – Kairos für die Theologie 35

Abhandlungen:

Karl Hillenbrand: Der Dienst des Generalvikars im Schnittpunkt kirchlicher Lebenslinien ... 44
Manfred Scheuer: Der Mensch ist Ruf Gottes. Zur theologischen Grundlegung von Berufung 53
Bernhard Nitsche: Wahrheitsanspruch und Gewalt. Überlegungen zur Rechenschaft des christlichen Glaubens in den Zeiten des Terrors 63

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe 73

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Michael Hofer: Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins (Colin McGinn) 77

Besprechungen: Aktuelle Fragen (79), Anregungen für die Praxis (81), Bibelwissenschaft (82), Fundamentaltheologie (88), Kirchengeschichte (89), Liturgie (98), Mission (99), Pastoraltheologie (99), Patristik (103), Philosophie (104), Karl Rahner (105), Religionswissenschaft (106), Spiritualität (107)

Eingesandte Schriften 108
Offenlegung nach § 25 Mediengesetz 112
Impressum 112

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, 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 Mitarbeiter: Prof. Dr. Rudolf Englert, Rathenaustraße 63, D-45527 Hattingen
Generalvikar Dr. Karl Hillenbrand, Domerschulstraße 2, D-97070 Würzburg
Univ.-Ass. Dr. Michael Hofer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. András Máté-Tóth, PF 777, H-6701 Szeged
Wiss. Ass. Dr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, D-54296 Trier
Univ.-Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

150. Jahrgang 2002

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

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

REDAKTION:

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

Mag. theol. Dr. iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Mag. theol. Franz Böhmisch
Assistent für Bibelwissenschaft des AT

Dr. theol. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Liebe Leserin, lieber Leser!

Als im Revolutionsjahr 1848 erstmals die Theologisch-Praktische Quartalschrift erschien, formulierte die damalige Redaktion als Ziel der neuen Zeitschrift: „Sie soll anregend fördern die theologische Wissenschaft, insofern diese dem priesterlichen Leben und Wirken zur nothwendigen Grundlage und Richtschnur dient". Nur mit einer fünfjährigen vom Nationalsozialismus erzwungenen Unterbrechung von 1942 bis 1946 hat die ThPQ seither versucht, Theologie für die Praxis fruchtbar zu machen. Dass es dabei heute nicht mehr nur um das Leben und Wirken der Priester geht, ergibt sich aus den Veränderungen innerhalb des kirchlichen Lebens. Auch jenes der Religionslehrerinnen und -lehrer, aber auch aller Männer und Frauen, die im pastoralen Dienst der Kirche stehen, soll durch die Beiträge der Zeitschrift theologische Anregungen und Hilfestellungen erhalten.

Der 150. Jahrgang der ThPQ reiht sich bewusst in diese lange Tradition ein. Wie in der Vergangenheit bemüht sich die Redaktion um Beiträge, die der theologischen Diskussion und Fortbildung dienen. Dabei soll immer deutlich bleiben, dass Theologie kein Selbstzweck ist, sondern eine geistige Bemühung, die der Kirche an ihren verschiedenen Lebensorten dienen will. Seelsorge und Religionsunterricht sind dabei an erster Stelle zu nennen, ohne freilich andere Bereiche auszublenden.

Programmatisch steht das erste Heft des neuen Jahrganges deshalb unter dem Titel „Theologie und Praxis". Gefragt wird einerseits nach der Bedeutung der Theologie für die kirchliche Praxis. Wenn das theologische Studium aber der übliche Weg in den pastoralen Dienst ist, dann muss andererseits auch überlegt werden, wieweit die zukünftige Praxis bereits das Studium prägen soll. Geradezu als Ausbildungsdisziplin ist das Fach Religionspädagogik entstanden, weshalb das Verhältnis von Theorie und Praxis hier ganz besonders bedeutsam ist. Wie stark die politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und damit auch die konkrete kirchliche Praxis mit ihren spezifischen Möglichkeiten theologiebestimmend ist, zeigt der Beitrag über die Theologie in Ost-Mittel-Europa vor und nach der Wende. Ausdrücklich wurde vor anderthalb Jahrhunderten nicht nur das Wirken der Seelsorger, sondern auch ihr Leben genannt. Es trifft sich, dass die freien Abhandlungen dieses Heftes gerade hier einen Akzent setzen. Der erste Beitrag gibt Rechenschaft über den zentralen, aber oft missverstandenen Begriff der christlichen Berufung. Der zweite reflektiert über den Dienst des Generalvikars und damit über das Verwaltungshandeln in der Kirche. Natürlich bleibt es wichtig, Fragen der Spiritualität geistlich zu bedenken und Herausforderungen des praktischen Lebensvollzuges mit aller gebotenen Nüchternheit anzunehmen. Aber eine Theologie, die dem kirchlichen Leben zur notwendigen Grundlage und Richtschnur dienen will, muss auch die Spiritualität und Weltsorge der Kirche im Blick behalten.

Dass Sie auch im Jubiläumsjahrgang viele Anregungen für Ihr Leben und Wirken aus der Lektüre der Theologisch-praktischen Quartalschrift gewinnen können, wünscht Ihnen

Ihre Redaktion.

Dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

HERBERT VORGRIMLER

Kirchliches Handeln und theologische Reflexion

Theologie ist die kritische Reflexion auf den christlichen und kirchlichen Glauben. Sie gehört zu den notwendigen Voraussetzungen für verantwortliches Handeln in der Kirche. Warum das so ist und warum ein Verzicht auf theologische Bildung gerade bei den Seelsorgerinnen und Seelsorgern fatale Folgen hat, bedenkt der emeritierte Münsteraner Dogmatiker. (Redaktion)

In diesem Beitrag soll, in aller gebotenen Kürze, aus der Perspektive des systematischen Theologen auf Fragen geantwortet werden wie: Warum und in welchen Grenzen muss die Theologie die unverzichtbare Basis jeder Pastoral sein? Warum müssen Seelsorger, und dies gilt insbesondere von den Hauptamtlichen, theologisch „gebildet" sein? Warum ist theologische Weiterbildung das ganze Leben hindurch sinnvoll, ja sogar notwendig? Warum ist es für pastorale und kirchenpolitische Entscheidungen verhängnisvoll, wenn sie auf theologische Reflexion verzichten? Welchen Beitrag kann die Theologie für das konkrete Leben der Kirche im Alltag leisten?

Was Theologie ist, das ist selber wieder Gegenstand eingehender Diskussionen. Es ist allgemein bekannt, dass es „die" Theologie nicht gibt und dass heutige Theologie in verhältnismäßig viele Einzelfächer mit manchmal sehr großem Anspruch gegliedert ist. Eine Voraussetzung, die hier gemacht wird und die weithin akzeptiert ist, ist die, dass wenigstens die systematische Theologie *Glaubenswissenschaft* ist. Genauer gesagt ist sie kritische Reflexion auf den christlichen und auf den kirchlichen Glauben. Sie ist nicht neutrale Religionswissenschaft. Sie befasst sich methodisch mit der im Glauben vernommenen und angenommenen Offenbarung Gottes. Diese und der Glaube sind Gegenstand der Theologie. Gott ist nicht Gegenstand der Theologie, sondern er ist – wenigstens in dem hier zugrunde liegenden Verständnis – der Grund und die Ermöglichung des vernünftigen Nachdenkens und damit eben auch der Theologie. Es ist nicht möglich, hier auf den Wissenschaftscharakter dieser Reflexion genauer einzugehen. Er beruht auf einer methodisch genauen Anwendung der kritischen Vernunft, unter Beachtung aller Forderungen der Logik, insbesondere unter Vermeidung von Widersprüchen. Dass die systematische Theologie keine Wissenschaft im Sinn der Naturwissenschaften ist, nicht auf überprüfbaren und wiederholbaren Experimenten beruht, liegt auf der Hand. Dass sie dennoch Wissenschaft ist, das teilt sie mit mehreren anderen Wissenschaften.

Verstehen und Entscheiden

Für das Verhältnis der Theologie zur kirchlichen Praxis ist die Erkenntnis wichtig, dass es unterschiedliche Verständnisse des christlichen Glaubens gibt, nicht nur im Hinblick auf die kon-

fessionell getrennte Christenheit, sondern auch bereits innerhalb der (katholischen) Kirche selbst. Hier zeigt sich ein unmittelbarer Zusammenhang der Theologie mit der Praxis der individuellen Spiritualität wie auch mit der des kirchlichen Lebens. Das Gemeinte sei an zwei einfachen Beispielen verdeutlicht.

Die Zeugnisse der Überlieferung, die sich auf die Selbsterschließungen Gottes in seiner Geschichte mit der Menschheit beziehen, sind, sehr vorsichtig gesagt, nicht von Widersprüchen und Aporien im Gottesbild frei. Neben dem Gott, der nach den biblischen Zeugnissen und insbesondere nach den neutestamentlichen Texten zur Adam-Christus-Typologie ohne Verhältnismäßigkeit der Mittel straft, nämlich mit dem Sterbenmüssen, nach anderen Texten mit niemals endenden Höllenqualen physischer und psychischer Art, steht der Gott der Zurücknahme seines Zornes, des überfließenden Erbarmens, der allem menschlichen Handeln zuvorkommenden Gnade. Wie wären die dunkle und die helle Seite Gottes, von der einige Exegeten in letzter Zeit sprechen, zum Beispiel unter Berufung auf Jesaja 45,7, miteinander zu vereinbaren? Wäre es angezeigt, auf das Gottesdenken des tiefsinnigen Nikolaus von Kues († 1464) zurückzugreifen, der Gott nicht im Zusammenfall der Gegensätze, sondern jenseits dieses undenkbaren Zusammenfalls denken wollte, „hinter" jener Mauer, in der gut und böse, Gerechtigkeit und Erbarmen, hell und dunkel, weiß und schwarz in eins zusammenfallen? Aber wäre der Rückzug auf das reine Paradox mit dem Denken der kritischen Vernunft vereinbar, wäre er sprachlich den Menschen unserer Zeit zu vermitteln? Oder würde sich aus den Textbeständen der Offenbarung Gottes nicht die Notwendigkeit einer Option ergeben, auf welchen Gott eigentlich Verlass, Verlass auf Leben und Tod, sein könnte?

Ein anderes Beispiel: Womit lässt sich eigentlich die Heilsbedeutung Jesu begründen, und zwar eine Heilsbedeutung, die nicht nur alle Religionen, unsere Menschheitsgeschichte auf dem drittklassigen Planeten Erde umfasst, sondern den gesamten Kosmos, das expandierende Universum mit allen möglichen Lebewesen? Hängt die „Inkarnation" Gottes am Sündenfall eines einzigen Menschenpaares? Hat Gott Wohlgefallen am Blut seines Sohnes, den er zum Gehorsam im Leiden für alle zwang? Haben die biblischen Texte recht, die eindeutig von „Sühne", von „Loskauf" und „Lösegeld" (nicht nur „wovon", sondern auch an wessen Adresse, etwa an die des Teufels?) sprechen? Wie verhalten sich diese Vorstellungen zu der Sicht, dass Gott der Vater selber als der immer schon versöhnte den Sohn zum „Denkmal" der Versöhnung konstituierte (Röm 3,25), der die Verirrten und Verlorenen ohne Vorbedingung eines blutig sühnenden Todes in Liebe empfängt (Lk 15,11–32)? Läge Jesu Heilsbedeutung dann eher in seinem Charakter als letztes, unübersehbares und unüberholbares Zeichen der Liebe Gottes zu Menschen und Schöpfung? Genügt aber ein Zeichen, um von wirklicher und wahrer „Erlösung" zu sprechen?

Nimmt man aus Respekt vor der menschlichen Nachdenklichkeit und Vernunft die Möglichkeit wahr, bei Fragen solcher gewiss nicht peripherer Art eine Entscheidung zu treffen, dann lässt sich als primäre Aufgabe der Theologie die *Hermeneutik* erkennen. Sie sollte Anleitungen geben zum Verstehen und Unterscheiden der Offenbarungstexte, Begründungen für ver-

antwortliche eigene Entscheidungen und Wegweisungen für eine Sprache, die „kommunikabel" ist, die „ankommen" kann. Bereits das eigene Verstehen in der Reflexion eines Menschen auf sich selber ist auf Begriffe und Sätze angewiesen, es bedarf der Sprache. Umso mehr gilt das von der Verständigung mit anderen über den Glauben. Dabei begründet die Theologie keineswegs den Glauben, auch die Eltern, die PredigerInnen und KatechetInnen begründen ihn nicht. Darum ist die Redeweise von der „Glaubensvermittlung" mit größter Vorsicht zu verwenden.

Vom Glaubenssinn zum Konsens

Der Glaube eines Menschen geht vielmehr auf die direkten Impulse des Heiligen Geistes Gottes im Herzen eines Menschen zurück. Wenn von Gotteserfahrungen gesprochen wird, dann handelt es sich um Selbsterschließungen Gottes, um seine alleinige Initiative, die keiner menschlichen Instanz unterliegt. Da der Wille Gottes, wie seine Offenbarung eindeutig und nachdrücklich bezeugt, auf das Entstehen von Glaubensgemeinschaften abzielt – im Interesse der Menschheit, damit sie gemäß den Weisungen Gottes für sein endgültiges Kommen vorbereitet werden kann –, sind die individuellen Gotteserfahrungen kein Privatbesitz. Sie sollen durch Gespräche in Korrelation zu den Erfahrungen anderer gebracht werden. Diese Vorgänge, innere Wahrnehmung Gottes durch die Erleuchtung, die der Heilige Geist schenkt, und Kommunikation mit den Gotteserfahrungen anderer, heißen in der Sprache der kirchlichen Tradition „Glaubenssinn" („sensus fidelium") und Glaubenskonsens („consensus fidelium"). Es handelt sich um Vorgänge, die nicht ein für allemal abgeschlossen sind. Das ergibt sich aus der Natur des Menschen, die selber geschichtlich ist, in bestimmter Hinsicht sich verändert, es ergibt sich aber auch aus der Selbsterschließung Gottes, in der sich immer neue Tiefen des göttlichen Geheimnisses auftun. Ein Mensch, der mit Gottes Offenbarung umgeht, erlebt einen Prozess der Reduktion und der Konzentration: Er erfährt, dass alle Gottesbilder und Gottesvorstellungen unzulänglich und vorläufig sind, dass sie mehr Unähnliches als Ähnliches von Gott aussagen (IV. Laterankonzil DH 806), und zugleich nimmt er wahr, dass die Vielfalt der Gotteserfahrungen, der Gottesvorstellungen und der Reden „über" Gott letzten Endes nur auf das Eine, auf das unbegreifliche Geheimnis des nahen und fernen Gottes hinweist.
In allen diesen Vorgängen ist Theologie unverzichtbar; sie ist eine Reflexion, die – solange ein Mensch lebt, solange eine Glaubensgemeinschaft existiert – nie zu Ende ist. Das Geheimnis „Gott" ist unerschöpflich. Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, dass das Gebet ein unverzichtbarer Bestandteil dieser Reflexion ist, denn letztlich und endlich ist Glaube ein Beziehungsgeschehen zwischen dem Du des sich offenbarenden und schenkenden Gottes, dem einzelnen menschlichen Du und der Glaubensgemeinschaft.

Verzicht auf Theologie?

Machen wir die Gegenprobe. Was wäre der Fall bei einem Verzicht auf die Theologie, auf ihre elementaren Bestandteile Reflexion und Gebet? Auch wenn auf das Gebet nicht verzichtet wird, bieten sich aus den konkret-praktischen Erfahrungen zwei Möglichkeiten an. Eine erste Möglichkeit, die in der Vergangenheit oft verwirklicht wurde, wäre der Verzicht auf kritisch-

vernünftige Reflexion des Glaubens. An ihre Stelle träte „blinder Glaube", innere und äußere gehorsame Annahme von Sätzen wegen der höheren Autorität der Sprechenden. Dabei kann die Motivation einerseits darin bestehen, dass man der Autorität einmal Gehorsam um jeden Preis versprochen hat, andererseits darin, dass man der Meinung wäre, die Sprechenden hätten nun einmal die höhere Kompetenz; sie hätten schließlich die Sache studiert, möglicherweise besäßen sie den Heiligen Geist in größerer Quantität als der Gehorsame. Das Gebet nähme bei einem solchen Verzicht wohl unvermeidlich die Form stereotyper Formeln an, während das Gebet des Nachdenklichen und Kritischen eine ununterbrochene Auseinandersetzung mit dem unbegreiflichen Gott, auch in der Form von Frage, Klage und Anklage, ist.

Eine zweite Möglichkeit wäre der Ersatz des vor der Vernunft verantworteten Glaubens durch ein blindes Eintauchen in Gefühle. Diese zweite Möglichkeit ist heute wohl eine sehr weit verbreitete Form von Religiosität, von hemmungslosen Verlegern, die sich für christliche Exponenten halten, millionenfach vermarktet. Eine von Gefühlen beherrschte Spiritualität ist frei von Bedenken, sich Gott zurechtzumachen als kuschelweichen Schmuse-Gott („Gott, mein bester Freund"), dem man auf die Schulter klopfen, den man in den Arm nehmen kann. Sie nimmt das Schweigen Gottes nicht ernst. Sie verharmlost das tragische und brutale Geschehen in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zuständen der Menschheit, weil sie von der alltäglichen Nabelschau dominiert ist („Wie geht's mir heute?"), und missbraucht dasjenige, was sie für Glauben hält, als Lebenshilfe („Religion macht glücklich!" „Glauben ist einfach schön!").

Beide Möglichkeiten kommen im Verzicht auf den Gebrauch von Vernunft überein und eben dadurch sind sie nichts anderes als Absagen an das Wesen oder die Natur des Menschen und auf deren Grund als Verweigerung gegenüber dem Gott, der den Menschen als vernunftbegabtes und vernünftiges Wesen gewollt hat und will, nicht als Marionette und nicht ausgeliefert an die Wellen der Emotionen.

Historische und praktische Wissenschaft

Die Theologie, von der hier die Rede ist, existiert im Raum der christlichen Kirchen. Sie ist eine *kirchliche Wissenschaft* und deswegen eine an der Praxis orientierte *Geschichtswissenschaft*. Die Theologie bezieht sich nicht nur und nicht einmal in erster Linie auf den Glauben der einzelnen, von der Gotteserfahrung getroffenen Menschen und auf deren individuellen Glaubenssinn. Sie hat es vielmehr primär mit den sekundären Sätzen zu tun, die sich aus den Erfahrungen, Gesprächen und Auseinandersetzungen vieler Generationen von Glaubenden ergeben haben. Aus guten Gründen existiert in der katholischen Kirche ein Lehramt, das die geschichtlich gewordenen Sätze in seine Obhut nimmt und in Erinnerung ruft, damit die Kirche der Gegenwart ihre Identität mit der Kirche des Anfangs und damit ihre Treue zur Offenbarung Gottes nicht verliert. Dabei ist aber zu bedenken, dass den einzelnen in der Geschichte formulierten Sätzen und Lehrstücken jeweils eine je eigene Theologie einer bestimmten Zeit, bestimmter Menschen, bestimmter Mentalitäten zugrunde lag. Und ferner ist zu bedenken, dass auch die Autoritäten des kirchlichen Lehramtes ohne ihre jeweils eigene Theologie,

ihr Nachdenken, ihre Interessen, ihre Sprache, gar nicht tätig werden könnten. Wer in Übereinstimmung mit der Kirche der Apostel glauben möchte, wer außerdem seinen Glauben in Übereinstimmung mit dem Glauben der Lehrautorität bringen möchte, der ist unweigerlich auf Theologie als Geschichtswissenschaft angewiesen – andernfalls wüsste er gar nicht, was er glaubt. Im Hinblick auf die Offenbarung Gottes selber, vor allem aber hinsichtlich der in zwei Jahrtausenden gewordenen kirchenamtlichen Lehren gilt die Feststellung des II. Vatikanischen Konzils, dass es eine Rangordnung, eine „Hierarchie", der Glaubenswahrheiten (Ökumenismusdekret 11) gibt, je nach ihrem Zusammenhang mit dem Fundament oder Kern des christlichen Glaubens. Wer fromme Lehren, etwa Äußerungen einer bestimmten Marienverehrung, oder rigorose Moralauffassungen früherer Zeiten als erstrangige Zeugnisse des Glaubens ausgibt, der führt andere in die Irre. Wer alle Dichtungen, Bilder, Einkleidungen in biblischen Texten für geschützt durch Gottes Offenbarung hält, der missachtet, dass Gottes Garantie nur für solche Wahrheiten gilt, die er „um unseres Heiles willen" in der Heiligen Schrift aufgezeichnet wissen wollte (Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung 11). Was das Fundament des christlichen Glaubens ist, was Wahrheiten „um unseres Heiles willen" sind, das ergibt sich nur durch intensives methodisches Bemühen, nicht aufgrund autoritärer Behauptungen und nicht aufgrund frommer Anmutungen. Dieses Bemühen kann sich nicht nur auf einen aktiven, wachen Verstand stützen. Es braucht Sachwissen, Informationen. Diese erhält die systematische Theologie von der Exegese; die Hilfen für das Verstehen, unter welchen früheren Bedingungen Lehrsätze entstanden sind, bezieht sie von der Kirchengeschichte, der Dogmengeschichte und der Patrologie. Nur durch diese Hilfen entkommt sie der Gefahr, Ballast zu verteidigen, der die HörerInnen der Verkündigung ganz unnötig belastet, und Antworten auf Fragen anzubieten, und nicht nur anzubieten, sondern weitschweifig auszubreiten, auf Fragen, die heute niemand mehr stellt. Wenn Vertreter der kirchlichen Praxis meinen, auf solche Anstrengungen verzichten zu können, dann werden sie in der Versuchung sein, Bibelzitate einzusetzen, wie es ihnen passt, oder auf drittrangige Äußerungen der Spiritualität höchsten Wert zu legen, die ihnen aus diesem oder jenem Grund besonders sympathisch sind. Das Ergebnis wird Unglaubwürdigkeit, Willkür und Verwirrung sein.

Kritische Funktion der Theologie

Bei der Beschäftigung der kritisch forschenden Theologie mit Äußerungen der kirchenamtlichen Lehre ist es nicht selten vorgekommen, dass die Theologie auf Einseitigkeiten und Defizite in Verlautbarungen des Lehramts aufmerksam gemacht hat. Die amtlichen Autoritäten sind in der Vorbereitung ihrer normalen Veröffentlichungen keineswegs „unfehlbar". Sie leiden wie alle Menschen unter Unaufmerksamkeit, Bequemlichkeit und Neigungen zum Missbrauch, aus Gründen der Überstrapazierung ihrer Autorität. Sie behaupten, den Glauben des einfachen Volkes schützen zu müssen, und übersehen dabei absichtlich, welche fragwürdige Theologie diesen Volksglauben trägt und ihn nicht selten in die Nähe von Aberglauben bringt. Sie las-

sen es häufig an überzeugenden Argumentationen, Begründungsgängen fehlen und meinen, mit Drohungen, Diskussions- und Frageverboten, Forderungen nach schlichtem Gehorsam ihre Sorgfaltspflicht zur Genüge zu erfüllen. Dem gegenüber hat die fragende und prüfende Theologie eine kritische Aufgabe im Dienst der ganzen Glaubensgemeinschaft, letztlich im Dienst der Offenbarung Gottes. Die Wahrnehmung dieses „Wächteramtes" sollte von den Autoritäten nicht schulmeisterlich mit überheblicher Besserwisserei, sondern mit der Demut, die dem höheren Amt zukommt, und in geschwisterlicher Solidarität angenommen werden.

Theologie und konkretes Leben der Kirche

Die eben skizzierte kritisch begleitende Funktion kommt der Theologie auch hinsichtlich der konkreten Praxis der Kirche, vor allem in den Bereichen der Liturgie einschließlich der zur Liturgie gehörenden Sakramente und in den Bereichen der Wortverkündigung zu. Manches, was die Predigt betrifft, wurde im Vorhergehenden bereits erwähnt. Eine überzeugende, die historischen Sachverhalte respektierende Theologie und Spiritualität des amtlichen Priestertums fehlt weitgehend, weil die vorhandene unter zu hoch greifenden ideologischen Konstrukten („Stellvertreter Jesu Christi", „in der Person Christi handeln") leidet. Amtliche Bücher zum Bereich der priesterlosen Gottesdienste lassen deutlich erkennen, dass für ihre Verfasser die „Laien" weiterhin als bestenfalls zweite Klasse von Christen gelten. Die vorhandenen liturgischen Texte (Orationen, Akklamationen) müssten sorgfältig theologisch analysiert werden. Welches „Gottesbild" oder welche disparaten „Gottesbilder" enthalten sie, welche Auffassungen von der Schöpfung (der „Welt"), welche Zielvorstellungen vom Weg der Glaubenden durch die Zeit? Vergleichbare Fragen wären im Hinblick auf die geistlichen Lieder zu stellen. Besonders anfällig für theologisch schiefe Formulierungen sind die Fürbitten. Welches Eingreifen Gottes in Naturabläufe suggerieren sie? Inwiefern ehren sie Gott den Vater als den eigentlichen Adressaten aller liturgischen Gebete? Wie oft sind sie von Überheblichkeit und Schuldzuweisungen geprägt? Sehr viele Predigten sagen mehr über den aktuellen psychischen Zustand des Predigers als über die Botschaft Gottes in die konkrete Situation der Hörenden aus. Häufig erfahren diese irgendwelche Erlebnisse oder Tätigkeiten des Redners. Nicht selten unterschätzt dieser die theologischen und religiösen Interessen der Hörenden und deren geistiges Niveau; ablesen lässt sich diese Unterschätzung leicht an den vorgetragenen läppischen Geschichtchen. Welche Konzepte oder Nichtkonzepte verraten die Ausstattungen der Kirchen? Wer sich solchen, leicht vermehrbaren Problemen und Fragen stellt, dem leuchtet die Dringlichkeit theologischer „Bildung" der Hauptamtlichen in der Kirche und die Bedeutung einer fortwährenden Weiterbildung unmittelbar ein.

Die These, dass aller Voraussicht nach die ökumenischen Anstrengungen nicht zu einer institutionell alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften umfassenden Großkirche führen werden, sondern dass das erreichbare Ziel „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" heißt, gewinnt immer mehr an Boden. Wenn den Pfarrgemeinden und den einzelnen Christen überhaupt

an Versöhnung und Frieden, an gemeinsamem Zeugnis der getrennten Christen gelegen ist, dann müssen die ökumenischen Möglichkeiten auf der „unteren" Ebene immer stärker genutzt, müssen die heute weit verbreiteten Apathieerscheinungen und Trägheiten aufgegeben werden. Das bedeutet die Notwendigkeit, sich gegenseitig kennenzulernen, weil Gespräche unverzichtbare Bestandteile des Zusammenlebens und -wirkens sind. Zu ihnen gehört auch ein Eingehen auf das Trennende, weil nur bei Kenntnis dessen, was die Mentalitäten trennt – das gilt nicht nur für die Ökumene, sondern auch für innerkatholische Zwistigkeiten – Klarheit darüber geschaffen werden kann, inwieweit man bereit sein kann, die Andersheit des Anderen nicht nur zu tolerieren, sondern in ihrem positiven Eigenwert anzuerkennen. Wie soll das aber ohne eingehendes Glaubenswissen und damit ohne Theologie möglich sein?

Um eine diskussionsfähige Ethik

Ein letzter Gesichtspunkt sei hier noch angesprochen. Die heutige Gesellschaft ist unter anderem weitgehend von den Wissenschaften geprägt. Erkenntnisse der Naturwissenschaften, etwa der Medizin, finden lebhaftes Interesse und sind oft Gesprächsgegenstand. Selbstverständlich sind nicht alle Christen imstande, einen sachkundigen Dialog mit Wissenschaftlern über deren Gebiete und Tendenzen zu führen. Aber darf man nicht von Christen erwarten, dass sie über Grundprobleme der Ethik, die sich heute zeigen, informiert sind sowie imstande und bereit sind, sich dazu zu äußern, was Eigenart und Eigenwert einer christlichen Ethik ausmacht? Vor allem sollten sie fähig sein, ihre ethischen Grundsätze argumentativ zu begründen und so zu einem Konsens in einer Gesellschaft beizutragen, die zunehmend säkularisiert ist. Die schwerwiegenden Fragen, die durch die Forschung an embryonalen Stammzellen oder durch die Diskussion um aktive, direkte Sterbehilfe aufgeworfen werden, können in dieser Gesellschaft nicht mehr beantwortet werden durch den Hinweis auf die „Gebote Gottes". Die theologische Ethik verweist in dieser Situation auf die Möglichkeit, ethische Standpunkte teleologisch, mit nachdrücklichen Hinweisen auf die Folgen einer Verhaltensweise, zu begründen: „Bei allem, was du tust, mein Kind, bedenke das Ende" (Sir 7,36). Die Beschäftigung mit theologischer Ethik hat, wie die Beispiele zeigen, erhebliche praktische Bedeutung. Eine weitere Beobachtung kommt hinzu. Die überlieferte Lehre vom „Glaubenssinn" in den Herzen der Menschen hat ihre ethische Entsprechung in der Lehre vom Gewissen als der Stimme Gottes im Herzen der Menschen, als erstrangiger ethischer Instanz. Nun ist allerdings bekannt, wie sehr das Gewissen durch determinierte Faktoren (etwa Alkoholmissbrauch in früheren Generationen), durch religiöse Erziehung oder durch Indoktrination deformiert sein kann. Nur streng wissenschaftlichem Bemühen kann es gelingen, solche Faktoren zu analysieren und auf die Folgen eines beschädigten Gewissens aufmerksam zu machen.

Nicht alles, was in der Themenstellung angekündigt war, konnte hier konkret angegangen werden. Es ist zu hoffen und zu wünschen, dass sich beim kritischen Überdenken dieser Ausführungen die praktischen Konsequenzen von selber zeigen.

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.
€ (D) 12,90/sFr 23.50
ISBN 3-7917-1739-1

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

HANJO SAUER

Theologie studieren

Zum praktischen Zweck dieser Wissenschaft

Es sollte keine Frage sein, dass die Theologie primäre Bezugswissenschaft für kirchliches Handeln ist. Aber wie stark ist die Theologie in ihrer Theoriebildung und in ihrer tatsächlichen Vermittlung auf die Praxis ausgerichtet? Der Linzer Professor für Fundamentaltheologie fragt nach gegenwärtigen Erfahrungen und versucht, Perspektiven für eine sachgerechte Weiterentwicklung des Theologiestudiums zu entwickeln. (Redaktion)

Über einen Theologen, der aufgrund seiner ausgewogenen Urteile gesellschaftlich sehr anerkannt, aber eher an Praxisnähe als an Theoriebildung interessiert war, spottete einer seiner Kollegen: „Bei seinen Schlussfolgerungen sind die Obersätze im Syllogismus meistens falsch. Ebenso die Untersätze und die logischen Regeln. Aber das Ergebnis der Schlussfolgerungen ist meistens richtig." Diese etwas boshafte Anekdote – persönlich unfair, von der Sache her nicht ganz von der Hand zu weisen – wirft das Problem auf, welche Rolle der theologischen Theorie im Dienst der pastoralen Praxis zukommt. Bereits Kant hatte sich kritisch gegen den „Gemeinspruch" gewandt: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"[1], indem er zu zeigen versuchte, dass die Moral „schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung" sei, „als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen"[2]. Was einen praktischen Philosophen ausmache, sei der „Vernunftendzweck", den dieser zum Grundsatz seiner Handlungen mache.[3] Ohne in die breit geführte Theorie-Praxis-Diskussion der Neuzeit einsteigen zu wollen, müssen wir als eine wichtige Voraussetzung unserer Überlegungen zur Kenntnis nehmen, dass es zu allergrößtem Schaden führt, wenn Theorie und Praxis (in einem kurzsichtigen theoretischen Entwurf ebenso, wie in einem planlosen Aktionismus) gegeneinander ausgespielt werden. Die Theorie verliert ihren lebensgeschichtlichen Ort, und die Praxis weiß nicht mehr um sich selbst. Sie kann ihre Ergebnisse nicht festhalten. Auf das Beispiel der anfänglichen Anekdote bezogen: Wird theologische Theorie tatsächlich so betrieben, dass praktische Orientierungen *trotz* ihrer Vorgaben gewonnen werden, dann hat die Theorie ihren Zweck verfehlt; sie eröffnet keine Handlungsmöglichkeiten, sondern behindert oder verunmöglicht diese. Umgekehrt wird die Praxis beliebig und zufällig. Ihr humanes Potential kann nicht gesichert werden, weil der praktisch Handelnde nicht weiß, was er tut und warum er es tut. Mit der Beliebigkeit eröffnet sich auch der Raum möglicher Gewalttätigkeit. Wie aber kann die Beschäftigung mit der Theorie so

[1] Vgl. die gleichnamige Schrift: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", in: Werke, hg. v. *W. Weischedel* (Darmstadt 1975), Bd. 9, 125–172.
[2] Zum ewigen Frieden, a.a.O., 228.
[3] Vgl. dazu *H. Kleger*, Praxis, in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, 1296.

gestaltet werden, dass sie praktisches Handeln ermöglicht? Wie kann das Studium der Theologie verstanden und organisiert werden, dass es sich für die praktische Seelsorge fruchtbar erweist? Hat die Theologie einen Ort in der modernen Gesellschaft? Wozu braucht es sie? Wie kann und muss sie vermittelt werden, so dass sich im Prozess dieser Vermittlung selbst zeigt, was sie kann und was sie will? Wie kann sie sich am Ort der Universität behaupten?

1. Hat die Theologie einen Ort in der modernen Gesellschaft?

Auf höchster lehramtlicher Ebene hat sich die katholische Kirche im II. Vatikanischen Konzil mit der umgreifenden Frage nach dem Ort der Kirche in der modernen Gesellschaft, ihrer Herkunft und ihrer Funktion beschäftigt. Der kühne Aufbruch, sich auf eine Grundsatzreflexion einzulassen und in einen Dialog mit den christlichen Konfessionen, den Weltreligionen und der Gesellschaft einzutreten, verhieß einen Frühling der Theologie, der sich in neuen Aufbrüchen, wie der Theologie der Befreiung, manifestiert hat. Inzwischen ist diese – viele Kräfte mobilisierende – Aufbruchsstimmung einer Phase der Stagnation und der Resignation gewichen. Innerkirchlich markieren eine Reihe päpstlicher Lehrschreiben das Bemühen, traditionelle kirchliche Lebensformen festzuschreiben. Außerkirchlich droht nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Gesellschaftsordnung ein sich global durchsetzender Kapitalismus, der sich in Europa durch sozial motivierte nationale Gesetzgebungen noch halbwegs zähmen ließ, sich weltweit aber in immer brutaleren Formen ausbreitet, wie sich exemplarisch im Pornografiemarkt des Internets ausmachen lässt. Im Sog des Molochs „Markt" zerbrechen die traditionellen Symbolwelten, die Ort und Orientierung gaben. Global sich durchsetzende wirtschaftliche Entwicklungen verstärken den Trend zu kultureller Partikularität und der Auflösung herkömmlicher umgreifender Sozialstrukturen. Inwieweit der Terroranschlag vom 11. September 2001 auf die Zentren der USA, den viele zeitgenössische Stimmen als Markstein neuer gesellschaftlicher Vorzeichen empfanden, tatsächlich eine Trendwende signalisiert, lässt sich noch nicht ausmachen. Bei aller Perversität und Menschenverachtung sollen diese Anschläge vermutlich auch als hilflos verzweifelte Versuche verstanden werden, sich westlich-kapitalistischen Grundoptionen zu widersetzen.

Eine katholische Theologie, die sich den Prinzipien des II. Vatikanischen Konzils verpflichtet weiß, gerät leicht zwischen alle Fronten. Außerkirchlich hat sie die interessierten Gesprächspartner verloren, weil Kirche als anachronistischer Restbestand wahrgenommen wird[4], von dem ernst zu nehmende Beiträge zum Umgang mit der modernen Gesellschaft nicht zu erwarten sind. Innerkirchlich kann sie sich kaum des Verdachts erwehren, es lieber mit den „Kindern dieser Welt" zu halten, als sich selbst ohne Wenn und Aber kirchlich-konfessionell zu identifizieren. Zudem spricht sie nicht mit *einer* Sprache, sondern löst sich in der Außenwahrnehmung auf in ein Stim-

[4] Bezeichnend ist die umgangssprachliche Praxis: Wenn im Zusammenhang gesellschaftlicher Entwicklungen in der Öffentlichkeit überhaupt noch von „Kirche" gesprochen wird, dann fast immer im Plural der „Kirchen".

mengewirr, das einen babylonischen Eindruck vermittelt. Sie ist vielgestaltig und umfasst viele Standpunkte und Perspektiven. Ein Ende der fachlichen Ausdifferenzierung ist nicht abzusehen. „Die Hoffnung auf eine allgemeingültige Theologie (oder gar einen ‚universalen' Katechismus) ist unsinnig und anmaßend zugleich. Ebenso wäre es töricht, festzulegen, wie die Relation von Theologie und christlichem Glauben gegenwärtig beschaffen sein sollte, denn in einer vom Pluralismus geprägten Situation hängt das von den jeweiligen kirchlichen und politischen Voraussetzungen ab."[5]

Zu diesen Voraussetzungen gehört eine ungeheuere Vermehrung des verfügbaren Wissensbestandes. Diese bringt in der modernen Gesellschaft paradoxe Erscheinungen mit sich. War der Begriff des Wissens eng verknüpft mit jenem der Gewissheit, nämlich der Möglichkeit, sich vermittels rationaler Kenntnis eines Sachverhalts Orientierung zu verschaffen, so tritt angesichts unüberschaubaren, aber grundsätzlich verfügbaren positiven Wissens ein entgegengesetzter Effekt ein. Gerade die Kundigen, die sich intensiver mit bestimmten Sachverhalten beschäftigt haben, sehen sich immer weniger in der Lage, eindeutige Aussagen zu machen. Sie sind angesichts dessen, was sie nicht übersehen, von dem sie aber – im Gegensatz zu den unbekümmerten Naiven – Kenntnis haben, zutiefst verunsichert und in Gefahr, sich in einen von der Lebenswelt abgeschotteten fachwissenschaftlichen Diskurs zurückzuziehen. Diese Erfahrung des Auseinanderklaffens von Theorie und Praxis, Wissen und Handeln durchzieht alle Bereiche von Wissenschaft und Gesellschaft. Sie trifft mit besonderer Härte die traditionelle Theologie, zu deren Eigenart es gehört, das Spannungsfeld von Wissen und Glauben zu thematisieren und die Kirche im Raum der Wissenschaft, ebenso aber auch die Wissenschaft im Raum der Kirche präsent zu machen. Etwas überspitzt gesagt: Angesichts dieser Verunsicherung zeigen sich in Kirche und Gesellschaft jene Individuen am handlungsfähigsten, die unbelastet von jedem Problemhorizont die Welt in fundamentalistischer Eindeutigkeit in schwarz und weiß, in gut und böse aufteilen. Eine theoriegeleitete differenziertere Sicht der Dinge wird zunehmend mehr als Verunmöglichung praktischen Handelns empfunden.

Vor diesem Hintergrund stellt sich verschärft die Frage nach Ort und Funktion der Theologie im Rahmen von Bildung, Ausbildung, Fortbildung und Weiterbildung und ihrem Dienst für die Pastoral. Einige kurze Bemerkungen zur Unterscheidung der gebrauchten Begriffe: Der Begriff der Bildung ist am stärksten in der abendländischen Tradition insbesondere der Aufklärung und ihrem emanzipatorischen Pathos verankert. Die Vorstellung, sich mit Hilfe eines enzyklopädischen, das heißt, eines universalen, alle wichtigen Lebensbereiche umgreifenden Wissens Orientierung in der Welt zu verschaffen und diese nach eigenen Wünschen und Vorstellungen gestalten zu können, hat einen gewaltigen Motivationsschub ausgelöst, der seine Faszination bis heute nicht gänzlich verloren hat.

Gegenüber dem Begriff der Bildung zielt jener der Ausbildung auf die systematische Vermittlung aller Fähigkeiten und Kenntnisse, die es zur Ausübung eines bestimmten Berufes braucht. Der gesellschaftliche Um-

[5] *James M. Byrne*, Theologie und christlicher Glaube, in: Conc (D) 30 (1994) 479.

wandlungsprozess und der beschleunigte Wandel machen die Notwendigkeit einer beruflichen Fortbildung[6] einsichtig. Zudem hat sich die Bildungslandschaft in der modernen Gesellschaft so aufgefächert, dass das einmalige Erlernen einer beruflichen Qualifikation, die als tragende Basis durch eine Biographie hindurch erhalten bleibt, zum Ausnahme-, nicht zum Regelfall geworden ist. Dies gilt selbst für die pastoralen Berufe der Kirche mit Ausnahme des Priesterberufs, der in einer eigenartigen Spannung zum gesellschaftlichen Umfeld von vorneherein als Beruf konzipiert ist, der beansprucht, sich mit einem Gesamt-Lebenskonzept zu decken. Die Anforderungen an die berufliche Kompetenz werden stetig höher. Man muss sich nur vor Augen führen, mit welchem pastoralen Umfeld ein Dorfpfarrer noch vor zwei Generationen zu tun hatte und mit welch unübersichtlich pluraler Situation er heute konfrontiert ist. Das als spirituelle Maxime oft zitierte Paulus-Wort, „allen alles zu werden" (1 Kor 9,22), erwiese sich, würde es ernst genommen, als heillose Überforderung.

Die sich beschleunigende Zunahme des verfügbaren Sachwissens macht die Einzelnen, wie sich Karl Rahner auszudrücken pflegte, „immer dümmer". Den individuellen Bildungsprozess an einer enzyklopädisch gerundeten Übersicht orientieren zu wollen, erwies sich bereits im 19. Jahrhundert als ein hoffnungsloses Unterfangen. Zudem ist zu bedenken, dass sich „Wissen" primär keineswegs auf „Natur" bezieht, als ein dem Menschen zur Pflege und Gestaltung Vorgegebenes, sondern weitestgehend auf vom Menschen selbst geschaffene Konstrukte, die nicht wie Werke der Kunst oder Kultur einen festen Platz in der Geschichte des Bildungsguts beanspruchen (beispielsweise Mahlers unvollendete 10. Sinfonie, van Goghs „Boote am Strand"), sondern immer kurzlebigeres Gebrauchsgut (beispielsweise Software), das intensive Lernprozesse zu dessen Beherrschung erfordert und schon nach kurzer Zeit zum Abfallprodukt der Wegwerfgesellschaft geworden ist. Welche langfristigen psychologischen Folgen dieses Missverhältnis von Schulungsaufwand und lebensgeschichtlichem Ertrag aufwirft, lässt sich noch nicht absehen. Unbestreitbar erscheint mir die innere Beziehung dieses neuen Wissens zum Phänomen des Burn-out-Syndroms. Und es erweist sich als Wert-los zum Erleben der Welt.

Würde man gegen diese Entwicklung einwenden, die Kirche und die in ihr Tätigen hätten mit all dem nichts zu tun, ihnen ginge es vielmehr um das überzeitliche Heil des Menschen, wie dies ja im Begriff der „Seelsorge" anzuklingen scheint, so würde ein solcher Einwand einen verheerenden Dualismus von Leib und Seele, Natur und Gnade, Welt und übernatürlichem Heil in die Anthropologie eintragen. Der christliche Glaube besteht radikal auf der welthaften Vermittlung Gottes. Die Verkündigung der Frohbotschaft muss am vorgegebenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort erfolgen, oder sie erfolgt überhaupt nicht. Dies setzt den lebendigen Bezug, den dauernden

[6] Umgangssprachlich wird zwischen Fortbildung und Weiterbildung kaum unterschieden; eine scharfe Grenze zieht das Steuerrecht, insofern Aufwendungen für die berufliche „Fortbildung" steuerlich geltend gemacht werden können im Gegensatz zu den Kosten für eine – umfassend verstandene – Weiterbildung.

Kontakt, die ständig neue Auseinandersetzung voraus, die nur fruchtbar werden kann, wo sie methodisch reflektiert wird. Diese Begleitung ist Sache der Theologie. Ihr Ort in der modernen Gesellschaft ist ihr nicht vorgegeben. Sie hat diese Arbeit selbst zu leisten, sich ihren Ort in der modernen Gesellschaft selbst zu schaffen. Sie muss sich einmischen. Sie muss sich Autorität mit Sachkompetenz verschaffen.

2. Wie steht es um die Theologie? Was kann sie leisten?

Zur Aufgabe der Theologie gehört es, sich Rechenschaft zu geben über den eigenen gesellschaftlichen Standort, über Herausforderungen, denen sie sich zu stellen hat, und entsprechende Prioritäten zu setzen. Eine nüchterne Wahrnehmung der universitären Theologie im deutschsprachigen Raum wird konstatieren müssen, dass ihre Wertschätzung im akademischen Raum in den letzten Jahrzehnten deutlich abgenommen hat. Dafür gibt es klare Anzeichen:

- Die Zahl der Theologiestudierenden hat sich in den letzten Jahren signifikant reduziert. An manchen theologischen Fakultäten hat sie sich in den letzten fünf Jahren nahezu halbiert.[7]
- In der Außenwahrnehmung wird die Zunft der Theologen/innen nur noch am Rande registriert, falls dies überhaupt noch geschieht. Dies lässt sich verdeutlichen am theologischen Buchmarkt, wo die große Zahl neu erscheinender Fachpublikationen einen immer kleineren Leserkreis findet.
- Die in den letzten Jahren zahlenmäßig zunehmenden Konflikte der akademischen Theologie mit dem römischen Lehramt signalisieren eine Ausdifferenzierung unterschiedlicher kirchlicher Bereiche, die sich – sehr zum Schaden der Sache – mit immer größerem Misstrauen begegnen und bekämpfen.
- Von Seiten der seelsorglich tätigen kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen kann die wissenschaftliche Theologie keineswegs mehr mit einem uneingeschränkten Vertrauensbonus rechnen. Die Notwendigkeit einer wissenschaftlich-kritischen Selbstreflexion des kirchlichen Tuns und Selbstverständnisses erscheint nicht mehr einsichtig, sondern wird als Verunsicherung empfunden.
- An den theologischen Fakultäten selbst gibt es Überlegungen, theologische Lehrstühle in religionswissenschaftliche umzuwandeln. Schwindet das Vertrauen in das eigene Fach? Erscheint es in einer pluralen Welt nicht mehr möglich oder sinnvoll, einen Wahrheitsanspruch des Glaubens geltend zu machen, der von wissenschaftlicher Relevanz ist?

Die Kirche braucht eine wissenschaftliche Theologie als notwendige selbstkritische Instanz des Glaubens, wie dieser eine Außenperspektive braucht, um seinen Ort in der Welt nicht zu verlieren, und eine Basis, um am Ort der Welt seine Sache zu vertreten. Theologie ist nicht Verkündigung, aber sie schafft ihr einen Ort und eine Perspektive. Sie lehrt zu unterscheiden zwischen dem zerbrechlichen tönernen Gefäß und dem kostbaren göttlichen

[7] So beklagen die staatlichen österreichischen Theologischen Fakultäten mit der Einführung der Studiengebühr im Wintersemester 2001 einen Einbruch der HörerInnenzahlen um bis zu 30 Prozent.

Schatz, den es beinhaltet (2 Kor 4,7). Zerbricht das Gefäß, so wird sein Inhalt verschüttet. Darum muss mit dem Gefäß behutsam umgegangen werden. Aber nicht auf das Gefäß kommt es an, sondern auf seinen Inhalt! Mit anderen Worten: Der Glaube bedarf der menschlichen Vermittlung. Diese darf und muss kritisch gesehen werden – auch wenn es nicht ohne sie geht –, aber sie darf nicht ideologisch überhöht und vergöttert werden, denn das wäre Verrat am von Gott geschenkten Glauben! Theologie ist nicht um ihrer selbst willen da, wie auch die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern im Dienst des Evangeliums steht.

In welcher Beziehung steht die Theologie zum Glauben? Sie „produziert" den Glauben nicht, aber sie schafft ihm Raum und ein Wissen um sich selbst. In einem ersten Ansatz lassen sich zwei unterschiedliche Sprach- und Reflexionsebenen unterscheiden: Während sich der Ausdruck des Glaubens „unmittelbar" auf Gott als Inbegriff der geglaubten Wirklichkeit des Lebens bezieht, werden in der Theologie Aussagen über diese Äußerungen des Glaubens gemacht. Diese Unterscheidung hilft zu einer ersten Orientierung. Näher besehen ist die Situation komplexer. Denn jede Glaubensäußerung impliziert bereits eine theologische Theorie, wenn auch in rudimentärer Form. Erfahrungen – gerade auch des Glaubens – lassen sich nicht in theoriefreier Unmittelbarkeit machen, sondern greifen immer auf elementare Vorstellungen von Welt und Wirklichkeit zurück, wie sie kollektiv schon in der Sprache ihren Niederschlag gefunden haben.

Den christlichen Glauben konstituiert einerseits die fides qua, also der Glaubensakt des Subjekts, dem eine (gnadenhaft getragene und ermöglichte) Entscheidung innewohnt, sich auf die göttliche Wirklichkeit zu beziehen, und andererseits die fides quae, nämlich jener Inhalt – letztlich das göttliche Geheimnis selbst –, auf den sich der Glaubende in seiner Entscheidung bezieht. Der Theologie als Sprachlehre des Glaubens kommt die Funktion eines Katalysators zu: Wie in der Chemie durch einen Katalysator Stoffwechselvorgänge in Gang gesetzt, beschleunigt oder verlangsamt werden, so auch im Prozess des Glaubens.[8] Sie reinigt den Glauben von abwegigen, magischen und götzenhaften Zügen, gibt Maßstäbe an die Hand, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, und trägt zu einer „Unterscheidung der Geister" bei.[9] Sie hat die prophetische Aufgabe, in den Zeichen der Zeit das Wirken Gottes sichtbar zu machen. Dies kann sie nur, insoweit sie sich nicht rationalistisch missversteht, sondern um eine durch das Licht des Glaubens erleuchtete Vernunft weiß und diese zu Wort kommen lässt.

Wie es zum Menschen selbst gehört, Fragen zu stellen, die in ihrem elementaren Gewicht jeden fachwissenschaftlichen Horizont sprengen, so gehört es zu ihm, über seinen Glauben in einer elementaren Form nachzudenken. Auf

[8] In einer Hinsicht hinkt der Vergleich mit der Chemie: Während dort der Katalysator in seinem stofflichen Gehalt unverändert bleibt, wird die Theologie in dem Prozess, in den sie sich hineinbegibt, durchaus verändert. Setzt sie sich diesem Prozess der Veränderung nicht aus, sondern immunisiert sie sich dagegen, verliert sie ihre Fruchtbarkeit und wird ideologisch.

[9] Der Einwand, dass diese Unterscheidung Sache des Mystikers/der Mystikerin ist, stimmt in der Sache, darf aber nicht dazu dienen, Erfahrung und Reflexion, Glaube und Theologie gegeneinander auszuspielen. Sie bedingen sich gegenseitig.

dieser Ebene kann noch nicht von einer wissenschaftlichen Theologie die Rede sein, dennoch wohnt auch solchem Nachdenken ein vernunftgeleiteter Logos inne, also in ursprünglicher Weise ein theologisches Element.[10]
Der Theologie kommt dabei die wichtige Funktion zu, den „sensus fidelium" mit der Lehre des kirchlichen Lehramts zu vermitteln. Denn dieser artikuliert sich diffus und bedarf einer reflektierten Artikulation, um sich Gehör zu verschaffen. Das Lehramt der Kirche ist schlecht beraten, wenn es dem Volk nicht „auf's Maul" schaut, wenn es sich dessen Erfahrungen und Kompetenzen nicht respektvoll und mit wachem Interesse zu eigen macht. Die Verkündigung der christlichen Sexualmoral im 20. Jahrhundert ist ein Lehrstück für eine defizitäre Kommunikation mit fatalen Folgen im Hinblick auf Vertrauen und Autorität.
Auch die Vertreter und Vertreterinnen der Theologie selbst brauchen den lebendigen Kontakt zur Basis im ureigenen Interesse der von ihnen vertretenen Sache. Der Erfahrungshorizont der christlichen Gemeinden ist ein Kriterium ihrer fachlichen Urteilsbildung. Dabei kann und muss diese Urteilsbildung durchaus in Spannung stehen zu gewohnten Denk- und Handlungsweisen, aber sie muss auf diese Bezug nehmen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Sache der Theologie ist es, jenes lebendige Prinzip des Denkens zu vertreten, das sich nicht in den gewohnten Strukturen eingenistet hat und einem Positivismus huldigt, der sich mit dem Vorgegebenen und Vorgedachten abfindet und kirchliche Verhältnisse reproduziert, sondern auf das Wort Gottes so zu hören, wie es gegenwärtig den Menschen anspricht. Diesem Hören liegt der Glaube an die Gegenwart des Geistes Gottes in unserer Zeit zugrunde, von der Papst Johannes XXIII. eindrücklich in seiner Eröffnungsrede zum II. Vatikanischen Konzil sprach.[11]

3. Erfahrungen und Erwartungen

Wie es ein pädagogischer Grundsatz ist, Forderungen und Erwartungen an junge Menschen zu stellen, um diese in ihrer Entwicklung zu fördern, gleichzeitig aber sehr genau darauf zu achten, dass diese Erwartungen maßvoll angesetzt werden, weil sie sonst das Gegenteil bewirken würden, so muss es ebenso darum gehen, in einem andauernden, empirisch durchgeführten Evaluierungsprozess den Vermittlungsprozess der universitären Theologie zu überprüfen und – wenn notwendig – neu zu konzipieren. Im Blick ist hier der Kernbereich der Berufsausbildung, die als spezifische Phase eines lebenslangen Lern- und Bildungsprozesses zu verstehen ist.
Für den Priesterberuf haben die deutschen Bischöfe in Umsetzung der „Ratio fundamentalis" (1970) und der Apostolischen Konstitution „Sapientia christiana" (1979) eine Rahmenordnung für die Priesterbildung erlassen (1988). Darin heißt es: „Das Ziel der Priesterbildung ist der Christ, der aufgrund seiner menschlichen und geistlichen Reife, seiner theologischen Bildung und seiner pastoralen Befähigung geeignet und bereit ist, der Berufung Gottes zu entsprechen und sich in Weihe und Sendung durch den Bischof für die Kirche als Priester in Dienst

[10] Analog zu dem berühmten Wort von Joseph Beuys, dass jeder Mensch ein Künstler/eine Künstlerin sei, könnte dies auch im Hinblick auf die Theologie gesagt werden.
[11] Vgl. *G. Alberigo* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. II, Mainz 2000, 17–21; ebenso: *P. Hebblethwaite*, Johannes XXIII., Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 542–549.

nehmen zu lassen in der Lebensform der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen, seine menschlichen, geistigen und beruflichen Fähigkeiten so weiterzuentwickeln, dass er den in der Priesterweihe übernommenen Auftrag Christi an den Mitmenschen in der jeweiligen pastoralen Situation ein Leben lang wahrnehmen kann."[12]

Bemerkenswert ist an diesem Text das integrative Bemühen, Dienst und Leben, Beruf und Privatsphäre, Bildung und Ausbildung, Person und amtliche Funktion zusammenzubinden. Dass dieses Bemühen im Horizont der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft gerade auch durch das harmonisch vorgezeichnete Leitbild eines allseits gebildeten Priesters an enge Grenzen stößt und dort kontraproduktiv wird, wo Leitbild und gesellschaftliche Realität zu weit auseinander klaffen, bedarf keiner Begründung. Durch hohe (zu hohe) Erwartungen an die Priesterausbildung im engeren Sinn der Studienphase sehen sich insbesondere die Priesterseminare in ihrer spirituellen Leitung unter Druck gesetzt und haben oft nur noch die Möglichkeit, kurzfristig auf Entwicklungsprozesse zu reagieren, statt kreativ und konstruktiv Rahmenbedingungen für biographische Optionen junger Menschen zu gestalten.

Über Jahrhunderte gehörte die Ausbildung der Priester zum Kernbereich der Theologischen Fakultäten, ja war deren einzige Funktion. In den letzten Jahrzehnten ist die Zahl der Priesteramtskandidaten in absoluten Zahlen ebenso wie im prozentualen Anteil an den Hörern/Hörerinnen stetig zurückgegangen. Auch wenn sich der Studienplan – insbesondere des Studiengangs „Fachtheologie" – noch weitgehend am Bedarf der Priesterausbildung orientiert, haben sich hinsichtlich Studienziel und Lehrinhalten Ausdifferenzierungen vollzogen, die unterschiedlichen beruflichen Anforderungen in den Bereichen von Schule, Gemeinde und kategorialer Seelsorge gerecht zu werden suchen.[13] Im breiten Bereich der Fort- und Weiterbildung engagieren sich theologische Fakultäten schrittweise immer mehr, wie die wachsende Zahl der Berufstätigen und SeniorInnen zeigt, die keinen Studienabschluss anstreben oder diesen nicht beruflich nutzen wollen.

Welche Erfahrungen haben nun die AbsolventInnen der theologischen Studienrichtungen hinsichtlich ihres beruflichen Einsatzes gemacht? Im Rahmen des pastoralsoziologischen Projekts „Christsein als Beruf" wurden in Österreich rund 2000 Fragebogen, die an AbsolventInnen der Studienjahre 1971–1986 versandt worden waren, ausgewertet und dazu über einhundert Einzelinterviews durchgeführt mit dem Ziel, die beruflichen Laufbahnen von ehemaligen Theologiestudierenden zu erforschen und die Rolle des Theologiestudiums hinsichtlich ihrer beruflichen Tätigkeit aufzuklären.[14] Mit Blick auf das Theologiestudium fasst Christian Friesl die Ergebnisse dieser Untersuchung folgendermaßen zusammen: „Das Theologiestudium wird von den AbsolventInnen auf den ersten Blick äußerst positiv beurteilt: Jeweils rund

[12] Die deutschen Bischöfe, Rahmenordnung für die Priesterbildung (1.12.1988), Nr. 5.

[13] Dass hier die beruflichen Anforderungen erheblich von einander abweichen, wird deutlich, wenn man an so unterschiedliche pastorale Felder wie Familien-, Ausländer- oder Gefängnisseelsorge denkt.

[14] Vgl. C. *Friesl*, Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren, Innsbruck 1996.

80% der Befragten sind mit dem evangelischen und katholischen Theologiestudium zufrieden. Es ist das Klima an den Theologischen Fakultäten, das am positivsten in Erinnerung geblieben ist: 84% der katholischen AbsolventInnen sind etwa der Meinung, dass *die gute Atmosphäre an der Fakultät/Hochschule... das Studium erleichtert* hat. Zumindest teilweise widerlegt wird die These, das Theologiestudium habe wenig mit dem persönlichen Glauben zu tun. Zwar meinen 35%, *mein Glaube kam im Studium nicht vor,* insgesamt jedoch wurde die Verbindung von Theologie und Person von 81% der AbsolventInnen der katholischen Theologie als zufriedenstellend erlebt. Positiv beurteilt wird auch die Kompetenz der Professoren: Vier Fünftel der katholischen AbsolventInnen schätzen deren guten *Einblick in die Probleme von Gesellschaft* und Kirche; evangelische TheologInnen sind hier etwas zurückhaltender.

Kritik wird laut, wenn es um den Studiengang an sich geht: Am stärksten kritisiert wird die didaktische Vermittlung der Theologie, fast zwei Drittel aller AbsolventInnen fanden sie als unzureichend. Etwa der Hälfte der katholischen AbsolventInnen (53%) war *die persönliche Begegnung mit den Lehrenden... zu wenig intensiv,* ein Problem, das an der evangelischen Fakultät weit seltener auftaucht. Viele katholische AbsolventInnen[15] (53%) kritisieren den Studienplan: Er wäre zu *starr* gewesen und *ließ kaum Platz für Wahlmöglichkeiten,* auch hier liegen die Werte der evangelischen KollegInnen weit darunter. Die deutlichste Kritik am Theologiestudium richtet sich auf dessen Praxisrelevanz. Nur rund ein Viertel der AbsolventInnen beider theologischer Studien (Kath.: 21%, Ev.: 24%) ist der Ansicht, dass ihre *im Studium erworbene*[16] *Qualifikation den Anforderungen des derzeitigen Berufs* entspricht. Etwas weniger fühlen sich überqualifiziert (Kath.: 21%; Ev.: 15%), ungefähr die Hälfte der Befragten gibt jeweils an, dass ihnen Qualifikationen fehlen (Kath.: 44%; Ev.: 53%)."[17]

Auch wenn diese Untersuchungsergebnisse differenziert zu interpretieren sind, muss die Frage der Praxisrelevanz des Studiums als vordringliches Problem angesehen werden. Es mag mit den sehr hoch gespannten und unterschiedlichen Erwartungen an das Studium der Theologie selbst zusammen hängen (als Erschließung von Theorie und Praxis des kirchlichen Handelns, als Persönlichkeitsbildung, als Hilfestellung für den persönlichen Glauben), dass Zufriedenheit mit dem Studium und seinen (praxisentlasteten) Rahmenbedingungen einerseits und Kritik an Vermittlung und Relevanz der Inhalte andererseits in einem eigenartigen Widerspruch zueinander stehen. Deutlich grenzt sich auch der Bildungsgehalt der Theologie und deren Horizonterweiterung gegen die Erfordernisse einer spezifischen Berufsausbildung ab. Die AbsolventInnen stellen in ihrem Berufsfeld fest, dass ihnen bestimmte Qualifikationen fehlen. Gefragt sind hinsichtlich der Ausbildungsdefizite insbesondere psychologische Kenntnisse, Gesprächstechniken und Methoden der Gruppenleitung ebenso wie sozialwissenschaftli-

[15] Im Originaltext wird der Begriff „AbsolventInnen" abgekürzt mit „ABS".
[16] Im Originalzitat steht „erworbenen"; offensichtlich ein Druckfehler.
[17] *C. Friesl,* Das Projekt „Christsein als Beruf". Markante Ergebnisse und Herausforderungen, in: *C. Friesl* (Hg.), Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck–Wien 1996, 11–19; hier 14f. Hervorhebungen im Original.

che Grundinformationen. Die Pastoral vollzieht sich immer an bestimmten gesellschaftlichen Orten und setzt den fachlichen Umgang mit diesen voraus. Gerade die Berufseinsteiger/innen erleben die Praxisfelder, mit denen sie konfrontiert werden, als so herausfordernd und anspruchsvoll, dass den ihnen gestellten Aufgaben mit dem gesunden Menschenverstand allein nicht mehr angemessen beizukommen ist.
Besonders nachdenklich stimmt die Tatsache, dass fast die Hälfte der Befragten dieser Untersuchung der Ansicht ist, dass die Inhalte des Theologiestudiums an den Fragen der Menschen und ihren alltäglichen Problemen vorbei gehen.[18] „Offensichtlich trauen viele dem Studium zwar zu, die zentralen Fragen der Tradition theologisch zu erörtern, aber weniger die Fähigkeit, diese im Heute zu positionieren und sie auf Fragen der Zeit zu beziehen."[19]
Gehen wir davon aus, dass die Ergebnisse der zitierten Untersuchung repräsentativ sind und wichtige Defizite der herkömmlichen Vermittlung von Theologie benennen[20], dann stellt sich die Frage: Welche Konsequenzen deuten sich damit für die Organisation des Studiums der katholischen Theologie – aufgegliedert in unterschiedliche Studienrichtungen – an?[21]

4. Neue Kriterien für ein altes Studium

Eine Reform des Theologiestudiums hat primär unter der Rücksicht zu geschehen, wie unter den heute gegebenen Rahmenbedingungen die von der Theologie zu vertretende Sache im Prozess der Vermittlung selbst zur Sprache gebracht werden kann. In diesem letzten Abschnitt sollen dazu einige mögliche Kriterien einer Studienreform skizziert werden. Geht man von der immer neu einzuübenden „universitas" als Gemeinsamkeit von Lernenden und Lehrenden aus, dann können diese Perspektiven gleichzeitig als Einladung an (gegenwärtige und künftige) Studierende verstanden werden, sich zusammen mit den Lehrenden auf einen offenen, jeweils neu zu überprüfenden Lernprozess einzulassen.

4.1 Das Lernen lernen

In Zukunft wird neben einer soliden theologischen Grundausbildung, die außer Fähigkeiten und Methoden immer auch die Vermittlung unerlässlicher Grundlagen umfasst, der Fähigkeit zur Selbst- und Weiterbildung besondere Aufmerksamkeit zu schenken sein. Immer noch kommt der Faktenkenntnis, die weithin nur Voraus-

[18] Vgl. dazu den Beitrag von *C. Schnabl/U. Hamachers*, Im Zirkel von Theorie und Praxis. Herausforderungen an das Theologiestudium der Zukunft, in: *C. Friesl*, Christsein als Beruf, a.a.O., 116–130; hier 117.
[19] Ebd. 117.
[20] Eine interne Evaluation der Lehrveranstaltung „Einführung ins Heilsmysterium" am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz im Sommersemester 2001 kommt für den ersten Studienabschnitt zu vergleichbaren Ergebnissen. Es fehlt nicht an lobenden, bisweilen sogar euphorischen Stimmen hinsichtlich der Lehr- und Lernatmosphäre. Andererseits wird eine unvermittelte Spannung zwischen traditionellen theologischen Lehrinhalten und dem Erfassen sowohl der gesellschaftlichen als auch der persönlichen Lebenssituation deutlich.
[21] Nicht mehr in den Blick genommen wird die Frage des Verhältnisses von Bildung als einem lebenslangen Prozess und der Ausbildungsphase im engeren Sinn, ebenso kann auf die Rahmenbedingungen von Fort- und Weiterbildung nicht mehr eingegangen werden. Es bleibt zu hoffen, dass die kurz skizzierten Kriterien des letzten Abschnitts auch für diese nicht mehr thematisierten Problemfelder einige Perspektiven aufzeigen.

setzung, aber nicht Ausbildungsziel sein kann, ein zu hoher Stellenwert zu. Unerlässlich erscheint mir, bei den Studierenden die Fähigkeit zu wecken und einzuüben, sich auf kreative Lernprozesse einzulassen und sich dem Risiko eigenen Denkens anzuvertrauen – einschließlich der lebensgeschichtlichen Konsequenzen, die daraus folgen. Dieser Prozess ist von den Lehrenden gezielt zu fördern. Etymologisch bezeichnet der Begriff „studium" nicht ein von außen her gefordertes Arbeitspensum, sondern eine innere Haltung, sich „mit eifrigem Streben" nach wissenschaftlichen Kriterien mit einem Sachverhalt zu befassen. Ein Studienziel muss in dieser Fähigkeit und Bereitschaft liegen, in sachkundiger und fachlich verantwortbarer Weise mit den praktischen Problemen der Pastoral umzugehen.

4.2 Verantwortung einüben

Weithin herrschen auch heute noch Strukturen der Abhängigkeit, sich nicht des eigenen Verstandes zu bedienen – nicht nur im kirchlichen Raum! Viele sind es gewohnt und akzeptieren es auch, dass andere für sie denken und Lebensentscheidungen für sie treffen – oder tief in solche eingreifen, wo sie selbst gefordert sind. Diese Situation verschärft sich durch die Undurchschaubarkeit komplexer gesellschaftlicher Prozesse und die ständige Zunahme des Sachwissens, die zu Spezialisten- und Fachidiotentum führt. Gegen diese geistige Enge steht die abendländische Bildungstradition. Auch wenn der Bildungsbegriff pädagogisch desolat erscheint, ist das in ihm angesprochene Potential zu wertvoll, um der Vergessenheit überantwortet zu werden. Ursprünglich aus dem spätmittelalterlichen mystischen Kontext stammend (Meister Eckhardt gebraucht den Begriff des „Überbildetwerdens"[22]), übernimmt der säkularisierte Begriff die Intention einer dem Menschen angemessenen Lebensform, die nicht mit der Anhäufung von Wissen gegeben ist, sondern eine integrale Zusammenfügung von außen und innen, Wahrnehmung und Gestaltung, Rezeption und Produktion meint. Diese Tradition führt nicht in die Sackgasse einer monomanen Selbstbezüglichkeit, sondern sieht den Menschen als ein Wesen, das für seine humane Existenz vielfache Beziehungen braucht. Diese Beziehungsfähigkeit setzt Freiheit nicht außer Kraft, sondern bedingt sie. Nur ein freies Subjekt ist der Verantwortung fähig. Die Freiheit des Glaubens, der Entscheidung und der Denk- und Handlungsweise einzufordern und im Maß des Möglichen einzuüben, darf aus dem Lernprozess eines Theologiestudiums nicht ausgegrenzt werden. Es muss ihm darum gehen, eine eigenständige Lebens- und Glaubensentscheidung zu fördern und zu deren Ermöglichung beizutragen.

4.3 Globaler Horizont – lokale Verwurzelung

Die katholische Kirche gehört zu den ältesten „global players". Gleichzeitig zeichnet sie sich durch das Bemühen um besondere Basisnähe aus („Lasst die Kirche im Dorf!"). Traditionell war die Verbindung zur Universalkirche exklusiv über die Verbindung mit Rom vermittelt. Die „romanitas" garantierte die Verbindung mit der Weltkirche. Entsprechend waren die Haupt-

[22] Vgl. dazu *E. Lichtenstein*, „Bildung" im Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Sp. 922.

kommunikationswege der Kirche organisiert. Diese herkömmliche Struktur muss in der Form eines Netzwerkes ausgebaut werden. Für das Theologiestudium bedeutet das: Immer wichtiger werden Sprachenkenntnisse, Auslandserfahrungen, Begegnungen mit anderen Kulturen und Religionen, das Denken in einem globalen Horizont einerseits und die Verwurzelung in lokalen Gegebenheiten andererseits, weil die Besinnung auf Herkunft sowie kultureller und sozialer Zugehörigkeit die eigene Identität verbürgt. In dieser Spannung und Herausforderung, die noch um die Dimension der Geschichte zu erweitern ist, liegt das spezifisch „katholische" Moment des Theologiestudiums.

4.4 Professionalität heißt Praxisbezogenheit

Der Begriff der „Professionalität" genießt heute einen hohen Kredit. Gemeint ist die ausschließliche Ausübung bestimmter Tätigkeiten durch fachlich dafür Ausgebildete, die nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung über ein systematisches Fachwissen und entsprechende Fähigkeiten verfügen. Als Ausweis der Beherrschung der erforderlichen Kenntnisse und Fähigkeiten dient eine strenge Zugangskontrolle, die mit der überprüfbaren Selektion auch die entsprechende gesellschaftliche Anerkennung garantiert. Wir erleben in unserer Gesellschaft eine zunehmende Professionalisierung und Verwissenschaftlichung in immer mehr Lebensbereichen. Diesem Anspruch kann sich das kirchliche Handeln nicht entziehen. Für die Berufsausbildung bedeutet dies die empirisch überprüfbare Einforderung fachlicher Kenntnisse, Fähigkeiten und Denkweisen. Damit geht die Notwendigkeit einher, Lerninhalte und Berufsfeld immer enger aneinander zu binden, gleichzeitig aber auch eine immer stärkere Funktionalisierung in Kauf zu nehmen. Auch wenn sofort einsichtig wird, wie sehr mit diesem Trend die übergreifenden Perspektiven der systematischen Fächer unter Legitimationsdruck geraten, muss dem Anspruch der Professionalisierung Rechnung getragen werden. Universitätsintern dient dazu als Prüfstein der Bereich der Hochschuldidaktik. Leitbild eines Universitätslehrers kann nicht mehr jener schrullige geniale Gelehrte sein, dem Hörer und Hörerinnen an den Lippen hängen, um seine Weisheit zu verkosten, sondern es braucht kommunikativ geschulte Männer und Frauen, die bereits in der Weise der Vermittlung ihrer fachlichen Inhalte eine Form der Kommunikation praktizieren, die den Studierenden paradigmatisch Maßstäbe an die Hand gibt, wie sich Theologie vermitteln muss.

4.5 Theologie als kirchliche Wissenschaft

Katholische Theologie steht und fällt mit der Kirche. Der Begriff der Kirche ist ein Tatsachen- wie ein Projektbegriff. Kirche ist, sie muss aber auch noch werden. Sie wird aufgebaut, wo das Volk Gottes gesammelt wird, die Frohbotschaft hört und aus ihr lebt. Im Horizont der Moderne erscheinen für viele zeitgenössischen DenkerInnen die Begriffe Kirche und Wissenschaft unvereinbar. Sie beinhalten unbestreitbar eine Spannung, insofern sie verschiedenen Bereichen angehören. Aber diese Bereiche stehen einander nicht nur unvermittelt gegenüber, sie durchdringen sich. Ein Ort dafür ist das Studium der Theologie. In ihm muss die Spannung von Faktizität und Entwurf, von Tradition und der Eröff-

nung von Zukunft, von herkömmlicher Erfahrung und zukünftiger Notwendigkeit zur Sprache gebracht und ausgetragen werden. Wenn ein Großteil der Studierenden der Theologie zwar die Vermittlung der Tradition zutraut, sich aber keinen entscheidenden Beitrag für die Fragen der Menschen von heute und ihre Lebensprobleme erwartet, dann ist Alarm angesagt. Die Pole von Tradition und Innovation sind aus dem Gleichgewicht geraten. Gefordert sind insbesondere die systematischen Fächer im Hinblick auf Handlungs- und Praxisrelevanz. Sie haben ihren Diskurs daraufhin zu überprüfen, inwieweit Fragen der Vergangenheit möglicherweise einen viel zu breiten Raum einnehmen, statt dass die Tradition konsequent unter dem Formalobjekt gegenwärtiger Herausforderungen thematisiert wird. Als kirchliche Wissenschaft hat sich die Theologie an dem Kriterium zu verantworten, ob sie „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art"[23] zu ihrem Thema macht.

4.6 Die Rückkehr Gottes in die Theologie[24]

In aller Nachdrücklichkeit gefragt: Wozu Theologie studieren? Alle mit vollem Recht angeführten Argumente können – im Licht des Glaubens gesehen – auf ein einziges zurückgeführt werden: Es geht darum, Gottes Wort im Sprachengewirr des Alltags vernehmbar zu machen. Vernehmbar als *Gottes* Wort im Wort des Menschen, im Horizont von Fehlbarkeit und Zweideutigkeit. Als sachliche Forderung ergibt sich daraus für die innere Organisation des theologischen Fächerkanons und seiner Vermittlung: Mit innerer Stimmigkeit muss die Gottesfrage als treibende Kraft aller theologischen Denkarbeit erkennbar werden. Woran aber lässt sich überprüfen, ob sich hinter diesem zur Sprache gebrachten oder vielmehr semantisch nicht zugedeckten, sondern offen gelassenen Geheimnis Gottes nicht jene Hypostasierung oder Projektion verbirgt, gegen die sich die Religionskritik des 19. Jahrhunderts mit Recht gewandt hat? Verifizierbar wird dies allein aus der Praxis des Glaubens. Der lebendige Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erweist sich als Inbegriff von Heil und Befreiung. Sein Wort verifiziert sich im lebensgeschichtlichen Kontext. Es befreit zum Handeln. Wo dieses Wort zur Sprache gebracht wird, dort geschieht, was es besagt[25]. Dieses Wort, das die Theologie stammelnd zu artikulieren hilft, setzen weder die schrecklichsten Ereignisse des Lebens noch die alles überwältigende Macht des Todes außer Kraft. Es ist Inbegriff von Leben. Wenn diese Botschaft vernehmbar wird, dann ist Gott tatsächlich in die Theologie zurückgekehrt, möglicherweise verborgen oder gar anonym, aber wirksam.

[23] GS 1.
[24] Vgl. dazu *D. Tracy*, Die Rückkehr Gottes in der Theologie der Gegenwart, in: Conc (D) 30 (1994) 500–507. Die Formulierung könnte traditionalistisch missinterpretiert werden, hier ist an die biblische Begegnungskategorie gedacht.
[25] Vgl. Dtn 32,47; Jes 55,10f.

RUDOLF ENGLERT

Religionspädagogik – ein Fremdkörper im theologischen Studium?

Der Druck wächst, dass auch ein universitäres Studium primär der Berufsausbildung zu dienen habe. Da vor allem der Religionsunterricht das zukünftige berufliche Betätigungsfeld vieler Theologie-Studierender ist, bekommt die Religionspädagogik ein umso größeres Gewicht. Dass sich dieses Fach aber selbst nicht nur als Anwendungswissenschaft versteht, zeigt der Professor für Religionspädagogik an der Universität Essen und begründet zugleich den theologischen Charakter seiner Disziplin. (Redaktion)

1. Die Theologie in den Turbulenzen universitärer Reformen

Die Hochschullandschaft befindet sich zur Zeit in einem tiefgreifenden, ja teilweise geradezu turbulenten Prozess der Umstrukturierung. Das gilt für Österreich nicht weniger als für Deutschland. Der eigentliche Motor dieser Umstrukturierung sind nicht tiefschürfende Bildungskonzepte und großangelegte Reformstrategien, sondern Ökonomisierungs- und Internationalisierungstendenzen. Diese haben binnen kurzer Zeit einen mächtigen Handlungsdruck erzeugt. Im Zuge dieser Tendenzen müssen die Hochschulen, die verschiedenen Fächer und letztlich jeder einzelne Dozent (jede einzelne Dozentin) heute nachweisen können, dass sie 1. eine gesellschaftliche Leistung erbringen, die tatsächlich gefragt ist (Stichwort „Auslastungsquote"), dass diese Leistung 2. nicht auch mit geringeren Mitteln, in kürzerer Zeit und an einem anderen Standort zu bewerkstelligen ist (Stichwort „Effizienzkontrolle"), dass sie 3. im nationalen und internationalen Wettbewerb um Forschungsprojekte, Drittmittel und die fähigsten Student/innen und Nachwuchswissenschaftler/innen bestehen können (Stichwort „Centers of excellence") und dass sie 4. im Zuge einer umfassenden Flexibilisierung allen Lebens und Arbeitens möglichst unaufwendig in kontextübergreifende Systeme integrierbar sind (Stichwort „Modularisierung"). Alle vier Punkte unterliegen selbstredend einer Art „evaluation permanente". Diese Veränderungen sind keineswegs ganz unsinnig. Sie führen in ihrer Bündelung und in der fast panikartigen Hektik, mit der sie vielerorts vollzogen werden, aber auch zu problematischen und später möglicherweise nur schwer wieder korrigierbaren Weichenstellungen.

Auch die theologischen Einrichtungen an staatlichen Hochschulen wurden von diesem Umstrukturierungsprozess voll erfasst. Und man wird ehrlicherweise sagen müssen, dass der Zwang zur Legitimation (wird der Theologiestandort XY tatsächlich noch gebraucht?) und zur Publizität (eigener „Internet-Auftritt", regelmäßige Forschungsberichte, Offenlegung eingeworbener Drittmittel usw.) hier einen erheblichen Innovationsschub erzeugt hat: Es wurden neue Ausbildungsgänge geschaffen, deutlichere lokale Profile entwickelt, Vernetzungen mit anderen Fächern vorangebracht, drittmittel-

finanzierte Forschungsprojekte initiiert usw.[1] Darüber hat sich freilich auch das Gesicht theologischer Arbeit selbst verändert. Unter Ökonomisierungsgesichtspunkten reformierte Strukturen lassen die in diesen Strukturen verhandelten Inhalte nicht einfach unbehelligt. Die Frage „Wozu seid ihr eigentlich gut?" und: „An welchen Standards orientiert ihr die Qualität eurer Arbeit?" erheischt nun einmal Auskünfte, die sich in die vorfindlichen Plausibilitätsgefüge halbwegs zwanglos einordnen lassen und jedenfalls nicht erst vor dem Hintergrund großangelegter Soteriologien verständlich sein dürfen. So gerät die Theologie in die Gefahr, die eigene Unentbehrlichkeit durch den Rekurs auf die Nützlichkeit von Religion und Glaube zu demonstrieren und dabei unversehens selbst „marktförmig" zu werden.[2] Aber nicht nur die Inhalte, auch die Formen, in denen sich wissenschaftliche und speziell auch theologische Arbeit vollzieht, haben sich einschneidend gewandelt. Der Typus des einsam am Schreibtisch zu völlig frei gewählten Spezialfragen forschenden Gelehrten, der in seinen Lehrveranstaltungen dann den akademischen Nachwuchs an den Früchten seines Forscherfleißes partizipieren lässt, gehört der Vergangenheit an. Es gibt nunmehr einen fast unausweichlichen (in vieler Hinsicht sicherlich auch heilsamen) Zwang zur Kooperation, zur Interdisziplinarität, zur Internationalisierung, zur Effizienzsteigerung, zur Ver-Öffentlichung im engeren und weiteren Sinne. Es gilt, sich übergeordneten Anforderungen zu stellen: eine inhaltlich durchdachte Konsekutivität der Studienangebote so wie möglichst kurze Studienzeiten und möglichst hohe Abschlussquoten auszuweisen, die über Spezialdiskurse hinausreichende Relevanz der eigenen Konzepte zu demonstrieren, und mehr und mehr auch: deutlichere Bezüge zu den von den Studierenden anvisierten Berufsfeldern herzustellen. All dies hat den Modus universitären Theologie-Treibens bereits deutlich verändert und wird ihn weiter verändern.

2. Droht die Theologie pädagogisch verzweckt zu werden?

Gerade durch die Forderung nach einem stärkeren Arbeitsmarkt- und Berufsbezug werden auch solche theologischen Fakultäten, in denen der Lehrernachwuchs bislang insgeheim als Zweite-Klasse-Klientel betrachtet wurde, mit Nachdruck an jenes Handlungsfeld verwiesen, das den von der Zahl der Studierenden her mit Abstand wichtigsten Applikationszusammenhang theologischer Reflexion darstellt: den schulischen Religionsunterricht. Womit sich zwangsläufig auch die Rolle derjenigen theologischen Disziplin wandelt, der das Bedenken dieses Handlungsfeldes in besonderer Weise aufgetragen ist: der Religionspädagogik. Es legt sich die Annahme nahe, dass die Religionspädagogik von den angesprochenen Veränderungen unter allen theologischen Fächern am stärksten profitieren wird. Seit einiger Zeit schon ist in einschlägigen Reformdokumenten von Kultusministerien, Expertenkommissionen und Lehrerbildungszentren von einer notwendigen Stärkung der Fachdidaktiken die Rede.

[1] Vgl. z.B. *U. Winkler*, Mut zur Selbstbehauptung. Die Theologischen Fakultäten in Österreich zeigen Profil: Herder Korrespondenz 55 (2001) 465–470.
[2] Vgl. zu dieser Problematik *Th. Ruster*, Der verwechselbare Gott, Freiburg 2000.

Es ist nicht unvorstellbar, dass dies bei manchen Vertreter/inne/n anderer Disziplinen die Befürchtung weckt, es könnte dadurch das hegemoniale Gefüge einer klassischen Fakultät in Unordnung geraten. Vor dem Hintergrund der geschilderten Veränderungen an den Hochschulen werden jedenfalls die Fächerstruktur der Theologie und das Zueinander der verschiedenen theologischen Disziplinen neu zu bedenken sein.

In Anbetracht dieser Entwicklungen ist es kein Wunder, wenn Klagen laut werden, das Studium der Theologie drohe mehr und mehr pädagogisch überformt und didaktisch funktionalisiert zu werden. Ist nicht, so wird gefragt, ein universitäres Studium und ganz besonders das der Theologie von anwendungsbezogenen oder gar ausbildungspraktischen Gesichtspunkten weitgehend freizuhalten und zunächst einmal als ein Reflexionsprozess zu begreifen, der seinen Zweck in sich selbst hat? Läuft man nicht Gefahr, sich von der Frage: „Was bedeutet dieser Text, diese Aussage, diese Glaubensüberzeugung, diese Forderung für *mich?*" allzu schnell dadurch zu dispensieren, dass man auf die Interessen und Perspektiven der Schülerinnen und Schüler oder anderer „Klienten" reflektiert: Werden sie damit etwas „anfangen" können? Ja, ist nicht eigentlich schon die Frage: „Was bedeutet all dieses für mich?" beziehungsweise ist nicht der zunehmend größere Raum, den sich diese Frage in der theologischen Arbeit verschafft hat, bereits ein problematisches Zugeständnis an postmoderne Individualisierungs- und Subjektivierungsprozesse? Muss nicht zunächst einmal ganz losgelöst von solchen persönlichen Adaptionsmöglichkeiten allein und beherrschend die Frage im Mittelpunkt stehen dürfen: Was bedeutet dieser Text, diese Aussage, dieses Ereignis usw. im ursprünglichen Entstehungszusammenhang? Verhindert das besorgte Schielen auf mögliche Brückenschläge zu aktuellen Problemlagen und persönlichem Relevanzempfinden nicht letztlich sogar wirkliches Fremdverstehen?[3] Alle diese Anfragen gipfeln in der Sorge, dass seriöse Theologie zukünftig kaum noch möglich sein werde, wenn sich die Frage nach deren Brauchbarkeit in ganz bestimmten berufspraktischen Verwendungszusammenhängen schon in die ersten Semester vordrängt.

Wie also sollten sich Wissenschaft und Ausbildung, theoretisches und praktisches Interesse, Theologie und Didaktik zueinander verhalten? Diese Frage erweist sich als ein Kernproblem der Reform von Universität und theologischem Studium. Soll man den konsekutiven Ansatz eines strikt geschiedenen Nacheinanders von wissenschaftlicher und berufspraktischer Ausbildung vertreten und dementsprechend sagen: Fragen der beruflichen Praxis haben in einem wissenschaftlichen Theologiestudium nichts verloren (beziehungsweise allenfalls als gelegentlich herangezogenes Illustrationsmaterial)? Oder soll man sich für den integrativen Ansatz einer durchgängigen Verzahnung theoretischer und praktischer Perspektiven aussprechen und in der Konsequenz dessen fordern, dass praktische Fragen in einem reformierten Studium die Inhalte und Formen theologischer Ar-

[3] Sehr tiefsinnig ist dieses Problem reflektiert bei *U. Greiner*, Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften, Münster 2000.

beit von Anfang an mit bestimmen sollten? Aus diesem Hintergrund ist zu fragen: Wie verortet sich die gegenwärtige Religionspädagogik eigentlich selbst im Spannungsfeld dieser Möglichkeiten?

3. Zum aktuellen Selbstverständnis der Religionspädagogik

Ziemlich genau vor dreißig Jahren, 1971, erschien ein von Günter Stachel und Wolfgang G. Esser herausgegebener Sammelband mit dem Titel „Was ist Religionspädagogik?"[4] In diesem Buch wird von einer normativen Leitbildpädagogik Abschied genommen (Erich Feifel), das Ende einer theorielosen Religionspädagogik konstatiert (Eugen Paul) und nach der „Stellung der Religionspädagogik im Rahmen einer theologischen Fakultät" gefragt (Hans-Dieter Bastian). Nach ihrem allmählichen Ablösungsprozess von einer angewandten Dogmatik präsentiert sich die Religionspädagogik hier mit einem neuen, gewachsenen Selbst-Bewusstsein, sozusagen auf Augenhöhe mit den anderen theologischen Disziplinen. In den darauf folgenden drei Jahrzehnten hat sie ihren wissenschaftlichen Eigenstand beständig weiter fundamentiert und ausgebaut. Die in der Geschichte der Praktischen Theologie deutlich erkennbare Tendenz, den Gegenstandsbereich über rein professionsbezogene Fragestellungen und ekklesiozentrische Konzepte hinaus auszuweiten, wurde fortgeschrieben. Dadurch gelangte die Religionspädagogik zu einem erheblich umfassenderen Verständnis ihrer Aufgabe – beispielsweise durch deren Begründung in einem allgemeinen Religionsbegriff[5] oder einem diakonischen Verständnis kirchlichen Bildungsengagements.

a) Dies bedeutete aber keineswegs die Verabschiedung aus den Zusammenhängen konfessioneller Theologie und kirchlicher Praxis. Im Gegenteil: Die Religionspädagogik wurde sich – in Aufnahme von Perspektiven wegweisender praktisch-theologischer Studien (zum Beispiel von N. Mette, W. Fürst, H. Luther)[6] – der theologischen Dignität ihrer Arbeit zunehmend mehr bewusst. Norbert Mette hat diese Entwicklung in dem programmatischen Schlagwort „Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft" prägnant zusammengefasst. Praktischer Theologie geht es demnach nicht einfach darum, die Mittel zu reflektieren, wie vorgegebene theologische Perspektiven situationsangemessen (in Predigt, in Religionsunterricht, in Gemeindepraxis usw.) zur Geltung zu bringen sind, sondern es geht ihr genauso auch darum, die in der Praxis christlichen Handelns sich ereignenden Erfahrungen mit dem Geist Gottes, mit der Macht und Ohnmacht Gottes, für die theologische Glaubensreflexion fruchtbar zu machen. Die Religionspädagogik hat in diesem Zusammenhang ein deutliches Bewusstsein von der genuinen *Theologizität* ihrer Arbeit ausgebildet.

[4] Vgl. *G. Stachel/W. G. Esser*, Was ist Religionspädagogik? Zürich 1971

[5] Vgl. dazu den Ansatz des 1973–75 erschienenen Handbuches der Religionspädagogik (3 Bde., hrsg. von *E. Feifel* u. a.).

[6] Vgl. *N. Mette*, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978; *W. Fürst*, Praktisch-theologische Urteilskraft, Zürich 1986; *H. Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

b) Die Religionspädagogik versteht sich als die Theorie einer Praxis, und zwar, weit über den Religionsunterricht hinaus, als Theorie christlich-kirchlich verantworteten Erziehungs- und Bildungshandelns. In der Art und Weise, wie sie diesen ihren Gegenstand empirisch analysiert, systematisch reflektiert und in kommunikativem Austausch auch zu verändern versucht, beansprucht sie, einschlägigen Standards wissenschaftlicher Arbeit zu genügen. Sie hat in der Vergangenheit große Anstrengungen unternommen, über den Status einer aus bewährter Praxis abgezogenen bloßen Meisterlehre hinauszukommen, und ist heute bemüht, sowohl die Analyse der faktisch vorfindlichen als auch die Orientierung einer zukünftig wünschenswerten Praxis Prüfkriterien einer reflektierten Methodologie zu unterwerfen. Vor allem im Bereich empirischer Forschung ist sie damit in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten ein großes Stück vorangekommen. Die Religionspädagogik will also dezidiert mehr bieten als nur eine Einübung in handwerkliche Kompetenzen oder das Vertrautmachen mit berufspraktischen Erfordernissen. Sie erhebt für ihre Arbeit sehr deutlich den Anspruch auf *Wissenschaftlichkeit.*

c) Als Theorie einer Praxis kann sich die Religionspädagogik allerdings nicht auf die Interesselosigkeit bloßer Deskription zurückziehen, sondern muss auch handlungsorientierende Funktionen übernehmen. Sie muss praktisch relevantes Wissen produzieren und Perspektiven entwickeln, wie religiöse Erziehungs- und Bildungspraxis in Kirche und Gesellschaft den sich ständig wandelnden Gegebenheiten angemessen Rechnung tragen kann. Sie darf sich also nicht auf historische oder empirische Grundlagenforschung oder auf didaktische Globalkonzepte beschränken, sondern muss im Kontakt mit Praktiker/inne/n aus verschiedenen Arbeitsfeldern aktuelle Problemlagen religiöser Erziehung und Bildung bearbeiten. Ohne dass sie sich dabei zu Rezeptologien verstünde, beansprucht die Religionspädagogik für ihre Arbeit also auch *Praxisrelevanz.*

4. Die strukturelle Antinomie der Religionspädagogik

Keiner dieser drei von der Religionspädagogik für ihre Arbeit geltend gemachten Ansprüche ist jedoch ganz unbestritten:

- So gilt der Religionspädagoge in der Theologie häufig vor allem als Spezialist für lebensweltliche Gegebenheiten, für die Einstellungen „der Leute", für Methoden, etwas „hinüberzubringen" – aber eigentlich nicht als jemand, der zur theologischen Sachanalyse einen eigenen Beitrag zu leisten hätte. Diese Vorbehalte gegenüber der genuinen Theologizität religionspädagogischer Arbeit reproduzieren sich offenbar von Generation zu Generation und scheinen bis heute Teil des „heimlichen Lehrplans" theologischer Fakultäten zu sein.
- Aus der Sicht ihrer nicht-theologischen Nachbarwissenschaften wie zum Beispiel der Pädagogik, der Soziologie oder der Psychologie ist es hingegen gerade die Theologizität der Religionspädagogik, derentwegen man sie misstrauisch beäugt.

Dass sich die Religionspädagogik als ein Teil konfessionell gebundener Theologie versteht, wird hier als eine Form wissenschaftlich unzulässiger positioneller Festlegung empfunden und führt zu teilweise erheblichen Kommunikationsstörungen.
- Bestritten wird der Religionspädagogik schließlich auch ihre Praxisrelevanz, denn die meisten Praktiker/innen verlangt es nicht nach historischen Vergewisserungen, konzeptionellen Diskussionen und weit ausholenden Begründungen, sondern schlicht und einfach nach Ratschlägen, wie mit konkreten Verlegenheiten zum Beispiel im Religionsunterricht oder in der Katechese umzugehen sei. Dass die Religionspädagogik für solche Situationen nicht immer und meist nicht unvermittelt Aussagen mit einem klaren Empfehlungscharakter abgeben kann, stößt – verständlicherweise – häufig auf Unverständnis.

Auf diesem Hintergrund ergibt sich für die Religionspädagogik, was man vielleicht eine „strukturelle Antinomie" nennen könnte: Sie kann offensichtlich die Akzeptanz keiner dieser drei Ansprüche steigern, ohne dadurch die Wertschätzung ihrer Arbeit in anderen relevanten Feldern zu gefährden. Das Anforderungsprofil, mit dem sie als universitäre Disziplin konfrontiert ist, ist derartig spannungsvoll, dass es so gut wie unmöglich erscheint, die verschiedenen Erwartungen gleichermaßen zufriedenzustellen. Praktische Theolog/inn/en und speziell auch Religionspädagog/inn/en sitzen so in gewisser Weise „zwischen allen Stühlen" (was anstrengend, aber auch sehr produktiv sein kann). Welche Implikationen hat das spannungsreiche Selbstverständnis der Religionspädagogik nun für die Verhältnisbestimmung dieser Disziplin zur Theologie?

5. Modelle des Zueinanders von Theologie und Religionspädagogik

Sehr grob lassen sich folgende Modelle der Verhältnisbestimmung von Religionspädagogik und Theologie unterscheiden:

a) *Religionspädagogik als praktischer Appendix einer theologischen Prinzipienwissenschaft, als Kunstlehre von der methodisch geschickten Vermittlung theologischer Erkenntnis in das Feld christlich-kirchlicher Erziehungs- und Bildungspraxis. Es liegt in der Konsequenz dieser Sichtweise, eine so verstandene Religionspädagogik aus dem universitären Theologiestudium auszugliedern und Institutionen mit unmittelbar berufsvorbereitender Zielsetzung (wie zum Beispiel Lehrerseminaren) zuzuweisen.*
Unter den Fachvertreter/inne/n der Religionspädagogik dürfte es gegenwärtig niemanden geben, der ein solches anwendungswissenschaftliches Konzept von Religionspädagogik vertritt. Einige Systematische Theologen hingegen zeigen mindestens eine gewisse Nähe zu dieser Auffassung, insofern sie davon ausgehen, dass sich didaktische Konzepte aus der theologischen Analyse ihres Materialobjektes mehr oder weniger unmittelbar ableiten ließen.[7]

[7] Aus jüngster Zeit vgl. z. B. *Th. Ruster*, Die Welt verstehen „gemäß den Schriften": Religionsunterricht an höheren Schulen 43 (2000) 189–203. Siehe dazu auch die Mitte der 1980er Jahre in den „Katechetischen Blättern" geführte Kontroverse um das Verhältnis von Religionspädagogik und Dogmatik.

Religionspädagogische Vermittlungsarbeit hätte aus dieser Sicht allein durch die – von der historischen und systematischen Theologie geltend gemachten – Sachstrukturen ihres Gegenstandes bestimmt zu sein. Wenn so der Religionspädagogik kein eigener Beitrag zum inhaltlichen Verständnis der in religiösen Lernprozessen zu bearbeitenden Fragen zugetraut (beziehungsweise zugemutet) wird, müsste (beziehungsweise könnte) sie sich ganz auf die Frage nach der methodischen Optimierbarkeit von Vermittlungsprozessen konzentrieren. Würde die religionspädagogische Aufgabe so gefasst, könnte die Theologie sie ohne Schaden für sich selbst aus dem Studium ausgliedern und an außeruniversitäre Institutionen abtreten.

b) *Religionspädagogik als Moment der aller theologischen Arbeit immanenten Verpflichtung zu Gegenwartsbezug und Praxisrelevanz, als eine Art inneres Prinzip aller theologischen Lehre und Forschung. Dabei hätte es darum zu gehen, die didaktischen Implikationen der dem Kerygma als solchem eigenen kommunikativen Tendenz durchgängig herauszustellen. Die religionspädagogische Dimension theologischer Arbeit brauchte dann im Studium nicht mehr unbedingt auch noch in Gestalt eines eigenen Faches ausdifferenziert zu werden.*

Bei dieser Sichtweise geht es nicht etwa darum, in schlichter Ignoranz gegenüber den spezifischen Sachgesetzlichkeiten pädagogischen Handelns aus dem Evangelium direkt irgendwelche didaktischen Maximen abzuleiten. Es wird vielmehr auf den jeder bestimmten Didaktik vorausliegenden inneren Zusammenhang von Glauben und Lernen abgezielt. Denn auch wenn der Glaube als ein personaler Akt nicht als die Frucht pädagogischer Anstrengung begriffen werden kann und in diesem Sinne nicht lernbar ist, ist er doch ein auf das ganze Leben eines Menschen ausstrahlendes Ergriffenwerden durch das Wort Gottes und steht als solches nicht einfach außerhalb pädagogisch und psychologisch verstehbarer Wirkungszusammenhänge. Er löst vielmehr vielfältige Lernprozesse aus und unterliegt, als der Glaube eines bestimmten Subjekts, im Laufe lebensgeschichtlichen Wandels auch selber – unter Umständen tiefgreifenden – Metamorphosen.

Dieser Zusammenhang zwischen Kontext- und Glaubenswandel gilt nicht nur für die individuelle Biographie, sondern auch für die kollektive Glaubensgeschichte. So ist auch lebendige Theologie nichts anderes als Arbeit am Überlieferungsprozess im Bewusstsein ständig neu erforderlicher Adaptionen an sich verändernde Kontexte. Das Bemühen, die Relevanz und die Wahrheit christlichen Glauben je neu zu erkennen und anderen zu erschließen, lässt sich als ein einziges großes Lernprojekt begreifen. *Alle* Theologie hätte demnach einen elementaren didaktischen Impetus, dem durch einen reflektierten Gegenwarts- und Praxisbezug auch entsprechend Rechnung zu tragen wäre. Wo der hier angesprochene innere Zusammenhang zwischen Glauben und Lernen, Theologie und Didaktik kräftig herausgestrichen wird, wird man sich natürlich fragen, was dann noch die spezifische Aufgabe der Religionspädagogik sein kann und ob es dieser als eines eigenen theologischen Faches überhaupt noch bedarf.

c) *Die Religionspädagogik als regionale Pädagogik. Die Religionspädagogik ist aus dieser Sicht nicht eine Disziplin der Theologie, sondern der Erziehungswissenschaft. Ähnlich wie die Sexualpädagogik, die Verkehrserziehung oder die Moralpädagogik könnte man sie als regionale Pädagogik bezeichnen. Im Zeichen radikalisierter religiöser Pluralität und in Entsprechung zur weltanschaulichen Neutralität öffentlicher Bildungseinrichtungen wäre ihre primäre Bezugswissenschaft nicht mehr eine konfessionell gebundene Theologie, sondern die Religionswissenschaft.*

Aus dieser Sicht hat es eine Pädagogik, die Heranwachsenden zur Mündigkeit in *allen* Bereichen ihres Lebens verhelfen will, ganz selbstverständlich auch mit Fragen religiöser Erziehung zu tun. Nur dann, wenn sie keine wesentliche Erfahrungsdimension menschlichen Lebens ausklammern, können die von der Pädagogik initiierten Erziehungs- und Bildungsprozesse den Anspruch erheben, „ganzheitlich" zu sein. Die Betroffenheit durch „Religion" gilt hier nicht als eine Frage individueller Entscheidung, sondern als etwas anthropologisch Universales: Mit Religion ist jeder „immer schon" konfrontiert. Dem Erziehungswissenschaftler Fritz Oser zufolge lebt etwa auch ein Atheist sein Leben im Horizont bestimmter für ihn „ultimater" Perspektiven.[8] Auch er kann nicht anders, als sich zur Dimension des Religiösen irgendwie zu verhalten und irgendeine Form elementaren Glaubens auszubilden. Ein solch elementarer „Glaube", den James Fowler im Unterschied zu einem inhaltlich explizierten „belief" mit dem Begriff „faith" bezeichnet,[9] ist gewissermaßen unausweichlich. Dementsprechend gehört seine Bearbeitung genauso in einen wirklich allgemeinen Erziehungs- und Bildungsauftrag mit hinein wie zum Beispiel die Förderung ethischer oder ästhetischer Entwicklung. Und es ist aus dieser Sicht im Bereich der Religion auch genauso möglich wie in den anderen Dimensionen menschlichen Lebens, Entwicklungsstufen mehr oder weniger kompetenten Urteilens und Sich-Verhaltens voneinander zu unterscheiden. Das heißt, es ließen sich in diesem Feld pädagogische Förderungs- und unterrichtliche Erschließungsbemühungen durchaus auch ohne Rückgriff auf irgendeine Konfession oder eine positionelle Theologie zielorientiert planen und durchführen. Kooperationspartnerin für eine solche allgemeine Religionspädagogik wäre naturgemäß eher die Religionswissenschaft als eine konfessionelle Theologie.

d) *Religionspädagogik als ein wichtiges Moment der für die Theologie indispensablen Reflexion auf den Bewährungszusammenhang christlichen Glaubens. Die Praxis gelebten Glaubens, in Gemeinde erprobter Nachfolge und von Christ/inn/en in der Öffentlichkeit wahrgenommener Verantwortung werden hier als Erfahrungszusammenhänge begriffen, in denen christlicher Glaube nicht nur lernend rezipiert, sondern auch kritisch angefragt, lebenspraktisch erprobt und kontextuell reinterpretiert wird. Religionspädagogik wird hier als ein Fach Praktischer Theologie und als Teil der theologischen Gesamtaufgabe betrachtet.*

[8] Vgl. *F. Oser/P. Gmünder*, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung, Zürich 1984, 61ff.
[9] Vgl. *J. Fowler*, Stages in Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, San Francisco 1981.

Grundlegend für diese Sichtweise ist die Annahme, dass zwischen (theologischer) Theorie und (christlich-religiöser) Praxis ein dialektischer Zusammenhang besteht. Demnach ist die Theorie der Praxis nicht einfach nur präskriptiv vorgeordnet, so dass dort schlicht auszuführen wäre, was hier vorgedacht wurde, sondern gleichzeitig auch gewissermaßen postskriptiv nachgeordnet, in dem Sinne, dass theologisch immer nur eingeholt werden kann, was praktisch, nämlich im gelebten Glauben von Menschen und in gemeinsam gestalteter Nachfolgepraxis, erfahren wurde. Das heißt zum Beispiel: Wer Christus „ist", lernen auch Theologiestudent/inn/en nicht einfach nur in der Rezeption der christologischen Konzepte ihrer Professor/inn/en, sondern auch, und wahrscheinlich am eindrücklichsten, indem sie sich auf (einen) Christus praktisch einlassen.[10] Dies hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der von der Religionspädagogik zu reflektierenden und zu orientierenden Praxis. Denn aus dieser Sicht ist zum Beispiel der Religionsunterricht nicht einfach nur der Vermittlungsraum einer auf Kinderfragen oder Jugendprobleme hin heruntergebrochenen Fundamental-Theologie, sondern ein Raum religiöser Kommunikation, in dem sich immer wieder neu – und in gewisser Weise in jeder einzelnen Religionsstunde – entscheidet, was die Überlieferung jüdisch-christlichen Glaubens eigentlich *ist*. Also nicht nur: was sie heute (noch) zu bewegen vermag und wie sie in diesen oder jenen Punkten (miss)verstanden wird, sondern wirklich: was sie ist. Die Tradition christlichen Glaubens hat sozusagen keine Subsistenz, kein Leben außerhalb jenes Prozesses, in dem das Evangelium kommuniziert wird. Die Religionspädagogik versteht sich von daher (im Kontext der Praktischen Theologie) als wissenschaftliche Reflexion auf den aktuellen Bewährungszusammenhang christlichen Glaubens – im weiten Feld gesellschaftlicher Problemlagen und individueller Formen der Sinnvergewisserung. In der kritischen Analyse und konstruktiven Orientierung solchen Bewährungsbemühens beansprucht sie, im eigentlichen und ungeschmälerten Sinne Theologie zu treiben.

6. Was haben Theologie und Religionspädagogik voneinander?

Der gegenwärtige Status der Religionspädagogik im Ganzen der wissenschaftlichen Theologie lässt sich nur auf der Grundlage der vierten Verhältnisbestimmung rechtfertigen. Das zweite – regional-didaktische – Konzept *erzwänge* eine Institutionalisierung der Religionspädagogik außerhalb der Theologie, das erste – anwendungswissenschaftliche – Konzept legte sie zumindestens nahe und das dritte einer theologieimmanenten Didaktik ließe mindestens die Frage stellen, ob man der Religionspädagogik in ihrer bisherigen Form noch bedürfe. Dies spricht als solches keineswegs gegen die anderen Modelle, manche der Religionspädagogik gegenüber kritisch eingestellte Theolog/inn/en werden vielleicht sogar sagen: im Gegenteil. Man wird sich jedoch im Klaren darüber sein müssen, dass jede andere Lösung neue Probleme schafft:

[10] Vgl. *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 48.

- Das erste – anwendungswissenschaftliche – Modell wird der prinzipiellen Nachträglichkeit der theologischen Theorie gegenüber dem praktisch gelebten Glauben nicht gerecht. Das hier unterstellte Verhältnis zwischen theoretischem und praktischem Wissen geht von einem erkenntnistheoretischen Denkmodell aus, das sich als unhaltbar erwiesen hat. *(Theologisches Defizit)*
- Beim zweiten Modell ist zu fragen, ob die Auflösung der „Didaktik" in eine Perspektive der gesamten Theologie nicht doch zu einer erheblichen Reduzierung der analytischen und prospektiven Qualität religionspädagogischer Arbeit führen würde: schon in Ermangelung spezifischer Fach-Kenntnisse auf Seiten der biblischen, systematischen und historischen Theolog/inn/en. *(Technologisches Defizit)*
- Das dritte Modell setzt eine andere Auffassung vom Sinn religionspädagogischer Arbeit voraus beziehungsweise geht davon aus, dass in dem durch die Pole von konfessioneller Vergewisserung einerseits und interreligiöser Verständigung andererseits konstituierten Spannungsfeld religiöser Bildung deutlich andere Akzentsetzungen vorzunehmen wären, als es in der gegenwärtigen Praxis zum Beispiel des konfessionellen Religionsunterrichts faktisch der Fall ist. *(Kompatibilitäts-Defizit)*

Auch das vierte Modell weist in seiner konkreten Durchführung sicherlich manche Schwächen auf. Es scheint unter den sich alternativ anbietenden Möglichkeiten aber immer noch die größten Stärken zu besitzen. Kein anderes Modell jedenfalls dürfte in der Lage sein, eine Religionspädagogik hervorzubringen, die den gleichzeitigen Ansprüchen der Theologizität, der Wissenschaftlichkeit und der Praxisrelevanz in ähnlicher Weise gerecht würde.

Wenn man ein dialektisches Verhältnis zwischen theologischer Arbeit und religiöser Praxis zugrunde legt, ist Religionspädagogik als eine zwischen diesen beiden Größen hin und her vermittelnde Reflexionsbewegung auf die Arbeit der anderen theologischen Fächer in vielfacher Hinsicht verwiesen – etwa in Fragen der theologischen Anthropologie, was ekklesiologische Konzepte, was Beiträge zur theologischen Gegenwartsanalyse und was Ansätze zu einer intellektuell auf der Höhe der Zeit befindlichen Glaubensbegründung anbelangt. Darüberhinaus muss sie sich belehren lassen über die für ihre Arbeit wesentlichsten Entwicklungen und Einzelerkenntnisse in den biblischen, systematischen und historischen Fächern, damit die von ihr in den verschiedenen Feldern initiierte Kommunikation über Fragen von Religion und Glaube auch unter dem Kriterium der Sachgerechtigkeit bestehen kann. Aber die anderen Fächer können aus der Kooperation mit der Religionspädagogik auch ihrerseits Gewinn ziehen, denn die konkrete Geschichte ist eben nicht einfach nur das Applikationsfeld theoretischer Perspektiven, sondern auch ein Raum der Offenbarung von Sinn und Bedeutung.[11] Dies gilt auch

[11] Vgl. dazu z. B. *C. Boff*, Theologie und Praxis, München-Mainz 1983. Als religionspädagogisch weiterführend empfinde ich in diesem Punkt die Arbeiten von *M. Scharer*; vgl. zum Beispiel TZI – Theologie – Glaubenserschließung. Vom didaktischen Rezept zur theologischen Hermeneutik des Lebens, in: *Ders.*, Im Ursprung ist Beziehung, Mainz 1997, 90–105.

dann, wenn, wie es heute der Fall ist, die geschichtliche Situation sehr stark durch Säkularität und Fremd-Religiosität bestimmt zu sein scheint. Auch in dieser Situation, und vielleicht sogar gerade hier, erleben religionspädagogisch engagierte Christ/inn/en und ihre „Adressaten" in Religionsunterricht, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Katechese Offenbarungen mit der Offenbarung. Diesen sollte sich die Theologie nicht verschließen.[12] Im Bedenken dieser Offenbarung*en* lässt sich auch etwas über *die* Offenbarung lernen. Inwiefern das Evangelium gerade heute frohe Botschaft sein kann, zeigt sich nicht schon im fundamentaltheologischen Traktat, sondern letztlich erst im Versuch, das Evanglium kommunikabel zu machen und so mit dazu beizutragen, dass das Leben der Menschen gelingen kann.

[12] Welche Dynamik entstehen kann, wenn sich die universitäre Theologie auf praktische Erkenntnisformen einlässt, schildert *Chr. Morgenthaler* am Beispiel des von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern eingerichteten Praxissemesters; s. Kirchen und Fakultäten – Orte theologischen Lernens, in: Pastoraltheologie 90 (2001) 334–348.

ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH

Ost-Mittel-Europa – Kairos für die Theologie

Die so genannte Wende der frühen 90er Jahre hatte große Konsequenzen auch für das kirchliche Leben in Mittel- und Osteuropa. Unser Autor, Leiter des Lehrstuhls für Gesellschaftswissenschaft an der Universität Szeged, fragt nach den spezifischen Herausforderungen, denen sich die Theologie unter den neuen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen zu stellen hat. (Redaktion)

1. Auftakt

„Wenn wir" – schreibt Günter Grass anlässlich des zehnten Jahrestages der deutschen Einheit – „Zukunft planen, hat die Vergangenheit im angeblich jungfräulichen Gelände bereits ihre Duftmarken hinterlassen und Wegweiser gepflockt, die in abgelebte Zeiten zurückführen".[1] Der Fall der Berliner Mauer ist ein *Symbol für die Epochenwende* in Europa und ein radikaler Einschnitt in die Geschichte der Völker und Gesellschaften Ost-Mittel-Europas. Die Konzentration auf diese Wende ruft nähere und weitere geschichtliche Erinnerungen wach und provoziert gleichzeitig ein Herbeizaubern der Zukunft. Die gesellschaftspolitische Situation mag vor der Wende und nach der Wende ganz verschieden sein, aber die Menschen und die Kulturen, die diese Wende miterlebt und miterlitten haben, überbrücken diese Unterschiede. In der gesellschaftlichen Gegenwart dieser Region trifft uns eine radikale *Ungleichzeitigkeit*. Es leben Elemente der Politik, der Wirtschaft, der Mentalität nebeneinander, die ursprünglich zu ganz verschiedenen Systemen und Kulturen gehörten. Man braucht für die Bürger dieser Gesellschaften keine einzelnen Argumente zu diesen Beobachtungen aufzulisten, so eindeutig ist diese Grunderfahrung. Weitere Analysen, Forschungen und Visionen erfordert dagegen die angemessene Behandlung dieser komplexen Situation. Mit dieser Aufgabe sind Politiker, Ökonomen, Juristen und Bürokraten befasst. Literaten, Philosophen und Theologen wollen aber auch den Herausforderungen nicht entfliehen, wenn es um die *Grundlagen und Grundvisionen* ihrer Gesellschaft geht. Diese Zeit ist gerade für die letztere eine besondere Zeit (Kairos), da heute nicht nach Erklärungen des Bestehenden, sondern nach Erahnen des noch nicht Existierenden gesucht wird.

Vor der Kirche in diesen Ländern steht eine klare Alternative: Entweder wird sie dort anfangen wollen, wo sie von der kommunistischen Gewalt gezwungen wurde aufzuhören, also etwa beim Jahr 1948. Oder sie versucht das Originäre ihrer Erfahrungen wahrzunehmen und theologisch auszuwerten. Ich plädiere für diesen zweiten Weg. In den nachstehenden Abschnitten geht es um theoretische und praktische Rahmenbedingungen, unter denen eine

[1] FAZ vom 4. Oktober 2000, 64.

originäre theologische Reflexion über die speziellen Erfahrungen der Gesellschaften Ost-Mittel-Europas möglich ist.[2]

2. Quellen

Aufbruch
Unter den vielen Studienvorhaben, beispielsweise bezüglich Osterweiterung und Orthodoxie, kann hier angesetzt werden bei einem Forschungsprojekt über zehn postsozialistische Länder Ost-Mittel-Europas hinsichtlich der religiösen und kirchlichen Lage nach 1990. Möglicherweise war diese Forschungsarbeit neben einigen anderen wichtigen Projekten[3] die umfangreichste und die für die Selbstdefinition der betroffenen Kirchen innovativste Untersuchung.[4]

PosT
Dabei geht es um ein explizit theologisches Projekt in Zusammenarbeit mit vielen Pastoraltheologen aus den oben genannten Ländern, das durch eine Symposienreihe die Marksteine der Methodologie einer Pastoraltheologie auf der Basis der regionalen Erfahrungen konzipieren soll.[5]

3. Retrospektiv: das theologische Erbe

These: Für eine angemessene theologische Betrachtung der Zweiten Welt ist die intensive Wahrnehmung und kritische Revitalisierung der beschädigten theologischen Erbschaft aus der Vergangenheit notwendig.

Diese aus der Vergangenheit übernommene theologische Erbschaft ist aus zwei Gründen beschädigt. Die vorkriegszeitlichen theologischen Werke und Ansichten dieser Region konnten in der Zeit der kommunistischen Diktatur nicht organisch weiterentwickelt werden. In den „freien Staaten" des Westens hat diese Entwicklung u.a. durch die theologischen Ereignisse in der Zeit um das Zweite Vatikanische Konzil stattgefunden. Die Konzilszeit in diesen freien Kirchen war aber eine Zeit des Schweigens in den unfreien Kirchen der roten Diktatur. In dieser Epoche der Unterdrückung und Verfolgung konnte keine normale theologische Arbeit geleistet werden – abgesehen von einigen originellen Versuchen. Der Kontext dieser Epoche konnte theologisch nicht reflektiert und wissenschaftlich nicht öffentlich diskutiert werden. Einige strukturelle und inhaltliche Aspekte dieser Erbschaft sollen im Folgenden skizziert werden.

Strukturell
Strukturell betrachtet wurde auch in unserer Region die theologische Arbeit vom Klerus betrieben. Der gesellschaftliche Status des Klerus war in den meisten Ländern herrschaftsnah, „kyrial". Die Theologie diente fast ausschließlich der Aufgabe der Priester-

[2] In diesem Beitrag wird auf die Rahmenbedingungen der theologischen Arbeit näher eingegangen. Zur Problematik der kulturellen und gesellschaftlichen Merkmale der Region soll hier auf weitere Literatur hingewiesen werden. Verwiesen sei besonders auf: *Zulehner/Tomka/Toš*, Gott nach dem Kommunismus, Ostfildern; bisher 6 Bände. Máté-Tóth (1991, 1998, 2000a, b, c) sowie *Máté-Tóth, Mikluščák* (2000, 2001) Nähere Angaben finden sich in der angefügten Literaturliste.
[3] Vgl. *Gönner* (1995), *Gatz* (1999), *Spieker* (1999) und *Pollak* (1998).
[4] Ihre Ergebnisse sind größtenteils in diesen Jahren beim Schwabenverlag, Ostfildern, in der eigens für diese Forschung errichteten Reihe „Gott nach dem Kommunismus" erschienen. Vgl. auch die Home-Page: http://www.vallastudomany.hu/aufbruch/
[5] Die Ergebnisse sind in drei Dokumentbänden erschienen und systematisch bearbeitet in dem Buch: „Nicht wie Milch und Honig", siehe Literaturliste.

ausbildung. Nach den Fünfzigerjahren gliederten die neuen Machthaber die Theologischen Fakultäten aus den staatlichen Universitäten aus, es wurden viele Professoren in die Emigration gezwungen. Vor allem die Jesuiten, die oft eine prägende Rolle in den theologischen Fakultäten gespielt hatten, fanden im westlichen Ausland ein neues Zuhause. Die neue Professorengarnitur musste in den meisten Ländern aus staatsloyalen Theologen zusammengestellt werden, wobei, ähnlich wie bei den staatlichen Lehrstuhlbesetzungen, die wissenschaftliche Qualität gegenüber der politischen Loyalität prinzipiell eine untergeordnete Rolle spielte. In einigen Ländern wurde die öffentliche theologische Arbeit völlig vernichtet, daher mussten die Theologen nahezu ganz mittellos – das heißt ohne Bibliothek, ohne Diskussion, ohne jedweden wissenschaftlichen Apparat – im Untergrund lehren, wobei sie nicht selten ein großes persönliches Risiko auf sich genommen haben.

Die aus den Sachzwängen herrührenden Kompromisse schufen nicht selten ein Milieu des Misstrauens. Da es keine öffentlich diskutablen politischen Strategien gab, waren alle Entscheidungen irgendwie verdächtig. Niemand konnte auch unter Theologen ganz sicher darin sein, wie weit der Kollege nicht doch mit den Kommunisten kollaboriert. Die Archive des Staatsicherheitsdienstes zeigen ganz traurige Geschichten über diese eigenartige, tragikomische Kommunikation in dauernder Anwesenheit eines geheimen Dritten.

Inhaltlich

Diese strukturellen Gegebenheiten erklären teilweise die inhaltlichen Eigenschaften des theologischen Erbes dieser Region. Man kann darin eine ziemlich gerade Linie beobachten, die von der Zeit des Antimodernismus am Beginn des 20. Jahrhunderts bis zur heutigen Zeit reicht. Diese Linie ist von einer apologetischen Grundhaltung geprägt: gegen Reformation, Modernismus, nationale Interessen, atheistischen Materialismus, und heute gegen den demokratischen Liberalismus und die Meinungsvielfalt. Diese Linie ist deutlich ultramontan ausgerichtet. Die kontextuelle Problematik der Region wurde durch einen ergebenen Blick „über die Berge" nach Rom „gelöst", die strukturelle und inhaltliche Rolle Roms wurde in dieser Zeit sehr gestärkt.

Dennoch darf man nicht vergessen, dass manche Bischöfe aus dieser Region am Ersten Vatikanischen Konzil zu der Minderheit gehörten, die (vielleicht hauptsächlich nicht aus theologischen, sondern aus monarchie-politischen Gründen) gegen das Unfehlbarkeitsdogma votiert hatte und später in ihrer Diözesen die Verkündigung dieses Dogmas souverän aufschob. Die Vorherrschaft der oben genannten geraden Linie wurde in der Zwischenkriegszeit eindeutig und bruchlos. Die Theologie diente der Befestigung und Restauration der kulturellen und politischen Stellung in der Zeit einer unaufhaltsam voranschreitenden Marginalisierung der katholischen Kirche in der modernen Gesellschaft.

Als diese Marginalisierung durch die kommunistische Machtübernahme bis zur fast totalen Vernichtung der Kirche brutal vollstreckt wurde, hatte die Theologie dieser Region beinahe ausschließlich diese ultramontane Apologetik zur Verfügung, um dem Überleben der Kirche zu dienen und um die apodiktische Unvereinbarkeit der kommunistischen Ideologie mit dem Glauben der Kirche zu demonstrieren. Diese Theologie musste stark die Ein-

heit einer Kirche in Bedrängnis untermauern; sie hat jedoch eine überstarke Betonung der Unhinterfragbarkeit und Undiskutabilität der kirchlichen Lehre mit sich gebracht. Die Theologie blieb eine ausschließlich priesterliche Angelegenheit im Dienste der Priesterausbildung. Diese Priester sollten ihr Amt in einer unerschütterlichen Glaubenssicherheit ausüben, was durch eine Theologie der klaren Antworten gesichert werden sollte. Fragen über die Lehre oder Dialogbereitschaft mit der feindlichen Ideologie erschienen in diesem intellektuellen Konzept als gefährlich, sie rochen nach Verrat. Neue theologische Impulse, Forschungen, originelle Entwürfe konnten in der Kirche des (wissenschaftlichen) Schweigens nicht aufkommen. Zumindest nicht auf der offiziellen Ebene.

Dieses düstere Bild kann dadurch etwas modifiziert werden, dass man die Versuche der Theologen wahrnimmt, ausländische Publikationen im eigenen Land zu veröffentlichen. Die wichtigste theologische Arbeit dieser Kollegen bestand vor allem darin, aus der unübersichtlichen Fülle der Publikationen des „freien Westens" die Werke auszuwählen, die hinter dem eisernen Vorhang eine kontextuelle Botschaft vermitteln und auch von der strengen Zensur der atheistischen Behörde akzeptiert werden konnten. Es kam in einigen Extremfällen sogar dazu, dass Bücher der westlichen Kollegen mit ihnen klar abgesprochen unter der Autorschaft östlicher Kollegen erschienen. In dieser Hinsicht spielten die Zeitschriften und Bücherdienste, die aus dem Westen Materialien nach Osten lieferten, eine beachtliche Rolle.

Eine sehr komplizierte Frage ist die theologische Errungenschaft der Untergrundkirche, die in einigen Ländern die tragende Kraft des christlichen Glaubens war. Nur in wenigen Fällen gab es echte theologische Arbeit in dieser Untergrundkirche. Oft versuchten die dort wirkenden Theologen eben weiterzugeben, was sie früher vor dem Kommunismus in der Öffentlichkeit doziert hatten. In einigen wenigen Fällen kam es zu neuen Ideen, die selbstverständlich aus der sehr bedrängten Situation heraus beurteilt werden müssen. Man kann vielleicht zwei Beispiele nennen, ohne sie ausführlich zu besprechen.[6]

4. Prospektiv: die theologische Aufgabe

Das Erbe verpflichtet die Theologie dieser Region. Es ist nicht gleichgültig, wie in einer völlig neuen Zeit über Gott und die Welt geredet wird. Religion und religiöse Angelegenheiten sind in der nachkommunistischen Öffentlichkeit sehr willkommen. Es ist

[6] Die amtstheologischen Aspekte von Felix Davídek, der Frauen zu Priesterinnen geweiht hat, und die moraltheologisch geprägte Ekklesiologie von Oto Mádr, die das Überleben der Kirche durch die persönliche Heiligkeit gesichert sah – beide aus Tschechien; oder die Neuinterpretation der Jesusgestalt der Evangelien als Modell einer Kirche der Nachfolge durch György Bulányi SP aus Ungarn. Viele Werke aus dieser Zeit liegen nur in der einheimischen Sprache vor. Es wäre daher eine wichtige Aufgabe, TheologiestudentInnen aus diesen Ländern dazu zu ermutigen, die verborgenen theologischen Perlen für die internationale Fachöffentlichkeit zugänglich zu machen. Eine Pionierrolle in diesem Aufgabenbereich spielt das Pastorale Forum in Wien, das jährlich mehrere Doktorats- und Habilitationsstipendien solchen jungen WissenschaftlerInnen verleiht. Es sind auch die deutschen, italienischen, belgischen und französischen Fakultäten zu erwähnen, wo Theologen aus dieser Region Materialien aufarbeiten können. Wichtige Stipendienquelle ist die Aktion der deutschen Katholiken RENOVABIS, die seit zwei Jahren auch eine gute Zeitschrift unter dem Titel „Dialog Ost-West" herausgibt.

nicht gleichgültig, wie sich die katholische Kirche in diesem Markt der Religiosität behaupten kann.

These: Um den Aufgaben der heutigen Zeit enstprechen zu können, ist eine Theologie der Zweiten Welt nötig, die ihre intellektuelle Lage wahrnimmt und alle wissenschaftlichen Bedingungen für eine kreative theologische Arbeit sichert.

Evaluierung
Die Kirche hat sich in den letzten fünfzig Jahren verändert. Nicht nur im freien Europa, sondern auch hinter dem Eisernen Vorhang. Die Änderungen fanden in den beiden politischen Teilen Europas unter verschiedenen äußeren Bedingungen statt. In Ost-Mittel-Europa besteht die Gefahr zu meinen, dass nach dem Fall des Kommunismus die Kirche sich automatisch revitalisieren wird: Fällt der Druck weg, so ist das Leben wieder da. Die diesbezüglichen Erwartungen, die auch außerhalb unserer Region gleich nach 1990 gehegt worden waren, erwiesen sich als Täuschungen. Die Theologie in Ost-Mittel-Europa muss sorgfältig und mit intellektueller Redlichkeit ihre neuen Verhältnisse evaluieren. Sie muss ihre Beziehungen zu den Wissenschaften, zur Tradition, zur real existierenden Kirche neu wahrnehmen. Wie im allgemeinen gesellschaftlichen Leben, so ist es auch in der Theologie unmöglich zu meinen, die einzige Aufgabe wäre es heute, die kirchliche Lehre zu dozieren. Die Kirche ist in sich „problematisch" geworden und die Selbstverständlichkeit im Verständnis der Offenbarung verschwunden. Die Theologie als Wissenschaft kann nicht mehr behaupten, dass die mannigfaltigen Paradigmenwechsel in der Philosophie und die radikal anderen Kontexte hierzulande sich außerhalb ihres Interessenkreises abspielen, da die Offenbarung davon nicht berührt werde. Die Theologie der Zweiten Welt kann sich keine hermeneutische Naivität leisten.

Wissenschaftlichkeit sichern
Die Theologie ist eine Wissenschaft wie alle andere Wissenschaften, was ihr intellektuelles Vorgehen betrifft. In diesem Sinne haben die Kirchen in der Region Ost-Mittel-Europa die strukturellen Verhältnisse des Theologietreibens wesentlich nachzubessern. Diese Aufgabe ist sehr umfangreich, hier kann diesbezüglich keine Aufgabenliste zusammengestellt werden. Aber einige Schwerpunkte lassen sich aufzeigen.
Höchste Aktualität hat die Erhöhung der Funktionalität der theologischen Bibliotheken und die Auffrischung ihres Bestandes. Es müssen weiters an den theologischen Hochschulen und Fakultäten echte Lehrstühle und Institute entstehen, die auch wissenschaftliche Hilfskräfte beschäftigen können. Die Ernennung der Professoren sollte nach wissenschaftlichen Kriterien stattfinden, und erst danach sollte die nötige kirchliche Erlaubnis eingeholt werden. Eine umgekehrte Reihenfolge erinnert allzusehr an die typische Personalpolitik der ideologischen Systeme, wo Loyalität schnell Qualität überholen kann.
Zur strukturellen Erneuerung der Theologie in Ost-Mittel-Europa gehört die vieldiskutierte Frage der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten. Nach der politischen Wende entstand die Möglichkeit für eine Wiedereingliederung der theologischen Fakultäten, die um 1950 aus dem Korpus der Universitäten entfernt worden waren. In einigen Ländern fand dies bereits statt. In anderen Ländern will die örtliche Kirchenleitung diese

Wiedereingliederung mit der zweifachen Begründung nicht: das deutsche Modell sei kirchenschädlich, und zweitens, der Staat dürfe nicht das Sagen in der Theologie haben. Unabhängig davon, wo diese Fakultäten strukturell arbeiten, ist festzuhalten, dass die Theologen sich immer mehr öffnen sollten für einen aufrichtigen Dialog mit allen anderen Wissenschaften.

Zur Verbesserung der Wissenschaftlichkeit gehört nicht nur der Dialogwille in Bezug auf die anderen Wissenschaften, sondern auch und gerade eine ständige Diskussionsbereitschaft innerhalb der Theologie. In den theologischen Publikationen Ost-Mittel-Europas fällt aber eine wirkliche Debattenlosigkeit auf. Eine Erklärung dafür ist, dass in der Zeit der Bedrängnis innenkirchliche Diskussionen eine Schwäche nach außen aufzeigten und die Diskussionsparteien leicht von außen her politisch gegeneinander ausgespielt werden konnten. Es gibt dazu genügend Beispiele. Manche Theologen unserer Länder meinen auch heute, dass die Kirche weiterhin in Bedrängnis steht – vor allem durch den Liberalismus. Auf einen tieferen Blick hin muss man aber anhand dieser Diskussionslosigkeit auch eine spezielle wissenschaftstheoretische Auffassung wahrnehmen, wonach die Theologie eine intellektuelle Darstellung der eindeutigen und indiskutablen Lehre der Kirche sei. Eine Wiedereinübung des theologischen Disputs wird also auch Aufgaben hinsichtlich der Theorie der Theologie wahrnehmen müssen.

Erfahrungen reflektieren

In der Theologie – und zwar durchaus nicht nur in ihren praktischen Disziplinen – wird der Erfahrung wachsende Bedeutung zugemessen. Die Erfahrungen der Menschen und auch der Gesellschaften Ost-Mittel-Europas theologisch aufzuarbeiten, zählt zu den höchstrangigen Aufgaben unserer Theologie. Sollte eine Art „Theologie der Zweiten Welt" entstehen, so rührt sie von der Basis der kontextuellen Erfahrungen dieser Region her. Diese sind vor allem für jene nachvollziehbar und dechiffrierbar, die sie selber miterleben mussten.

Die Erfahrungen an sich sind aber immer ganz persönliche Mysterien. Zugänglich werden sie erst durch die vielfältigen Deutungen der Betroffenen und auch anderer. Die Theologie hatte immer eine sehr starke deutende Funktion, die sie zu einer bestimmten Zurückhaltung gegenüber den Erfahrungsmysterien verpflichtete, um ihre Originalität in möglichst hohem Grad bewahren zu können. Zu eindeutige und schnelle Deutungen verunmöglichen das Hervortreten der Originalität, darum sollte die Theologie der Zweiten Welt eine geduldige, langsame und die Deutungsvielfalt aushaltende Theologie sein. Sonst kann sie schwer der Gefahr widerstehen, durch traditionelle Klischees die originären Erfahrungen zu unterdrücken.

5. Hauptthemen

Obzwar die Idee einer Theologie der Zweiten Welt vorläufig eben nur eine Idee ist und noch kein ausgearbeitetes theologisches Konzept, so sind doch inzwischen einige ihrer Hauptthemen klar geworden. Sie entstammen den zentralen Erfahrungen der Region Ost-Mittel-Europas, sind sozusagen kontextuell bestimmt.

Vergangenheit

Man braucht nicht extra begründen, dass die Vergangenheit und die Bezie-

hung zu ihr zu den bestimmenden Faktoren gezählt werden müssen, welche die heutige Gesellschaft und auch die Kirche in dieser Region bestimmen. Die Zeitungen, die Predigten und auch die persönlichen Meinungen sind voll von Hinweisen auf die Vergangenheit. Die jüngste Geschichte dieser Region ist zum hauptsächlichen Erklärungsfaktor der Gegenwart geworden. Die Identitäten werden bezüglich der Vergangenheit bestimmt oder verunsichert. Die Vergangenheit ist eine durch verschiedene Interessen geleitete Konstruktion. Eine wichtige theologische Frage dabei lautet, wer und auf welcher intellektuellen Basis das Recht hat, durch die Rede über die Vergangenheit nunmehr Gegenwart zu konstruieren. Es geht also nicht nur darum, wie ein Archäologe des 20. Jahrhunderts die theologische Vergangenheit auszugraben und aufzuzeigen. Das ist eine wichtige Vorbereitung für die eigentliche theologische Fragestellung, die etwa heißt: Was ist Tradition, wie werden Sinn, Leben und Glaube tradiert? Von Ost-Mittel-Europa her gesehen wird diese Frage nicht nur kühl wissenschaftlich gestellt, sondern leidenschaftlich, als Frage des Lebens und des Todes. Daher ist Traditionalismus in Ost-Mittel-Europa eine natürliche Konsequenz der regionalen Geschichte, wo die machtpolitischen Einschnitte so radikal waren, dass die Gesellschaften real mit der vollkommenen Vernichtung rechnen mussten. Eine Theologie der Zweiten Welt hat daher die Aufgabe, die Tradition als Quelle des Überlebens wahrzunehmen und in einer postmodernen Zeit des „anything goes"argumentativ zu behaupten.

Nation

Die volle Abhängigkeit der kleinen Sprachnationen Ost-Mittel-Europas erwies sich vor allem darin, dass ihre nationale Identität durch ihre Sprache, durch die Sicherung des Gebrauchsrechtes ihrer Nationalsprachen verifiziert wurde. Die Großmächte, unter denen diese Gesellschaften ihre nationale Eigenständigkeit ständig erkämpfen mussten, begrenzten die Freiheit dieser Nationen durch die Verhinderung des offiziellen Gebrauchs ihrer Muttersprache. In ihrer Sprache lebt die Nation – schrieb ein großer ungarischer Dichter. In derselben Zeit, als die katholische Kirche um ihr Lebensrecht unter den neuen Bedingungen der Moderne kämpfte, haben diese Länder um ihre nationale Existenz gekämpft. In den Ländern, in denen die Kirche und die Theologie diese nationale Autonomie unterstützen konnten, dort teilten sie das Schicksal des Volkes. Wo aber dieselbe katholische Kirche eher für die Mächtigen optierte, verlor sie ihre Volksnähe und auch ihre spätere Wirkungsmöglichkeit. Dieser Konflikt um die Sprache und damit um die eigenständige Existenz dieser Nationen, der sich im 19. Jahrhundert entwickelte, dauert noch bis heute an, wie die blutig ausgetragenen Streitfälle in den Nachfolgestaaten des ehemaligen Jugoslawien oder in milderer Ausformung die Konflikte in den nachtrianonischen Restgebieten des ehemaligen Groß-Ungarn in Rumänien, Serbien oder Slowakei zeigen.

Eine Theologie der Zweiten Welt ist herausgefordert, eine genuin katholische Antwort auf diese nationalen Existenzängste zu geben. Diese Aufgabe ist höchst delikat und voller Risiken. Hierin wird sich wiederum zeigen, dass die Kirche und ihre Theologie nie in politischer Unschuld leben und arbeiten kann. Die theologische Herausforderung der Angst und der Freiheitsfrage der Nationen beinhaltet

eine theoretische Gedankenstruktur, wonach diese Fragen nicht individualistisch, sondern tief kollektivistisch gestellt sind; dies stellt einen der wichtigsten Unterschiede in der Freiheitsauffassung des Westens und des Ostens dar.

Glaube und Risiko

In der Zeit der Unterdrückung besaßen die praktischen Themen der Theologie absoluten Vorrang. Was nicht direkt oder indirekt mit dem praktischen Leben unter den religions- und kirchenfeindlichen Bedingungen in Zusammenhang stand, hat man reflexartig abgewertet. Da aber das christliche Denken und vor allem die christliche Lebensführung an sich immer eine Risikobereitschaft implizierte, wurde diese auch für die Theologie ein Qualitätskriterium. Glaube ohne Risiko ist suspekt. Eine Theologie ohne Risikobereitschaft ist ideologisch ausgedrückte Systemloyalität.

Nach der Wende besteht die Gefahr, dass dieses theologisch provokative Erbe bezüglich des engen Zusammenhangs zwischen Glaube, Theologie und Risiko als nicht mehr aktuell vergessen wird. Heute gibt es keine Kirchenverfolgung früherer Art. Auf den ersten Blick ist die Risikobereitschaft kein Qualitäts- oder Wahrheitskriterium mehr. Ein Glaube ohne Wagnis, ohne Opposition ist positionslos und daher auch nutzlos – unabhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen oder politischen Bedingungen.

Konzil: Nachlese

Die oben genannten theologischen Themen werden nur zugänglich, wenn in diesen Ländern eine tiefgehende Nachlese des Konzils stattfinden kann. Als das Zweite Vatikanisches Konzil in Rom tagte, war die nachstalinistische Kirchen- und Religionsverfolgung noch voll im Gange. Die Delegationen aus den Ländern Ost-Mittel-Europas waren von kommunistischen Agenten belagert oder konnten – wie im Falle Rumäniens – gar nicht ausreisen. In den vier Konzilsperioden wurden zum Beispiel drei Stühle für die drei verhinderten Bischöfe unbesetzt gelassen. Das ist ein großes Symbol für die Beziehung dieses Konzils zu der Kirche und Theologie dieser Länder. Die Theologie soll sich nun auf diese Stühle setzen, da die Konzilsinhalte im Großen und Ganzen in diesen Ländern immer noch Lernaufgabe sind.

Das Konzil hat aber auch eine eigene Geschichte in den Ländern der Welt. Es wäre ein Missverständnis zu meinen, dass es ein Konzil im Original gibt. Dieses Konzil lebt wie alle anderen in der kreativen und kontextbedingten Erinnerung der Ortskirchen. Ein Konzil soll in unseren Ländern nicht nur nachgeholt, sondern auch kreativ konstruiert werden. Diese Länder Ost-Mittel-Europas sind von den nachkonziliaren theologischen Entwicklungen praktisch ausgeschlossen geblieben. Dies ist ein Hindernis für das Verstehen der heutigen Theologie in den anderen Teilen der Welt. Andererseits sind unsere Theologen nicht verpflichtet, diese 35 Jahre durchzugehen, sie haben eine eigenständige Lesart darzubieten. Darin wird sich zeigen, wie durch diese speziellen Erfahrungen das Konzil weitergeschrieben und teilweise auch ergänzt werden kann.

6. Schluss

Ich möchte diese Gedanken mit einem weiteren Zitat von Günter Grass abrunden. Er beruft sich auf den ungarischen Schriftsteller György Konrád,

der im Hinblick auf die Geschichte Europas Folgendes schrieb: „Erinnern ist menschlich, wir können sagen, das Humane an sich." Die Fähigkeit zur Erinnerung ist zwiespältig. Sie ist ein Fluch, indem sie nicht von uns ablässt, aber zugleich eine Gnade, indem sie den Tod aufhebt.[7] Die Theologen in Europa können darauf hoffen, dass eine Theologie wie eine Überraschung aus dem östlichen Teil Europas herauswächst. Sie wird nüchtern und bescheiden ein Zeichen hinsichtlich des Glaubens dieser Christen setzen, der einen kulturellen und wissenschaftlichen Tod besiegt hat.

[7] Vgl. Anm 1.

Literatur

Detlef Pollak, Irena Borowik, Wolfgang Jagodzinski, Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg1998.
Erwin Gatz, Kirche und Katholizismus seit 1945. I+II. Bd. Paderborn, München, Wien, Zürich.
Hannes Gönner, Die Stunde der Wahrheit, Frankfurt a.M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1995.
András Máté-Tóth, Ungarns Kirche zwischen Ultramontanismus und kreativer Autonomie, in: Pastoralblatt 43 (1991), 309–316.
András Máté-Tóth, Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung, Wien 1996.
András Máté-Tóth, Ecclesiogenese. Pastorale Strategien für eine Kirche des 21. Jahrhunderts, in: actio catholica 42 (1998), 27–35.
András Máté-Tóth, Pastoraltheologie „Ost", in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998), 367–386.
András Máté-Tóth, Eine Theologie der Zweiten Welt?, in: Concilium 36 (2000), 278–285.
András Máté-Tóth, Ist eine Theologie „after Gulag" möglich?, in: Diakonia 31 (2000), 437–443.
András Máté-Tóth, Ost-Erfahrung – Ost-Theologie. Die Zeichen der Zeit als theologische Herausforderung, in: Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa. Hg. von Isidor Baumgartner u.a., Innsbruck 2000, 237–254.
András Máté-Tóth/Pavel Mikluščák, Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der postkommunistischen Länder Ost(Mittel)Europas Ostfildern (2000).
András Máté-Tóth/Pavel Mikluščák, Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mitte) Europa – eine qualitative Studie, Ostfildern 2001.
Hermann J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975.
Hansjakob Stehle, Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten, Zürich 1993.

KARL HILLENBRAND

Der Dienst des Generalvikars im Schnittpunkt kirchlicher Lebenslinien

Trotz ihres göttlichen Auftrags ist die Kirche eine irdische Größe und muss sich deshalb den praktischen Herausforderungen des Alltags stellen. Dabei wird gerade Verwaltungshandeln von Seelsorgern häufig als unangemessene und wenig geistliche Aufgabe erlebt. Umso wichtiger ist eine theologisch-spirituelle Fundierung. Über seine Erfahrungen in dieser Spannung reflektiert der Würzburger Generalvikar. (Redaktion)

Als ich vor fünf Jahren zum Generalvikar des Bistums Würzburg ernannt wurde, schrieb mir ein Mitbruder, der dieses Amt schon lange ausübt: „Sie übernehmen mit diesem Dienst eine der spannungsreichsten, aber auch spannendsten Aufgaben in der Kirche. Generalvikar sein bedeutet, im Dienst vielfältiger Beziehungen zu stehen".[1] Diese Einschätzung hat sich seither immer aufs Neue bewahrheitet. Dabei lassen sich Spannungen nur aushalten, wenn man ständig verschiedenste Erfahrungen im kirchlichen Leben aufeinander bezieht und miteinander vermittelt; nicht zuletzt sind dabei pastorale und disziplinäre Entscheidungen auf die permanente theologische Reflexion und auf die spirituelle Rückbindung verwiesen. Die folgenden Gedanken gehen von dieser Grundeinsicht aus und wollen zeigen, wie kirchlicher Leitungsdienst und speziell die Tätigkeit eines Generalvikars im Schnittpunkt verschiedenster kirchlicher Lebenslinien stehen. Es geht mir dabei nicht um eine systematische Darstellung; es handelt sich mehr um theologisch-spirituelle Streiflichter, die aus der alltäglichen Praxis erwachsen sind. Zu dieser Praxis gehört – oft sehr schmerzhaft – die Erfahrung von Herausforderungen und Konflikten. Grundsätzlich gilt jedenfalls:

Wer heute ein kirchliches Amt ausübt – dies trifft in erhöhtem Maße auf die Mitarbeit in der Diözesanleitung zu –, muss sich immer wieder im besten Sinn selbst relativieren. Der Satz aus dem zweiten Korintherbrief bleibt dabei ein zentraler Maßstab: „Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen" (2 Kor 4,5). Genau anhand dieses Maßstabes wird jedoch oft ein Vorwurf formuliert: Es gelinge der Kirche und ihrem Amt heute vielfach nicht mehr, die ursprüngliche Botschaft Jesu transparent zu machen – die Institution sei vielmehr weitgehend zum Selbstzweck geworden. Wenn ich recht sehe, lässt sich diese Beschuldigung in einer dreifachen Anklage zusammenfassen:

Jesus wollte Gemeinschaft *gestalten* – die Kirche will dagegen den Glauben *verwalten*...

Jesus wollte die Menschen *bekehren* – die Kirche will sie dagegen *belehren*...

[1] Brief von Generalvikar *B. Kresing* (Paderborn) an den Verf. v. 10. 6. 1996.

In Jesus konnte sich Gottes Liebe *bewähren* – die Kirche will dagegen eine Lehre *bewahren*...

Will man auf diese Vorwürfe gerade als Amtsträger antworten, darf man sich nicht auf bloße Verteidigungsstrategien beschränken – man muss sich vielmehr um vertiefte Einsichten in die Grundlagen des Glaubens bemühen; von daher erst wird eine Ortsbestimmung des eigenen Tuns möglich und sinnvoll, die nicht an der Oberfläche bleibt. Eine solche theologische Standortsuche für den Dienst des Generalvikars im Konflikt- und Spannungsfeld des kirchlichen Lebens soll in drei Schritten versucht werden, und zwar in drei theologisch-spirituellen Besinnungen auf die Praxis Jesu, auf die Geschichte des Glaubens und auf menschennahe Seelsorge.

1. Dienst an der Kirche für das Reich Gottes

Der erste Vorwurf hieß: Jesus wollte Gemeinschaft gestalten – die Kirche will dagegen den Glauben verwalten. Oder anders gewendet: Jesus wollte eine Gemeinschaft als lebendigen Organismus, die Kirche wurde in ihrer Geschichte mehr und mehr – zumal in Deutschland – zu einer leblosen, bürokratischen Organisation. Ich muss in diesem Zusammenhang an die halb spaßhaft, halb ernst gemeinte Bemerkung eines Bekannten bei meiner Einführung als Generalvikar denken: „Du hast jetzt einen krisensicheren Job – selbst wenn sich demnächst herausstellen sollte, dass Jesus nie gelebt hätte, gäbe es in zweihundert Jahren immer noch Kirchenverwaltungen und Bischöfliche Ordinariate"... So recht konnte ich darüber nicht lachen.

Ich habe mich daraufhin lange gefragt: Gelingt es uns, die kirchlichen Strukturen genügend auf Jesus hin transparent zu machen? Vielleicht machen wir einen entscheidenden Grundfehler in bester Absicht, indem wir unsere Pastoral zu sehr vom Modell der Fürsorge her konzipieren. Dahinter steht die Absicht, in einer immer pluraler und differenzierter gewordenen Lebenswelt möglichst allen Gruppen etwas zu „bieten": Wir tun dann folgerichtig etwas *für* die Jugend, *für* die Familien, *für* die Senioren, *für* die Kranken. All das ist wichtig und richtig. Aber besteht dabei nicht zu leicht die Gefahr, dass dann zum Beispiel eine Pfarrgemeinde wie ein Verband von unterschiedlichen Interessengruppen geführt wird, die jeweils mit entsprechenden „Sonderangeboten" zu bedienen sind?

Ein Grundzug im Handeln Jesu war doch, dass er sich nicht einfach auf alle möglichen Anforderungen einließ, sondern auf solche Situationen, in denen Gemeinschaft aufleuchten sollte, in denen er Gott den Menschen nahe brachte und dadurch die Menschen miteinander in Verbindung hielt. Jesus hat Gemeinschaft hergestellt – dadurch ergibt sich auch für den Dienst der Kirche an den Menschen ein zentraler Maßstab, der vielleicht gerade heute wieder neu bedacht werden müsste: So wichtig es ist, in unserer Pastoral etwas *für* einzelne Menschen und Gruppen zu tun – wäre es nicht noch dringlicher, sie *mit*einander in Verbindung zu bringen, so dass unterschiedliche kirchliche Lebenswelten sich nicht verselbstständigen, sondern „vernetzt" werden: die Erfahrung der Familien mit jener der Alleinstehenden, das Anliegen der Verbände mit dem der charismatischen Gebetskreise? Gelingt der Brückenschlag zwischen der Kerngemeinde einer Pfarrei und distanzierten Auswahlchristen, die gleichwohl ein Interesse

am Glauben haben; werden fundamentalistische Gruppen nicht einfach abgehängt, auch wenn das Gespräch mit ihnen oft unendlich schwierig ist? Nur so kann aber Kirche als „versöhnte Verschiedenheit" wachsen, die Spannungen aushält und gerade dadurch Gruppendenken und Nischenmentalität überwindet. Es geht dabei um die Bewährungsprobe einer Communio-Ekklesiologie, die in der theologisch-spirituellen Besinnung auf die Praxis Jesu Maßstäbe für das kirchliche Handeln gewinnt.

Dabei ist ein Grundsatz wichtig, den ich so ausdrücken möchte: Die konkrete Kirche ernst nehmen, aber sie auf das Reich Gottes hin relativieren! Ich habe manchmal den Eindruck, dass es in unserer Kirche bei Debatten über pastorale Methoden oder Fragen der Organisationsform engagierter und hitziger zugeht als in Gesprächen über Grundfragen des Glaubens. Mit Schrecken denke ich daran, wie wir im Diözesanrat unseres Bistums eine ganze Wahlperiode lang mit Satzungsdebatten zubrachten, während im gleichen Zeitraum der Gottesdienstbesuch dramatisch zurückging. Ein Kaplan klagte mir kürzlich, dass bei einem Elternabend zur Erstkommunion über das Verständnis der Eucharistie zehn Minuten, über die Frage der Kommunionkleider dagegen fast zwei Stunden debattiert worden sei... Es mag sein, dass hier die „Versuchung des Greifbaren" eine gewisse Rolle spielt, aber das ist keine Entschuldigung.

Nichts gegen berechtigte Organisationsformen und Pastoralpläne: Wir brauchen sie, weil auch Christen nicht außerhalb der konkreten Welt mit ihren Gesellschafts- und Kommunikationsstrukturen leben. Aber all diese Pläne können nur Hilfen sein, sie müssen sich daran messen lassen, ob sie den Einsatz Gottes für die Menschen, der in Jesus sichtbar geworden ist, erhellen oder verstellen. Bei manchen erbitterten Auseinandersetzungen um Konzepte der Gemeindeleitung oder der Sakramentenpastoral habe ich den Eindruck, dass Seelsorgs*mittel* zur Seelsorgs*mitte* werden – Gott und die Menschen geraten über solchen Methoden- und Strukturfragen dann sehr rasch aus dem Blick. Ich frage mich: Liegt darin etwa eine Grundversuchung unserer Zeit, dass wir – im Zuge eines längst nicht mehr ungebrochenen Fortschrittsoptimismus – die Kirche zu sehr unter dem Aspekt der menschlichen Machbarkeit gesehen haben, eben weil wir heute fast alles planen, organisieren und produzieren können? Vielleicht haben gerade wir Priester zu lange und zu sehr die Kirche als *unsere* Unternehmung betrachtet, auf die wir entweder stolz sind oder derer wir uns schämen müssen und dann trotzig meinen: „Wir schaffen die beste Kirche aller Zeiten!" Darin liegt eine gefährliche Überforderung, die zwangsläufig in Enttäuschungen umschlagen muss. Kirche lässt sich nicht machen – ich kann als Christ immer nur mitmachen bei der Initiative Gottes, der in Jesus stets neu Gemeinschaft herstellen will, indem er schwache Menschen in ihrer ganzen Vorläufigkeit zu Vorläufern des Endgültigen macht – für sein Reich, in dem diese Gemeinschaft einmal bleibend sein wird.

Für den Dienst eines Generalvikars, der sehr stark vom Umgang mit konkreten Personalentscheidungen und Verwaltungsstrukturen geprägt ist, bedeutet dies, dass sein Einsatz in den vielen Einzelbereichen seines Tätigkeitsfeldes immer mehr sein muss als kirchliches Management – es braucht in allem eine spürbare Offenheit auf den je größeren Gott hin, die alle Teil-

bereiche durchdringt und verhindert, dass die Schwerkraft des „Betriebs" und des bloßen „Funktionierens" ein Übergewicht erhält. Es geht letztlich um die immer neu nötige Verhältnisbestimmung von Verwaltung und geistlicher Leitung. Worauf es ankommt, hat Kardinal Karl Lehmann so umschrieben: „Es gibt dabei keine Patentlösung, wie die Spannung zwischen der geistlichen Leitung und der Verwaltung überwunden werden kann. Hier hilft keine mechanische Aufgliederung zum Beispiel in eine juristische und in eine geistliche Abteilung, in innere und äußere Angelegenheiten. Diese Spannung muss man immer wieder aushalten und austragen. Keine kirchliche Verwaltungsmaßnahme, kein Schriftstück, das in Verbindung damit die Kanzleien verlässt, ist ohne geistlichen Bezug. Aber auch jede geistliche Weisung braucht, soweit es möglich ist, zur wirksamen Umsetzung angemessene Formen der Verwaltung. Dies darf freilich nicht zu einer Sakralisierung oder Immunisierung von Verwaltungsvorgängen führen."[2]

2. Kontinuität und Veränderung

Der zweite Vorwurf lautete: Jesus wollte die Menschen bekehren – die Kirche will dagegen belehren...
In diesem Zusammenhang wird vor allem kritisiert, dass die Kirche Jesu befreiende Botschaft von Versöhnung und Umkehr in ein System starrer Glaubenssätze und Dogmen gepresst habe, von denen keine Impulse für das konkrete Glaubensleben mehr ausgingen. Gewiss müssen gesamtkirchliche Glaubensaussagen immer wieder neu mit dem „Leben vor Ort" vermittelt werden – aber man darf aus dieser Spannung zwischen Übersetzung und Ursprung auch nicht gleich einen Gegensatz zu Jesus konstruieren. Im Auf und Ab ihrer Geschichte, ja selbst in ihren dunkelsten Zeiten, hat die Kirche – mitunter gegen sich selbst und gegen Missstände in ihren Reihen – die Erinnerung an Jesus wach gehalten und die Botschaft der Bibel weitergegeben. Darin liegt auch der Grundsinn von Lehraussagen im Glauben; „Dogma" als verbindlich festgelegte Glaubenswahrheit darf dabei nicht einseitig verstanden werden. „Verbindlich" meint nicht nur *„verpflichtend"*. Es ist genauso als *Verbindung* zwischen dem Glauben des Ursprungs, seiner Weiterentwicklung und der Gegenwart zu verstehen – dadurch soll auch deutlich werden, dass Kirche nicht nur die Glaubensgemeinschaft einer bestimmten Epoche umfasst, sondern Weggemeinschaft im Glauben durch die *ganze* Geschichte darstellt. Aber, so muss man fragen: Sind diese Übersetzungsversuche, in denen die Botschaft des Ursprungs und das Verbindende des Glaubens über die Zeiten hinweg für uns heute verdeutlicht werden soll, nicht fast zum Scheitern verurteilt, wenn man die Situation nüchtern betrachtet?
Da gibt es zunächst ein Phänomen, das oft als „Auswahlchristentum" bezeichnet wird. Das heißt: Eine Glaubenslehre wird nicht mehr als Ganze übernommen, sondern nur jene Aspekte, die dem Einzelnen wichtig erscheinen und die aus seiner Sicht zum Gelingen des Lebens beitragen. Dazu kommt eine Veränderung, die noch tiefgreifender ist: Der Wandel selbst wird näm-

[2] *K. Lehmann*, Verwaltung – Führung – geistliche Leitung. In: *B. Nichtweiß* (Hg.): In der festen Schale steckt ein guter Kerl. Generalvikar Prälat Martin Luley zum 70. Geburtstag. Mainz 1995, 6–18; hier: 8f.

lich, losgelöst von allen Inhalten, in einer Weise zum Prinzip erhoben, wie dies vorher nicht der Fall war. Trends, die heute „in" sind, können morgen schon wieder „out" sein. Viele machen sich nun gar nicht klar, wie sehr ein solches Grundempfinden im Gegensatz zu einer Weltsicht steht, die Erneuerung vornehmlich als Rückbesinnung auf Vorgegebenes versteht, wie es im christlichen Glauben der Fall ist. Dieses neue Lebensgefühl, in dem der Wandel einen Wert an sich darstellt, ist nicht einfach problemlos mit der christlichen Grunderfahrung in Einklang zu bringen. Denn diese beruht auf einem Geschehen der Vergangenheit (dem alttestamentlichen Bund und dem neutestamentlichen Christusgeschehen), das immer neu in die Gegenwart hineinwirken will und gleichzeitig den Weg in die Zukunft prägt. Dass die Chancen einer solchen Grundeinstellung gegenüber einer Haltung des ständig Neuen, das auf solche Zusammenhänge keinen Wert legt, unendlich schwierig werden, liegt auf der Hand. Manches Unverständnis gegenüber kirchlichen Positionen und Aussagen hat seinen Grund nicht bloß in einem anderen Denk- und Sprechstil, sondern in dieser Grunddifferenz zwischen dem Prinzip der kreativen Erinnerung und dem Gesetz des ständigen Wandels.

Es ist wichtig, diesen Widerspruch nüchtern wahrzunehmen, weil sonst Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, sehr leicht in Frust und Resignation umschlagen. Es verbietet sich auch, in beschönigender oder gar verharmlosender Weise zu beschwichtigen, es habe ja in der Kirchengeschichte schon viel schlimmere Zeiten gegeben. Aber aus dem Rückblick auf die Vergangenheit lässt sich doch eines lernen: Der Glaube war stets dann gefährdet, wenn er sich zu sehr an bestimmte Kultur- und Sozialmilieus (wie etwa das Bürgertum und die Monarchie) gebunden hat und von ihnen seine stabilisierenden Stützen erwartete. Dann drohte die Gefahr der Erstarrung; das Eigenprofil der Kirche konnte nicht mehr genügend deutlich werden; ein Neuaufbruch wurde nötig, in dem unter veränderten Bedingungen die Wurzeln wieder entdeckt werden mussten. Insofern ist gerade bei der Ausübung kirchlicher Leitungstätigkeit der theologisch-spirituelle Blick auf die Geschichte des Glaubens alles andere als ein Luxus.

Die Frage, die sich für die Kirche dabei stellt, heißt doch: Wie können wir in einer radikal veränderten Situation den Kern der christlichen Botschaft neu bezeugen, dass es gut und befreiend ist, sein Leben auf Gott zu gründen, ihm in der Ausrichtung an Jesus nachzufolgen und an seinem Reich mitzubauen? Wird dabei deutlich, dass die Weitergabe des Glaubens zwar notwendig aus früheren Erfahrungen schöpft und sich auf sie beziehen muss, dass sie aber gerade deswegen ein lebendiger Vorgang und keine erstarrte Form ist, die sich um ihrer selbst willen behauptet? Denn „Tradition" bedeutet Weitergabe der Flamme und nicht der Asche! Der Maßstab für diese Weitergabe kann wieder nur die Orientierung an Jesus selbst sein. Dies bedeutet, dass man auch bei der eigenen Tätigkeit zwischen Überholbarem und Wesentlichem trennen muss.

Im Blick auf den Dienst eines Generalvikars kann man nur zitieren, was Norbert Feldhoff, einer der besten Kenner dieses Berufsbildes, mit rheinischem Humor so formuliert hat:

„Ich stelle in meinen Gedanken sogar das Amt des Generalvikars in der Form, wie es historisch gewachsen ist, oft in Frage. Ich kann mir durchaus

vorstellen, dass man in einigen Jahrzehnten auf dieses Amt, wie es sich heute in Deutschland darstellt, ähnlich zurückschaut wie wir auf die Kölner Erzbischöfe zurückschauen, als sie Kurfürsten waren und weltliche Ämter machtvoll ausübten. Oft habe ich den Mitarbeitern, die neu bei uns anfingen, gesagt, dass Jesus sich im Kreis seiner Jünger sicher niemals vorgestellt habe, dass es zu einem Generalvikariat unserer Größenordnung kommen würde. Solche Infragestellungen sind für mich keine albernen Spielereien, sondern ernsthafte geistliche Überlegungen. Es ist wichtig, dass man sich gerade in einem solchen Amt die historischen und menschlichen Komponenten deutlich macht, die in der Kirche wandelbar sind. Vielleicht verhindern gerade solche Überlegungen, dass man zu einem verkrampften Amtsverständnis kommt. Der berühmte Satz, den wir von Johannes XXIII. kennen, ‚Nimm dich nicht so wichtig' ist sicher auch eine Hilfe für Generalvikare. Dieser Gedanke lähmt nicht, er macht im Gegenteil frei und lässt einen bei allen Belastungen noch ruhig schlafen."[3]

3. Dienst an der Einheit in der Vielfalt des Glaubens

Der dritte Vorwurf hieß: In Jesus konnte sich Gottes Liebe bewähren – die Kirche will dagegen eine Lehre bewahren...

Ich frage mich, ob das Widersprüche sein müssen. Eine lebendige Kirche braucht beides: Den Dienst des Lehramtes, das den Glauben bewahrt, und die verschiedensten Formen des Engagements, in denen sich der Glaube bewährt. In dieser Zuordnung kann es wohl Spannungen geben, aber man darf beides nicht voneinander trennen. Die verbindenden Elemente zwischen den beiden Polen heißen: Kommunikation und Dialog. Aber bleiben das nicht große Worte und bloße Worte, wenn man die kirchliche „Großwetterlage" betrachtet? Manchmal kommt mir das, was Paulus an die Korinther schreibt, wie ein Kommentar zu unserer heutigen Situation vor. Es heißt da (1 Kor 1, 12–13): „Jeder von euch sagt etwas anderes: Ich halte zu Paulus – ich zu Apollos – ich zu Kephas – ich zu Christus." Ist denn Christus zerteilt? Auf die Gegenwart bezogen: „Ich halte zu Drewermann – ich zu Lefèbvre – ich zu Küng – ich zum Opus Dei"... Manchmal habe ich den Eindruck, das Gegeneinander verschiedener Gruppen in unserer Kirche markiert tiefere Gräben als das, was die Konfessionen noch voneinander trennt. Glaubensbewährung ist genau dann nicht möglich, wenn jeder seinen Zugang für das Ganze nimmt – die Botschaft Jesu bleibt dabei nur zu leicht auf der Strecke. Um recht verstanden zu werden: Gemeinsamkeit besteht nicht in Uniformität oder falscher Harmonie, die Spannungen verdrängt oder Probleme unter den Teppich kehrt. Auf christliche Weise Konflikte auszutragen, muss kein unversöhnliches Streiten sein, sondern ist geradezu lebenswichtig, wie ein Blick in das Neue Testament zeigt. Ein Teil der Paulusbriefe entstand ja zum Beispiel aufgrund von Meinungsverschiedenheiten. Schlimm wird es nur, wenn solche Konfliktsituationen über Beziehungsstörungen zur Dialogverweigerung oder gar zur Polarisierung entarten. Dann wird Kirche un-

[3] *N. Feldhoff*, Macht und Ohnmacht eines Generalvikars. Manuskript eines Vortrags im Collegium Albertinum Bonn am 19.11.1995, 12.

glaubwürdig. Mir tut es immer weh, wenn in manchen kirchlichen Kreisen Kommunikation und Kooperation lediglich als Mittel zum Zweck gesehen oder gar als schwächliche Anpassung an den Zeitgeist diffamiert werden. Kommunikation ist gerade im Glauben nichts Beliebiges und stellt keinen Widerspruch zum Leitungsprinzip dar. Kommunikation ist keine bloße Methode, ohne die es auch ginge. Sie ist vielmehr ein Ernstmachen mit der Lebensform Gottes, weil der dreifaltige Gott in sich selbst – als Vater, Sohn und Geist – Kommunikation, Austausch von Leben ist, das er mit uns Menschen teilt.[4]

Wenn in dieser Stunde der Kirche der Dialog so intensiv betont wird, dann steckt dahinter keine bloße Strategie, damit „es" wieder besser läuft – dieses Bemühen ist vielmehr von der Einsicht getragen, dass Gott aus sich herausgeht, dass er sich in Jesus Christus für unser Leben entscheidet und dass sich durch seinen Geist diese Bewegung fortsetzt.

Wenn ich nun diese Einsicht auf die Kirche übertrage, dann kann sie den Glauben an Christus nur bewahren und ihn im Leben bewähren, wenn das Mühen um Dialog und Kommunikation die ganze Bandbreite des Glaubens in den Blick nimmt. Der 1996 verstorbene Psychoanalytiker Albert Görres hat dazu einmal treffend bemerkt: „Die Kirche ist, wie die Sonne, für alle da. Für Gerechte und Ungerechte, Sympathen und Unsympathen, Dumme und Gescheite, für Sentimentale ebenso wie Unterkühlte, für Neurotiker, Psychopathen, Sonderlinge, Heuchler und für solche wie Natanael, ‚an denen kein Falsch ist', für Feiglinge und Helden, Großherzige und Kleinliche. Auch für kopf- und herzlose Bürokraten, für Fanatiker und für eine Minderheit von gesunden, ausgeglichenen, reifen, seelisch und geistig begabten, liebesfähigen Naturen. Diese lange Liste ist nötig, um klarzumachen, was man eigentlich von einer Kirche erwarten kann, die aus allen Menschensorten zusammengerufen ist und deren Führungspersonal auch aus diesem bunten Vorrat stammt."[5] Dieser Satz ist nicht zynisch gemeint, sondern will Mut zu einer nüchtern-realistischen Sicht der Kirche machen und letztlich zur Sympathie aufrufen: nicht zur Sympathie für eine romantisch verklärte Kirche von gestern und auch nicht zur Sympathie für eine bloß erträumte Kirche von morgen, sondern zur Sympathie für eine Kirche, die hier und heute zum Zeugnis für Jesu liebende Zuwendung gerufen ist. Gerade der Dienst des Generalvikars ist häufig – allzu häufig! – vom Umgang mit Konflikten und problematischen Verhaltensweisen im Bistum und in der Diözesanverwaltung geprägt. Die dafür aufzuwendende Zeit und Energie darf nicht den Blick auf das Gute und Positive verstellen, das oft viel unauffälliger geschieht. Nichts schlimmer, als wenn ein Generalvikar über den Einzelproblemen, mit denen er ständig zu tun hat, die Wahrnehmungsfähigkeit für die Vielfalt des kirchlichen Lebens verliert. Um dies zu verhindern, muss er im Letzten immer ein theologisch interessierter Seelsorger bleiben, der bei allem noch so notwendigen kritisch-distanzierten Hinschauen den Menschen gegenüber eine wohlwollende Nähe bewahrt. Dazu ist freilich eine Sicht-

[4] *K. Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976, 66ff.

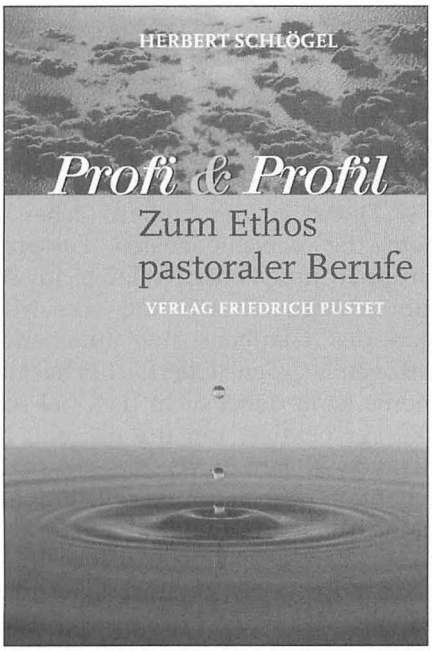
[5] *A Görres – W. Kasper* (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? QD 113, Freiburg-Basel-Wien 1988, 134.

weise nötig, welche die Arbeit eines Priesters in der kirchlichen Verwaltung nicht mit dem Ausstieg aus der Pastoral gleichsetzt. Der 1998 verstorbene Trierer Weihbischof und frühere Generalvikar Gerhard Jakob hat im Blick auf dieses Klischee noch kurz vor seinem Tod höchst bemerkenswerte Sätze geschrieben, die uns allen in Erinnerung bleiben sollten: „Seelsorge lässt sich auch praktizieren – je nachdem, wie man die Prioritäten setzt – in der Bistumsleitung und Bistumsverwaltung, und in der Art und Weise, wie man die Tätigkeit ausübt. Die Aufmerksamkeit gegenüber jedem Gesprächspartner, das Sichhineinversetzen in seine Situation, das Hineindenken in seine Überlegungen und Argumente, ein dialogischer Stil und eine kooperative Arbeitsweise empfehlen sich für die Verwaltung ebenso wie für die Seelsorge. Die Möglichkeit der Seelsorge ist auch gegeben am Schreibtisch und im Sitzungsraum. Deshalb ist mir auch die Einstellung verdächtig, die unterscheidet zwischen der angeblich höher zu wertenden persönlichen Seelsorge und der minderwertigen Büro- und Verwaltungsarbeit. Sicher geht es um den Menschen. Aber eine Kirche aus Menschen in den Gegebenheiten dieser Welt braucht zu ihrem Dienst an den Menschen entsprechende Voraussetzungen an Organisation, Vermögen, Räumlichkeiten und Finanzen. Damit ist deren Besorgung und korrekte Handhabung ein Dienst an der Kirche. Für mich war es eine ständige Herausforderung, die Interessen, Vorhaben und Argumente des Einzelnen und der einzelnen Pfarrei in Einklang zu bringen mit dem Gesamt aller Pfarreien des Bistums."[6]

Letztlich lässt sich die Aufgabe des Generalvikars, die ja immer nur im engen Zusammenhang mit dem Dienst des Bischofs ausgeübt werden kann, als „Dienst an der Einheit" sehen, in dem die verschiedensten Personen, Gruppen und Lebensvollzüge im Bistum wahrgenommen und vom Maßstab des Glaubens her aufeinander bezogen werden. Oberflächliche Harmonie kann dabei nicht das Ziel sein. Die Perspektive, um die es geht, hat der vor 25 Jahren verstorbene Erzbischof von München und Freising, Julius Kardinal Döpfner, einmal treffend so skizziert: „Die Kirche liegt nicht auf der Sandbank der Zerstörung, sondern auf der Werft der Erneuerung. Zugegeben, eine Werft ist keine idyllische Waldwiese. Dort kann es laut, windig, ungemütlich und gelegentlich gefährlich sein. Aber dort werden Schiffe nicht verschrottet, sondern ausgerüstet zu neuer Fahrt."[7]

[6] *Gerhard Jakob*, „Notizen" im Angesicht des Todes, Trier 1998, 17.
[7] *Julius Kardinal Döpfner*, Weggefährte in bedrängter Zeit. Briefe an die Priester, hg. v. *E. Tewes*, München 1986, 96.

Selbstvergewisserung und Standortbestimmung



Hohe Anforderungen, teilweise unzureichend geklärte Aufgabenfelder, Kommunikationsprobleme sowie Konflikte im Seelsorgeteam führen häufig zu Frustration und Überlastung der pastoral Tätigen. Zur Vorbeugung und Entlastung dieser Situationen bietet Herbert Schlögel ethische und spirituelle Leitlinien für eine gelingende Zusammenarbeit der Mitarbeiter.

Das Buch ist eine wertvolle Hilfe und ein wichtiger Beitrag zur Selbstvergewisserung und Standortbestimmung 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.
€ (D) 12,90/sFr 23.50
ISBN 3-7917-1727-8

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

MANFRED SCHEUER

Der Mensch ist Ruf Gottes

Zur theologischen Grundlegung von Berufung

Prof. Dr. Johannes Singer anlässlich der Vollendung seines 80. Lebensjahres und zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe.

Das gerade begonnene Jahr 2002 hat die Österreichische Bischofskonferenz zum „Jahr der Berufung" erklärt. Während „Berufung" als juristische Institution relativ klar definierbar ist, sind die Vorstellungen über den religiösen Gehalt oft unbestimmt. Deshalb haben wir den Trierer Professor für Dogmatik gebeten, dem genuin christlichen Begriff nachzugehen und seine Bedeutung für das Verständnis gläubiger Existenz zu reflektieren. (Redaktion)

Gibt man im Internet bei „Google" das Suchwort ‚Berufung' ein, so findet man etwa 133.000 Resultate. Der Gebrauch des Begriffs ist äquivok, die Kontexte sind höchst vielfältig: Der „Astrodienst" bietet eine Horoskopanalyse zu ‚Beruf und Berufung' an. Microsoft geht in die Berufung gegen die Zerschlagung des Konzerns, den die US-Regierung angestrengt hatte. Eine Literaturübersicht zur „Berufung von Hochschullehrern" zeigt Themen wie ‚Konkurrentenstreit und Rechtsschutz im Berufungsverfahren' oder ‚Zur Nihil obstat-Frage in den neuen evangelischen Kirchenverträgen'. Auch von höchst ehrenvollen Berufungen ist die Rede: zum Bundesminister ins Kabinett, in den Ethikrat, in den Umweltrat der Bundesregierung, aber auch von Managern in Toppositionen von Konzernen, in Aufsichtsräte von Aktiengesellschaften. Ganz unterschiedliche Berufe, Tätigkeiten und auch Hobbys werden als Berufung qualifiziert: Die Rede ist vom Arztberuf, von der Freiwilligen Feuerwehr, von der Fotografie, der Astrologie, vom Bergsteigen und Tauchen, vom Postler oder Förster aus und als Berufung. Schließlich beanspruchen auch Vampire und Hexen für sich eine ‚Berufung'. Die Kontexte sind Recht, Kunst und Kultur, Wissenschaft, Erziehung, Sozialarbeit, aber auch Design und Karriereplanung. Im theologischen Bereich werden die Berufung der Propheten, die Erwählung des Volkes Israel, die irdische und himmlische Berufung der christlichen Gemeinde angedeutet. Auch Suchende, die nach Kriterien zur Unterscheidung einer geistlichen Berufung fragen, finden Hilfe. Wer ist ein Berufener? Nur die Ordensleute und Priester? Gibt es auch eine Berufung zum Bäcker und zum Musiker? Hat jeder eine Berufung? – Was ist Berufung: eine besondere Qualität des Berufes, ein akademischer Verwaltungsakt, ein Rechtsanspruch, eine Inspiration, eine Liebhaberei?

Hörer des Wortes

Das neuzeitliche Weltbild und Selbstverständnis hat dem allgemein geteilten Bezug zur Transzendenz und somit dem Fundament jeder geistlichen Berufung die Plausibilität genommen. An seine Stelle trat die Immanenz der Welt, sei es die menschliche Freiheit, die sich selbst aus sich heraus entwirft,

oder die Natur, die nicht mehr auf ihren Schöpfer verweist. Die Verwiesenheit auf etwas, „das uns unbedingt angeht"[1] und in Anspruch nimmt, wurde entweder auf die Innerlichkeit des Subjekts oder auf die Funktion von Religion als Kontingenzbewältigung beziehungsweise Ethik reduziert. Der personale Gott wird abstrahiert zur Idee oder zum Postulat, zu dem man nicht beten kann, er wird auf das Selbst, auf Gerechtigkeit, auf Intersubjektivität, den Kosmos oder die Harmonie reduziert. Recht plausibel und fast selbstverständlich erscheint eine rein negative Theologie, die von fernöstlichen Traditionen ihr Kriterium bezieht.

Für eine theologische Grundlegung von Berufung gilt es, anthropologische Modelle zu sprengen, bei denen ein monadisches Ich, ein weltloses Ego die Basis ist, bei denen der Weltbezug und die Du-Relation sekundär vom ursprünglich Einzelnen zu leisten sind oder von vornherein als Dimension des Groß-Selbst gelten. Da wäre der Mensch einer, der sich selbst entwirft und produziert. Theologische Rede von Berufung sieht gegenüber Modellen der Selbstherstellung des Menschen, aber auch gegenüber einem strategischen Handeln, das selbst interessiert das Verhalten anderer erwartet und einzuberechnen sucht, die menschliche Grundsituation als Antwort-Situation, als dialogische Beziehung zu Gott. Der Mensch ist schon ursprünglich entschränkt, er empfängt und verdankt sich. Als Angenommener kann sich der Mensch in Freiheit selbst annehmen. „Der Mensch stellt sich ... nicht etwa selber her, so dass er ‚sein Dasein sich selbst verdankte'[2], sondern er verdankt sich anderen; er beginnt damit, dass er sich *annimmt*. So aber bildet statt Selbstherstellung ‚die Annahme seiner selbst'[3] das Gesetz, nach dem er antritt. Annahme indessen ist der Grundvollzug von Dank, und Annahme wie Dank sind die Grundwirklichkeiten von Antwort."[4]

Der Mensch kann von sich aus seine Freiheit, seine letzte Bestimmung und Erfüllung nicht leisten. So *muss* er auf eine dafür notwendige Offenbarung des Willens Gottes hören. Er *kann* aber diese vernehmen und auf diese hören, weil er geschichtlicher Ort der Transzendenz ist. Diese Analytik des Daseins als Hörenkönnen und Hörenmüssen auf eine mögliche freie Offenbarung nennt Karl Rahner auf der Linie der Tradition „potentia oboedientialis": diese ist die mit dem geistig-personalen Wesen identische, in Erkenntnis und Freiheit vollzogene „Möglichkeit der Kreatur, unter der gehorsam angenommenen Verfügung und Wirkmacht Gottes eine Bestimmung zu erhalten".[5] Der Mensch steht unentrinnbar vor Gott und hat damit zu rechnen, dass „Gott ihm frei, persönlich und geschichtlich seinen Willen kundtut".[6] Berufung ist freie, schöpferische, unableitbare Tat Gottes, sie

[1] *P. Tillich,* Systematische Theologie I, Stuttgart ³1956, 15–22.
[2] *K. Marx,* Ökonomisch – philosophische Manuskripte, in: MEW I, 605.
[3] *R. Guardini,* Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960.
[4] *J. Splett,* Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute, Frankfurt a.M. 1984, 26, mit Bezug auf K. Marx und R. Guardini.
[5] *K. Rahner,* Art. Potentia oboedientialis, in: SM III, 1245–1249, hier 1245; *ders.,* Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München ²1963, 200.
[6] *K. Rahner,* Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg 1958, 83.

kann nicht vom Menschen her errechnet, nicht als Erfüllung oder gar als Echo der bloß menschlichen Sehnsüchte gedeutet werden, sondern ist immer auch Exodus aus den Feldern des *Selbst*verständlichen. Berufung ist daher nie schon einfach mit dem Selbstvollzug des Menschen gegeben. Sie ist Wahl der Freiheit Gottes. Insofern ruft Gott gerade als *Anderer*.
Gottes Ruf bleibt nicht in ethischen Prinzipien und allgemeinen Normen stecken. Die Unmittelbarkeit zu Gott, der einmalige Ruf Gottes konstituiert den Einzelnen in seiner konkreten Individualität.[7] Es gehört zu den zentralen Überzeugungen des christlichen Glaubens, dass Gott jeden ganz persönlich ruft. Keiner ist bloß ein Fall von Menschsein, sondern jeder ist einmalig. Nach Karl Rahner *habe* ich nicht nur einen Ruf oder eine Sendung durch Gott, ich *bin* ein Ruf Gottes, ich *bin* eine Sendung Gottes in der Welt. Insofern ruft Gott ins Ureigene; Berufung konstituiert menschliche Freiheit und Identität.

Zwischen Psychologie und Theologie

Ist eine solche Sicht von Berufung aber nicht sehr ideologieanfällig? Schon Immanuel Kant hat sich gegen eine Theologie gewandt, die ihre Vorstellungen mit der Wirklichkeit, die Wirklichkeit mit Wahrheit verwechselte[8]. Von der kritischen Philosophie Kants her geht es nicht mehr an, von übernatürlicher Berufung ohne Gegenprobe vor der Selbstauslegung der Freiheit und einer ihr angemessenen Moral zu sprechen. Eine wörtlich genommene und unkritische Behauptung von besonderer Erwählung oder christlicher Berufung hat nicht selten zu großen Peinlichkeiten geführt. Sind nicht die vermeintlichen Stimmen Gottes doch vielmehr eigene Ideen, Traumbilder, Phantasien? Berufung extrinsezistisch verstanden, das heißt als von außen hereinbrechend, ohne dass die eigenen biographischen Anteile, Prägungen und Verwobenheiten wahrgenommen würden, ist sehr anfällig für Missbrauch. Denn auch Nazigrößen haben von besonderer Erwählung, von Berufung und Vorsehung gesprochen.

Gottes Ruf appelliert immer an die menschliche Freiheit. Deshalb ist bei jedem Prozess von personaler Berufung darauf zu achten, wie frei und disponiert eine Person ist, auf Gottes Ruf zu antworten, beziehungsweise welche Motivationen, welche Faktoren oder Kräfte dabei im Spiel sind[9]. Solche Kräfte lassen sich in zwei Grundkategorien einteilen: Motivationsfaktoren, die zur Selbsttranszendenz führen, werden unter den allgemeinen Begriff der Werte gefasst, solche, die selbstzentriert sind, unter den Begriff der Bedürfnisse. Diese beiden Bewegungen der Motivation konstituieren die Grunddialektik der menschlichen Existenz. Theologisch entspricht diese Dialektik der Lehre von der Erbsünde und Konkupiszenz, wie sie das Konzil von Trient formulierte (DH 1510–1516). In dieser Dialektik steht auch geistliche Berufung: es sind Werte, Ziele und Leitideen, aber auch die tatsächlichen Prä-

[7] *K. Rahner*, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck-Wien [5]1988, 97.100.
[8] Vgl. dazu *E. Salmann*, Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie (Studia anselmiana 111), Roma 1992, 477.
[9] Vgl. dazu *L. M. Rulla*, Anthropology of the christian vocation. Vol. I: Interdisciplinary bases. Rome 1986. Vol. II: Existential confirmation, Rome 1989.

gungen, Eigenschaften und Charakterzüge einer Person im Spiel. Das freie, indifferente und zur Antwort bereite Stehen vor Gott steht immer in Spannung zum Real-Ich, zu den selbstzentrierten Bedürfnissen. – So wurzelt Berufung in der Wahl Gottes. „Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören; Du hast mich gepackt und überwältigt." (Jer 20,7) Diese charismatische Struktur einer geistlichen Berufung ist aber eingebunden in eine konkrete Biographie und damit auch verwoben mit psychischen Impulsen und Defiziten. So kann es bei der Lebensform der Ehelosigkeit durchaus sein, dass nicht aufgearbeitete Krisen in der sexuell-ödipalen Phase, eine pathologische Mutterbindung oder eine latente, nicht eingestandene Homosexualität mit zur Berufsentscheidung beigetragen haben. „Spirituell" ist nicht jene Motivation, die all diese Möglichkeiten von vorne herein verdrängt oder zudeckt. „Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiss zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine vis a tergo."[10] Bei gar nicht so wenigen werden die Freude des Anfangs und die erste Liebe im Verlauf der Zeit auf ein sehr niedriges Niveau gezogen. Theologische Rede von Berufung löst das geschichtlich konkrete Wirken Gottes nicht in die Psyche des Menschen hinein auf. Sie hat aber auch jeder Immunisierung zu wehren, bei der es keine Wahrhaftigkeit, keine Umkehr, kein Lernen, kein Wachsen und Reifen mehr gibt.

Unterscheidungskriterien

Nicht der Mensch sucht sich nach Bedarf Gott aus, sondern Gott erwählt und ruft (vgl. Joh 15,16). Die Entscheidung ist letztlich Gottes Sache. Des Menschen Aufgabe ist die Unterscheidung der Geister. Diese meint beides: die Unverfügbarkeit der Entscheidung Gottes und das Fragen und Suchen des Menschen nach Gottes Willen. Woran erkenne ich Gottes Willen?[11] Wie kann ich wissen, dass ich die richtige Wahl getroffen habe? Die geistliche Tradition hat dafür Hilfen und Kriterien entwickelt. Sie entspringen der Erfahrung und erfordern Wachheit und Aufmerksamkeit gegenüber den Tendenzen, Neigungen, Antrieben, Stimmen und Bewegungen im eigenen Leben. Sie leben aus dem Hören des Wortes Gottes. Und sie setzen Lernbereitschaft und Korrekturfähigkeit durch andere, durch die Gemeinschaft voraus.
Grundlegendes Kriterium für die Unterscheidung der Geister ist Jesus Christus[12]. Die Selbstmitteilung Gottes geschieht durch menschliche Freiheit und geschichtliche Vermittlung, zugespitzt in Jesus Christus, der das Reich Gottes in Person vergegenwärtigt. In der menschlichen Gestalt Jesu leuchtet die Wahrheit und Herrlichkeit Gottes auf (Joh 1,14), er ist der Weg zum Vater (Joh 14,6), er ist der treue und wahrhaftige Zeuge (Offb 3,14). Jesus der Zeuge

[10] *H. G. Gadamer,* Wahrheit und Methode, Tübingen 1975, 343.
[11] Vgl. *G. Greshake,* Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung, Freiburg i. B. 1984; *M. Schneider,* Das neue Leben. Geistliche Erfahrungen und Wegweisung, Freiburg i.B. 1987, 93–110, 263–266.
[12] *M. Schneider,* Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck/Wien 1983; *Ch. Benke,* Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux (StssTh 4), Würzburg 1991.

beauftragt wiederum Menschen zum Zeugnisgeben. So steht christlich verstandene Berufung im Zwiegespräch mit Jesus Christus[13].

Gott ist ein Freund des Lebens (Weish 11,26), er ist kein Konkurrent, kein Rivale des Menschen. Gottes Wille schenkt einen Zuwachs an Leben in Fülle. Durch die Annahme des Rufes Gottes wird der Mensch mehr er selbst und findet zu seiner Identität. Letztlich gibt es die Gewissheit: So ist es gut, so ist es recht, so soll es sein. Vorübergehend können durchaus Unruhe, auch Angst und Schrecken da sein. Über längere Zeit müssen sich Trost und Zuversicht einstellen. Sonst ist es nicht Gottes Wille. Wenn ein Ruf Gottes echt ist, so bringt er einen Zuwachs an Liebe. Ungeduld, Gewalt, Überheblichkeit, ideologischer Eifer kommen nicht von Gott. Ideale, die sich vordergründig auf die Nachfolge Jesu berufen, sind dann nicht vom Geist Gottes, wenn sie sich für eine konkrete Person als destruktiv erweisen. So ist bei einer Berufung darauf zu achten, welche Antriebe und Motivationen zu mehr Leben und zu mehr Liebe führen.

Berufung realisiert sich in einem Beziehungsraum, in der konkreten Welt, auf dem öffentlichen Schauplatz der Geschichte und der Gesellschaft. Dies trifft schon für die Wahrnehmung einer Berufung zu. Es gilt, zu schauen, wie Gott in dieser Wirklichkeit wohnt und wirkt, es gilt aber auch die Not, die Entfremdung und die Gottferne zu betrachten[14]. Berufung ereignet sich nicht so sehr in isolierter Innerlichkeit, sondern durch die Vermittlung von anderen, von Zeugen. Im vis-a-vis mit der Freude und Trauer der Menschen von heute[15], im Angesicht beziehungsweise Antlitz des Anderen realisieren sich Anrede und unbedingter Anspruch. Wer auf den Ruf Gottes hören will, hat sich den Anderen, besonders den Armen auszusetzen, von ihnen zu lernen und bei ihnen in die Schule zu gehen.

Zur Klärung einer Berufung gehört die Bereitschaft, sich mit dem Urteil anderer zu konfrontieren, denn: „Gott hat gewollt, dass wir sein lebendiges Wort suchen und finden sollen im Zeugnis des Bruders. Darum braucht der Christ den Christen. ... Der Christus im eigenen Herzen ist schwächer als der Christus im Worte des Bruders."[16] Es braucht die Hilfe, die Ermutigung, die Begleitung und auch die Kritik durch andere. Die Annahme durch die Gemeinschaft der Kirche ist mit konstitutiv für die Echtheit einer Berufung.

Exkurs: Zur Frage nach der Feststellung einer geistlichen Berufung hatten das Tridentinum und ihm folgend der Catechismus Romanus keine klare Aussage gemacht[17]. Erst die französische Schule des 17. Jahrhunderts betonte, dass die geistliche Berufung sich in einer starken inneren Neigung ('attrait') zum Priestertum äußern müsse. Den geistlichen Oberen

[13] In den ignatianischen Exerzitien geht es um das Vertrautwerden mit dem Herrn wie um die Einübung in die „Gesinnung, die dem Leben in Christus entspricht" (Phil 2,3), um das Erspüren der Gestaltwerdung Jesu in uns. In der Begegnung mit Jesus, in der Zwiesprache mit ihm kristallisiert sich das Bild und Gleichnis Gottes in mir heraus. Ignatius leitet immer wieder zur Zwiesprache, zum Colloquio an (*Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, in: Deutsche Werkausgabe übers. von Peter Knauer Bd. 2.: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Würzburg 1998, 98.109.117.147.156.168).

[14] *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, 102.234–237.

[15] Gaudium et spes 1.

[16] *D. Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge, München [16]1979, 14.

[17] Vgl. dazu *E. Gatz*, Der Diözesanklerus (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Bd. IV), Freiburg – Basel – Wien 1995, 133–135.

oblag danach lediglich die Feststellung des vorhandenen Berufes. Diese Theorie wurde vor allem von den Priestern des Oratoriums und der Kongregation von Saint Sulpice vertreten und 1896 von dem Sulpizianer Louis Branchereau erneut dargelegt[18]. *Demgegenüber vertrat Joseph Lahitton seit 1909 die These, dass der Priesterberuf nicht eine unmittelbar von Gott kommende Gnade sei und die innere Neigung kein dafür ausschlaggebendes Kriterium bilde, ja dass sie nicht einmal notwendig sei*[19]. *Maßgebend sei vielmehr die Annahme durch den Bischof. Die dadurch ausgelöste sehr erregte Diskussion wurde vor den Heiligen Stuhl getragen. Eine von Pius X. mit der Prüfung beauftragte Kardinalskommission stellte sich am 12. Juni 1912 hinter die Position Lahittons.*[20] *Dem schloss sich der Papst in einem Schreiben an den Autor an. Damit war die bischöfliche Autorität und Zuständigkeit nun auch auf dem Gebiet der Berufung unterstrichen und das Bedürfnis der jeweiligen Diözese über die Neigung des einzelnen Priesteramtskandidaten gestellt. Diese Entscheidung erlangte große praktische Bedeutung, weil sie die theoretische Grundlage für die Unabdingbarkeit der Seminarerziehung, aber auch für die später entwickelte Berufungspastoral bereitstellte.*

Berufung ist ein Mittun-Dürfen am Werk der Erlösung (vgl. 1 Kor 3,9; 2 Kor 6,1)[21]. „Erlösung ist ein gegebener Auftrag; sie bleibt eine zu realisierende Versöhnung, die in der Widerspenstigkeit unserer Geschichte stets die Prägung von Misslingen, Leiden und Tod kennen wird – von einer in dieser Welt ohnmächtigen Liebe, die sich aber nie besiegt gibt. Sie gründet auf einer Liebe, die ‚das Vergebliche' wagt und die Menschen nicht zu dem zwingt, was man selbst als Rettung und Befreiung sieht."[22] Die Mitarbeit am Reich Gottes nimmt in der konkreten Unversöhntheit der gegenwärtigen Welt und Gesellschaft eine pathische und eine aktive Dimension an. Erlösung hat beide Aspekte zu berücksichtigen: „Aufarbeitung des Bösen und Weitertreiben der Schöpfung auf Gerechtigkeit, Liebe und Frieden hin."[23] Erlösung und Heil werden in der konkreten unversöhnten Welt so auch durch Sühne und Stellvertretung realisiert. Sühne zielt auf die Universalität des Heils und nicht auf eine masochistische Psyche. Der Stellvertreter läuft vor, er bricht die Bahn, er nimmt mit auf den Weg. Jesus Christus löst als Stellvertreter eine Bewegung aus, die andere seinen Weg mit- und nachgehen lässt[24]. Berufung zur Stellvertretung ist so keine Ersatzleistung in dem Sinne, dass damit andere vom Glauben und von der Solidarität dispensiert würden, sondern Liebe unter den Bedingungen des kollektiven Vergessens, der Verblendung

[18] *L. Branchereau*, De la vocation sacerdotale, Paris 1896.
[19] *J. Lahitton*, La vocation sacerdotale, Paris 1909, ²1913: Exposé-Controverse-Consequence pratique, Paris 1910; R. Darricau, Un débat sur la vocation au début du XX[e] siècle: L'affaire Lahitton (1909–1912), in: La vocation religieuse et sacerdotale en France. XVII[e] – XIX[e]s. Actes de la 2[e] rencontre d'Histoire religieuse organisée à Fontrevraud le 9 oct. 1978, Angers 1979, 65–77.
[20] AAS 4 (1912) 485.
[21] Vgl. dazu *G. Greshake*, Erlöst in einer unerlösten Welt?, Mainz 1987, bes. 124; *K.-H. Menke*, Die Annahme der Gnade als Mitvollzug der Erlösung. Ökumenische Reflexionen über das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, in: Cath. (M) 26 (1993),1–19.
[22] *E. Schillebeeckx*, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.B. 1977, 820f.
[23] *G. Greshake*, Erlöst in einer unerlösten Welt 107.
[24] Vgl. dazu *K.-H. Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln - Freiburg 1991.

und der Sünde. Diese Proexistenz schielt nicht bei allen Vollzügen vergleichend auf die anderen. Ihr Einsatz hängt nicht davon ab, ob alle gleich mittun. Gerade Gerechtigkeit, Friede, Gebet und Solidarität mit den Armen werden durch konkrete Menschen und nicht durch einen Appell an eine allgemeine Anonymität gegenwärtig. Auch Gemeinden leben, wenn es Anstifter gibt, wenn um Zeugen herum etwas wächst.

Schließlich ist jede konkrete Berufung auf den Aufbau von Communio hingeordnet. „Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt." (1 Kor 12,7) Dieses Pauluswort legt das Fundament für ein rechtes Verständnis der unterschiedlichen Charismen und Berufungen. Alle Ämter und Gnadengaben sind auf die Ehre Gottes und den Nutzen, das Heil und die Auferbauung der anderen beziehungsweise der Kirche hingeordnet. Diese Hinordnung jeder Berufung auf die Communio beziehungsweise Auferbauung der Kirche gilt gerade auch für die evangelischen Räte wie auch für das priesterliche Amt[25]. So verweist der evangelische Rat der Armut auf die Solidarität untereinander. Der Gehorsam meint ein Horchen aufeinander, ein Einander-Gehören, ein gemeinsames Hinhören auf Gottes Willen, auf das, was für die Welt heute notwendig ist. Und auch Keuschheit und Ehelosigkeit sind auf Gemeinschaft hin orientiert. Keuschheit als das „Gespür für das Richtige" bezieht sich auf die Ehrfurcht und Achtung voreinander. Ehelosigkeit als evangelischer Rat treibt in die praktische Solidarität mit jenen, für die Vereinsamung, das heißt keinen Menschen haben, Schicksal ist[26].

Sind alle gleich berufen?

Das Vat. II hat die allgemeine Berufung zur Heiligkeit wieder in Erinnerung gerufen. Bewusst wird diese Berufung im 5. Kapitel der Kirchenkonstitution vor die einzelnen Ausprägungen zum Beispiel im Ordensleben gesetzt. „Daher sind in der Kirche alle ... zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: ‚Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung' (1 Thess 4,3; vgl. Eph 1,4). ... Jedem ist also klar, dass alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind. Durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefördert."[27] Zudem sieht die Pastoralkonstitution des Konzils vom Geheimnis der Inkarnation her keinen Bereich des Lebens, der Kultur und der Gesellschaft als wertneutral gegenüber dem Reich Gottes[28]. Ohne Frage war kirchlich diese Einklage der kommunikativen Verantwortung zum Beispiel der Rätechristen durch den Hinweis auf den Kirchen- und Weltbezug notwendig; die Erinnerung an die Berufung aller zur Vollkommenheit in der Liebe war ein Gebot der Stunde. Ebenso notwendig war die Kritik an der Fiktion und Abstraktion der Räte als besserer Weg an sich.

Die positiven Aussagen des Konzils zur Berufung aller wurden jedoch we-

[25] „Unde magis est deponendus praelatus, vel diaconus abscindendus, quam Ecclesia scandalizetur." (*Thomas von Aquin*, Lectura super Matthaeum [ed. Marietti ^{5}1951] 6,23 lect. 5 n. 616)

[26] Vgl. *J.B. Metz*, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg i.B. 1977.

[27] Lumen Gentium 39–40.

[28] Gaudium et spes 22.

nig im kirchlichen Allgemeinbewusstsein rezipiert. Wohl werden in vielen Religionslehrbüchern und Firmbehelfen Heilige als Vorbilder dargestellt. Welcher Schüler beziehungsweise Firmkandidat möchte aber aufgrund dessen gleich „heilig" werden? Ist es wirklich gelungen, Arbeit und Ehe als Berufung im christlichen Bewusstsein zu qualifizieren, als Berufung, die im Angesichte Gottes entschieden und erwählt wird? Wird humanes und solidarisches Engagement als Mitarbeit am Reich Gottes verstanden oder ist nicht das Schisma zwischen Spiritualität und Solidarität noch größer geworden?
Würde nicht die Rede von „Berufung zur Heiligkeit" im Kontext von Gemeindeplanung und Pastoralstrategien schlicht und einfach komisch klingen? Vielfach fürchtete man die Abgrenzung von der „Welt", den Exodus aus der Gesellschaft, die Flucht ins Private. Es gab und gibt die Angst vor Elitenbildung, angesichts derer gewöhnliche Menschen in ihrer Suche nach Heiligkeit resignieren müssten. So wurde die Rede von der Heiligung des Alltags oder von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit innerkirchlich Gruppen wie dem Opus Dei überlassen und damit in ein Ghetto abgeschoben. Im alltäglichen kirchlichen Sprachgebrauch von „Berufung" und Heiligkeit" gehen nahtlos Ironie, Herrschaftskritik, Etikett, biblische Rede und Kabarett ineinander über. So machte sich gegenüber der Rede von Heiligkeit und Berufung eine gewisse Unbeholfenheit und Distanz breit. Damit vermengte sich zum Teil auch eine Vergleichgültigung der unterschiedlichen Berufungen. Teilweise wurde das Verständnis von Christentum und Glaube in eine abstrakte Allgemeinheit verflüchtigt. Das hat nun aber wieder seinen Preis. Denn es gibt auch eine repressive Egalität, die nicht mehr auf die Würde jedes einzelnen hingeordnet ist. Die Gleichheit aller Wege kann in Gleichgültigkeit und Kälte gegenüber den einzelnen Formen umschlagen[29], Beziehungen „verhexen"[30] und intersubjektive Begegnung aufheben, da diese von der Differenz, von der Positivität des Andersseins lebt. Wie eine abstrakte Allgemeinheit muss auch eine repressive, weil fiktive Egalität die konkrete Wirklichkeit von Freude und Leid, Hoffnung und Angst, von Armut, Unterdrückung und Tod ausklammern. Im Blick ist nur der imaginär gleiche Andere, nicht aber ein konkretes antlitzhaftes Du.[31] Wenn Gleichheit und Symmetrie herrschen, steht die Wahrnehmung des Fremden unter der Perspektive der Verdächtigung, Anfeindung, Ablehnung, Verurteilung oder Unterwerfung. Der Drang nach Bestätigung in vollkommener Symmetrie entspringt dem Todestrieb: „Ihre Sucht nach Gleichheit ist im Grunde nur der aktivistische Schein einer regressiven Todessucht, die den Anderen vergehen lässt."[32] Die Vergleichgültigung und Verallgemeinerung bedeutet dann aber das praktische Ende einer wirklichen Nachfolge Jesu. Diese wird farb- und konturlos, wenn sie nicht geschichtlich konkret und situativ ist. Innerkirchlich

[29] *Th.W. Adorno*, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Ges. Schriften hg. von *R. Tiedemann*, Bd.4), Frankfurt a.M. 1980, 85.
[30] *M. Horkheimer/ Th.W.Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1971, 28; zur Philosophie als „organisierter Tautologie" vgl. auch *Th. W. Adorno*, Minima Moralia, 72.
[31] *Th.W. Adorno*, Minima Moralia 85.
[32] *F. Ulrich*, Sprache der Begierde und Zeitgestalten des Idols, in: *B. Casper* (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg/München 1981, 133–269, hier 193.

dürfte der Umgang mit Unterschieden große Reibungsverluste, das heißt viele Enttäuschungen, Kränkungen und Ängste mit sich bringen. Da gibt es Verelendungstheorien, Entwurzelung, die alles andere mit ausreißt, und auch Ideologien der verbrannten Erde. Wenn Charismen bzw. Berufung auf Kategorien des Rechts, des Dürfens oder der Macht reduziert oder auf emanzipatorische Gegenbegriffe zu Amt, Recht und Macht verkürzt werden, besteht die Gefahr, dass das Heil, das Reich Gottes, das Evangelium aus den Augen verloren wird. Wenn Communio als abstrakte Gleichheit oder bloß formaler Diskurs missverstanden wird, besteht die Gefahr der Nivellierung mit einer Verunglimpfung und Verdächtigung von besonderen Berufungen. Das aber wäre Auflösung von geschichtlich konkreter Freiheit, Kommunikation und Solidarität[33].

Gegenüber dieser Ideologie der Gleichheit begünstigt die christliche Schöpfungslehre eine positive Sicht der Vielheit und Vielfalt, denn Gott selbst ist in seiner Weisheit ihr Urheber.[34] Letztlich ist Vielfalt kein defizienter Seinsmodus, kein Abfall oder Zerfall, sondern Reichtum und Gleichnis der Lebensdynamik Gottes. Diese positive Sicht der Vielfalt gilt nun besonders für die Charismen[35] und Berufungen im neutestamentlichen Verständnis. Paulus spricht von „unterschiedlichen Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben; hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er. Wer zum Lehren berufen ist, der lehre; wer zum Trösten und Ermahnen berufen ist, der tröste und ermahne. Wer gibt, gebe ohne Hintergedanken; wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein; wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig" (Röm 12,6–8). Von da her darf und soll es eine positive charismatische Vielfalt geben. Das Charisma wird je nach den geschichtlichen und situativen Möglichkeiten, entsprechend der Lebensform, den Begabungen und Behinderungen verwirklicht.

Der Glaube hat sich zudem immer konkret, individuell und politisch, zu verleiblichen. Gar nicht so selten ist ein „horror concreti", eine Angst sich festzulegen und damit angreifbar zu machen und sich der Kritik auszusetzen. „Ein junger Mann wollte Obst, und er verschmähte deshalb Äpfel, Birnen, Pflaumen, Kirschen, Quitten. Er wollte nicht Äpfel, sondern Obst, und nicht Pflaumen, sondern Obst, und nicht Kirschen, sondern Obst, und nicht Quitten, sondern Obst. Er wählte den einzigen Weg, der mit Sicherheit erfolgreich

[33] Vgl. dazu *K. Füssel*, Der imaginäre Andere. Ideologiekritische Beobachtungen zur Intersubjektivität, in: *H. U. v. Brachel/ N. Mette* (Hg.), Kommunikation und Solidarität, Freiburg/CH – Münster 1985, 101–116.

[34] „Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat."(*Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles I,75)

[35] Die Begrifflichkeit von beziehungsweise die Abgrenzung zwischen „Charisma" und „Berufung" ist nicht eindeutig festzulegen: Unter „Charisma" ist eine (besondere) Gnadengabe, die dem einzelnen ohne dessen Verdienst zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der anderen gegeben wird, zu verstehen; Paulus spricht dann aber auch von den höheren Gnadengaben Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 12, 1–31). „Berufung" wird im Zusammenhang mit Charismen und Ämtern (Röm 12,1,8), dann aber auch im Horizont von Heiligkeit, Heil und Vollkommenheit in der Liebe verwendet. Zur Begrifflichkeit vgl. *N. Baumert*, Zur Semantik von Charisma bei den frühen Vätern, in: ThPh 63 (1988) 60–78; *ders.*, Zur Begriffsgeschichte von Charisma im griechischen Sprachraum, in: ThPh 65 (1990) 79–100; *ders.*, Das Fremdwort ‚Charisma' in der westlichen Theologie, in: ThPh 65 (1990) 395–415; *ders.*, ‚Charisma' – Versuch einer Sprachregelung, in: ThPh 66 (1991) 21–48.

war, gerade das nicht zu bekommen, was er wollte: nämlich Obst; denn Obst ist – jedenfalls für uns Menschen – nur in Gestalt von Äpfel oder Birnen oder Pflaumen oder Kirschen oder Quitten zu haben."[36] Glaube und Christsein lassen sich nur in inkarnatorischer Konkretion bestimmter Berufungen und Lebensformen verwirklichen. Gottes Ruf steht nicht über den Dingen, er ruft in einen konkreten Beruf, in eine konkrete Lebensform. In dieser Perspektive braucht der einzelne seinen Weg nicht mit einem ständigen (überheblichen oder neidischen) Vergleich mit anderen oder aus der Negation der anderen heraus zu gehen. Ungleichheiten müssen freilich so beschaffen sein, dass sie nicht zum Vorteil der Starken ausschlagen, sondern den Schwachen und dem Aufbau des Reiches Gottes dienen.

In der Vielfalt der Berufungen wird die differenzierte Subjektwerdung in der Kirche konstituiert, in ihrer Ausrichtung auf die Einheit des Leibes stellen sie die schöpferische Macht Gottes dar. Die Besonderheit einer charismatischen Berufung einzelner ist vom Geber, von Gott, vom Vollzug der Gabe als Liebe, und vom Empfänger (Ausrichtung auf Nutzen und Heil) jedem Verfügungs- und Herrschaftsanspruch entzogen. Die positive Unterschiedenheit von Berufungen, zum Beispiel der evangelischen Räte, will gerade nicht ungleiche Herr-Knecht-Verhältnisse verdoppeln. Im Sinne einer symphonischen Wahrheit ist das Ziel die reale Communio aller, in der auch die Schwächsten schöpferisch zur Partizipation befähigt werden. Besondere Berufungen sind Ausdruck des Erlösungswillens Gottes, sie lassen an der Gestalt seines Sohnes teilhaben (Röm 8,30), sie sind ein Ruf in den Dienst zur Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes und realisieren sich im Dialog mit den Menschen[37]. Mit dem II. Vatikanischen Konzil kann eine konkrete Berufung als Ferment für alle gedacht werden: „So erscheint das Bekenntnis zu den evangelischen Räten als ein Zeichen, das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll."[38]

[36] *G.F.W. Hegel,* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 13.
[37] Vgl. dazu *T. Witwer,* Die Gnade der Berufung. Allgemeine und besondere Berufung bei Hieronymus Nadal am Beispiel der Gesellschaft Jesu (StssTh 13), Würzburg 1995, 21–28.
[38] Lumen gentium 44.

BERNHARD NITSCHE

Wahrheitsanspruch und Gewalt

Überlegungen zur Rechenschaft des christlichen Glaubens in den Zeiten des Terrors

Richard Schaeffler zum 75. Geburtstag

Gewalt wird immer wieder auch im Namen der Wahrheit und religiöser Geltungsansprüche ausgeübt. Schon ein kurzer Blick in die europäische Geschichte lehrt, dass auch die Kirchen Gewaltanwendung in unterschiedlicher Form praktiziert oder zumindest legitimiert haben. Unser Autor, Assistent am Tübinger Lehrstuhl für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte, geht der Frage nach, inwiefern eine gewisse Gewaltanfälligkeit dem Christentum und den christlichen Bekenntnisgemeinschaften eigen ist. Wo diese Anfälligkeit allerdings reflektiert wird, ergeben sich Perspektiven für ein gewaltfreies Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens. (Redaktion)

Der Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und der Anwendung von Gewalt ist brisant. Die Terrorangriffe vom 11. September 2001 auf das World Trade Center und andere Ziele in den USA haben den Problemzusamenhang in einer Weise aktualisiert, die zutiefst erschreckend ist. Die Stellungnahmen, um dieses Verhältnis von Religion und Gewalt zu bestimmen, sind höchst kontrovers. Zwei völlig gegensätzliche Positionen stehen einander gegenüber:

- Osama Bin Laden wie auch andere (islamistische) Terrororganisationen berufen sich auf das Motiv des ‚Djihad', des religiösen Eifers oder des Heiligen Kriegs. Sie verorten ihre Anschläge innerhalb einer Auseinandersetzung zwischen der religiös-islamischen Lebensform und der ökonomischen, politischen und kulturellen Überdominanz Amerikas beziehungsweise Israels. Andererseits stammt das Motiv des Kampfes der Kulturen aus amerikanischer Feder.[1] In einer seiner ersten Stellungnahmen sprach der amerikanische Präsident Bush, ebenfalls religiös unterlegt, von einem „Kreuzzug" gegen den internationalen Terrorismus. Später machte das Wort von der „finalen Vergeltung" (final talion) die Runde, ein Motiv, welches dem Gedankenkreis des göttlichen Endgerichtes entstammt.
- Umgekehrt waren noch im Jahre 2000 führende Vertreterinnen und Vertreter der Religionsgemeinschaften zu einem „Gipfeltreffen der Weltreligionen" am Sitz der Vereinten Nationen in New York zusammengetroffen. Im völligem Kontrast zur religiösen Legitimation von Terror und Terrorbekämpfung hatten sie eine Friedensdeklaration verabschiedet, in welcher Gewalt im Namen von Religion entschieden abgelehnt wird. Auch der Ökumenische Rat der christlichen Kirchen (ÖRK) hatte 1998 die neue Dekade des neuen Jahrhunderts als eine Dekade der Überwindung von Gewalt proklamiert.

[1] Vgl. *S.P. Huntington*, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München ^{5}1997.

Wer sich das Anliegen des ÖRK um Gottes Schalom willen zu eigen macht und nach einer Überwindung von Gewalt durch Religion fragt, der muss angesichts der gewaltbestimmten Wirklichkeit klären, inwieweit religiöse Überzeugungen sich als gewaltanfällig oder gewaltüberwindend erweisen. Daher ist nach der systembedingten Gewaltanfälligkeit der je eigenen Religion zu fragen. In diesem Sinne wird eine christliche Selbstverständigung angezielt. Der analytische Blick kann die möglichen Gewalttendenzen, welche dem eigenen religiösen Sozialsystem und Bekenntnis innewohnen, erheben, um ihnen nicht zu erliegen.[2] Eine solche „Archäologie"[3] der Gewalt schafft die Voraussetzungen für das offene Gespräch zwischen Religionen und Weltanschauungen, welches auf gerechte Lösungen, auf das Wohlergehen der Menschen und auf einen Frieden zwischen Ethnien und Nationen zielt. Dies ist ein Friede, der mehr ist als die Abwesenheit von Krieg oder versteckter Gewalt.

Wie die Forschungen der zurückliegenden Jahre zeigen, ist der sozialtheologische Zusammenhang von ‚Gerechtigkeit und Gewalt' beziehungsweise von ‚Gerechtigkeit und Frieden' primär.[4] Im Unterschied zu solchen sozialethischen Überlegungen wird hier nach dem Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und seiner potentiellen Gewaltanfälligkeit gefragt. Es geht daher (1.) um die Faktizität von Gewalt sowie (2. und 3.) um das Verhältnis von Gewalt in Bezug auf den Glaubensinhalt und den christlichen Wahrheitsanspruch. Dies schließt (4.) die Reflexion auf die Funktion von Kirche sowie (5.) auf die Organisationsform Bekenntnisgemeinschaft mit ein. Von daher wird (6.) eine gewaltlose Alternative christlicher Zeugenschaft angezeigt.

1. Gewalt als ein Phänomen in der Christentumsgeschichte

Der Blick in die Geschichte zeigt, dass das Christentum vielfach als eine Religion organisiert wurde, die zu Mitteln der Gewalt griff. Die Geschichte der ‚Christianisierung' Lateinamerikas, die Geschichte der Inquisition und der Hexenverfolgung, die Geschichte der Missionierung durch Kolonialisierung in Afrika und Asien, die Geschichte des Antijudaismus im christlichen Abendland, der religiös legitimierte Rassismus in den USA und in Südafrika sowie die religiös unterlegten ethnisch-nationalistischen Genozide in Bosnien-Herzegowina, sie alle sind besonders markante und erschreckende Beispiele der Konsequenzen eines auch religiösen Standpunkts, welcher als Überlegenheitsdenken sozial und politisch verwirklicht wird.

Die Analyse des Gewaltphänomens in der Christentumsgeschichte macht deutlich, wie vielfältig und stark die religiösen Motive mit politischen, sozialen oder persönlichen Interessen vermischt sind oder waren:

Die Hexenverfolgung kann heute als ein Versuch angesehen werden, soziale Randgruppen und Randexistenzen der frühneuzeitlichen Gesellschaft auszu-

[2] Vgl. *M. Moser*, Gewalt/Gewaltlosigkeit II. Praktisch-Theologisch. In: TRE XIII 178–184, hier 182f; *U.F. Schmälzle*, Gewalt V. Praktisch-theologisch. In: RGG⁴ III 885f.

[3] Vgl. *M. Foucault*, Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. ⁶1994, bes. 191ff.

[4] Vgl. zu dieser Perspektive das Themenheft „Religionen als Quelle von Gewalt?" ConcD 33 (1997) 439–582.

grenzen. Zwar konnte die Hexenverfolgung jeden treffen, aber sie traf vor allem Arme, Alte und alleinstehende Frauen. Insbesondere die Frauen galten als Inbegriff der Natur, Sinnlichkeit und Verführung. So waren es angeblich die Frauen, welche die Männer von ihrer rationalen Erkenntnis fernhielten. Dieser frauenfeindliche Gnostizismus wandte sich dann vorrangig gegen selbständige, gebildete und alleinstehende Frauen, die der erklärten Geistesherrschaft des Mannes gefährlich werden konnten. Umgekehrt wirkten in den Hexenprozessen gebildete Juristen, Mediziner und Theologen mit, die hier ein umfangreiches ‚Arbeitsfeld' fanden. Fatal wirkte sich das Belohnungssystem aus, wenn es denen, die zur Überführung einer Hexe beitrugen, einen Anteil am Vermögen derselben zusicherte.

Die Inquisition in Spanien war stark vom Motiv der national-kulturellen Einheit geprägt. Im Prozess der Nationalstaatenbildung durch kulturelle Vereinheitlichung hatte die religiöse Einheit zentrale Bedeutung. So steht die Religionszugehörigkeit vielfach – auch heute noch, wie die Beispiele Südosteuropa und Irland zeigen – im Dienste ethnischer Identität.

Dagegen standen bei der gewalttätigen Eskalation der Missionierung in Lateinamerika primär ökonomische Interessen im Vordergrund. „Gold" für Spanien und persönlicher Aufstieg, nicht „Gott" für die Menschen und Hingabe an die Armen und Entrechteten war das vorrangige Motiv der Eroberungen. Der Film „Mission" macht diesen Widerstreit zwischen religiösen und ökonomischen Motiven anschaulich. Francisco Pizarro brachte diese ökonomischen und persönlichen Interessen auf den Punkt, indem er sein Interesse an Gold und spanischer Anerkennung mit äußerster Brutalität und Heimtücke gegenüber den Indigenos, insbesondere den Inkas verwirklichte.[5]

Die Formen der Gewalt im Namen von Religion können daher nur innerhalb eines verzweigten Geflechtes und vielgestaltigen Gemisches mit anderen Motiven und Interessen angemessen verstanden werden. Zugleich ist zu berücksichtigen, dass die religiösen Einstellungen zur Gewalt tiefgreifenden geschichtlichen Wandlungen unterzogen waren und sind.

Versucht man die vielen Facetten von Gewalt in der Christentumsgeschichte in den Blick zu bekommen, so muss zuerst zwischen primär glaubensmäßigen Motiven und primär anderen Motiven unterschieden werden. Oft nämlich wurde und wird Religion gegen ihren Sinnanspruch als Legitimation von Gewalt instrumentalisiert. Zugleich lässt Religion sich selbstverschuldet instrumentalisieren, wo sie nicht eindeutig widerspricht.

Danach ist die direkte und die indirekte Form der Gewalt zu unterscheiden. Hier bekommt der Begriff der „strukturellen Gewalt"[6] eine wichtige Bedeutung. So ist die Eskalation des terroristisch Bösen nicht nur das Ergebnis von religiös motivierten Verrückten, sondern auch eine Gegenreaktion auf die ökonomisch-kulturelle Strukturgewalt des amerikanischen Wirtschafts- und Wertesystems.

Im Unterschied zur autoritätsbestimmten und durch Überzeugungskraft wirksamen Macht wirkt die Gewalt

[5] Vgl. *L. Séjourné*, Altamerikanische Kulturen (Fischer Weltgeschichte 21). Lizenzausgabe Augsburg 2000, 55–65.

[6] *J. Galtung*, Strukturelle Gewalt. Reinbek 1975.

durch individuelle Disziplinierung (autonomiehemmende Seelenführung, Psychoterror, Gehirnwäsche), körperliche Gewaltanwendung (Züchtigung, Folter), soziale Ausgrenzung (Kommunikationsverweigerung, Isolierung, Exkommunikation), sexistische oder rassistische Ungleichbehandlung und Repression (zum Beispiel die schwarze Frau als Nicht-Person und als sexualisierte Gehilfin),[7] kulturelle Dominierung (zwangsweise Anpassung an westliche Standards)[8] sowie durch die Extremform physischer Vernichtung (Tötung Andersgläubiger).

Gewalt muss sich nicht nur gegen Personen richten, sie kann auch religiöse und kulturelle Einrichtungen treffen, wie jüdische Friedhöfe und Synagogen in Deutschland, christliche Kirchen in Ost-Timor oder buddhistische Statuen in Afghanistan. Oft erst rückblickend kann solche Gewalt und Zerstörung als Verarmung und Beraubung des eigenen kulturellen Reichtums identifiziert werden.[9]

Wird der christliche Glaube im Lichte solcher Gewaltphänomene kritisiert, steht nicht einfach das Christus- und Gottesbekenntnis in Frage, sondern eine bestimmte Praxis der behaupteten Christus-Nachfolge, welche auf das Christus- und Gottesbekenntnis in einer die eigene Praxis legitimierenden Weise rekurriert. So ist erstens zu klären, was die primäre religiöse Wurzel für eine mögliche Gewaltanfälligkeit des Christentums ist. Daraus erwächst zweitens die Frage, wie der legitimierende Gebrauch des Bekenntnisses sich zum Bekenntnisinhalt verhält.

2. Gewalt als Konsequenz des sogenannten Absolutheitsanspruchs

Die Kritik an einer gewalttätigen Praxis wird seit Mahatma K. Gandhi als Folge der heute vielfach unter dem Stichwort „Fundamentalismus" gefassten Verabsolutierung des eigenen Standpunktes angesehen. Diese macht Menschen unfähig, in einen offenen Dialog mit ihren Kontrahenten einzutreten. Sich selbst verabsolutierendes Denken zeigt sich wenig kompromissbereit oder konsensfähig. Es neigt dazu, den eigenen Standpunkt mit Gewalt durchzusetzen und diese Durchsetzung ihrerseits mit Gewalt zu erhalten.[10] Das monotheistische Bekenntnis zu Gott und seinem inhaltlich bestimmten Geschichtshandeln ist für viele Menschen daher ein Paradigma von Dogmatismus und fundamentalistischer Ideologie.[11]

In der Analyse führt Jean-Francois Lyotard, ein führender Theoretiker der Postmoderne, noch einen Schritt weiter. Er macht darauf aufmerksam, dass totalitäre Tendenzen prinzipiell Ausdruck von (religiösen) Meta-Erzählungen sind, welche zur Legitimation der je eigenen Sprach- und Denkwelt die-

[7] Vgl. *T. de Souga*, Das Christusereignis aus der Sicht afrikanischer Frauen. Eine katholische Perspektive. In: Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort. Luzern 1992, 51–61; *L. Tappa*, Das Christusereignis aus der Sicht afrikanischer Frauen. Eine protestantische Perspektive. In: Leidenschaft und Solidarität 62–68.

[8] Vgl. z. *B. B. Bujo*, Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik (QD 182). Freiburg-Basel-Wien 2000.

[9] Vgl. exemplarisch für den spanischen Kontext: *C. Fuentes*, Nachwort. In: *J. Goytisolo*, Rückforderung des Conde don Julián. Frankfurt/M. 1995, 227–238.

[10] Vgl. *M. K. Gandhi*, Satyagraha in South Africa. Ahmedabad 1950, bes. 338.

[11] *A. Dumas*, Der dreieinzige Gott. In: *P. Eicher* (Hg.), Neue Summe Theologie I. Freiburg-Basel-Wien 1988, 409–446, bes. 414–420, hier 417, formuliert prägnant die gängige Kritik: „Der Monotheismus ist wie jedes totalitäre System intolerant. Überall, wo er sich ausbreitet, schafft er entweder Martyrer in Zeiten seiner Verfolgung oder Inquisitoren in Zeiten seines Triumphes."

nen. Die holistische Wirklichkeitsdeutung dieser Meta-Erzählungen selbst ist gewaltsam, weil sie die kontextuellen Unterschiede und perspektivischen Zugänge der Wirklichkeitswahrnehmung in den jeweiligen Sprach- und Lebensuniversen missachtet. Zugleich übergeht sie die erkenntnistheoretische Unabschließbarkeit der Wirklichkeit. Daher ist der Zusammenhang von Gewalt und Christentum dem Christentum selbst innewohnend.

Lyotard stellt mit seinem Fanal – „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens"[12] – alle großen Legitimationsgeschichten unter Ideologieverdacht. In ihnen wird, so sein Vorwurf, das Konkrete und Fragmentarische in einen Gesamtzusammenhang von Geschichte hinein aufgehoben und damit einem vorgezeichneten Verlaufsgesetz unterworfen. Das christliche Konzept der Heilsgeschichte begründe so zum Beispiel die Überlegenheit des Christentums über Juden und Heiden, indem es beide als zu überwindende Vorformen des eigenen Standpunkts betrachtet.[13]

Die diagnostische Potenz von Lyotards Kritik konkretisiert sich als Frage nach dem inhaltlichen Anspruch christlichen Glaubens (3.), nach der Zeugenfunktion der Kirche (4.) sowie nach der Organisationsform Bekenntnisgemeinschaft (5.).[14]

3. Der Absolutheitsanspruch als unbedingter Heilszuspruch

In theologischer Perspektive ist der sogenannte „Absolutheitsanspruch des Christentums" die Antwort auf und die bekennende Zeugenschaft für Gottes unbedingten Zuspruch in der Geschichte zum Heil der Menschen. Er ist erstens eine Konsequenz des Monotheismus, denn er resultiert aus der Souveränität und dem Geltungsanspruch, welcher Gott selbst eigen ist. Er ist zweitens das Resultat des biblisch bezeugten geschichtlichen Erwählungshandelns Gottes.[15]

Dennoch ist die Semantik des Absoluten theologisch unangemessen. Beziehungslogisch trifft die Redeweise den intendierten Sachverhalt nicht, insofern Gottes freie Zuwendung zu den Menschen „ab ovo"[16] ein Kommunika-

[12] *J.F. Lyotard*, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: *W. Welsch* (Hg.), Wege aus der Moderne. Weinheim 1988, 203. Ausführlicher zu Lyotard vgl. *B. Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne. Würzburg 2002.

[13] In der Absetzung von solchen Legitimationsgeschichten ist es das Anliegen Lyotards, auf "Widerstreite" (Vgl. *J.F. Lyotard*, Der Widerstreit [Supplemente 6], München ²1989) aufmerksam zu machen. Deshalb ist der Konsens für Lyotard im Gegensatz zu Gandhi ein veralteter Wert. Kompromisse dagegen sind wünschenswert, denn die Einsicht in die Differenz führt zum Bewusstsein der Relativität des eigenen Standorts und pluralisiert die Deutemöglichkeiten durch erfindungsreiche Paralogie (Vgl. *J.F. Lyotard*, Das postmoderne Wissen. Weinheim 1986, bes. 112.190f).

[14] Umgekehrt entsteht die Frage, ob Lyotards Konzept nicht die strukturell-systemischen Verflechtungen der Weltgesellschaft und die global drängenden Probleme der Chancen- und Ressourcengerechtigkeit zu sehr aus dem Blickwinkel der informationell-industriellen Gewinnergesellschaften und ihrer Lebensverhältnisse analysiert.

[15] Vgl. *C. Duquoc*, Monotheismus und Einheitsideologie. In: ConcD 21 (1985) 41–46; *B.J. Hilberath*, Ist der christliche Absolutheitsanspruch heute noch vertretbar? In: *Ders.* (Hg.), Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis (FS J. Schmitz). Düsseldorf 1990, 105–131; *H. Waldenfels*, Absolutheitsanspruch des Christentums I.–III. In: LThK³ I 80–82; *G. Neuhaus*, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs ›Projekt Weltethos‹ (QD 175). Freiburg-Basel-Wien 1999.

[16] Vgl. *H. Krings*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. Freiburg-München 1980, 121–127, hier 125.

tionsgeschehen ist. Dies dokumentiert zum Beispiel der biblische Grundbegriff des „Bundes" Gottes mit den Menschen.[17] Daher ist die Absolutheit Gottes als unbedingte Selbsttreue und Beziehungswilligkeit zu definieren (vgl. Hos 11).

Der Absolutheitsbegriff ist aber auch inhaltslogisch problematisch, weil Gottes unbedingte Zuwendung inhaltlich als Evangelium von Gottes Liebe zu den Menschen, von seiner befreienden und Gerechtigkeit schaffenden Nähe konkret wird. Gottes unverbrüchliche Zuwendung ist das Versprechen von Nähe, Barmherzigkeit, Frieden, Gerechtigkeit und Rettung für die Menschen guten Willens. Dieses Versprechen hat in Jesus kraft des Geistes bleibende Gültigkeit gewonnen. Die Vision Jesu vom Satanssturz zum Beispiel, welche Lk 10,18 überliefert, dokumentiert Jesu eigene Erfahrung der Herrschaft Gottes, in deren Zentrum das endzeitliche Gerichtsgeschehen als Heilswende für das Unheilskollektiv Israel steht. Mit dem Sturz Satans endet die Zeit denunziatorischer und kleinlicher Anklage. Durch den Sturz des Anklägers werden die Beklagten auf neue Weise frei, in den heilvollen Herrschaftsbereich Gottes einzutreten.[18]

Ist Gottes vorbehaltloser und unbedingter Heilszuspruch in Jesus durch die Auferweckung eschatologisch geworden, so kann jeder Anspruch des Christentums nur diesem Zuspruch Gottes nachgeordnet sein. Als bezeugende Antwort auf göttlichen Zuspruch ist der christliche Anspruch als eine Gestalt des Evangeliums, als Ansage an ein menschlicheres Menschensein ins Wort zu bringen. Es geht bei diesem heilsbedeutsamen Zuspruch in immer neuen Facetten um die in Jesus Christus und im Heiligen Geist endgültig offenbar gewordene Königsherrschaft Gottes als Heil der Menschen.[19]

Das Begründungsgefälle zwischen göttlichem Zuspruch und menschlicher Antwort hat zur Konsequenz, dass der Deus semper maior – seine Königsherrschaft und seine Wahrheit – nicht in einer das eigene machtvolle Tun nur legitimierenden Weise ins Spiel gebracht werden darf. Solches wäre eine Instrumentalisierung Gottes. Die am Leiden der Menschen und an der Gerechtigkeit für die Armen orientierte Herrlichkeit Gottes erweist sich daher immer auch als delegitimierend – etwa gegenüber dem Wunsch von Menschen, Wissens- und Herrschaftsgewalt über andere Menschen zu haben.[20]

4. Die Aufgabe der Kirche für das Wahrheitszeugnis

Weil die christliche Wahrheit eine Veritas semper maior ist und Gott als der Andere und Unbegreifliche sich zuletzt jedem Verstehenwollen souverän entzieht, ist es die Aufgabe theologischer Reflexion, zu zeigen, dass der Miss-

[17] Vgl. *D. Sattler*, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Freiburg-Basel-Wien 1997, bes. 113–162. 330–426.

[18] Vgl. *H. Merklein*, Jesus, Künder des Reiches Gottes. In: *W. Kern u.a.* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie II. Tübingen-Basel ²2000, 115–139.

[19] Vgl. *W. Kasper*. Einführung in den Glauben. Mainz ⁷1983, 99–101.

[20] Vgl. *R. Schaeffler*, Religion und kritisches Bewusstsein. Freiburg-München 1973, 94–106.255–425, bes. 103f; *ders.*, Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation. In: *Ders./P. Hünermann*, Ankunft Gottes und Handeln der Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (QD 77). Freiburg-Basel-Wien 1977, 9–50, bes. 25–27; *ders.*, Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen. In: *H. Zinser* (Hg.), Der Untergang von Religionen. Berlin 1986, 243–261.

brauch der Universalität und Unbedingtheit Gottes durch Menschen, etwa durch die christlichen Kirchen und Gemeinschaften, den rechten Gebrauch nicht ausschließt.

Theologisch ist die christliche Zeugenschaft der Kirchen durch die Aufgabe gekennzeichnet, in der Nachfolge Jesu dem Evangelium von Gottes unbedingter, Heil und Gerechtigkeit schaffender Selbstzusage zu dienen. Dieser Dienstcharakter begründet die für das Christentum konstitutive Differenz zwischen dem Heil, für welches Kirche eintritt, und der individuellen oder institutionell-politischen Praxis, mit welcher christliche Kirchen und Gemeinschaften an hilfreichen „Bedingungen der Möglichkeit" für das unverfügbare Ereignis der Basileia Gottes arbeiten.

Ein Missbrauch der christlichen Zeugenschaft liegt vor, wenn Kirche so identifizierend an die Stelle Gottes oder des Reiches Gottes tritt, dass sie sich selbst zum Ziel der religiösen Existenz macht. Als Zweck an sich selbst vergisst solche Zeugenschaft, von sich weg zu verweisen. Sie wird zum Idol.[21] Die durch das Christentum erzeugten Gewalterfahrungen sind deshalb oft Ausdruck eines kirchlichen Denkens, welches die eschatologische Differenz zwischen der irdischen Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi und dem himmlischen Gottesreich kirchenpolitisch einebnet. Schnell entsteht dann die Gefahr, die eigene Wirklichkeitsauffassung gewaltsam durchzusetzen und unter dem Deckmantel der guten Absicht des Heils für die Anderen das eigene unheilbringende Tun oder Unterlassen zu ideologisieren.

Es gehört zu den Charakteristika der Zeugenschaft Jesu für die Basileia Gottes, dass er solche Idolatrie durchbricht, indem er konsequent von sich weg auf den Vater verweist. In vielen Wunderheilungen kommt diese Grundstruktur zum Ausdruck. Die Betonung des eigenen Glaubens der Geheilten ist eine Bestärkung ihres Selbstvertrauens und zugleich eine Einweisung in das gläubige Vertrauen auf Gott. Noch das Gebet in Getsemani ist Ausdruck dieser Hingabe Jesu an und diese Transparenz Jesu für den Vater. In seiner einweisenden Transparenz ist Jesus Christus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15). Das genau unterscheidet ihn von jeder idolbildenden Selbstzwecklichkeit, welche eine Weise des Selbst-wie-Gott-sein-Wollens und deshalb Sünde ist.[22]

Die christlichen Kirchen können dieser Gefahr der Selbstidolisierung entgehen, wenn sie ihre auch institutionell gesicherte Zeugenschaft nicht als exklusiven Wahrheitsbesitz betrachten, der fundamentalistisch ideologisiert und in einer sich selbst absolut setzenden Heilspolitik funktionalisiert wird. Dann besteht die Aufgabe der Zeugenschaft darin, sich selbst und die Anderen immer neu auf das Je-größer-Sein Gottes in liebender Beziehungshaftigkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hinzuweisen.

Die Einsicht, dass die Kirche nicht das Reich Gottes und christliches Handeln keine herstellende, sondern eine bezeugende, also darstellende Praxis ist, darf umgekehrt nicht zu einer Weltlosigkeit christlichen Glaubens führen. Das extra nos des Heiles begründet keinen Doketismus, sondern befreit davon, die eigenen endlichen Möglichkeiten zu verabsolutieren und sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Die

[21] Vgl. *Schaeffler*, Kultisches Handeln, bes. 25–27.
[22] Vgl. *B. Nitsche*, Göttliche Universalität 187–230, bes. 225f.

große und finale Gerechtigkeit ist deshalb nicht Sache von Menschen. Sie ist Gottes Tat. Von daher wird das Evangelium zur kritischen Instanz gegenüber den sich multiplizierenden Systemen der Unterdrückung, und es ermächtigt Menschen dazu, machtvoll, aber gewaltlos an der Überwindung aller Formen der Gewalt mitzuarbeiten. Daher verwirklicht sich die christliche Nachfolge – in dem von Johann B. Metz[23] inspirierten Sinne – als eine für das Leiden der Opfer der Geschichte sensible und in Entsprechung zu Gottes Gerechtigkeit selbst Gerechtigkeit schaffende „Leidenschaft für das Mögliche" (Kierkegaard).[24] Dieser Sensibilität für die Opfer entspricht die Bitte: „God bless and save all victims of violence"!

5. Die Organisationsform ‚Bekenntnisgemeinschaft' als Quelle der Gewalt?

Das komplexe Problem der Gewaltanfälligkeit des Christentums betrifft nicht nur den inhaltlichen Anspruch, sondern auch die grundlegende Organisationsform der religiösen Gemeinschaft, Bekenntnisgemeinschaft zu sein. Das Bekenntnis dient einerseits dazu, die positive Schnittmenge von Überzeugungen und Werten festzuhalten, welche für eine Glaubensgemeinschaft (communio) konstitutiv und verbindlich ist, und es beschreibt andererseits eine Grenze (moenia), welche andere Menschen, die sich nicht in dieser gemeinsamen Schnittmenge wiederfinden, ausschließt.[25] Weil positive Identitätsbestimmung meist mit negativer Abgrenzung einher geht, organisiert das Bekenntnis immer auch Ausgrenzung. Die Geschichte des Grundsatzes „Außerhalb der Kirche kein Heil"[26] könnte die lange und gewaltgetränkte Spur des antinomischen Charakters von Bekenntnis nachzeichnen.

Doch auch hier ist an Jesus Maß zu nehmen und nach einer angemessenen Sollbestimmung zu fragen. Typisch für Jesu eigenes Wirken ist sein Umkehrruf, welcher die Menschen in die Entscheidung für Gottes Basileia führen will. Sein „Kehrt um, glaubt an das Evangelium" (Mk 1,15) konkretisiert sich etwa in der Begegnung mit dem reichen Jüngling als Aufforderung, nicht nur die Gebote zu achten, sondern den eigenen Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben. Die Schrift berichtet davon, welchen Schrecken und welche Verunsicherung diese Begegnung bei den Jüngerinnen und Jüngern auslöste (Mk 10, 17–31). Das Bekenntnis zur Basileia Gottes und die Forderung der Nachfolge kennzeichnen den Ausschluss, den Jesu Forderung evoziert, als einen „Selbstausschluss". Der reiche Jüngling wird nicht verdammt und ausgestoßen. Er selbst geht traurig fort. Jesus stellt diesen Selbstausschluss seinerseits noch unter das Vertrauen auf Gottes Möglichkeiten. Gilt einerseits, dass eher ein Kamel durch das Nadelöhr geht, als dass ein Reicher in die Basileia Gottes eintritt, so korrespondiert dem andererseits Jesu Ansage: Gott ist möglich,

[23] Vgl. *J. B. Metz*, Im Eingedenken des fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede. In: *Ders./J. Reikerstorfer/J. Werbick*, Gottesrede (Religion – Geschichte – Gesellschaft 1). Münster 1996, 3–20; *J. Reikerstorfer*, Leiddurchkreuzt – zum Logos christlicher Gottesrede. In: Ebd. 21–57, bes. 31–40.50–57.

[24] Zit. n. *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung. München [12]1985, 15.

[25] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Communio – ein Programm. In: IkaZ 1 (1972) 4–12.

[26] Vgl. *W. Kern*, Außerhalb der Kirche kein Heil? Freiburg-Basel-Wien 1979; *Neuhaus*, Kein Weltfrieden bes. 82–109.

was Menschen von sich aus offenbar unmöglich ist.
Der abgrenzende oder ausschließende Charakter des christlichen Bekenntnisses kann evangeliumsgemäß gestaltet und seine antinomische Struktur kann überwunden werden, wenn ein Ausschluss die Form des Selbstausschlusses hat. Die christlichen Gemeinschaften werden die Gewaltanfälligkeit ihrer Organisationsform „Bekenntnisgemeinschaft" deshalb nur überwinden, wenn sie es in einem engagierten Dialog den Menschen zuletzt selbst überlassen, ob diese sich mit dem Ruf in die Nachfolge Jesu Christi und mit der Bekenntnisgemeinschaft, welche diesen Ruf bezeugt, identifizieren wollen oder nicht. Zu dieser dialogischen Entscheidung gehört freilich, dass der Ruf in die Entscheidung – und damit die Positivität des eigenen Bekenntnisses – immer neu zur Geltung gebracht wird.

6. Positionelles und perspektivisches Zeugnis: Eine dialogische Alternative zur Gewalt

Die Unterscheidung zwischen einer gewaltanfälligen und einer archäologisch die eigene Gewaltanfälligkeit eingedenkenden und dadurch überwindenwollenden Gestalt christlicher Zeugenschaft bedeutet, dass sich der christliche Glaube als sinnstiftende Auslegung des Ganzen der Wirklichkeit in den Diskurs der menschlichen Lebensentwürfe und Weltanschauungen einzubringen hat.[27] Er tut dies positiv in der Weise der Heilzusage, positionell im Sinne des eigenen Bekenntnisses und praktisch im Modus einer diesem Bekenntnis entsprechenden heilvollen und barmherzigen Zuwendung zu den Menschen. Diese Zuwendung ist mit einer leidbewussten, gerechtigkeitsschaffenden und gewaltüberwindenden Leidenschaft für die Menschen verschwistert.
Da die Welt als Ganzheitsbedingung jeder phänomenal strukturierten Erkenntnis von Welt vorausgeht, können wir die Welt als solche nie erfassen. Das Ganze der Wirklichkeit ist unserem Erkennen entzogen. Ohne dass wir die Ganzheit von Welt und Geschichte überblicken oder durchschauen könnten, nehmen wir in freien Existenzstellungnahmen Bezug auf diese Ganzheit. Sie wird deshalb in symbolbildenden Wahrheitsantizipationen immer und notwendig ausgelegt. Weil dies auf endliche und perspektivische Weise geschieht, sind wir zugleich ermächtigt und genötigt, uns in geschichtlich bestimmten Überzeugungen konkret und positionell zu verorten. Christlicher Glaube ist unter den Prämissen der „symbolbildenden Vernunft"[28] geschichtlichen Verstehens die „synsemantische"[29] – das heißt die den Bedeutungszusammenhang des Ganzen betreffende – Auslegung der Wirklichkeit, die sich von Gottes Selbstzusage her versteht, welche in Jesus und im Heiligen Geist definitiv und un-

[27] Zu den folgenden Ausführungen, vgl. *Nitsche*, Göttliche Universalität, bes. 63–92.507–525.
[28] *H.M. Baumgartner*, Die subjektiven Voraussetzungen der Historie und der Sinn der Parteilichkeit. In: *W. Mommsen/J. Rüsen* (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft. München 1977, 425–440, hier 440; *ders.*, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (stw 1314). Frankfurt/M. ²1997, 55–87.249–343, bes. 320ff.
[29] *R. Wimmer*, Die Religionsphilosophie des ‚opus postumum'. In: *F. Ricken/F. Marty* (Hg.), Kant über Religion (MphSt NF 7). Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 195–229, 227. Im Unterschied zu Wimmer bin ich mit Krings, Baumgartner, Lindbeck, Schaeffler u.a. der Auffassung, dass der Wahrheitsbegriff nicht nur empirisch auf naturwissenschaftliche Vorgänge in Welt anzuwenden ist, sondern das Sein des Menschen in Relation auf das Ganze von Wirklichkeit betrifft.

überbietbar geworden ist. Weil die christliche Wahrheit geschichtlich verortet ist, ist sie auf das Je-größer-Sein Gottes verwiesen. Obwohl die christliche Wahrheitsantizipation auf Gott hofft und sich auf ihn bezieht, ist sie eine endliche Wahrheitsantizipation, die von Wahrheitsentzug begleitet wird.
Wie jeder endliche Wahrheitsanspruch in der Geschichte, so ist auch der christliche durch die Idee der Einheit, der Kohärenz und der Fülle der Wahrheit angeleitet. Nach christlichem Verständnis tritt diese Fülle ein, wenn alles in Gott und bei Gott vollendet ist. Aufgrund dieser Vorläufigkeit kann der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch nur in jeweils epochal bestimmten, kontextuell verorteten, perspektivisch ausgerichteten und durch unterschiedliche Kommunikationsgemeinschaften sozial und religiös-institutionell gerahmte Weisen bezeugen. Solche Wahrheitsantizipation ist dialogisch in die größere Wahrheit eingewiesen, solange unterschiedliche Wahrheitsansprüche einander ausschließen.[30]

Im Dialog von starken, sich gegenseitig bereichernden und herausfordernden Identitäten kann der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch dann gewaltfrei verwirklichen, wenn er sich seiner endlichen Vorläufigkeit bewusst bleibt und im Gespräch der Religionen und Weltanschauungen deshalb sowohl die Gemeinsamkeiten betont als auch die bleibenden Unterschiede achtet. Dies gilt auf der Ebene bekenntnismäßiger Überzeugungen wie auf der Ebene gerechtigkeitsschaffenden und friedensstiftenden Handelns. Daher sind die eigenen Überzeugungen nicht nur je neu auf die Wahrheitsansprüche der Anderen hin auszulegen. Vielmehr ist auch die eigene Wahrheit im Spiegel der Anderen in einer „Hermeneutik vom Anderen her" zu bedenken.
Vor allem ist auf der Ebene des gemeinsamen Handelns und im Kontext realer Konflikte Gottes Schalom als Gottes Ansage und Zusage für die Menschen herauszustellen. Gottes Schalom und die Achtung der Würde der Anderen wird zum motivierenden Antrieb Gewalt überwindender, Gerechtigkeit fördernder und Frieden stiftender Aktivitäten. In der praktischen Perspektive der Nachfolge bleibt Jesu gewaltloses Eintreten für die Gottesherrschaft, welches im Motiv der Nächsten- und Feindesliebe gebündelt ist, sowie seine Hingabe an den Vater im Himmel und die Schwestern und Brüder auf der Erde, welche noch im Sterben um Vergebung für die Täter bittet, die unauslöschliche Provokation christlicher Existenz.[31]

[30] Vgl. *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg-München 1995, 482–555, bes. 526–528.

[31] Vgl. *J. Sobrino*, Die Erlösung der Gewalt, in: ConcD 33 (1997) 486–494, hier 492: „Von einem christlichen Standpunkt aus betrachtet, nämlich dem der Vervollkommnung in der Nachfolge des historischen Jesus, scheint es aber wohl so, dass die Christen, die mit besonderer Intensität in ihrem Leben und in ihrem Handeln Christen und die Ersten und Mutigsten im Kampf gegen jede Form von Unrecht sind, dennoch von der Gewalt keinen Gebrauch machen sollten. Das heißt nicht etwa, dass die Gewalt für einen Christen immer und in jedem Fall verwerflich wäre [...] Es handelt sich vielmehr darum, in vollkommener Weise Zeugnis dafür abzulegen, dass das Leben über dem Tod steht, dass die Liebe über dem Hass steht. Und eine solche Haltung wäre dann annehmbar und wirksam, wenn der betreffende Christ sich zum Schutz der Ärmsten und im Kampf gegen die Unterdrücker mit dem Zeugnis seines Wortes und seines Lebens bis ins Martyrium hineinwagte".

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe

Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: *Richtlinien für die Pastoral im Tourismus* vom 29. 6. 2001

Bereits 1969 hat die damals zuständige Kleruskongregation ein „Allgemeines Direktorium für die Tourismusseelsorge" (*Peregrinans in terra,* NKD 22) erlassen. Nun verfasste der Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs ergänzende „Richtlinien für die Pastoral im Tourismus", die sowohl auf die Chancen als auch auf die Gefahren des intensiven globalen Fremdenverkehrs eingehen. Die Kirche begleitet die Entwicklung des Tourismus pastoral, da sie darin „eine Gelegenheit der Evangelisierung und der Gemeinsamkeit" erkennt, sofern dabei wirtschaftliche, ökologische und anthropologische Dimensionen ganzheitlich vernetzt beachtet werden. Das jetzt vorgelegte Dokument, „das alle Instanzen und gültigen Anweisungen des Direktoriums *Peregrinans in terra* wie auch die Erfahrungen der verschiedenen Ortskirchen einschließt", möchte allen in diesem Bereich tätigen Personen Überlegungen und pastorale Kriterien über den Tourismus an die Hand geben, um entsprechend den menschlichen und christlichen Werten des Evangeliums auf die neuen Herausforderungen antworten zu können.

Im I. Teil wird „die Realität des heutigen Fremdenverkehrs" skizzenhaft beschrieben. Die mobile Gesellschaft kennt viele Motive für die Zunahme an – geschäftlichen oder freizeitmäßigen – Reisen, die zu einem beachtlichen Wirtschaftsfaktor, aber auch zu einer Möglichkeit personaler Verwirklichung geworden sind. Als Bestandteil unserer Zivilisation spiegelt jedoch auch der Fremdenverkehr die positive wie negative Dynamik dieses Phänomens wieder, das konkret unter vier Aspekten geschildert wird: Das Wesen der Freizeit und ihre Rolle im Leben der Menschen von heute; die Bedeutung des Fremdenverkehrs für die menschliche Person; die Auswirkungen des Tourismus auf die Gesellschaft als Ganzes und eine theologische Reflexion über den Fremdenverkehr.

Zwar ist es eine alte Binsenweisheit, dass Reisen bildet, doch scheint es gerade in einer zunehmend virtuell vernetzten Informationsgesellschaft bedeutsam, auch unmittelbare Erfahrungen mit anderen Kulturen und Völkern zu machen. Nur die direkte Begegnung erlaubt, die Vielfalt des jeweiligen Reichtums zu entdecken. „Dieser den kulturellen Frieden und die Solidarität fördernde Dialog ist eines der wertvollsten Güter, die der Tourismus zu bieten hat." Zugleich aber ist das Wissen um die Begrenztheit aller Ressourcen, die Wahrung der jeweiligen Identität sowie die Respektierung eines entsprechenden Verhaltenskodex notwendig: „Tourismus darf nicht zu einem Instrument der Spaltung oder Zerstörung werden, gewissermaßen

eine Aufforderung an die lokalen Gemeinschaften, all das zu imitieren, was ausländisch ist und so, aufgrund unberechtigter Minderwertigkeitsgefühle oder wirtschaftlicher Interessen, die ihnen eigenen Werte zu gefährden".

Die Gerechtigkeit verlangt, dass die Tourismusressorts nicht Dienstleistungen und Ressourcen zur Verfügung haben, die der ortsansässigen Gemeinschaft vorenthalten werden. Hinzu kommt die Forderung nach einer „angemessenen Selbstkontrolle" in ökologisch sensiblen Gebieten. Angesichts der Fremdenverkehrsangebote für alle Altersgruppen sind auch die Arbeitsbedingungen sowie deren Auswirkungen auf das familiäre, soziale und religiöse Leben der Betroffenen kritisch zu überdenken. Im globalen Kontext gilt es überdies, die sich vergrößernde „Distanz zwischen reichen und armen Ländern" wahrzunehmen, bei der „sich eine neue Form der Sklaverei und der Abhängigkeit in den schwächeren Ländern" zeigt, während sich „die Vorherrschaft einer Wirtschaftsordnung, die die Würde der menschlichen Person angreift" festigt.

Im II. Teil des Dokuments werden die „Ziele einer Pastoral im Tourismus" angegeben. Basis ist die *Gastfreundschaft* jeder christlichen Ortsgemeinde, innerhalb der sich die Vielfalt der sozialen Bezüge auch im Umgang mit den Reisenden abspielen soll. „In dem Bewusstsein, in keiner Gemeinschaft ein Fremder und überall auf der Welt zu Hause und Teil der gleichen Familie zu sein, wird sich der Christ persönlich einsetzen, um die Teilnahme anderer Touristen an den liturgischen Feiern zu ermöglichen." Die Richtlinien verweisen dabei auf die vielfältigen Möglichkeiten, von der Bereitstellung kirchlichen Informationsmaterials, der sprachlichen Berücksichtigung bei Gottesdiensten bis hin zu ökumenischen Initiativen. Obwohl die „Identität des Ortes" gewahrt bleiben soll, „muss ... jede Form der Ausschließung oder Ausgrenzung gegenüber den Besuchern vermieden werden". Umgekehrt wird von christlichen Reisenden eine angemessene *Ehrfurcht* erwartet, wenn sie heilige Stätten anderer Religionen besuchen, denn sie sind daran zu erinnern, „höchste Achtung zu zeigen und eine Haltung anzunehmen, die das religiöse Empfinden der Gastgeber nicht verletzt".

Um die gesellschaftliche Umsetzung christlich geprägter Touristikwirtschaft zu fördern und sich um die nötigen Rahmenbedingungen auf dem Arbeitsmarkt zu bemühen, hat der Hl. Stuhl eine ständige Beobachtermission in der „World Tourism Organisation" eingerichtet, die 1999 einen „Internationalen Ethik-Kodex des Tourismus" erstellt hat. Ebenso sind auf nationaler und lokaler Ebene vielfältige Kontakte von den Bischofskonferenzen oder Ortskirchen mit den zuständigen Verwaltungsbehörden und Touristikeinrichtungen zu suchen.

Im III. Teil werden die „Pastoralen Strukturen" angeführt, wobei man sowohl die universalkirchlichen Aufgaben des erstellenden Päpstlichen Rates als auch die Kompetenz der Bischofskonferenzen, Diözesen und Pfarrgemeinden kurz benennt. In den Anregungen werden unter anderem die aufmerksame Wahrnehmung und Analyse der Fremdenverkehrsphänomene, die Erarbeitung von Bildungsprogrammen, der Aufbau von Kulturzentren, die ökumenische Zusammenarbeit, eine sachbezogene Kontaktpflege mit allen betroffenen Institutionen, der Ausbau von Informationsdiensten bis hin zur pfarrlichen Katechese über Freizeit und Tourismus etc. empfohlen.

In Anspielung auf eine Bekenntnis-Formulierung des Hl. Augustinus stellt der unterzeichnende Präsident des Päpstlichen Rates, Erzbischof Stephen Fumio Hamao, fest: „Im Herzen aller Menschen zeigt sich jene dem *Homo viator* eigene tiefe Ruhelosigkeit, (in der) die Sehnsucht nach neuen Horizonten, jene radikale Gewissheit erkennbar (ist), dass allein in der Unendlichkeit Gottes das Ziel unserer Existenz erlangt werden kann".
(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 35 vom 31.8.2001, 10–12; ebd. Nr. 36 vom 7.9.2001, 8–12)

Kongregation für die Glaubenslehre: *Responsum ad Dubium* über die Gültigkeit der „Taufe" von Mormonen vom 5.6.2001

Aufgrund von Anfragen aus verschiedenen Teilen der Welt prüfte die Kongregation für die Glaubenslehre, ob die in der *Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage* (Mormonen) gespendete Taufe gültig ist. In einer vom Papst Johannes Paul II. approbierten Entscheidung erteilte die Kongregation in einem „Responsum ad Dubium de validitate baptismatis" vom 5. Juni 2001 eine *negative* Antwort. Damit wird klargestellt, dass die von Mormonen als „Taufe" bezeichneten Handlungen nach katholischem Verständnis keine Gültigkeit besitzen.
Nach traditioneller kirchlicher Lehre sind vier Elemente für eine gültige Sakramentenspendung erforderlich: Materie, Form, Intention des minister sacramenti und richtige Disposition des Sakramentenempfängers (vgl. DH 1617; cc. 861 §2, 869 §2; KKK 1256). Wie der zugleich publizierte offiziöse Beitrag von P. Luis Ladaria SJ erläutert, wird im vorliegenden Fall zwar durch Übergießen von Wasser „getauft" unter Verwendung einer trinitarischen Taufformel, jedoch handelt es sich dabei nach dem Verständnis der Mormonen nicht um das Geheimnis der göttlichen Dreieinheit, sondern um drei Götter, die getrennt voneinander, wenn auch in perfekter Harmonie zueinander, existieren. Ohne auf die (nicht bloß „häretische", sondern „unchristliche") Lehre der Mormonen im einzelnen eingehen zu wollen, wurde offenbar nun in der Prüfung der Glaubenskongregation festgestellt, dass dabei die Worte „Vater, Sohn und Hl. Geist" ein vom Christentum völlig verschiedenes Verständnis meinen, das mit (gültigen) Taufen in nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften nicht vergleichbar ist. Demnach beabsichtigen die Taufspender auch nicht das zu tun, was Christus der Kirche als Auftrag hinterlassen hat. Ähnliche Bedenken dürften sich für Disposition des „Täuflings" ergeben.
Das Responsum der Kongregation für die Glaubenslehre hat zahlreiche kanonistische Implikationen, insbesondere im Bereich des Eherechtes, obwohl es sich weder um ein Gesetz noch um die Authentische Interpretation eines zweifelhaften Gesetzes handelt, das nun für die Zukunft anzuwenden wäre (cc. 9, 16 CIC). Es liegt hier vielmehr die Entscheidung hinsichtlich einer lehramtlichen Faktenfrage (sc. über den Charakter der „Mormonentaufe") vor, die auf alle Situationen – insbesondere Eheschließungen – (auch rückwirkend) anzuwenden ist.
Durch die Feststellung sind Mormonen nicht als Angehörige einer kirchlichen Gemeinschaft, die nicht in communio plena mit der katholischen Kirche stehen, anzusehen, sondern schlicht als „Ungetaufte" zu betrachten. Damit sind auf sie zum einen keine Normen über *communicatio in sacris* (cc. 844f

CIC) anzuwenden, zum anderen gelten die Bestimmungen über Ehen, denen das Hindernis der Religionsverschiedenheit (*disparitas cultus*) entgegensteht (c. 1086; cc. 1118 §3; 1127 §2, 1129). Vor einer Eheschließung ist demnach – im Unterschied zu den „konfessionsverschiedenen Ehen" (c. 1124ff) – bei sonstiger Ungültigkeit eine Dispens (vom Ortsordinarius) einzuholen, nach Leistung der vorgesehenen Kautelen.
Für die Beurteilung einer Ehe mit einem Mormonen-Partner, die ohne Dispens geschlossen wurde, ist in c. 1086 §3 CIC vorgesehen: „Galt ein Partner zur Zeit der Eheschließung gemeinhin als getauft oder war seine Taufe zweifelhaft, so ist gemäß c. 1060 die Gültigkeit der Ehe so lange zu vermuten, bis der sichere Beweis erbracht wird, dass der eine Partner getauft, der andere aber nicht getauft ist". Mit der Antwort der Glaubenskongregation sind alle Zweifel beseitigt und alle Ehen ohne Dispensgewährung als ungültig anzusehen, jedoch können sie bei Vorliegen der Voraussetzungen durch *sanatio in radice* (cc. 1161–1165 CIC) vergültigt werden. Bei Ehen von zwei Mormonen könnte gegebenenfalls das Paulinische Privileg (cc. 1143–1147) zur Anwendung kommen.
(L'Osservatore Romano Nr. 161 vom 16./17.7.2001, 6)

Kongregation für den Klerus: *Notifikation* (über eine Ausbildung von Frauen zum Diakonat) vom 17.9.2001

In einer am 14. September 2001 vom Papst approbierten gemeinsamen „Notifikation" der Kongregation für die Glaubenslehre, der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung und der Kongregation für den Klerus an die Ortsbischöfe wird allen geplanten oder ermöglichten „Initiativen ..., die in irgendeiner Weise darauf abzielen, Frauen auf die Diakonatsweihe vorzubereiten", eine Absage erteilt.
Es wird darauf hingewiesen, dass Kurse, die letztlich direkt oder indirekt die Diakonatsweihe für Frauen zum Ziel haben, „jeglicher lehramtlicher Grundlage entbehren", zu „Verwirrung in der Seelsorge" führen können und „falsche Erwartungen" wecken, da „die kirchliche Ordnung die Möglichkeit einer derartigen Weihe nicht vorsieht".
Den jeweiligen Ortsbischöfen obliegt daher die entsprechende Aufklärung der Gläubigen und die sorgfältige Beachtung dieser Richtlinien.
Innerhalb der kanonistischen Diskussion um die theologische Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zum Weihesakrament wird angesichts der eindeutigen Äußerungen hinsichtlich der nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe (vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vom 22.5.1994; Glaubenskongregation, Responsum ad dubium vom 28.10.1995) von einer Differenzierung in Bezug auf die einzelnen Weihestufen ausgegangen, wobei von zahlreichen Kanonisten die Zulassung der Frau zur Diakonatsweihe beziehungsweise die Einführung des Diakonats für Frauen als möglich und rechtlich gestaltbar erachtet wird. Demgegenüber wird in der vorliegenden Notifikation die lehramtliche Position in Erinnerung gerufen und bereits die durch den aktuellen Diskurs bedingte Bewusstseinsbildung als ein Wecken unzulässiger Erwartungen qualifiziert.
(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 38 vom 21.9.2001, 3)

Das aktuelle theologische Buch

COLIN McGINN, *Wie kommt der Geist in die Materie?* Das Rätsel des Bewusstseins. Aus dem Englischen von Susanne Kuhlmann-Krieg. C.H. Beck, München 2001. (267), S 277,–. ISBN 3-406472-17-6

In den „Geschichten aus dem Wienerwald", wie sie Ödön von Horváth erzählt, findet sich folgende Begebenheit: Oskar, Fleischhauer und nicht eben zart besaitet, muss seine Angebetete buchstäblich überreden zu einem Rendezvous. Die dem Fräulein abgetrotzte Zustimmung lässt Oskar dann doch nicht recht zufrieden sein und veranlasst ihn zu der Bemerkung: „Jetzt möchte ich in deinen Kopf hineinsehen können, ich möcht dir mal die Hirnschale herunter und nachkontrollieren, was du da drinnen denkst ..." Das Ergebnis könnte enttäuschender und verheerender zugleich nicht sein. Ließe Oskar Marianne diese ‚Behandlung' angedeihen, würde er sie schlicht und einfach umbringen, außerdem würde er bei Öffnung des Kopfes nicht die gesuchten Gedanken finden; auch nicht bei genauestem Hinsehen, sondern bloß das Gehirn.

Die daraus schon ersichtliche, eigentümliche Art des Gegebenseins von Bewusstsein lässt sich durch ein weiteres, philosophisch wirkmächtigeres Beispiel verdeutlichen: Leibniz hat im § 17 der „Monadologie" durch das sogenannte ‚Mühlengleichnis' die Nichterfassbarkeit des Bewusstseins als Gegenstand herausgestellt. Man denke sich das Gehirn, meinetwegen das der oben zitierten Marianne, als Mühle, in der man umhergehen könne. – Nirgendwo wird man zwischen all den mechanischen Teilen über einen Gedanken stolpern.

Was ist also das Bewusstsein? Wie kommt es zustande? Unter Bewusstsein versteht Verf. die Fähigkeit zu Wahrnehmungen, Gefühlen, Empfindungen und Gedanken. Angesichts dieses weiten Begriffs von Bewusstsein ist es möglich, dieses – wohl unter Abzug der Fähigkeit zu Gedanken – auch Tieren zuzuschreiben: sie sehen, riechen und haben Schmerzempfinden.

Der angesprochene Umstand, dass Bewusstsein nicht ein Gegebenes neben anderen, physikalisch erfassbaren Gegenständen ist, hat nicht nur das ‚Leib-Seele-Problem' entstehen lassen, sondern auch mannigfache Lösungsvorschläge provoziert. Verf. vertritt folgende These: Eine Analyse des Gehirns, wie feinkörnig sie auch sein mag, lässt uns niemals auf das Bewusstsein stoßen. Das haben auch unsere Beispiele gelehrt. Es gibt Bewusstsein, allein: wir können es nicht erkennen. Der Teufel steckt im Detail beziehungsweise in desem Fall in der Begründung, die Verf. für diesen Sachverhalt gibt: Das sei uns menschlichen Wesen prinzipiell nicht möglich, weil unser Verstand dies nicht zulässt. Unser durch die Evolution geformtes *Erkenntnisvermögen* ist dazu nicht in der Lage. Der Grund für die Unmöglichkeit ist also nicht ein bloß praktischer, der sich aufs *Erkennen* bezöge und sich durch Verfeinerung der Methoden aufheben ließe, sondern ein prinzipieller, allerdings biologisch-naturalistisch gehaltener. Und darin liegt das Problem.

Verf. grenzt seinen Naturalismus von zwei anderen Positionen ab: Einerseits gegenüber dem Materialismus, den er – ohne dies so zu kennzeichnen – als *reduktiven* Materialismus vorstellt. Bewusstsein lässt sich auf Gehirnvorgänge reduzieren. (In der Diskussion ist es üblich geworden, diese Art des Materialismus vom *eliminativen* zu unterscheiden, der Bewusstsein überhaupt leugnet. Wir werden sehen, dass Verf. eine Spielart der dritten möglichen Position, einen *nicht-reduktiven* Materialismus, vertritt.) Andrerseits gegenüber dem Dualismus, der keinerlei logische Beziehung zwischen Geist und Gehirn annimmt. Am Materialismus ist die Annahme zu würdigen, dass Bewusstsein „irgendwie aus Materie hervorgeht" (139); am Dualismus wiederum, dass er an der Nichträumlichkeit des Bewusstseins festhält, dass Bewusstsein also kein physikalischer Gegenstand sein kann.

Es gibt also das Bewusstsein, mentale Zustände, Ereignisse, ja mentale Kausalität (Wille), aber es fragt sich, wie Bewusstsein entstanden ist und weiterhin, wie der Zusammenhang zwischen Gehirn und Geist, Körper und Seele, zu denken ist. Das Hervorgehen des Geistes aus der Materie, man

spricht von Emergenz, ist durch die Evolutionstheorie Darwins, die eine empirische Theorie ist, allerdings nicht zu erklären: Evolution wird dort als durch natürliche Selektion stattfindend gedacht. Zufällige Mutationen verschaffen Überlebensvorteile und erzeugen einen Selektionsdruck gegenüber den Lebewesen derselben Gattung, die diese nicht aufweisen. Mutation ist eine Neuorganisation von Materie. Wie aus ‚bewusstloser' Materie Bewusstsein entsteht, ist damit nicht *erklärt*. Ein erstaunliches Ergebnis für unser populärwissenschaftlich auf den Materialismus eingeschworenes Alltagsbewusstsein. Die Evolutionstheorie vermag die Lücke zwischen Geist und Materie also nicht zu schließen, darin ist Verf. zuzustimmen.

Allerdings ist die Behauptung einer empirisch-genetischen Unableitbarkeit, darauf läuft die Zurückweisung der Evolutionstheorie ja hinaus, aus verschiedenen Gründen möglich. Und hier liegt, wie gesagt, das Problem. „Lieber Gott", ließe sich diesbezüglich mit dem jungen Schelling ausrufen, „bewahre uns vor unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden." Verf.'s Gründe sind zwar prinzipieller, aber naturalistischer Art. Die empirisch-genetische Ableitbarkeit ist unserem Erkenntnisapparat, wie er sich in der Naturgeschichte entwickelt hat, nicht möglich. Unser Erkenntnisvermögen sei für bestimmte Zwecke geeignet, für andere – wie zum Beispiel die Lösung des Leib-Seele-Problems – nicht, so wie der Fisch sich nur im Wasser behende zu bewegen vermag. Gemäß seinem Naturalismus kommen für Verf. nur natürliche Gründe für das Bewusstsein in Frage. Ansonsten wäre das Faktum des Bewusstseins ein Wunder, das ein Naturalist nicht gelten lassen kann. Vielmehr ist das Bewusstsein ein Rätsel, da „wir irgendwelche neuen Unbeobachtbarkeiten postulieren müssen, um das Bewusstsein zu erklären" (162), „denn es gibt keinen Grund anzunehmen, dass jede theoretisch interessante Eigenschaft der Welt a priori wahrnehmbar sein muss" (65).

Eine andere Angabe gleichermaßen prinzipieller Gründe stellt eine *transzendentalphilosophisch* orientierte Argumentation zur Verfügung. Hier wird ebenfalls die empirisch-genetische Unableitbarkeit vertreten, allerdings aus Gründen, die aus der Sonderstellung des Bewusstseins resultieren. Während Verf. davon ausgeht, dass *„irgendeine* Eigenschaft des Gehirns für das Bewusstsein verantwortlich ist" (42), es nicht bloße Voraussetzung, sondern „generativ" (109) ist, die empirische Froschung diese Eigenschaft als notwendige und hinreichende Bedingung jedoch nicht erkennen kann, traut die transzendentalphilosophische Position empirischer Forschung nur die Feststellung notwendiger Bedingungen zu, *ohne* die es Bewusstsein nicht geben kann, was jedoch nicht heißt, dass es durch diese Bedingungen Bewusstsein gibt. Der Versuch einer empirischen Herleitung von Bewusstsein verläuft obendrein *logisch zirkulär*: Mit dem Bewusstsein wird – je nach Forschungslage – irgendwann in der Entwicklungsgeschichte ein bewusstloser Zustand angesetzt und ein bewusster Zustand hergeleitet. Das Ergebnis wird also für das Zustandebringen bereits in Anspruch genommen. Davon ist jedoch ein Zirkel anderer Art, ein *epistemologischer*, zu unterscheiden: Alle Grundbegriffe der Philosophie (Bewusstsein, Vernunft, Sprache ...) sind nur auf diese Art zirkulär thematisierbar. Aussagen über das Bewusstsein sind nur mit Hilfe des Bewusstseins möglich. Diese ‚Unbequemlichkeit' (Kant) bringt es mit sich, dass Bewusstsein nicht restlos objektivierbar ist, weil es Bewusstsein braucht, um über Bewusstsein Aussagen treffen zu können. Damit ist auch klar, dass Bewusstsein nicht ein Gegenstand unter anderen ist, und zwar nicht nur, weil es nicht physikalisch fassbar ist, sondern weil es die Ermöglichungsbedingung oder transzendentale Bedingung dafür ist, dass es für uns überhaupt Gegenstände gibt. Diese ‚transzendentale Differenz' (Heintel) wird von Verf. übersehen, wenn er Bewusstsein als „eine fundamentale biologische Realität wie Haut oder Zähne" (80) ansieht.

Für den Verf. ist klar, dass bloß eine Änderung unseres Erkenntnisapparates das Rätsel des Bewusstseins zu lösen vermöchte. Vielleicht ermöglicht jemals der Fortschritt der Erkenntnis im Bereich der Gentechno-

logie, unser Erkenntnisvermögen in diese Richtung zu manipulieren: „Freilich reine Science-Fiction", wie Verf. einräumt, es „interessiert hier nur die theoretische Möglichkeit" (245). Da es für Verf. grundsätzlich denkbar erscheint, dass unser Erkenntnisfortschritt unser Erkenntnisvermögen ändert, zieht er sich dadurch doch den Vorwurf des Selbstwiderspruchs zu: hat es doch weiter oben geheißen, dass fortschreitende Erkenntnis keine Abhilfe schaffen wird, weil unser Erkenntnisvermögen für die Lösung des Leib-Seele-Problems nicht gebaut ist. Also doch eine praktische und keine prinzipielle Unmöglichkeit! – Aber auch durch alle Anstrengung der Biowissenschaften wird man der dem Bewusstsein eigentümlichen ‚Unbequemlichkeit' nicht Herr werden. „Die Probleme sind in uns, nicht in der Welt" (195), allerdings, wie deutlich geworden ist, sind sie nicht in der biologischen Ausstattung unseres Verstandes zu orten, sondern in der transzendentallogischen Sonderstellung unseres Bewusstseins.

Hat man sich diesen Sachverhalt einmal klar gemacht, dann wird auch die oft gebrauchte Rede, dass „das Bewusstsein seinen Sitz im beobachtbaren Gehirn hat" (62), problematisch: das Bewusstsein solcher Art zu lokalisieren heißt doch, es wiederum zu einem raum-zeitlichen Gegenstand zu machen und das Gehirn als bloß faktische Voraussetzung für Bewusstsein zu verkennen.

An einem anderen Themenbereich, Sterben und Tod, lässt sich nochmals eindrucksvoll verdeutlichen, dass Verf. den transzendentalen Aspekt des Bewusstseins übersieht. In diesem Zusammenhang kommt er auf das ‚Ich' oder ‚Selbst' zu sprechen, das er als Subjekt der Bewusstseinszustände und der Reflexion auf diese bestimmt. So wie das Bewusstsein ein Geheimnis ist, so ist es auch das Ich: „Wir haben keine Arbeitshypothesen von dem, was es für das Selbst bedeutet, zu werden und zu vergehen. Wir sind damit in der Position zu wissen, dass Selbste zu existieren aufhören, wobei wir aber nicht verstehen, was es mit diesem Ereignis auf sich hat. Und das passt zu dem, was ich die ganze Zeit über sage – wir haben keine klare Vorstellung von der *Natur* des Selbst. Wenn wir das Wesen des Ichs kennen würden, wüssten wir, wie es für das Ich [!] ist, wenn es aufhört zu sein" (192). Wie verhält sich hier die Rede vom ‚Wir' zum Ich? Wird hier nicht wieder deutlich, dass das gegenständlich gedachte Ich eines Ichs (hier als Wir kaschiert) zur Vergegenständlichung bedarf? Wir, die wir zu uns ‚ich' sagen, können unser eigenes Ich nie los werden. Denn *ich* bin es, der sich vergegenwärtigt, nicht mehr zu sein. Und ich stelle mir dabei wiederum *mich* vor als nichtseiend; und weil wir unser Selbst auch im Nichtsein noch voraussetzen, verbinden wir damit mehr oder weniger angenehme Empfindungen. Jeder von uns kennt schließlich die Vorstellung des eigenen Begräbnisses. Das setzt nicht nur voraus, dass ich lebe, wenn *ich* mir das vorstelle, sondern dabei denke ich *mich*, der ich tot bin, als fortdauernd existierend.

McGinn hat sein Buch, basierend auf Fachveröffentlichungen, für ein breites Publikum geschrieben. Dementsprechend liest es sich. Nicht zuletzt dadurch ist es so geeignet und anregend, sich über Probleme des Bewusstseins klarer zu werden.

Linz *Michael Hofer*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ WEIRER WOLFGANG/ESTERBAUER REINHOLD (Hg.), *Theologie im Umbruch.* Zwischen Ganzheit und Spezialisierung. (Theologie im kulturellen Dialog. Hg. von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, Band 6) Styria, Graz 2000. (350) Ln.

Die Neugestaltung der theologischen Studienpläne und die Implementierung des Universitäts-Organisationsgesetzes 1993 bildeten für die

Lehrenden der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz einen geeigneten Anlass, um diesen Sammelband herauszugeben. Insgesamt 24 Beiträge, die drei Fragerichtungen („Außenansichten" [9–54], „Innenansichten" [55–286], „Zur Einheit der Theologie" [287–348]) zugeordnet sind, stellen sich dem tiefgreifenden Umbruch, der sich in Gesellschaft und Kirche ereignet, um von daher den Standort und die Identität der einzelnen theologischen Fächer zu reflektieren. Dementsprechend versteht sich etwa die Fundamentaltheologie als „Netzwerkdisziplin" (*Larcher/Wessely* [87]) und die Dogmatik als „eine der zentralen Schnittstellen ..., an der nahezu alle Stränge des theologischen Gewebes zusammenlaufen" (*König* [150]); pastoralpsychologische Kompetenz wiederum besteht in der „Wahrnehmung der Zusammenhänge, die zwischen der eigenen durchlebten und durchlittenen Alltagspraxis der theologischen Subjekte und deren Lehr- und Forschungstätigkeit besteht" (*Aigner* [221]).

Bei all dem kommt es auf eine *gemeinsame* akademische Praxis an, wie *Christian Lagger* betont: „Es wird unter den Lehrenden der theologischen Fakultät(en) zu wenig gemeinsam um theologische Sachprobleme gerungen und gestritten" (52). Gefragt ist nicht isoliertes, von „Konkurrenz" beherrschtes Denken, sondern „eine inhaltliche Auseinandersetzung in Form eines ebenbürtigen Gespräches" (*Aigner* [223]). Allen darf schließlich ins Stammbuch geschrieben werden: „Theolog/inn/en müssen fähig sein, nicht nur wissenschaftliche Erkenntnisse theologischer Einzeldisziplinen wiederzugeben, sondern im je eigenen Kontext und Praxisbereich eigenständig theologische Aussagen zu treffen" (*Weirer* [347]).

Vorliegender Sammelband ist von der engagierten Suche nach theologischer Identität im gegenwärtigen universitären und gesellschaftlichen Kontext inspiriert und lässt die Lektüre zu einem echten Gewinn werden.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ BOBERSKI HEINER, *Der nächste Papst.* Die geheimnisvolle Welt des Konklave. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Otto Müller, Salzburg 2001. (312) Geb. S 296,–/DM 42,–/sFr 39,–/€ 21,50.

Die Aktualität des Themas machte schon zwei Jahre nach dem Ersterscheinen eine Neuauflage dieses Buches nötig. Da im Jahre 2001 zahlreiche Kardinäle (darunter die Deutschen Degenhardt, Lehmann, Kasper, Scheffczyk) kreiert wurden, hat sich die Ausgangsposition für den „nächsten Papst" geändert. Boberski rechnet am ehesten mit einem Italiener und hofft weiterhin auf Martini (226). Das flüssig geschriebene, interessante und nunmehr auf den neuesten Stand gebrachte Buch ist lesenswert, doch wurden mehrere Mängel und Fehler, die der Rezensent seinerzeit festgestellt hat (vgl. diese Zeitschrift 148 [2000], 89), leider nicht behoben.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ TOSSOU KOSSI JOSEF, *Erdhafte Inkulturation.* Beiträge zur afrikanischen Theologie. Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (Reihe Afrika, Band II), Bonn 1999. (151) Kart.

Vorliegendes Büchlein enthält elf Beiträge des Theologen und Philosophen *Kossi Tossou* (1948–1994), die zwischen 1981 und 1994 veröffentlicht wurden, u.a. auch in der ThPQ (135 [1987] 141–147). Tossou trug durch seine theologische Publikations- und Vortragstätigkeit viel zu einem besseren Verständnis der schwarzafrikanischen Lebens- und Glaubenswirklichkeit bei; als Angehöriger des westafrikanischen Volkes der *Ewe* (Togo) versuchte Tossou, einen authentischen Ansatz für ein schwarzafrikanisches Christentum zu entwickeln. Eine solche Kontextualisierung der christlichen Überlieferung bedeutet immer eine Gratwanderung: „Afrikanische Theologie, sofern sie christlich ist, wird sich auch kein anderes Evangelium geben können als das Evangelium Jesu Christi. Sie steht aber im Dienst des Lebens, des Lebens des Afrikaners ..." (104).

Im Zentrum der Überlegungen Kossi Tossous steht die *Methodenfrage* der Theologie; ein spezifisch *afrikanisches* Christsein ergibt sich nicht durch eine bloße „Farbänderung" (21) oder die Flucht in eine „reproduzierbare Vergangenheit Afrikas" (56), die in einem „banalen Trachten nach Exotik" (59) endet, sondern durch eine theologische Hermeneutik der traditionellen Kultur: „Es geht" – so zeigt Tossou am Beispiel der altafrikanischen Ahnenvorstellung auf – „... um die Verankerung dieses Wissens als Prägekraft unseres spezifischen afrikanischen Christseins in der sich erschließenden Wahrheit des Christusglaubens" (90).

Diese Veröffentlichung gewährleistet einen guten Einblick in das Problemfeld der „Afrikanischen Theologie"; ergänzende Einführungen zum Ansatz der interkulturellen Kommunikation (7–11), zur Biographie Kossi J. Tossous (12–14) und zur politischen Situation Togos (149–151) sowie eine umfassende Bibliographie (135–148) erschließen einen kulturellen und religiösen Kontext, der den westlichen Leser/inn/en normalerweise verschlossen bleibt.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ FISCHER GEORG [REPSCHINSKI BORIS, VONACH ANDREAS], *Wege in die Bibel.* Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. DM 39,80/S 291,–/ sFr 38,–. ISBN 3-460-32434-1.

Dieses ausgezeichnete Buch über die Auslegungsmethoden der Bibel des Alten und Neuen Testaments wendet sich sowohl an Studierende der Theologie wie auch – und dafür ist es ausgezeichnet konzipiert – an interessierte Bibelleser zum Selbststudium oder zum Einsatz in Pastoral und Bibelarbeit. Es gibt kaum ein anderes Methodenbuch, das den verschiedenen Zielgruppen von Universität bis Erwachsenenbildung so gut gerecht wird. Es setzt keine Sprachkenntnisse voraus, führt aber deren Relevanz immer wieder vor. Die neueren exegetischen Methoden, die aus der Literaturwissenschaft gewonnen sind und eine neue Vielfalt der „Wege in die Bibel" ermöglichen, sind mit den klassischen historisch-kritischen Methoden harmonisch zusammengestellt. Jeder Abschnitt ist nach einem eingängigen Konzept aufgebaut und mit Beispielen, tiefergehenden Ergänzungen, Übungsaufträgen und gelegentlichen Hinweisen auf weiterführende Lektüre zum jeweiligen Thema ergänzt. Durch ein übersichtliches Layout und die geglückte Verwendung von spezifischen icons für die genannten Funktionen findet man sich sehr schnell zurecht. Dem dienen auch die ausgezeichneten Illustrationen von Elke Staller, die abstrakte Sachverhalte der Texttheorie in optische Modelle und symbolische Visualisierungen umzusetzen vermag.

In einem ersten Teil entwickelt Georg Fischer die Voraussetzungen (im Text und beim Leser) für die Annäherung an die Bibel im Zweischritt Textwahrnehmung und Textdeutung. Er zeigt, wie man sich Schritt für Schritt einem Text annähert, indem man einen Text vom Kontext abgrenzt, sich textkritische Fragen stellt und, wenn man die biblischen Sprachen versteht, auch eine eigene Übersetzung anstellt. Die Wahrnehmung der Gestaltung des Textes bis hin zu seinem künstlerischen Ausdruck soll schließlich dazu befähigen, einen verantwortbaren Gehalt (von mehreren möglichen) des Textes zu erfassen. Dieses Methodenbuch trägt in allen seinen Teilen der Erkenntnis Rechnung, dass viele Leser aus einem Bibeltext aufgrund der Fülle, die dieser in sich birgt, und der Ansatzstellen, die die Texte in zumeist mehrere Richtungen für den Leser bereitstellen, verschiedene und doch zumeist vermittelbare Auslegungen entdecken können. Im Bereich der Textdeutung geschieht das durch Beobachten von Details im Text, den Vergleich mit anderen Texten, ein Finden einer ersten eigenen Position, der dann der Dialog mit gängigen Auslegungen dieses Bibeltextes in der Fachliteratur folgen sollte, bis hin zu einer eigenen, jeweils verantwortbaren Auslegung.

Die Bereitstellung detaillierter Methoden für diesen exegetischen Prozess beabsichtigt der zweite Teil, der die „Vielfalt exegetischer Methoden" aufzeigt. Zunächst gibt Andreas Vonach einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte der Auslegungsmethoden von den Rabbinen und dem frühen Christentum bis ins 20. Jahrhundert. Boris Repschinski stellt die historisch-kritische Methode vor, die er in Formanalyse, Gattungsanalyse, Überlieferungs- und Literarkritik sowie Redaktionskritik aufschlüsselt. In einem Exkurs geht er auf das synoptische Problem der Evangelien im NT ein und zeigt die Methoden zu seiner Lösung auf.

Im Abschnitt „Neuere Ansätze der Auslegung" bietet Boris Repschinski aus seiner Kenntnis der angelsächsischen Exegese einen Einblick in die neuere Literarkritik, die eher synchron orientiert ist. Georg Fischer stellt in einem informativen Überblick narrative Analyse, rhetorische Analyse, Intertextualität, Strukturalismus und die Rezeption biblischer Texte in den Künsten (Film) sowie die methodische Einbindung dieser Rezeption in die Exegese vor. Unter kontextueller Bibelauslegung geht es um die Methodenansätze der feministischen und der befreiungstheologischen Exegese (Vonach) sowie die Anliegen der psychologischen Schriftauslegung und der sozialwissenschaftlichen Analyse von Bibeltexten (Repschinski). Andreas Vonach zeigt schließlich die Quellen, Informationen und Hilfsmittel auf, die die Geschichtswissenschaften für die Exegese bereitstellen.

Der dritte umfangreiche Teil „Zum Verstehen von Texten", der von Georg Fischer entwickelt wurde, bietet eine Hermeneutik der Bibel ausgehend von einem Konzept der Bibeltexte als sprachlicher Kommunikation, die in der Schriftensammlung der Bibel von Religionsgemeinschaften (je unterschiedlich) fixiert wurde und diese über den jeweiligen Kanon dauerhaft bindet. Er diskutiert die Rolle der Exegese in der Theologie und in der Kirche sowie ihre Beziehung zu den anderen Wissenschaften.

Besonders hervorzuheben ist der vierte Teil (Georg Fischer), der unter „Bibel studieren – Bibel leben" verschiedene bewährte Methoden der Bibelpastoral vorstellt („Bibel teilen") und mit den exegetischen Methoden in Beziehung setzt. Dieser Schritt von der fachexegetischen Methodik hin zur Bibelpastoral wird in den

meisten anderen Methodenbüchern vernachlässigt, stellt jedoch eine wichtige Brücke zwischen Fachexegese und Bibelpastoral her.
Anhänge mit historischen Überblicken, Auflösung der Übungen, ein Zeitrahmen, Informationen über die Bibel im Internet und digitale Hilfsmittel für die Exegese sowie ein Glossar und ausführliche Literaturlisten runden das Werk ab. Etwas verwunderlich ist die Praxis des Verlages, Boris Repschinski und Andreas Vonach nur als Mitarbeiter zu nennen, als hätten sie nur eine Literaturliste geschrieben oder korrekturgelesen, da diese beiden doch einen Großteil des zweiten Teils über die Vielfalt der exegetischen Methoden in der AT- und NT-Exegese, mithin den Kern dieses Methodenbuches, verfasst haben. Vermutlich wird es sich in der Wissenschaft durchsetzen, die beiden als Ko-Autoren zu nennen, wie oben geschehen.

Linz *Franz Böhmisch*

BIBELWISSENSCHAFT

■ REEMTS CHRISTIANA, *Schriftauslegung*. Die Psalmen bei den Kirchenvätern (NSK-AT 33/6) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. (216) Kart. Abo-Preis S 289,–.
■ KROCHMALNIK DANIEL, *Schriftauslegung*. Das Buch Exodus im Judentum (NSK-AT 33/3) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. (183) Kart. Abo-Preis S 261,–.
Es ist sehr zu begrüßen, dass der Neue Stuttgarter Kommentar auch Bände zur Auslegungsgeschichte enthält, und es ist besonders schön, dass es einen so geglückten Band zur altkirchlichen Auslegung der Psalmen gibt. Die Autorin ist nicht nur mit der Exegese der Kirchenväter bestens vertraut, sondern als Ordensfrau zugleich auch mit der Praxis des kirchlichen Psalmengebets. Diese glückliche Kombination ist auch in allen Teilen dieses Bandes zu spüren. Der erste Teil ist eine ‚Einführung', welche zum einen das frühchristliche Verständnis der Schrift allgemein nahebringt, zum anderen die den Kirchenvätern eigene Sicht des Psalters sowie deren spezifische Auslegungsweisen; jeder einzelne Punkt ist durch sorgfältig ausgewählte Zitate gut belegt. Den Hauptteil bildet naturgemäß der Kommentar selbst; hier geht die Autorin so vor, dass sie bei den ausgewählten Psalmen in der Regel nur die Auslegung eines Autors vorstellt und erläutert. Auf diese Weise bekommt man auch einen guten Gesamteindruck von dessen Auslegungsart und -methode. Am häufigsten kommt Augustinus an die Reihe (Ps 3; 21; 26; 44; 109, sowie zusammen mit Hieronymus in Ps 95 und 136), gefolgt von Hieronymus (Ps 1; 82; 97; bzw. 95 und 136). Einmal vertreten sind Origenes (Ps 38) und Hilarius von Poitiers (Ps 53), bzw. Theodor von Mopsuestia (zusammen mit Augustinus und Hieronymus in Ps 95). Nur bei Psalm 132 ist dieses Schema ganz verlassen und die Auslegung sozusagen ein Sammelbild von frühen Autoren. Alles in allem ist dieser Kommentar eine spirituelle Schatzkammer, die man gern immer wieder benützt.

Von ganz anderer Art ist der Kommentar zum Buch Exodus von D. Krochmalnik, Professor für Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der neu gegründeten Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Dem christlichen Leser wird von der ersten Seite an klar gemacht, dass er in eine ihm weitgehend unbekannte Geisteswelt geführt wird. Sie wurde von Gelehrten aufgebaut, die ihm zum größten Teil unbekannt sind und sich darüberhinaus einer Sprache bedienen, die ihm wenig geläufig ist. Denn die Einleitung in die jüdische Tradition der Bibelauslegung, dargelegt u. a. anhand der Gestaltung einer Rabbinerbibel, breitet eine riesige Auslegungstradition aus, die zwar manche Berührungen mit der christlichen hat, aber für den heutigen Leser schwer nachvollziehbar ist. Im Besonderen gilt das für die Lehren vom mehrfachen Sinn der Hl. Schrift, deren grosse Tradition heute kaum mehr bekannt ist.

Kein Leser möge sich aber durch die Dichte der Einleitung abschrecken lassen, denn der eigentliche Kommentarteil, der nach den Wochenabschnitten der synagogalen Lesung der Tora vorgeht, greift dann jeweils nur einen Schwerpunkt des Textes heraus und entfaltet seine vielfältige Auslegung. Der erste Abschnitt zeigt anhand von Ex 1,1–5, welche Überlegungen man im Laufe der Zeit über die Stämme Israels anstellte. Der zweite behandelt im Anschluss an Ex 3,13–15 und 6,3 den Namen und das Wesen von Israels Gott JHWH. Im dritten Abschnitt, der vom Pessachfest handelt, kommt der liturgische Kalender des Judentums zur Sprache, aber auch die religiöse Unterweisung der Kinder. Das Siegeslied am Schilfmeer wiederum ist der Anknüpfungspunkt für eine Einführung in die poetische Form biblischer Gebetstexte, und die Notiz, dass bereits bei den Bitterwassern von Mara „Gesetz" und „Recht" gegeben wurde, wirft die Frage auf, welches Gesetz schon vor dem Sinai gegolten hat. Der fünfte und der sechste Wochenabschnitt konzentrieren sich auf die Kundgabe von Dekalog und Bundesbuch und sind daher ein ganz wichtiger Teil der Auslegung, weil der Leser hier auch vertraut gemacht wird mit der Entfaltung des jüdischen Gesetzes in Mischna und Talmud.

Schließlich sei noch hingewiesen auf die Ausführungen über die Gestalt und Symbolik der Menora, des siebenarmigen Leuchters, und über den Sabbat, ein wichtiges Kapitel, weil Christen leider meist viel zu wenig über die Bedeutung des Sabbat wissen. Damit ist längst nicht alles aufgezählt, was dieses Bändchen enthält – zum Beispiel die ausführlichen Anmerkungen, die Hinweise auf weiterführende Literatur u.a.m. –, aber der Leser wird bald merken, dass man sich diese Welt der Bibelauslegung ohnehin nur langsam aneignen kann. Die aufgewendete Mühe und Geduld wird aber reichlich belohnt.

Linz *Franz Hubmann*

■ ZAPFF BURKARD M., *Jesaja 40 – 55.* (Die neue Echter Bibel, Lieferung 36) Echter, Würzburg 2001. (128) Brosch. S 248,–. ISBN 3-429-02314-9

Mit dieser Lieferung nähert sich die Kommentierung des Jesajabuches langsam der Vollendung, dann wird auch die Neue Echter Bibel nach gut zwanzig Jahren bald abgeschlossen sein. In der Forschung hat sich bezüglich des zweiten Teiles des Jesajabuches in den letzten Jahren sehr viel getan. Die früher so sicher geäußerte Ansicht, dass in Jes 40–55 ein bei den Exilierten in Babylon wirkender namenloser Prophet zu hören ist, wird heftig in Frage gestellt. Vor allem vermisst man die nötige literarische und theologische Einheitlichkeit. Während man früher noch geneigt war, den Umschwung in Kap 48 mit einer anderen Wirkungsperiode zu erklären, vertritt man heute oft ein Schichtenmodell. Dieser Linie folgt auch der Verf. dieses Kommentars. Eine nur in Kap 40–48 enthaltene Grundschicht, die sich ermunternd an die Exulanten richtet, bildet den Grundstock. Dieser wird nach der Veränderung der Umstände zunächst durch eine „Wiederaufbauschicht" und dann durch ersten drei Lieder vom Gottesknecht (3. Schicht) erweitert. Eine eigene Schicht bilden nach Verf. auch die Naherwartungstexte (4. Schicht) sowie die Götzenpolemiken mit ihrer spezifischen theologischen Argumentation (5. Schicht). Dazu kommen noch weitere Fortschreibungen, von denen hier nur noch die Einfügung des 4. Gottesknechtsliedes und die Verknüpfungen mit anderen Teilen des Jesajabuches genannt seien. Verf. folgt hier u.a. den Studien von O.H. Steck. Eine derart differenzierte Unterscheidung von Schichten und Fortschreibungen erweckt Skepsis, weil die Kriterien nicht ausreichend erscheinen und weil für den Bibelleser letztendlich doch nur die Botschaft des Endtextes bedeutsam ist. Auf der anderen Seite ist jedoch darauf hinzuweisen, dass durch diese Unterscheidungen die einzelnen theologischen Profile der Schichten stärker in den Vordergrund gehoben werden. Darum kann man diesen Zugang durchaus eine Schule des genauen Wahrnehmens des Textes nennen, auch wenn manche Leser nicht imstande sein werden, alle Einzelschritte nachzuvollziehen.

Linz *Franz Hubmann*

■ STERN MARC, *Was ist Judentum?* Die häufigsten Fragen und ihre Antworten. Otto Lembeck, Frankfurt a.M./Bonifatius, Paderborn 2001. (168, 12 Bildseiten) Kart. S 108,–/€ 8,30. ISBN 3-89710-167-X

Wer wissen will, wie ein religiöses Leben als Jude in den Grundzügen aussieht, der ist mit diesem Büchlein einerseits gut bedient. Denn es richtet sich in erster Linie an Juden, die wenig religiösen Unterricht bekommen haben, aber nach ihren Traditionen leben wollen. Aus diesem Grund sind sehr viele praktische Fragen angesprochen. Darüber hinaus hat es aber christliche Religionslehrer im Blick, welche über das Judentum reden müssen. Unter diesem Aspekt muss man aber wissen, dass in historischen Fragen teilweise Ansichten vertreten werden, die nicht nachvollziehbar sind. Solche findet man bereits im ersten Abschnitt über den „Glauben", wenn dort von der Tora gesagt wird, dass Gott sie Mose diktierte und dass sie seit 3300 Jahren unverändert weitergegeben werde. Aber man wird auch informiert, was eine Torarolle kostet, wann ein jüdisches Kind mit dem Lernen beginnt, wie man zum Judentum übertreten kann, wann der Messias kommt, was ein Jude beim Aufwachen macht u.a.m. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit den wichtigsten „Etappen des Lebens"; er beginnt mit der Beschneidung und deren Ablauf. Weiters wird informiert über die Auslösung des Erstgeborenen (– darüber erfährt man sonst wenig –), den Bar-Mizwa beziehungsweise die Bat-Mizwa und die Hochzeitsfeier. Unhaltbar ist die Behauptung, das deutsche Wort ‚heiraten' komme „von der Kontraktion des hebräischen *Hare at*" (S. 43). Schließlich ist noch von Tod und Begräbnis die Rede.

Der dritte Abschnitt bespricht die jüdischen ‚Feste im Jahreskreis'. Am Anfang steht natürlich die Feier des Sabbat, dann folgen die Feste, beginnend mit Neujahr, dann Jom Kippur und Sukkot mit dem anschließenden Fest der ‚Freude an der Tora' (*Simchat Tora*) und weiters das Lichterfest ‚Chanukka'. Erfreulich ist, dass auch das ‚Neujahr der Bäume' (*Tu Bischwat*) kurz besprochen wird. Nach Purim kommt sehr ausführlich Pessach mit der Feier des Seder zur Sprache. Gut erklärt wird auch das „Zählen der Omer-

Zeit" mit dem Festtag „*Lag baOmer*" (das ist der 33. Tag). Den Abschluss bildet das Wochenfest, „Schawuot", und anschließend werden die Fasttage noch aufgezählt. Höchst merkwürdig sind in diesem Abschnitt jedoch die Datierungen; es ist nicht einsichtig, nach welcher Zeitrechnung „die Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar um 425 v. Chr." (S. 98), die Zerstörung des ersten Tempels um 423 v. Chr. (S. 98; 106; 150), „die Ermordung des Gedalja... im Jahre 380 v. Chr." (S. 97) stattgefunden haben sollen und das „babylonische Exil" in persischer Zeit andauerte! Nebukadnezar II. regierte nach der unter Historikern üblichen Zeitrechnung von 605–562 v. Chr. und das babylonische Exil endete mit dem Einzug des Persers Kyros II. in Babylon um 539 v. Chr.!

Der vierte Abschnitt befasst sich mit dem „Alltagsleben". Er beginnt mit dem Tragen der Kippa, erklärt die Funktion des rituellen Tauchbades (*Mikwe*), behandelt die Synagoge, ihre Einrichtung, den Gottesdienst und das private Gebet. Ein wichtiger Teil darin ist außerdem die Erläuterung der Speisegebote mit vielen praktischen Hinweisen.

Der letzte Abschnitt mit dem Titel „Verschiedenes" ist ein buntes Allerlei. Hier werden verschiedene Begriffe erklärt, allen voran die Einrichtung der „Zedaka". Weiters werden berühmte Gestalten des Judentums vorgestellt, angefangen von R. Gerschom b. Jehuda über Raschi und Maimonides bis hin zum berühmten siebten Lubawitscher Rebbe M.M. Schneersohn. Anschließend ist von der Shoa die Rede. Bei der Frage, wer „Auschwitz mitverschuldet" habe, wird Pius XII. in einer Reihe mit Stalin, Roosevelt und Churchill genannt (S. 150) – eine unglaublich plumpe Fehleinschätzung der Möglichkeiten eines Papstes im Vergleich mit den Staatsmännern von Großmächten! Den Schluss bildet ein Kapitel über den Staat Israel und den Begriff ‚Schalom'; hier hat der Verf. noch den ‚Mut', den Namen Jerusalem aufzuteilen in *Ir* und *Schalom* – eine Volksetymologie ohne philologisches Fundament, wie er wohl selbst weiß. Schade, dass dieses Büchlein nicht nur viel Information, sondern auch Ärger bringt; eine historisch-kritische Bearbeitung täte ihm gut!

Linz *Franz Hubmann*

■ KINET DIRK, *Geschichte Israels.* (Die Neue Echter Bibel, Altes Testament Ergänzungsband 2) Echter, Würzburg 2001. (239) Brosch. S 350,–. ISBN 3-429-02315-7

Wer in der gegenwärtigen Zeit eine Geschichte Israels schreibt, sieht sich vor die Frage gestellt, ob er einer eher ‚maximalistischen' oder einer ‚minimalistischen' Einschätzung des historischen Gehaltes der atl. Überlieferungen zuneigen will. Oder anders gesagt: Es geht um die Frage, ab welcher Zeit mit einigermaßen zuverlässigem Quellenmaterial zu rechnen ist, so dass eine Rekonstruktion der Geschichte möglich wird. Ist es schon die beginnende oder erst die ausgehende Königszeit oder gar erst die persische Periode? Je weiter man hinunter geht, desto größer ist der Anteil der fiktiven Geschichtsschreibung in der Bibel. Der Verf. des vorliegenden Werkes, der an der Universität Augsburg biblische und orientalische Sprachen lehrt, hat sich für einen Mittelweg entschieden. Da nun einmal die Hauptquelle für eine Darstellung der Geschichte Israels das Alte Testament ist, wird man nur durch eine kritische Auswertung dieser Quelle zu einem Ergebnis kommen. Aus den Archiven der Machtzentren, Ägypten und Mesopotamien, ist wenig Material über das kleine, am Rande liegende Palästina zu erwarten. Die grossen Geschichtswerke des AT, Pentateuch, Deuteronomistisches und Chronistisches Geschichtswerk, haben die uns bekannte Form gewiss erst spät erhalten, aber sie benützen offensichtlich ältere Quellen, aus denen man ein grobes Bild des Geschichtsverlaufs sowie der religiösen und sozialen Gegebenheiten rekonstruieren kann. Gerade für die Königszeit ist der Vergleich der Bücher der Könige und der Chronik ganz wichtig, da letztere oft Sondergut enthalten. Schwierig ist es für die sogenannte Frühzeit, die nach K. mit der Sesshaftwerdung beginnt; erst von diesem Zeitpunkt an kann man von ‚Israel' in dem Sinn reden, dass eine irgendwie zusammengehörige Gruppe angenommen werden kann. Die Väterzeit wie auch den Exodus rechnet Verf. jedoch zur Vorgeschichte; er behandelt diese Perioden daher auch erst am Ende des Buches als „Anhang" (205–230). Die Vätergeschichte besteht aus Familienüberlieferungen und ist daher historisch wenig auswertbar. Nicht viel besser steht es um die Überlieferungen zum Aufenthalt in Ägypten und zum Exodus; sie sind nicht nur sehr unterschiedlich, sondern vor allem von religiösen Interessen massiv überformt. Auch die Erzählungen von der Sesshaftwerdung ergeben ein widersprüchliches Bild, sodass es auch hier sehr schwierig ist, ein konkretes Bild von diesen Vorgängen zu entwerfen. Somit ergibt sich, dass der Hauptteil des Buches aus der Darstellung der Königszeit besteht, aber das Exil und die Restauration in der persischen Zeit sind natürlich eingeschlossen. Das Buch ist klar gegliedert und gut lesbar geschrieben; einige Karten, Skizzen und Tabellen hätten freilich nicht geschadet. Die weitere Geschichte ist im Ergänzungsband 3 von

J. Maier, *Zwischen den Zeiten.* Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels, Würzburg 1990 enthalten; für eine Gesamtdarstellung der Zeit des AT ist dieser Band unverzichtbar.

Linz *Franz Hubmann*

■ BAUER JOHANNES B., *Studien zu Bibeltext und Väterexegese,* Hg. von Anneliese Felber. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 23) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997. DM 79,–/ S 577,–/sFr 75,–. ISBN 3-460-06231-2

Dieser Sammelband macht weitere 22 Aufsätze (nach zwei ersten Sammelbänden) des Grazer Patrologen Johannes B. Bauer mit dem Schwerpunkt auf Exegesegeschichte und altlateinischem Bibeltext neu zugänglich und bietet zwei ursprünglich französisch erschienene Beiträge überarbeitet in Deutsch. Anneliese Felber hat die Herausgabe der für ein Fachpublikum gedachten Beiträge, die vereinzelt mit Belegen in syrischer, arabischer und koptischer Sprache sowie Schrift gedruckt wurden, hervorragend gelöst. Auf einen ersten Block mit Beiträgen allgemeinerer Thematik über die Kanonbildung des AT und NT in der Kirche aufgrund des „consensus omnium" in der Kirche, über die Agrapha Jesu und die sogenannte Vexierzitate, also „falschen" Bibelzitaten aus dem Gedächtnis oder über sekundäre Quellen in Patristik und Literatur, folgen spezielle Untersuchungen über Bibeltexte in der lateinischen und orientalischen Patristik sowie im mittellateinischen Schrifttum. Hervorgehoben seien für andere Fachbereiche der Beitrag „Verus Pharao", der die Traditionslinie seit Origenes aufzeigt, unter dem „wahren" oder „spirituellen Pharao" den Teufel zu verstehen, und der Beitrag über Gott als Kardiognostes, als „Herzenskenner". Ein Bibelstellen- und Autorenregister erschließt den Band und macht ihn besonders hilfreich, wenn man sich mit Textvarianten zu bestimmten Bibelstellen beschäftigt, was an einem Beispiel demonstriert sei: Sir 35,21 wird von Bernhard von Clairvaux des öfteren (Hoheliedkommentar etc.) zitiert als „oratio iusti penetrat caelos", „das Gebet des Gerechten durchdringt die Himmel". Der altlateinische Bibeltext lautet jedoch „oratio humiliantis se nubes penetrabit", „das Gebet des Demütigen wird die Wolken durchdringen". Wenn in einem Aufsatz erst die Frage gestellt werden konnte, woher Bernhard diesen Text bekommen hat (Seite 43 Anm. 32), konnte der Autor in einem späteren Beitrag die Quelle klären (Seite 121): Origenes, Numeri-Homilie XXV 2 zitiert: „Oratio sancti penetrat coelum", „das Gebet des Heiligen durchdringt den Himmel", was Bernhard wohl noch mit Hebr 4,14 und Jak 5,16 vermischte. Kommt man also mit einem Bibelzitat in der Literatur nicht zurecht, ist ein Blick in das Stellenregister der Sammelbände von Johannes B. Bauer immer hilfreich.

Linz *Franz Böhmisch*

■ HARTMANN MICHAEL, *Der Tod Johannes' des Täufers.* Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 45) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. (399) Kart. DM 89,–/S 650,–/sFr 85,–/ € 45,50

Diese Tübinger Dissertation analysiert die Texte, die von der Hinrichtung des Täufers Johannes erzählen oder auf sie Bezug nehmen: Mk 6,14–16 und 6,17–29 (und synoptische Parallelen) sowie Josephus Flavius, Antiquitates 18,116–119. Waren bisherige Forschungen häufig primär an deren Auswertung in faktenhistorischer Hinsicht interessiert, so wählt H. einen vornehmlich synchronen Frageansatz, indem er vor allem Elemente jüngerer Methoden einsetzt: Erzähltextanalyse und Intertextualität. (Auch die kulturanthropologische Blickrichtung ist weniger historisch angelegt, als vielmehr mit der Absicht, das im Text angelegte Kommunikationsgeschehen von Erzähl- und Leseinstanz zu profilieren.) Eine solche Ausrichtung ist grundsätzlich zu begrüßen: Für die neutestamentliche Erzählung legt sie sich aufgrund der hier auffallend motivreichen Erzählweise nahe und kann bisherige Forschungsbeiträge ergänzen, für den Täufertext des Josephus betritt H. mit seinem Methodenansatz überhaupt Neuland. (Neben dieser synchronen Orientierung der Studie finden sich aber auch diachrone Arbeitsschritte, so dass eine breite Anlage erreicht ist.)

Vor die Textanalysen stellt H. einen Theorieteil, in dem er seine Frageansätze, so wie sie sich aus neueren texttheoretischen Ansätzen ergeben, vorstellt. (Während er die narrative Analytik und die intertextuelle Befragungsweise relativ breit und auch durchaus eingängig vorstellt, bleiben seine Ausführungen zur Kulturanthropologie mit dem Hinweis auf die Polarität von „Ehre und Schande" als Leitkategorialität sozialer Wirklichkeitskonstruktion der Antike m.E. eher blass. Entsprechend scheinen mir auch die Beiträge, die dann in den Textanalysen von dieser Seite kommen, weniger ergiebig. Das liegt aber wohl weniger am Autor als daran, dass das kulturanthropologische Instrumentarium – obwohl vor allem in der amerikanischen Exegese ein viel benützter Modetrend – m.E. noch kaum so weit entwickelt

ist, dass damit für Texte aus der Bibel und ihrem Umfeld substantielle Erkenntnisfortschritte leistbar wären.)

Im Hauptteil bringt H. nacheinander Analysen der genannten Texte, wobei Kontextbeobachtungen, Textpräsentation (incl. Strukturfragen, semantisch-syntaktische Erarbeitung), Überlegungen zu den Textsorten und Fragen nach der Unterscheidbarkeit von Tradition und Redaktion die angekündigten zentralen Methodenschritten abrunden. Letztere sind vor allem an Mk 6,17–29 intensiv herangetragen. Dabei fördert H. auch viele – zum Teil neue, zum Teil bekannte, aber aus methodisch neuer Perspektive formulierte – Einsichten und Durchblicke zu Tage: Insbesondere seine Beschreibung der erzählerischen Motive in Mk 17,17–29 und die methodisch-strenge Lektüre unter intertextuellem Blickwinkel verdienen Aufmerksamkeit.

Insgesamt eine Arbeit, von der man durchaus viel lernen kann, nicht zuletzt zur Schulung der eigene Lektüre-Methodik. Manchmal hätte ich mir als Leser aber gewünscht, dass der Autor die vielen einzelnen Überlegungen und Analysen engagierter zu einem nachvollziehbar ineinandergreifenden Gesamtinstrumentar bündelt, so dass seine Studie noch mehr den Charakter einer umfassenden Perikopenmonographie bekäme.

Linz *Christoph Niemand*

■ RAU ECKHARD, *Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern.* Eine methodenkritische Untersuchung. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (181) Kart. DM 48,90/sFr 45,50/S 357,–.

Im ersten Teil (Das kriteriologische Modell, 10–40) seines Buches zeichnet R. die Diskussion um eine Kriteriologie zur Ermittlung „echter" Jesusworte nach: Seit in der „Bultmann-Schule" sich die „neue" Frage nach dem historischen Jesus Bahn brach, arbeitete man vor allem mit dem *„doppelten Differenzkriterium"* (authentisches Jesusgut könne nur dort vorliegen, wo eine Tradition „weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann": E. Käsemann), mit dem *„Kohärenzkriterium"* (Material, das die Prüfung durch das Differenzkriterium nicht bestand, kann dann zusätzlich einbezogen werden, wenn es mit authentischen Stoffen inhaltlich eng zusammenhängt) und mit dem *„Kriterium der mehrfachen Bezeugung"* (Motive, die in mehreren voneinander unabhängigen Überlieferungssträngen oder in unterschiedlichen literarischen Formen vorliegen, haben eine größere Authentie-Wahrscheinlichkeit). Diese Kriteriologie wurde vielfach kritisiert, modifiziert, erweitert. Vor allem das „Differenzkriterium" erfuhr Widerspruch, weil es notwendig einen Jesus hervorbringe, der abgetrennt von seiner jüdischen Mitwelt und seiner christlichen Wirkungsgeschichte – somit ahistorisch – sei. Zuletzt hat G. Theißen es deshalb durch ein zweifaches „historisches Plausibilitätskriterium" ersetzt: „Historisch ist in den Quellen das, was sich als Auswirkung Jesu begreifen lässt und gleichzeitig nur in einem jüdischen Kontext entstanden sein kann" (Wirkungsplausibilität und Kontextplausibilität). R. möchte demgegenüber noch einen Schritt weitergehen: Eine Kriteriologie (im strengen Sinn), deren Anwendung zwingende Aussagen über Authentie beziehungsweise Nichtauthentie zum Ergebnis hätten, kann es schlechterdings nicht geben. Das heißt nicht, dass jene Überlegungen, die bisher in der Kriteriendiskussion geführt wurden, wertlos seien; im Gegenteil. Ihre produktive, erklärende Funktion können sie aber nur erfüllen, wenn man sie nicht als (quasi-mathematische) Kriterien verwendet, sondern als historiografische Heuristik zum Verstehen und Beschreiben von Entstehung, Tradierung und je aktueller Bearbeitung der Jesusüberlieferung.

Dies versucht der zweite Teil (Ein neuer Versuch, 41–95) näher zu fassen: R. beginnt damit, dass er überlegt, wie „unechte" Jesusworte – und solche gibt es auch für ihn! – überhaupt entstehen. Sein Ansatz: Sekundäre Bildungen knüpfen durchwegs an überkommenen Jesusworten an, sind also in aller Regel keine völligen Neuerfindungen, sondern Konkretionen eines breiten Applikations- und Rezeptionsprozesses, den Jesusworte in mündlicher Weitergabe wie schriftlicher Fixierung und Zusammenstellung durchlaufen. Deshalb ist die im Einzelfall mögliche Sekundarität durch Nachzeichnung des Weges vom Anhalt bei Jesus bis hin zur konkreten Applikation und Erweiterung positiv aufzuweisen. (Dies stellt eine „Beweislastumkehr" gegenüber früheren Modellen dar, denenzufolge die Annahme nachösterlichen Ursprungs der Normalfall ist, demgegenüber im Einzelfall Authentie nachzuweisen wäre!) Wo sich augenfällige Sekundaritätsindizien nicht zeigen, ist Echtheit zu reklamieren. Dabei sind unterschiedliche Grade in der Echtheitszuerkennung und offene Räume der Interpretation unvermeidlich und letztlich sogar produktiv: Historische Intuition, historische Phantasie und fortgesetztes Experimentieren (A. Schweitzer) sind ja nicht möglichst auszuschließende Negativa, sondern Tugenden jeder Historiografie. (Die vorgeblich objektive Beweissicherheit durch strenge Kriterienanwendung hat die herkömmliche Jesusforschung ihrerseits ja gerade nicht einlösen können!) Zentrale Aufgabe ist sodann, ausgehend von einer als

echt reklamieren Jesusüberlieferung ein dichtes Netz an sprachlichen und sachlichen Beziehungen zu anderen, möglicherweise echten Traditionen zu knüpfen, so dass ein profiliertes Bild aus vielen Einzelelementen entsteht. Darin dürfen Spannungen nicht vorschnell – etwa durch Aberkennung des Authentiestatus – beseitigt werden. An dieser Stelle folgt dann – im Argumentationsaufbau R.s etwas überhängend, in sich aber *äußerst erhellend und überzeugend* – ein Abschnitt über das koptische Thomasevangelium (80–95, vgl. auch 143–148), das vor allem in der neuesten amerikanischen Jesusforschung geradezu zur Hauptquelle hochstilisiert wird: Die Beschreibung seiner Charakteristik und nicht wenige Vegleiche von Jesuslogien in ihrer synoptischen und in EvThom bezeugten Gestalt zeigen, dass dieses „für die Frage nach dem historischen Jesus wahrscheinlich nur marginale Bedeutung hat" (90).

Der dritte Hauptteil (Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sündern, 96–169) versucht, das Verfahren an einem Beispiel konkret vorzuführen: R. geht vom Gleichnis vom barmherzigen Vater und seinen zwei Söhnen (Lk 15,11–32) aus, hebt vor allem dessen kommunikative Funktion des Werbens um Zustimmung für Jesu Verhalten zu Sündern seitens der Gerechten hervor und sieht Indizien für unmittelbare Authentie. Diese Annahme soll erhärtet werden durch Hinweise auf eine ganze Fülle von Jesustraditionen, die in unterschiedlicher Weise mit dem Kommunikationsziel des Vater-Söhne-Gleichnisses in Konnex stehen. Besonders wichtig hierbei das Pharisäer-Zöllner-Gleichnis (Lk 18,10–14a), das mit jenem aber insofern in Spannung steht, als dabei eine werbend-positive Kommunikationsabsicht textlich nicht mehr manifest wird. Insofern bildet es eine Brücke zu den (bedingungslosen) Gerichtsansagen und Weherufen Jesu. Diese inhaltlichen Spannungen sind aber nicht so aufzulösen, dass etwa einem dieser Themenfelder die Authentie abzusprechen wäre, vielmehr sind sie integrativ aufeinander zu beziehen. Dies kann dadurch geschehen, dass sie in ein historisches Entwicklungsmodell der Auseinandersetzung Jesu eingezeichnet werden, wobei die zunehmende Ablehnungserfahrung eine Rolle spielt. (Damit greift R. wieder Ansätze aus der älteren „Leben-Jesu-Forschung" und F. Mussners Schlagwort von der „galiläischen Krise" auf.)

Regensburger Neues Testament

NEU

Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher
Übersetzt und erklärt von Paul-Gerhard Müller
341 Seiten, Fadenheftung, Leinen
€ (D) 34,90/sFr 62.–
ISBN 3-7917-1764-2

Diese Kommentarreihe bietet alle für Predigtvorbereitung, Bibelarbeit und Studium notwendigen Informationen. Die Auslegung der einzelnen Textabschnitte erfolgt jeweils nach dem bewährten, übersichtlichen und für die Reihe typischen Dreischritt: Analyse, Vers-für-Vers-Auslegung und theologische Relevanz für heute.

Eine gelungene Kombination solider wissenschaftlicher Exegese mit pastoral-existentiellem Ausblick.

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg – www.engagementbuch.de

Ich halte das Buch für einen wichtigen Beitrag zur Jesusforschung. Die forschungsgeschichtliche Nachzeichnung des Versuchs, durch „Kriterien" authentisches Jesus-Gut zu ermitteln, und der Aufweis der prinzipiellen Problematik dieses Unternehmens sind lehrreich und aufgrund der flüssigen Darstellung als Einführung in die Thematik insgesamt gut geeignet. Das von R. demgegenüber vorgeschlagene Verfahren (breite Vernetzung der Einzeltraditionen, wobei Spannungen nicht eliminiert, sondern durch Einzeichnung in eine Entwicklungsrichtung schon im Wirken Jesu verarbeitet werden) weist m.E. in die richtige Richtung. Es bedarf wohl aber noch weiterer methodischer Präzisierung. Denn manchmal erschien mir die konkrete Durchführung im dritten Teil doch etwas diffus. – Mein Gesamteindruck nach der ertragreichen Lektüre: Man soll sich tatsächlich davon verabschieden zu meinen, wir hätten mit den „Kriterien der Authentie-Prüfung" so etwas wie eine *black box*, durch die man die Jesustraditionen durchschickt, und hinten kämen dann definitiv selektioniert links die „unechten" und rechts die „echten" heraus. Was wir haben, sind vielmehr diskussionssteuernde, heuristische Fragenkataloge. Arbeitsziel ist nicht die vermeintliche Selektion in „echt" und „unecht", vielmehr der Aufbau eines Gesamtbildes der Verkündigung Jesu, in dem spannungsreiche Breite und genetische Tiefenschärfe anzustreben sind. Die *Einbettung* Jesu in jüdischer Mitwelt und urchristlicher Wirkungsgeschichte einerseits und die Wahrnehmung seiner profilierten *Unterscheidbarkeit* in diesen beiden Kontextfaktoren andererseits dürfen nicht zu Gegensätzen hochstilisiert werden. Und schließlich ist dieses ganze Unternehmen „Jesus-Forschung" kein mathematisches Beweisverfahren, sondern historisches Interpretieren. Und es wird angestellt von Menschen, die zu allermeist wohl von der christologischen Ur-Frage aus Markus 6,2 – „Woher hat er das alles ... ?" – angestoßen sind.

Linz *Christoph Niemand*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ EIGENMANN URS, *„Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde"*. Die andere Vision vom Leben. Edition Exodus, Luzern 1998. (224) Kart.

Mit diesem Buch legt der Schweizer Theologe Urs Eigenmann Überlegungen vor, die sich im Schnittpunkt von Bibeltheologie, Fundamentaltheologie und Pastoralsoziologie bewegen und dem maßgeblichen Schlüsselbegriff christlicher Glaubensreflexion verpflichtet sind: der *Reich-Gottes*-Botschaft Jesu.

In der Einführung (7–12) legt der Autor seine persönliche Entdeckungs- und Auseinandersetzungsgeschichte dar, die ihn zur Überzeugung führte, dass es beim „Reich Gottes"-Begriff um „die fundamental das Ganze des Glaubens, der Kirche und der Theologie inhaltlich bestimmende und strukturierende Größe" (11) geht. In der Folge geht Eigenmann in sieben Kapiteln (13–204) auf das vielfältige biblische Zeugnis, auf verschiedene Ansätze zur Reich-Gottes-Theologie und dadurch implizierte Gottesbilder, auf gesellschaftliche und kirchliche Konsequenzen sowie auf eine Spiritualität des Reiches Gottes ein. Ein ausführlicher Anhang (205–224) bringt biblische Register, zusammenfassende Schemata und das Literaturverzeichnis.

Wertvoll und hilfreich ist dieses Werk nicht nur durch konkrete Vorschläge (wie zum Beispiel die Thesen zur „Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung" für Gesellschaft [160–164] und Kirche [185–189] oder die Überlegungen zum Sakramentenverständnis [174–177]), sondern auch durch eine *hermeneutische Rechenschaft*, von der her die Ausführungen kritisch verantwortet werden. Zwischen den biblischen Texten und der gegenwärtigen Situation darf es weder fundamentalistische Kurzschlüsse noch beliebig-assoziative Bezugnahmen geben, sondern – in Anlehnung an einen Vorschlag von Clodovis Boff – eher eine „Korrespondenz von Relationen" (30): Zwischen dem Kontext der biblischen Schriften und dem Kontext aktueller (kirchlicher) Praxis besteht eine indirekte Beziehung; eine buchstäbliche Übertragung von Weisungen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu in die Situation der Gegenwart wäre weder sinnvoll noch möglich. Vielmehr geht es Urs Eigenmann darum, „in kreativer Weiterführung der heilend-befreienden Grundanliegen des Reiches Gottes" (32) zu denken und zu handeln.

Dieses Buch kann als „Propädeutikum" zur Ekklesiologie und als Beispiel engagierter Auseinandersetzung mit einem absolut zentralen Topos christlicher Theologie empfohlen werden.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ DEUSER HERMANN, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie.* (Universal-Bibliothek, Nr. 9731). Reclam, Stuttgart 1999. (203) Kart. DM 10,–/S 73,–/sFr 10,–.

Hermann Deuser, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt am Main, veröffentlicht in die-

sem Reclam-Bändchen die Einführungsvorlesungen, die er in den Jahren 1992–97 am Institut für Evangelische Theologie der Universität Gießen hielt. In zwölf Abschnitten, die knapp und übersichtlich verfasst sind, geht er auf wichtige Bereiche der Systematischen Theologie ein. Das Anliegen Deusers besteht im Wesentlichen darin, zentrale Überzeugungen des christlichen Glaubens – vor allem in seiner reformatorischen Gestalt – in den Kontext einer „säkular-religiösen Mischgesellschaft" (8) hinein zu vermitteln. Im Kontrast zur üblichen Form der theologischen Propädeutik geht es ihm hier um eine „alltagsweltlich fundierte, überzeugende und für gebildete Laien verständliche Theologie, die die Vorurteile, wie sie sich seit der Aufklärungsepoche aufgetürmt haben, nicht mehr bestätigt, nicht mehr provoziert, sondern selbst theologisch aufzuklären versteht" (11f).

Dieses Anliegen gelingt Deuser durchaus, wenn er etwa „Offenbarung" als eine „bestimmte Aneignungs- und Erschließungsweise" (38f) interpretiert, im Begriff der „Repräsentation" (100) den Brennpunkt christologischer Reflexion ausmacht, Luthers Begriff der „unsichtbaren Kirche" mit der Theologie der Religionen in Zusammenhang bringt (vgl. 167) usw.

Für eine erste Einführung in das theologische Denken ist Deusers Büchlein vermutlich zu komplex, aber als inspirierende „Relecture" systematischer Zusammenhänge gut geeignet.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (93) Kart. DM 22,80/S 166,–/sFr 21,50.

Dieses Büchlein des Freiburger Fundamentaltheologen geht zurück auf drei Vorträge, die 1999 bei den Salzburger Hochschulwochen (Thema: „Religiosität am Ende der Moderne") gehalten wurden. Verweyen greift das Anliegen, die *Letztgültigkeit* der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus rational zu verantworten (Stichwort „Letztbegründung"), wie er es in seinem Werk „Gottes letztes Wort" (vgl. die Besprechung in: ThPQ 149 [2001] 81–83) eingehend diskutierte, in dieser Schrift in narrativer Form auf.

In der Philosophie und Theologie der Gegenwart konstatiert Verweyen die Mentalität einer „unbedingten Abneigung gegen alles Unbedingte" (42), welche den Anspruch einer „ein-für-allemal" (47) ergangenen Offenbarung grundsätzlich ablehnt. Die Vernunft, die jahrhundertelang mit den „starken" Kategorien des christlichen Wahrheitsanspruchs (zwangs)liiert war, wurde in der Moderne autonom und in der Postmoderne „schwach". Diese Entwicklung ist – *geistesgeschichtlich* gesehen – plausibel (wie der Autor an vielen Beispielen zeigt), aber auf dem Hintergrund des *biblischen* Glaubenszeugnisses fragwürdig. Anhand eines Vergleiches mit Elementen östlicher Religiosität sowie einer Exegese von Hos 1–3 arbeitet Verweyen das Profil von „Unbedingtheit" heraus, wie es seiner Auffassung nach zur unaufgebbaren Identität des christlichen Glaubens gehört: „Nichts hat heute weniger Plausibilität als die Annahme, dass es so etwas wie unverbrüchliche Treue überhaupt geben kann. Auf dieser Annahme aber basiert die gesamte jüdisch-christliche Tradition" (82). – Zweifellos ist dieser fundamentaltheologische Diskussionsbeitrag Verweyens eine ernsthafte Auseinandersetzung wert.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ MIKRUT JAN (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*. Band 1, 2000 (364); Band 2, 2001 (420); Band 3, 2001 (415); mit zahlreichen Abb.; Dom-Verlag, Wien.

Sozusagen in Nachwirkung der Arbeit an der Buchreihe „Blutzeugen des Glaubens" hat der Herausgeber die Initiative aufgegriffen, das Lebensbild von Frauen und Männern, die auf sehr verschiedene und nachhaltige Weise ihr Leben als „Tatchristen" gestalteten, einer breiten Öffentlichkeit in Erinnerung zu rufen.

Band 1 von „Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs" ist Persönlichkeiten aus dem Bereich der Erzdiözese Wien gewidmet. Mit Hildegard Burian, Aaron Ekwu, Franz Jachym, P. Wilhelm Janauschek, Johannes Messner, P. Petrus Pavlicek, Friedrich Wessely und P. Josef Zeininger werden wichtige kirchlich-religiöse und soziale Initiativen im 20. Jahrhundert personalisiert, die Beiträge über Markus von Aviano und über Kaiser Karl I. reichen zeitlich beziehungsweise „institutionell" über diesen Rahmen hinaus.

Der *zweite Band* erfasst Gestalten, welche die Kirche Österreichs vom frühen 19. Jahrhundert bis in die Konzils- und Nachkonzilsära nicht unwesentlich geprägt haben. Wir begegnen Männern wie Clemens M. Hofbauer, der als ein Erneuerer des religiösen Lebens in Österreich nach der Aufklärung gilt, oder dem nachmaligen Linzer Bischof Gregorius Thomas Ziegler, der aus dem Hofbauer-Kreis in Wien kam und der ebenfalls

zur Überwindung von Aufklärung und Josephinismus beitrug, oder dem Bischof von Linz, Franz Joseph Rudigier, der in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus die katholischen Kräfte zu sammeln vermochte.

In das 20. Jahrhundert treten wir mit P. Anton Maria Schwartz ein, dem profilierten Arbeiterpriester in Wien, der sich vor allem der Lehrlinge annahm und sie menschlich und seelsorgerisch mit Hingabe betreute. Aus seiner engagierten Tätigkeit wuchs die Ordensgesellschaft der Kalasantiner heraus. Es folgt die umstrittene Gestalt der Zwischenkriegszeit: Engelbert Dollfuß, der in schwieriger Zeit als Kanzler des katholischen Ständestaates Österreich vor dem Anschluss an das Reich bewahren wollte und 1934 von den Nationalsozialisten ermordet wurde.

Schon der Konzilsära gehören der oberösterreichischen Kirchenmusiker Joseph Kronsteiner an, der auch für die Liturgische Bewegung wichtig wurde, Otto Mauer, der Mann der Katholischen Aktion sowie des Dialogs zwischen Kunst und Kirche, und Karl Strobl, der als Hochschulseelsorger in Wien ebenfalls dazu beitrug, Brücken zwischen der Kirche und der Bildungsschicht zu schlagen. Karl Heinrich Braunstorfer war Abt des Stiftes Heiligenkreuz.

Der Bogen der im *3. Band* behandelten Gestalten umspannt ebenfalls das 20. Jahrhundert. Besonders markiert wird es durch den politisierenden Priester und Theologieprofessor Johannes Ude und den Priesterpolitiker, Theologieprofessor Ignaz Seipel. Beide haben Partei ergriffen und beide sind von der Gunst und Missgunst des Lagerdenkens gezeichnet.

Zusammen mit dem Bischof von Graz, Josef Schoiswohl, der das aus der NS-Zeit überkommene Kirchenbeitragssystem überwinden wollte und in den postkonziliaren Stürmen allein gelassen wurde, markieren drei Priesterpersönlichkeiten drei Epochen des 20. Jahrhunderts. Dem Untergang der Monarchie folgte die 1. Republik mit ihren Turbulenzen und tragischen Ereignissen. Der Übergang vom Politischen Katholizismus zum pastoralen Katholizismus wird deutlich sichtbar. Der Anschluss Österreichs an Hitler-Deutschland, verbunden mit all der Barbarei, die mit dem Judenprogrom speziell in der sogenannten Reichskristallnacht zuerst offenkundig wurde und wogegen nur der Lebensreformer Ude als Einziger massiv und schriftlich protestiert hat, wird mahnend ins Bewusstsein gerufen. Die Zeit der 2. Republik mit all ihrer Aufbruchstimmung bis hin zum II. Vatikanum und den postkonziliaren Umbrüchen wird ins Rampenlicht gerückt.

Persönlicher Reformansatz wird exemplarisch an Ladislaus Batthyány-Strattmann, Ilse Hofer, Hildegard Holzer, Alexander (Jakob) Kern, Maria Theresia Ledóchowska, Fritz Mankowski, Pius Parsch, P. Walter Schücker aufgezeigt; Johann Nepomuk von Tschiderer (†1860) war zuletzt Fürstbischof von Trient.

Die vorliegenden Bände (sieben weitere sind geplant) wollen, anhand der darin ausgebreiteten Biographien von Persönlichkeiten, die die Kirche in Österreich mitgeformt haben, zur Reflexion anregen. Der große Anteil von „kirchlicher Zeitgeschichte" ist in seiner Vielfalt sehr positiv aufzunehmen.

Linz *Johannes Ebner*

■ HOGG JAMES u.a. (Hg.), *Die Kartause Aggsbach.* (Analecta Cartusiana Bd. 169) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2000. (360, mehrere Abb.) Brosch.

Nach knappen Hinweisen von *K. Thir* auf Bruno von Köln und seinen Orden sowie auf die Bedeutung der Kartäuser für die Kirche bietet der inzwischen leider verstorbene Prof. F. Sidl einen Bericht über die Aktivitäten des „Vereins der Freunde der Kartause Aggsbach" für die Jahre 1967–2001. Das Resultat der Untersuchung von zwei Skeletten aus der Gruft vor dem Hochaltar der Kirche von Aggsbach, in denen man die Überreste der Stifter der Kartause Heidenreich von Maissau (gest. 1381) sowie seiner Frau Anna von Kuenring (gest. 1385) vermutete, präsentiert *W. Heinrich.* Überraschenderweise handelt es sich jedoch bei den beigesetzten Personen um zwei Männer im Alter von etwa 40 bis 50 Jahren. *Th. Aigner* berichtet knapp über neue Quellenfunde aus dem Archiv der Kartause. Sehr verdienstvoll ist die Zusammenstellung der Aggsbach betreffenden Eintragungen von *J. Hogg* aus den „Cartae" des Generalkapitels, auch wenn nicht alle aus der Zeit von 1382 bis 1742 erschlossenen Nachrichten geschichtlich bedeutsam sind. Den wichtigsten Teil des Buches stellt sicherlich „Die Geschichte der Kartause Aggsbach" von *H. Rossmann* dar. Der Text lag zwar im Wesentlichen schon 1976 abgeschlossen vor, so dass die zahlreichen seither erschienenen Studien unberücksichtigt bleiben mussten, man ist aber dennoch dankbar für diese Veröffentlichung, die nun den grundlegenden Rahmen bieten wird, in den hinein neue Forschungsergebnisse zu stellen sind. Nach einer „Beschreibung" der Kartause sowie Hinweisen auf die seit der Aufhebung „entfremdeten Kunstschätze" legt der Verfasser die Geschichte des Klosters von der Gründung (1380) bis zur Aufhebung (1782) eingehend dar. Verwiesen sei zum Beispiel auf die Schilderung der „Sturmzeiten" der Reformation, in denen sich auch in Aggsbach die Ordensdisziplin

lockerte. Dennoch überlebte die Kartause, der in der Folge sogar eine echte Konsolidierung gelang. Einen Beleg für den inneren Aufbau stellt Matthias Thanner dar, ein bedeutender „asketisch-mystischer Schriftsteller und Übersetzer, der 1647 oder 1648 ... im Ruf der Heiligkeit starb" (225). Rossmann listet 22 Werke aus seiner Feder auf (227–231). Dem Charakter des Ordens wenig angemessen war die 1670 durch Kaiser Leopold I. erfolgte Entsendung der Kartäuserprioren in den niederösterreichischen Landtag (235), wodurch sie in den Rang von „Prälaten" aufstiegen. Das gerade den beschaulichen Orden wenig günstige Klima der Aufklärung unter Kaiser Josef II. führte auch im Falle Aggsbach zur Aufhebung. Ein hoher Schuldenstand bildete hierfür den Anlass, doch stellt Rossmann fest: „Vom Mitgliederstand her hätte sie [die Kartause] durchaus weiterbestehen können. Ihr Untergang war nicht die Folge ihrer finanziellen Schwäche oder gar regelwidrigen Lebens, sondern die Ohnmacht gegenüber dem Zeitgeist und der staatlichen Gewalt"(256).

Wichtig sind auch Rossmanns zusammenfassende Bemerkungen zum Archiv, zur Bibliothek und zum mittelalterlichen Bibliothekskatalog von Aggsbach. Nicht zuletzt seien das eingehende Literaturverzeichnis (295–329) und das Personenregister (331–360) dankbar erwähnt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LENZENWEGER JOSEF, *Personen und Institutionen.* Beiträge zur Geschichte der Kirche in Oberösterreich, hg. von Rudolf Zinnhobler in Zusammenarbeit mit Emil Puffer und Monika Würthinger. (Schriftenreihe des Oberösterreichischen Musealvereines – Gesellschaft für Landeskunde, Bd. 18) Linz 2001.

Leben und Werk eines hochverdienten Kirchenhistorikers zu würdigen ist eine Ehrensache. Dass damit zugleich eine wertvolle Publikation für die oberösterreichische Landes- und Kirchengeschichte geschaffen wurde, ist umso erfreulicher und das Verdienst des Herausgebers Rudolf Zinnhobler.

Leider verrät der Titel des Buches „Personen und Institutionen" nur vage seinen konkreten Inhalt. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt: Die Mehrzahl der abgedruckten Artikel ist thematisch und/oder geografisch Lenzenwegers Heimat Garsten beziehungsweise der umliegenden Region zuzuordnen.

Das Buch gliedert sich entsprechend seinem Titel in zwei Teile: „Personen" und „Institutionen" (der kirchlichen Geschichte Oberösterreichs).

Der erste Teil mit dem Schwerpunkt *„Personen"* umfasst zwei Blöcke. Der erste – er führt uns in das Mittelalter – beginnt mit einem Artikel über den „Hl. Berthold von Garsten" sowie einem Beitrag zur Kultanerkennung Bertholds. In Rückführung auf die historisch-theologischen Wurzeln des Stiftes Garsten über Göttweig auf Passau wurde ein Artikel über den heiligen Bischof Altmann von Passau beziehungsweise über seine Verehrung nach dem Tod aufgenommen. Bischof Altmann hatte das Amt des Passauer Bischofs während der schwierigen Zeit des Investiturstreites inne. Ein weiterer Beitrag handelt vom Schicksal des Berthold von Losenstein, dessen verwandtschaftliche Wurzeln wiederum auf den Stifter Garstens – Ottokar II – zurückgehen. „Nachrichten über Pfarrinhaber von Altmünster am Traunsee", eine der Ursprungspfarren in der Diözese Passau, beenden den ersten Block des ersten Teiles.

Der zweite Block ist drei Persönlichkeiten der Neuzeit gewidmet. Am Beginn stehen Ausführungen zur gregorianischen Kalenderreform beziehungsweise zu Johannes Keplers Beitrag dazu während seines 14 Jahre dauernden Aufenthaltes in Linz. Es folgt ein Biogramm des Kremsmünsterer Bendiktinermönchs Cölestin Josef Ganglbauer, des späteren Wiener Erzbischofs und Kardinals (1881–1889). Schließlich widmet sich ein Beitrag dem 20. Jahrhundert und bringt interessante Ausführungen zur Thematik „Johannes Maria Gföllner wird Bischof von Linz", welche Aufschluss über die späteren Konflikte zwischen Bischof Gföllner und Landeshauptmann Hauser geben.

Der zweite Teil des Buches mit dem Schwerpunkt *„Institutionen"* faltet die ausgewählten Artikel auf drei Ebenen aus: 1. Bistum, Stifte und Klöster: Diese erste Ebene behandelt (wiederum) Garsten und sein geografisches Umfeld, wie ein „Abriss der Geschichte von Garsten" oder das Auftreten der „Mendikanten in Steyr" zeigen. Als großer Kenner der Avignoner Päpste stellt Lenzenweger auch die Verbindung zwischen diesen und dem Stift St. Florian her. Auch die rechtshistorische Entwicklung der Diözese Linz wird in diesem Abschnitt erörtert.

2. Pfarren und Dekanate: Hier stehen Ausführungen zu Garstener Pfarren wie Steyr, St. Magdalena bei Linz oder die Pfarre beziehungsweise das Dekanat Lorch im Vordergrund.

3. Schließlich bietet ein abschließender Block historische Recherchen sowie persönliche Erinnerungen des Zeitzeugen Josef Lenzenweger rund um die Errichtung einer Universität in Linz beziehungsweise zur Geschichte der theologischen Diözesanlehranstalt Linz.

Die einzelnen Beiträge belegen einmal mehr die Kompetenz des Kirchenhistorikers Josef Lenzenweger und seine Verdienste um die österreichi-

sche Kirchengeschichtsschreibung. Vor allem beeindrucken die Akribie seiner Recherchen sowie die immer wieder mit scheinbarer Leichtigkeit hergestellten Verbindungen zwischen lokal- und weltkirchlichen Ereignissen. So wird dem hier Geschehenen der Geschmack des „Provinziellen" genommen sowie das sich dort Ereignende aus der (kirchen)politischen Abstraktheit geholt. Einige Schwachpunkte der Publikation – die eher das Verlegerische betreffen – bleiben freilich dem aufmerksamen Leser nicht verborgen. Einer davon betrifft die Frage der Zielgruppe dieser Publikation. Einerseits begegnen fachwissenschaftliche Artikel mit zahlreichen (nicht übersetzten) lateinischen Zitaten. Andererseits finden sich in einfacher Sprache gefasste Texte für Kleinschriften beziehungsweise Kirchenführer. Schließlich ist der ganz am Schluss stehende Artikel zur Genese der Linzer Universität mit seiner anekdotenhaften Sprache schon fast in die Rubrik „Seitenblicke" einzuordnen.

Leider schränkt auch die Entscheidung des Verlegers, die Artikel direkt im Originalsatz der jeweiligen Erstveröffentlichung zu übernehmen, die Lesbarkeit des Buches ein (verschiedene Schriftgrößen, die Anordnung der Fußnoten einmal im Text, ein anderes Mal am Ende des Textes usw.). Auch gewisse Einschränkungen der Druckqualität haben dort ihre Ursache.

Es ist das ungeschmälerte Verdienst der Herausgeber, dieses Projekt realisiert und damit den Publikationen zur Linzer Diözesangeschichte einen neuen Baustein hinzugefügt zu haben. Für diözesangeschichtlich Interessierte liegt ein weiteres „Pflichtbuch" vor.

Linz *Helmut Wagner*

■ LEINSLE ULRICH G., *Studium im Kloster.* Das philosophisch-theologische Hausstudium des Stiftes Schlägl 1633–1783. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium fasc. 20) Praemonstratensia VZW 2000. (455) Brosch. S 500,–/ € 36,34.

Dass das Hausstudium eines Klosters, das im relevanten Zeitraum, in den 150 Jahren von 1633 bis 1783, jeweils etwa 20 Konventualen zählte, keine „große Angelegenheit" darstellte, ist selbstverständlich. Dennoch lohnt es sich, dem Thema nachzugehen, weil dadurch sehr konkrete Einblicke in Fragen der Ausbildung zum Priester- beziehungsweise Ordensberuf ermöglicht und darüber hinaus wichtige Bausteine zur Geschichte des Klosters, seines Personalstands und seiner Einrichtungen (Bibliothek, Archiv) beigestellt werden können. Der Verfasser hat die verfügbaren Quellen praktisch erschöpfend erschlossen. Sie fließen für verschiedene Zeiträume verschieden, erlauben aber insgesamt eine einigermaßen zusammenhängende Darstellung, welche freilich dem Autor viel Mühe abverlangte. Neben dem hauseigenen Archiv wurde auch die Stiftsbibliothek (Besitzvermerke) gründlich konsultiert, und zahlreiche auswärtige Archive fanden Berücksichtigung. Vereinzelte Vorlesungsmanuskripte oder -mitschriften sowie die annalistischen Aufzeichnungen von Franz Freisleben stellten – neben anderen eher spröden Quellen – seltene Glücksfälle dar. Leinsle hat alle mit Geschick ausgewertet.

Als Ergebnis zeichnet sich die Geschichte eines Hausstudiums ab mit seinen Lehrinhalten von Philosophie, Theologie und Kirchenrecht, den wechselnden Lehrrichtungen (Salzburger Thomismus, Jesuitenscholastik, Positive Theologie) und dem konkreten „Lehrbetrieb" mit seinen Auswirkungen auf den klösterlichen Alltag, den sich daraus ergebenden Bereicherungen und Spannungen. Nicht zuletzt ist auch die aufgezeigte Übersteigung des klösterlichen „Tellerrandes" von Interesse, wurden doch die Professoren (in der Regel handelte es sich um ein bis zwei Personen als Lehrer der verschiedenen Disziplinen) meist an anderen Lehranstalten ausgebildet, während umgekehrt die Wirkung des Schlägler Hausstudiums über die Klostermauern hinausreichte, da daran auch auswärtige Studenten teilnahmen und die Lehrtätigkeit einzelner Professoren sich auch auf andere Klosterstudien vor allem in der Bayerischen und Böhmischen Zirkarie (Osterhofen, St. Salvator, Windberg, Louka/Klosterbruck) erstreckte.

Auffällig ist das Fehlen biblischer Unterweisung, auch die Geschichte (in Linz wurde die Kirchengeschichte 1773 eingeführt) kam in Schlägl nicht zum Zug.

Leinsles Studie verdient höchste Anerkennung. Man merkt es ihr nicht an, dass der Verfasser kein zünftiger Historiker ist, sondern das Fach Philosophie vertritt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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

Die hier vorgelegte Edition des Konzilstagebuchs des Benediktiners Georg Ulber von Einsiedeln wurde 1997 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Dissertation angenommen. Die Veröffentlichung ist verdienstvoll, da die erschlossene Quelle es nicht nur erlaubt, den Konzilsablauf und die schwankenden Stimmungen mitzuverfolgen, sondern

weil sie auch viele bisher unbekannte Details vermittelt. Der Schreiber, der seinen Abt Heinrich Schmid, den Praeses der Schweizerischen Benediktinerkongregation, sowie den Weihbischof Kaspar Willi von Chur als Theologe zum Konzil begleitete, berichtet u.a. über äußere Umstände wie die Schwierigkeiten mit der Konzilsaula (Akustik), über die Geschäftsordnung, die Konzilsmaterien, die Situation in Rom und über Konzilsväter und ihre Wortmeldungen. Hierfür einige Belege: Bischof G. Acciardi begründete die Verpflichtung der Priester zum ständigen Tragen des Talars damit, dass „auch der Heiland ... einen solchen getragen" habe, ja dass er auch im Himmel damit bekleidet sei. Bischof Josip Jurai Strossmayer von Djakovo trug seine Argumente in flüssigem Latein vor (145, 180f), er formulierte auch seine Gravamina mutig und wurde deshalb wiederholt „zur Ordnung gewiesen" (252). Insgesamt lässt sich jedoch eine erstaunliche „Freiheit und Freimüthigkeit" bei den Konzilsdebatten konstatieren (143).

Ulber selbst und seine „Principale", wie er Schmid und Willi nennt, verhielten sich in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zurückhaltend und traten dafür ein, dass im Falle einer Definition eine Formel gefunden werde, die nicht den Eindruck einer Neuerung erwecke (43). Die diesbezüglich vorbereitete Konzilsrede konnte Schmid jedoch nicht mehr halten (45), da das Ende der Debatte erklärt wurde. Der interessante Text wurde aber von Köhn in seinem Buch abgedruckt (415f).

Die Einführung Köhns in das publizierte Tagebuch ist relativ kurz ausgefallen (70 Seiten); enttäuschend ist vor allem der nicht einmal vier Seiten umfassende biographische Abschnitt über P. Ulber. Gelegentlich finden sich auch irrige Angaben. So wird der Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier als „Direktor" des Frintaneums in Wien bezeichnet (291), obwohl er „Spiritualdirektor", also Spiritual, war. „S. Calisto" in Rom wird bald mit einem, bald mit zwei „ll" geschrieben. S. 145 oben findet sich das Wort „insinnirt" (statt: insinuiert). Die Liste ließe sich vermehren. Das ändert aber nichts daran, dass man dankbar dafür ist, dass durch diese Publikation nun eine weitere wertvolle Quelle zur Geschichte des 1. Vatikanums vorliegt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ 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) Brosch.

Der Verfasser hat mit seiner Studie, in die schon früher veröffentlichte Aufsätze einbezogen wurden, ein wichtiges Thema der neueren Theologiegeschichte aufgegriffen. Er zeigt, zu welchen Spannungen und Konflikten weitgehend mentalitätsbedingte Unterschiede führen konnten und noch führen können. Römische „Rückschrittlichkeit" und deutsche „Fortschrittlichkeit" (die Ausdrücke wurden mit Bedacht unter Anführungszeichen gesetzt) stießen heftig aufeinander. Für Erstere wurde der hl. Alfons als ein Exponent angesehen.

Zunächst bietet Weiß einen – etwas knapp geratenen – Überblick über den hl. Alfons und sein Werk, worauf eine ausführliche Rezeptionsgeschichte folgt. Dabei zeichnen sich auch im deutschsprachigen Gebiet durchaus unterschiedliche Standpunkte ab. Erwähnt sei etwa Ernest Müller (1822–1888), der Wiener Moraltheologe und spätere Bischof von Linz, der in seiner „Theologia moralis" stark auf Alfons fußt, auch dessen Äquiprobabilismus vertritt und daher u.a. bei Franz Xaver Linsenmann auf herbe Kritik stieß. Heftig abgelehnt wurde das casuistisch aufgebaute Werk des hl. Alfons auch von Ignaz v. Döllinger, welcher hierfür Impulse aus England aufnahm. Dort bildete für konversionswillige Anglikaner wie Newman die Lehre des hl. Alfons eine Hürde, die nicht leicht zu nehmen war. Döllinger ging so weit, dass er „den Höhepunkt der Durchsetzung des Ultramontanismus ... nicht in der Verkündigung der Vatikanischen Dogmen, sondern in der Erklärung des heiligen Alfons zum Kirchenlehrer" sah (129). Schließlich wurde das Werk des Alfons als protestantisches (Robert Grassmann) und deutschnationales (Georg v. Schönerer) Kampfmittel gegen den Katholizismus benützt, das auch vom Nationalsozialismus aufgegriffen wurde. Alfons wurde also für verschiedene Ziele instrumentalisiert. Für ein faires Urteil bleibt die „Ungleichzeitigkeit in der Modernisierung der nationalen Katholizismen" zu berücksichtigen, aber auch die unterschiedliche Zielsetzung verschiedener moraltheologischer Lehrbücher. Alfons wollte vor allem den Beichtvätern eine Entscheidungshilfe für die Beurteilung der Sünden geben und kein wissenschaftliches Werk verfassen. Anzuerkennen bleibt sicherlich, dass Alfons seine eigene Skrupulosität nicht auf die Beichtkinder übertrug, sondern diese milde und barmherzig behandelt wissen wollte. So wurde er in manchen Fragen geradezu wegweisend für die Zukunft (vgl. Bernhard Häring in dieser Zeitschrift 130 [1982], 216–227; 135 [1987], 235–244).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SMOLINSKY HERIBERT (Hg.), *Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980).* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 61) Aschendorff, Münster 2001. (126) Kart. DM 34,–.

Der kleine Band stellt das Ergebnis einer im Jahr 2000 abgehaltenen Studientagung dar, deren Anlass das Gedenken an die Geburt Hubert Jedins hundert Jahre zuvor (17.6.1900) war; sein Tod lag zum Zeitpunkt des Symposions 20 Jahre zurück (16.7.1980). Jedin zählt ohne Zweifel zu den bedeutendsten Kirchenhistorikern des 20. Jahrhunderts; vor allem hat er sich mit seiner vierbändigen Geschichte des Konzils von Trient einen Namen gemacht.

Einleitend schildert *R. Kottje* die Lebensgeschichte Jedins, doch endet der Beitrag abrupt mit dem Jahr 1939 und bietet weder Neues noch neue Gesichtspunkte. *G. Alberigo* würdigt den Geschichtsschreiber Jedin, wobei er die wichtigen Schwerpunkte und Wendepunkte klar herausarbeitet. Sehr informativ ist die Studie von *J. Köhler* über H. Jedin „als Schlesier", die seiner „Bodenhaftung" nachspürt, seiner Bindung an die Heimat, an das halbjüdische Elternhaus und der sich daraus ergebenden Tragik sowie seinem „Umgang mit dem faktischen Verlust Schlesiens". Das Wirken Jedins als akademischer Lehrer und seine Art der „Vermittlung der Kirchengeschichte" zeigt *O. Engels* auf. Sehr verdienstvoll ist die Abhandlung von *N. Trippen* über „Hubert Jedin und das Zweite Vatikanische Konzil", weil sie – über den 1984 veröffentlichten „Lebensbericht" hinaus – neue Quellen heranzieht. Jedins Bedeutung als Konzilstheologe scheint größer gewesen zu sein, als bisher angenommen. *K. Ganzer,* der vorzügliche Kenner des Konzils von Trient, befasst sich mit der Leistung Jedins mit Bezug auf die Erforschung der genannten Kirchenversammlung. Obwohl Ganzer durchaus auch kritische Töne anklingen lässt, resümiert er mit Überzeugung als Ergebnis: „[Jedins] Geschichte des Konzils wird für lange das Standardwerk bleiben, das durch Spezialuntersuchungen zu einzelnen Themenkreisen, wie sie in den vergangenen Jahren in größerer Zahl erschienen sind, ergänzt und präzisiert wird, das aber für den Gesamtablauf des Konzils und seine Verflechtungen in die politische Umwelt den grundlegenden Rahmen bietet. So bleibt der Name Hubert Jedin mit Trient und umgekehrt unlösbar verbunden."

Das lesenswerte Buch hält das Andenken an den großen Kirchenhistoriker Jedin nicht nur lebendig, sondern eröffnet auch neue Zugänge zu seinem Leben und Schaffen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ VON DEN BRINCKEN ANNA-DOROTHEA, *Historische Chronologie des Abendlandes.* Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen. Eine Einführung. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (132) Kart. DM 39,90/S 291,–/sFr 37,–.

Das anspruchsvolle kleine Buch, das rechtzeitig zur Jahrtausendwende erschienen ist, erweist sich als nützliche Ergänzung zu H. Grotefends „Taschenbuch der Zeitrechnung". Es geht darin natürlich in erster Linie um die christliche, heute international respektierte Zeitrechnung, doch auch der jüdische und moslemische Kalender sowie neuere Kalendersysteme (zum Beispiel der französische Revolutionskalender) werden knapp behandelt. Zeittafeln, ein Verzeichnis wichtiger Quellen und Literatur sowie ein eingehendes und verlässliches Register machen das Buch zu einem wertvollen Nachschlagewerk.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BECHT MICHAEL, *Pium consensum tueri.* Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. (RST 144) Aschendorff, Münster 2000.

Die Freiburger Doktorarbeit hat ein hochaktuelles Thema zum Gegenstand. Denn das Wort von der „frommen Übereinstimmung", das nach dem Humanisten und Reformator Philipp Melanchthon als Thema aufscheint, gehört in das Begriffsfeld „Dialog" oder auch „Communio-Theologie", das uns seit dem letzten Konzil immer noch lebhaft beschäftigt. Der in St. Georgen wirkende Autor wählte sich drei Autoren als Grundlage für seine Analyse, die alle ihren Konsens-Begriff aus der humanistischen Tradition (und der christlichen Väter) übernommen haben, aber konfessionell ganz verschiedene Wege einschlugen: Erasmus bekannte sich bis zuletzt zur katholischen Kirche; Melanchthon wurde, wenn auch in gemäßigter und mäßigender Form, ein Weggefährte Martin Luthers; Calvin wurde der Führer des reformierten Weltprotestantismus. Das heißt, der Konsensbegriff ihres Bildungsganges und das Ideal der „frommen Übereinstimmung" konnte den wirklichen „Konsens" nicht bewirken, er blieb eine bloße Sehnsucht und drückte je nach unterschiedlicher Begriffsfüllung eher die Realität der konfessionellen „Unstimmigkeit" als der „Stimmigkeit" aus. Denn zwischen den Kalvinern und Lutheranern waren die Divergenzen zeitweise erheblicher als etwa zwischen Evangelischen und Katholiken.

Der Verfasser zitiert richtig einen amerikanischen Autor, der zu bedenken gibt, dass Erasmus erst in seiner Auseinandersetzung mit Luther in der altkirchlichen Begrifflichkeit vom dreifachen

Glaubenskonsens spricht (erstens von der Übereinstimmung der biblischen Texte, zweitens von der „vertikalen" Übereinstimmung der Vätertradition, drittens vom „horizontalen" Konsens der lehrenden und betenden Catholica). Das war nur allzu verständlich und durch die konkrete Spaltung bedingt. Aber wie Eduard Baumann deutlich in seiner Arbeit über den Konsensbegriff beim hl. Thomas Morus gezeigt hat, gehörte das Konsensdenken prinzipiell zur geistigen Grundlage der humanistischen Kommunität. Erasmus vertrat eben die Auffassung, die Calvin später keineswegs teilte, dass durch „Unfrieden" die Suche nach „Wahrheit" behindert wird und dass wirklicher „Friede" mit „Wahrheit" identisch sei. Der Sache nach vertrat Erasmus den Konsens-Gedanken schon lange vor Luthers Reformation. Die vom Autor zitierte Stelle von Habermas könnte auch von Erasmus stammen: Die Wahrheitssuche vertrage keine gewalttätige Fremdbestimmung. Aber der Frankfurter Philosoph unterschlägt ein wenig, dass es nach der dreitausendjährigen jüdisch-christlichen Erbsündenlehre die Geneigtheit zum Bösen ist, die immer wieder den Verstand auch der Besten trübt und die Wahrheitssuche mehr behindert als Diktatoren und sonstige Gewaltherrscher.

Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ CONRAD ANNE (Hg.), *„In Christo ist weder man noch weyb"*. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. (KLK 59) Aschendorff, Münster 1999.

Eine überkonfessionelle Gruppe von zehn beherzten jungen Forscherinnen hat sich in dieser Schriftenreihe des Corpus Catholicorum zusammengefunden, um die Rolle von Frauen verschiedener Konfessionen zu studieren und auch für heutige Fragestellungen Antworten zu suchen. Bekannte Persönlichkeiten wie die eifrige, aber irenische Lutheranerin Argula von Grumbach aus der Oberpfalz, die Nürnberger Patrizierin und Clarissin Caritas Pirckheimer und die Ordensgründerin und Erzieherin Angela Merici verdienen vertiefte Aufmerksamkeit und Neubewertung. Denn immer lassen sich periodische Umbrüche besonders sensibel in der Stellung der Frauen ablesen. Die Ordenshistorikerin Anne Conrad (Hamburg) erstellte das ergiebige redaktionelle Programm in einem einleitenden Essay: „Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und der katholischen Reform". (9–22) Sie empfiehlt dabei eine Analyse des Gottesbildes der Reformatoren, des Stellenwerts der Heiligenverehrung und der Klöster, der neuen Ehe- und Moralvorstellungen und der Auffassungen von Laienpriestertum. Dabei erachtet sie die rhetorische Frage der Amerikanerin Eleanor McLaughlins: „Was there a Reformation in the Sixteenth Century?" immer noch für unüberholt im Sinne der feministischen Fragestellung.

Irene Leicht (Freiburg) widmete sich den gelehrten Humanistinnen (22–48) von Caritas Pirckheimer bis zur Vittoria Colonna. Ich bezweifle, ob sie die Bescheidenheitstopoi der Nürnberger Äbtissin in ihrem Dankschreiben an Conrad Celtis nicht überinterpretiert hat. Vergleichbare Floskeln finden sich beileibe nicht nur in Frauenbriefen. Die Zeit- und Standesgenossen (katholische wie reformatorische) hielten sie nachgewiesenermaßen nicht nur für die hohe „frowe", der man lateinische Verse widmete, sondern einfach für eine respektgebietende „mulier fortis". Der Erzhumanist wäre heute ein Nobelpreisträger für Literatur. Kann man sich den Verfasser der „Blechtrommel" vorstellen, wie er einer Dame des 20. Jahrhunderts vergleichbar huldigt? Ohne die Verdienste von Manfred Welti schmälern zu wollen, rechne ich die italienischen „Solafideisten" nicht ohne Unterschied zum Prostetantismus. Michelangelo hätte sich bedankt. Die Schilderung der gebildeten Damen nimmt so gefangen, dass man fast vergisst, dass in den Städten nördlich der Alpen nur 15 Prozent der Männer *und* Frauen und in den Dörfern oft nur ein Promill keine Analphabeten waren.

Die Argula-Forscherin Silke Halbach (Hannover, evang.) beschäftigte sich mit Frauen als Verfasserinnen evangelischer Flugschriften (49–68). Sie zeigt, dass das neue Medium und das entsprechende Eingreifen von Frauen nur auf einen Zeitraum der bekannten „Volksreformation" beschränkt war, ohne dass dadurch eine Regel entstand.

Antje Rüttgard (Göttingen, evang.) forschte über norddeutsche Zisterzienserinnen, namentlich das neuerdings wieder von Seligenthal in Landshut aus besiedelte Helfta, und analysierte die Flugschriften zum Nonnenleben (69–94). Die Verfasserin vermag überzeugend darzustellen, dass reformatorische Lehren und Maßnahmen zwar ursprünglich zur Befreiung unglücklicher Nonnen gedacht waren, schließlich aber zu einer „Verengung ihrer Lebensgestaltung" (71) und einer Ideologisierung führten. Sie subsumiert die „Eigendynamik" der reformatorischen Klosterpolitik frauenpolitisch im Sinne H. Scheibles und des Einleitungsessays als „konservative Revolution" (94).

Die Studienstifterin Nicole Grochowina (Hamburg) untersuchte die Frauenfrage in der täuferischen Bewegung (95–113), indem sie bei aller Unsicherheit der Quellenlage eher zum Schluss kommt, dass bei den „Freikirchen" die Gleichheit der Geschlechter eigentlich nur im Martyrium

gegeben war. Ansonsten habe die Sektenspiritualität patriarchalischen Strukturen eher Vorschub geleistet (113), selbst bei den Mennoniten, wo man es am wenigsten erwarten würde.
Die allgemeingültige Frage, wieweit sich Frauen eher zu spiritualistischen Sekten hingezogen fühlen als Männer, versucht Caroline Gritschke (Kassel) in ihrer Arbeit über Schwenkfeld zu beantworten (114–128). In Ulm war zum Beispiel ein deutliches Übergewicht der Anhängerinnen des schlesischen Schwärmers (127) gegeben. Gründe lassen sich nur vermuten: Ein Minimum an Institution, die Bevorzugung der Hauptgottesdienste und die Akzeptanz nicht verheirateter Frauen sind als äußere Gründe erwägenswert.
Barbara Henze (Freiburg) schrieb eine komparative Studie zur Ehelehre der Reformatoren und des Trienter Konzils (129–151). Sie betont den Zeichencharakter der Verbrennung der Dekretalien (1520) auch für das traditionelle Eherecht (131): „Da für ihn <Luther> das kanonische Recht keine Gültigkeit mehr besaß, sah er sich berechtigt, auch die Ehehindernisse neu zu bedenken." Ich hätte diese personalisierte Formulierung der generalisierenden der Verfasserin vorgezogen. Denn Zeitgenossen wie Thomas More verstanden prophetische Tathandlungen wie die Szene am Elstertor präziser als wir Heutige. Ich würde auch nicht von der „Ehetheologie" des Trienter Konzils sprechen. Die war auch gegeben. Aber primär ging es doch den Konzilsvätern darum, einfach den Glauben der Jahrhunderte klarzustellen.
Die Rechtshistorikerin Siegrid Westphal (Jena, evang.) beschäftigte sich mit dem Antagonismus von Kirchenzucht und Ehe im neuen Prostestantismus (152–171). Sie bietet Belege, dass öffentliche Moral nicht nur von Obrigkeit und Konsistorium, sondern auch von der dörflichen Gemeinschaft erzwungen wurde. Die Autorin sollte in ihren Archivforschungen ermutigt werden. Englische Forschungen der Sozialgeschichte haben allerdings gezeigt, dass es in diesem Bereich sehr schwierig ist, zu allgemein gültigen Aussagen zu kommen, es sei denn, man begnügt sich mit der Erkenntnis, dass die katholischen Baiern fleißiger am Sonntag getanzt (und auch gesündigt) haben als die benachbarten Pfalz-Neuburger (166). Leichter als eine Sittlichkeitsgeschichte schriebe sich eine Sittengeschichte – etwa über konfessionsbedingte Ursachen des Kölner Carnevals.
Die Liturgie- und Ordenshistorikerin Gisela Muschiol (Hannover) schrieb über die Spannung zwischen Klausur und Apostolat der nachtridentinischen Frauenorden (172–198), Lucia Koch (Berlin, evang.) über protestantische Damenstifte (199–230). Die Klausurbestimmungen des Trienter Konzils werden m.E. mit den Nomina „Einschließung", „Eliminierung" u.ä. zu vorschnell abgewertet. Wie die Reform der hl. Theresa von Avila zeigt, brauchen sich Klausur und Apostolat nicht auszuschließen.
Der letzte Beitrag enthält kostbares Material zur Forderung Luthers, dass Klöster wieder Schulen werden müssten.
Im vorliegenden Sammelband finden sich substanzielles Diskussionsmaterial und gesicherte neue Erkenntnisse zur Frauenfrage, die man nur durch gründliche Quellenkenntnisse und möglichst ideologiefreie Interpretation gewinnen kann. Der Görresgesellschaft sei zum hohen Niveau gratuliert.

Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ SCHEIBLE HELGA (Hg.), *Willibald Pirckheimers Briefwechsel.* (Band V) Beck, München 2001. (530) DM 294,–/S 2.146,–/sFr 259,–. ISBN 3-406-47190-0

Der Nürnberger Patrizier Willibald Pirckheimer (1470–1530) gilt als herausragender Humanist des frühen 16. Jahrhunderts, und seine Person steht paradigmatisch für den deutschen Renaissance-Humanismus. Der Rückgang der lateinischen Sprachkenntnisse führt dazu, dass seine kunstvollen Briefe nicht mehr gewürdigt werden und sein Werk in Vergessenheit gerät. Er war einer der bedeutendsten Übersetzer von Griechischen ins Lateinische des 16. Jahrhunderts.
Interesse an seiner Person und an seiner Glaubensauffassung hat über Jahrhunderte vor allem die Kirchengeschichtsschreibung bewiesen. Im 19. Jahrhundert zählte ihn Andreas Raeß in seinem großen Sammelwerk zu den Konvertiten, später vertraten katholische Autoren die Ansicht, Pirckheimer sei im Zuge der reformatorischen Auswüchse zum alten Glauben zurückgekehrt, obwohl er, wie in imperfektem Latein vermerkt, „sine lux, sine crux" gestorben ist. Seiner berühmten Schwester, der Äbtissin des Nürnberger Klarissenklosters Caritas Pirckheimer (1467–1532), die im Zuge der Reformation massiven Unterdrückungsmaßnahmen von Seiten des patrizischen Rates ausgesetzt war und deren Kloster zum Aussterben verurteilt wurde, wird bei diesem Glaubenswandel eine wichtige Rolle eingeräumt.
Auf dem Weg zur Beurteilung des Humanisten in der Reformation ist jetzt ein weiterer Teilschritt ad fontes möglich. Über 100 Jahre zieht sich die Arbeit am Briefwechsel hin, da Pirckheimer in gut humanistischer Manier eine Briefsammlung anlegte. Dagegen hat sich von seinen Schreiben nur ein Bruchteil erhalten.

Dem jetzt vorliegenden 5. Band sollen zwei weitere unter der Ägide von Helga Scheible folgen.

Er umfasst den Zeitraum von Frühjahr 1522 bis August 1525 und somit die „offizielle" Einführung der Reformation in der Reichsstadt nach dem Nürnberger Religionsgespräch vom März 1525. Von den 206 Briefen des Bandes, darunter 98 deutsche, sind nur 30 von Pirckheimer selbst geschrieben. Der hohe deutschsprachige Anteil geht auf die Korrespondenz mit dem Straßburger Drucker Johann Grieniger zurück, der den Ptolemaeus als lateinische Übersetzung des Humanisten drucken sollte. Diese Briefe des eigenwilligen Autors geben Einblicke in die Gestaltung (neudeutsch: Layout) eines frühneuzeitlichen Buches, der langwierige Verhandlungen mit dem Drucker vorausgingen.

Breit dokumentiert ist die Auseinandersetzung um das Nürnberger Klarakloster; allein 20 Briefe richtete die Klarisse Klara Pirckheimer, im Auftrag ihrer Schwester und Äbtissin Caritas Pirckheimers an den gemeinsamen Bruder. Acht Briefe steuerte die Tochter Katharina d.J. bei. Die gemeinsame Schwester Sabina und Äbtissin des Benediktinerinnenklosters Bergen bei Neuburg an der Donau bietet ihre Sicht auf die reformatorischen Ereignisse in Nürnberg und zugleich eine kritische Auseinandersetzung mit dem Bruder und seinen neugläubigen, kritischen Ansichten zum Klosterstand und der Werkgerechtigkeit. Sabina Pirckheimer bittet trotz erheblicher Meinungsunterschiede den Bruder mehrfach, die Nürnberger Klarissen zu unterstützen, wozu der Humanist bereit war. Seine Motive bleiben im Dunkel, vermutlich half er aus innerfamiliären Gründen seiner berühmten und von ihm als Latinistin geförderten Schwester Caritas.

Die Editorin Scheible hat sich entschieden, Texte aufzunehmen, die der Humanist im Auftrag und im Namen der Äbtissin an den Nürnberger Rat (Nr. 883) und an den Klosterpfleger Caspar Nützel (Nr. 930) schrieb. Sie gibt diese Texte aus den „Denkwürdigkeiten der Caritas Pirckheimer" wieder und verleiht auch ihrer Ansicht Ausdruck, dass die in der Originalhandschrift der „Denkwürdigkeiten" Korrekturen und Ergänzungen anbringende Handschrift „der relativ charakteristischen der späteren Äbtissin Katharina Pirckheimer nicht unähnlich ist. Vielleicht stammt die gesamte Überarbeitung erst von ihr?" (276). Wenn diese Ansicht zuträfe, die Scheible allerdings nicht weiter untermauert (bis auf den Hinweis zur schlechten Sehkraft der Äbtissin Caritas ab 1519), müsste die Forschung zu der Humanistin und prominenten Reformationsgegnerin neu überdacht werden. Allerdings geben aus meiner Sicht die Briefe zwischen den Geschwistern Klara, Willibald und Caritas Pirckheimer nur her, dass der juristisch versierte Humanist dem Konvent bei Bittschriften u.a. zugearbeitet hat. Ob eine direkte unveränderte Übernahme seiner Texte in die „Denkwürdigkeiten" beziehungsweise als Supplikation an den Nürnberger Rat erfolgt ist, belegen die überlieferten Quellen nicht. Vor allem macht die Überlieferung in den „Denkwürdigkeiten" und der Brief Nr. 881 der Klara Pirckheimer klar, dass der Jurist nur die Gedanken aufgriff, die Caritas Pirckheimer an ihren Schwager und Ratsherren Martin Geuder „in ersten rausch" geschrieben hatte (264). Scheible behauptet, dass das Klarenkloster von Pirckheimer „Hilfe erhielt, mehr als bisher bekannt" (XVII). Dem ist nicht zuzustimmen, da Josef Pfanner schon 1961 in seiner Sammlung „Briefe von, an und über Caritas Pirckheimer" die die Zuarbeit des Humanisten widerspiegelnden Dokumente ediert hat. Allerdings wurde die familiäre Zusammenarbeit bislang in der Forschung zu wenig beachtet. Die Editorin Scheible gerät hier an die Grenzen ihrer Kompetenz, die weniger in der Reformationsgeschichte als auf philologischem Gebiet zu liegen scheint.

Unverständlich bleibt, dass Scheible zum Beispiel einen Brief, der sich im Pirckheimer-Nachlass in der Nürnberger Stadtbibliothek Nr. 210 befindet und den Willibald Pirckheimer unter dem Namen der Nonne Appolonia Tucher im Auftrag seiner Schwester Caritas verfasst hat, nicht in ihre Edition aufnahm, obwohl dazu im Gegensatz zum Herauslösen von Teilen aus den „Denkwürdigkeiten" größere Berechtigung bestünde, zumal Scheible erkannte, dass Pirckheimer ihn „aufgesetzt" hatte. Der Brief ist 1968 von Gerhard Pfeiffer in den „Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte" (368) ediert worden und sollte als Nachtrag in Band 6 aufgenommen werden.

Die Einarbeitung der Nachträge ist bislang unzureichend gelöst worden, da die zwei ungedruckten Amtsbriefe der Äbtissin Caritas an ihren Bruder zwar abgedruckt, aber nicht in das Verzeichnis der Korrespondenten des Bandes übernommen werden. Im Literaturverzeichnis fehlt die Hildesheimer Faksimilie-Ausgabe von 1979, die die erste Werkausgabe von 1610 unter dem Herausgeber Melchior Goldast heute zweifellos einem größeren Leserkreis erschließt.

Band 5 des Briefwechsels zeigt die Komplexität des Beziehungsnetzes von Pirckheimer, der mit Erasmus von Rotterdam (20 Briefe) ebenso wie mit den Reformatoren Capito, Oekolampadius, Melanchton, Zwingli, aber auch den Humanisten Pico della Mirandola und Heinrich Glareanus korrespondierte. Seine Distanz zur reformatorischen Bewegung ergab sich durch das Abkühlen

der anfänglichen Begeisterung, die er mit vielen Nürnberger Patriziern vor allem im Angesicht des Bauernkrieges 1525 und verursacht durch das Auftreten der evangelischen Nürnberger Theologen wie Andreas Osiander und Dominikus Schleupner teilte. Seine eklektizistische Haltung ist am treffendsten mit seiner Selbsteinschätzung zu charakterisieren: „Nec Lutheranus necque Eckianus, sed christianus sum".

Berlin *Susanne Beate*

LITURGIE

■ BERGER RUPERT, *Ihr seid mit Christus auferweckt.* Gestaltungselemente für Trauerfeiern. Bernward bei Don Bosco, München 2000. (96) Pb. DM 24,80.

Pfarrer Dr. Rupert Berger legt in diesem unlängst erschienenen Band vierzig Modelle für Gottesdienste für Verstorbene vor. Unter dem Titel „Ihr seid mit Christus auferweckt. Gestaltungselemente für Trauerfeiern" befasst sich Berger zunächst in einem einleitenden Teil mit grundlegenden Überlegungen zur Frage der Begräbnispraxis heute. Es schließen sich vierzig thematisch-unterschiedliche Modelle für Begräbnisgottesdienste an, die allesamt unter einem thematischen Leitwort stehen (wie etwa: „Prüfung", „Hinausgestoßen", „In Christus lebendig gemacht" oder „Das Weizenkorn muss sterben"). Ein kurzes Register der verwendeten Bibelstellen schließt das Bändchen ab.

Gleich zu Beginn seiner einleitenden Überlegungen weist Vf. darauf hin, dass die heutige Begräbnispastoral sich der Schwierigkeit ausgesetzt sieht, keine einheitliche Gemeinde mehr vorzufinden. Vielmehr nimmt an Begräbnisgottesdiensten eine Anzahl von Individuen teil, die zwar in gleichermaßen enger Bindung zu dem oder der Verstorbenen stehen, aber u.U. eine höchst unterschiedliche religiöse Sozialisation aufweisen. Berger betont, dass gegenüber der großen Bandbreite und der großen Ausdifferenzierung der Trauergemeinde der Aspekt, der alle Gottesdienstteilnehmer verbindet, derjenige des Halt-suchens ist. Gesucht wird jener Halt, den ein solcher Übergangsritus wie das Begräbnis zu geben vermag (7). Durch die veränderte Zusammensetzung der Trauergemeinde kommt es jedoch auch zu veränderten Aufgaben, was etwa die Äußerung der Trauer, den persönlichen Ausdruck von Abschied und Trauer oder die Gefahr der Anonymität (vor allem in der Stiuation der Großstädte) betrifft. Für Vf. zentral ist in diesem Zusammenhang die Verkündigung des tröstenden Wortes Gottes, handelt es sich doch um Worte, die „Ausdruck der eigenen Trauer, ins Wort gefasste augenblickliche Situation" werden (11). Dieses Wort des Zuspruch und des Trostes bekennt Gott als einen Gott der Treue, der Liebe und der Macht über Leben und Tod.

Der veränderten pastoralen Situation versucht Vf. auch durch den Aufbau des Buches Rechnung zu tragen. Da die pastorale Situation in der Friedhofshalle der Großstadt oder der Dorfkirche sehr unterschiedlich ist, und damit auch die daraus resultierende Frage, ob es sich um um eine kurze Trauerfeier in der Friedhofshalle, einen Wortgottesdienst mit anschließender Grablegung oder um eine Eucharistiefeier (im Sinne des tradionellen Requiem) handelt, bietet Vf. in seinem Buch lediglich ein modellhaftes Grundgerüst einzelner Elemente. Diese können dann, thematisch sortiert, nach Belieben je nach Anlass kombiniert werden. Jeder Gottesdienstentwurf besteht aus einem Vorschlag für die Schriftlesungen (Perikope), und es folgt eine Modellansprache/Homilie. Kyrierufe schließen sich an, da in diesen zum Ausdruck kommt, dass Christus, „[...] uns allen voraus als Mensch gewordener und Auferstandener den Weg, auf dem wir uns erst noch befinden, schon bis ans Ziel gegangen ist" (13). Schließlich folgt ein zentraler Gebetstext, der auch als Tagesgebet in der Eucharistiefeier benutzt werden kann. Fürbitten und Hinweise auf geeignete Gesänge aus dem Gotteslob beschließen das jeweilige Gottesdienstmodell.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, alle vierzig Entwürfe einzeln detailliert zu besprechen. Rezensent hat jedoch den Eindruck gewonnen, dass alle Gottesdienstmodelle eine große sprachliche Sensibilität auszeichnet, wobei es durch den starken Rückbezug auf die Schrift gelingt, in dieser schwierigen Situation des Abschiednehmens zentrale Glaubensinhalte zur Sprache zu bringen und dabei unnötige Redundanz oder gar Geschwätzigkeit zu vermeiden. Die Bandbreite der thematischen Akzente, die Vf. vorlegt, machen es dabei sicher möglich, auf verschiedenste pastorale Situationen einzugehen, und im Einzelfall wenn auch vielleicht nicht das gesamte Gottesdienstmodell, so doch Teile (etwa die Kyrie-Rufe, die Fürbitten in Bezug auf die Schriftlesung oder die Liedvorschläge) zu übernehmen. Insgesamt handelt es sich um eine empfehlenswerte Publikation, die in den grundlegenden Überlegungen zu Beginn des Buches einmal mehr das Dilemma heutiger Begräbnispastoral formuliert und die Anfragen und pastoralen Herausforderungen aufzeigt, vor die sich christliche Begräbnispraxis zu Beginn des dritten Jahrtausends gestellt sieht. (Vgl. die Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiedozentinnen und -dozenten im

September 2000 in Schmochtiz, sowie den Kongress der Societas Liturgica, in Santa Clara, USA, im August 2001, zu demselben Thema.)
Münster *Martin Stuflesser*

MISSION

■ MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO (Hg.), *Von Gott reden im Kontext der Armut.* Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996. (Theologie der Dritten Welt 26) Herder, Freiburg 1999. (343) Kart.
Seit ihrer Gründungskonferenz 1976 in Dar es Salaam (Tanzania) hat die EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) zu einem tiefgehenden Bewusstseinswandel in Theologie und Kirche beigetragen. Christliche Theologie – so könnte man das Anliegen von EATWOT auf den Punkt bringen – ist erst dann wirklich universal, wenn sie ihre kulturellen Codes reflektiert, ihren sozialen und gesellschaftlichen Standort wahrnimmt, die politischen Implikationen ihres Glaubensverständnisses begreift, die Erfahrungen von Frauen in gleichberechtigter Weise aufgreift und vor allem den Standpunkt der Armen vertritt. Theolog/inn/en müssen – wie *Josef Estermann* in der Einführung (1–13) treffend schreibt – „ein Ohr beim Volk und das andere bei der biblischen Botschaft haben" (3). Der mühevolle Lernprozess, den EATWOT in den vergangenen 25 Jahren gemacht hat, ist in diesem Band auf eindrucksvolle Weise dokumentiert; in elf Abschnitten finden sich die Schlusserklärungen der EATWOT-Treffen (vier Vollversammlungen sowie Konferenzen für einzelne Kontinente), die jeweils von einem Kommentar eingeleitet werden.
Die Texte bringen sehr konkret und ungeschminkt die Probleme zur Sprache, die das Leben in der „Dritten Welt" prägen: es sind zum einen die Folgen des Kolonialismus, die eine massive „anthropologische Armut" (Konferenz von *Genf* 1983 [152]) bewirkten, zum anderen die aggressive Expansion der kapitalistischen Wirtschaftsform, die dazu führt, „dass das Ethos des Marktes auf das soziale Leben der Menschen ausgeweitet wird" (Konferenz von *Yogyakarta* 1995 [278]). Aber auch in den traditionellen Kulturen sowie innerhalb der christlichen Kirchen gibt es Strukturen und Fehlentwicklungen, die eine „Spiritualität des Lebens" (Konferenz von *San José* 1994 [262]) verunmöglichen.
Die EATWOT-Konferenzen blieben nicht bei der Analyse von Problemen stehen, sondern formulierten *Prinzipien und Kriterien* christlicher Theologie, die für die Kirchen insgesamt von Bedeutung sind. Bereits die Gründungskonferenz von *Dar es Salaam* (1976) sprach davon, „in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen" (44); diese „neue theologische Methode, die sich von den Methoden der herrschenden westlichen Theologien unterscheidet" (Konferenz von *Accra* 1977 [60]), besteht darin, vom Standpunkt der engagierten *Teilnahme* am Befreiungsprozess marginalisierter Menschen her Theologie zu betreiben (vgl. 73, 126, 138, 157f). Die bisher letzte EATWOT-Sitzung auf den Philippinen bringt dies klar zum Ausdruck: „Die tägliche Erfahrung der Armen und Unterdrückten ist der epistemologische Rahmen unserer theologischen Arbeit" (Konferenz von *Tagaytay* 1996 [324]). Darüber hinaus stehen Fragen zu möglichen Offenbarungsquellen, der Dialog mit anderen Religionen, Formen der Gesellschaftsanalyse sowie tragfähige Ansätze der Spiritualität zur Diskussion.
Diese Textsammlung stellt eine unverzichtbare Arbeitshilfe für die gegenwärtige Theologie dar; es ist zu hoffen, dass sie nicht nur als „Archiv" für EATWOT-Dokumente verstanden wird, sondern als kreative Irritation.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

PASTORALTHEOLOGIE

■ MORGENTHALER CHRISTOPH, *Systemische Seelsorge.* Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis. Kohlhammer, Stuttgart ²2000. (303) Kart.
Das Anliegen des 1999 erstmals erschienenen und 2000 schon in der 2. Auflage vorliegenden Buches lässt sich am besten mit einigen Sätzen aus der Einleitung verständlich machen. Aus der Verzweiflungstat eines Pfarrmitgliedes (Mord mit anschließendem Selbstmord) sagt der Seelsorger von sich: „Mein Verständnis von Seelsorge wandelte sich. Ich begann anders wahrzunehmen und anders zu handeln: mit einer verschärften Sensibilität für Vernetzungen, Abhängigkeiten und die soziale Dimension individuellen Leidens, mit größerer Aufmerksamkeit aber auch für die erstaunlichen Kräfte, die Menschen in ihren Beziehungen entbinden können. Zwei Fragerichtungen wurden dabei besonders wichtig: Wie können Menschen in der Seelsorge vertieft in und aus ihrem Beziehungssystemen verstanden werden? Und: Wie können in diesen vielfältigen systemischen Spannungsfeldern die ungelebten Geschichten, ungehaltenen Reden und unerhörten Wünsche einzelner Menschen zum Ausdruck kommen – und die Freiheit, sich so

oder anders zu entscheiden? Wie kann also der sozialen Pathologie, die auf Familien und Einzelne durchschlägt, der Macht, die Männer ausüben, der Gewalt, die Frauen (er)tragen, der Sprachlosigkeit, in die sich Kinder flüchten, entgegengetreten und die Privatisierung des Leidens aufgebrochen werden? Wie muss andererseits eine Seelsorge beschaffen sein, die Gegenkräfte direkt aufdeckt und schürt, auf heilende Gemeinschaft baut und Hoffnung weckt, die ‚nicht zuschanden werden lässt' (Röm. 5,5)?"
Theorie und Handwerkszeug für dieses geänderte Verständnis von Seelsorge findet Morgenthaler in der systemischen Therapie.
Der erste Teil des Buches (Grundlagen) stellt daher – immer anhand konkreter Beispiele – grundlegende Aussagen systemischen Denkens und Wissens aus der systemischen Familientherapie dar sowie die unterschiedlichen Formen von „Familien" in der Gegenwart. Von besonderem Interesse sind dabei auch jene Abschnitte (Kap. 6), die die spezielle Position des Seelsorgers, der Seelsorgerin in Bezug auf Beratungssituationen betreffen, abhängig von ihrer jeweils eigenen Herkunft und Geschichte. Durch Beispiele von Familienrekonstruktion wird der/die LeserIn animiert, sich auch die eigene Familiengeschichte, die er/sie ja in jedes seelsorgliche Handeln mitnimmt, bewusster anzuschauen.
Im zweiten Teil des Buches, welcher der Kasualseelsorge gewidmet ist, stellt der Autor an konkreten Situationen dar, wie eine umfassende, eben den einzelnen Menschen in seinem Lebenszusammenhang wahrnehmende Seelsorge ausschauen kann, wenn es um die Vorbereitung und den Empfang der Sakramente geht (Trauung, Taufe, Konfirmation), um Krisen und Katastrophen in der Familie, um Tod und Trauer.
Christoph Morgenthaler lehrt Praktische Theologie an der Universität Bern. Seine „Impulse der Familien- und Systemtheorie für die kirchliche Praxis" – so das Buch im Untertitel – sind äußerst empfehlenswert!

Wien *Ingeborg Verweijen*

■ LECHNER MARTIN, *Kirchliche Kinder- und Jugendhilfe.* Pastoraltheologische Einwürfe zu ihrer Qualitätsentwicklung. (BBJP Bd. 5) Don Bosco, München 2001. (212) Kart. DM 24,80.
Ein weites Spektrum kirchlichen Bemühens um Kinder und Jugendliche wird in diesem Band ausgebreitet. Ein Großteil der Beiträge stammt vom Herausgeber selbst, dem langjährigen Leiter des Instituts für Jugendpastoral in Benediktbeuern, nun Professor für Jugendpastoral an der dortigen Hochschule.
In seinem Einleitungsbeitrag propagiert Martin Lechner ein integratives Modell von Kinder- und Jugendpastoral, das die Aufgaben der Jugendsozialarbeit (Jugendhilfe) in katholischer Trägerschaft mit den klassischen Feldern der Jugendpastoral zusammenführt „mit dem Ziel, das Schisma zwischen Seelsorge und Pädagogik zu überwinden". (18) Anhand von Joh 10,1–16 versucht er eine biblische Orientierung für die offene Kinder- und Jugendarbeit zu geben. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit den katholischen Kindertagesstätten (Kindergärten) und ihrer Beziehung zur Gemeindepastoral, zwei weitere Beiträge mit Grundfragen der Jugendpastoral: Er sucht nach Anknüpfungspunkten für die Begegnung zwischen Jugend und Kirche und fordert auf, „Jugendpastoral nicht ausschließlich als eine Zielgruppenpastoral zu entfalten, sondern sie durchgehend als Beziehungsarbeit zwischen den Generationen zu konzipieren". (195)
Das derzeit in der sozialen Arbeit vieldiskutierte Thema der ‚Qualität' nimmt Martin Lechner vor allem auf als Anfrage, welche spezifische Qualität ein christliches Selbstverständnis in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen beibringen könnte. Ein Beitrag von Karl Bopp, der Barmherzigkeit als wichtige Qualitätsdimension der kirchlichen Kinder- und Jugendhilfe reklamiert, sowie ein Beitrag Rainer Krockauers, der am Stichwort der Kundenorientierung ansetzt, ergänzen diesbezüglich seine Ausführungen. Wer sich allerdings aufgrund des Untertitels des Bandes eine eingehende und systematische Auseinandersetzung mit aktuellen Konzepten des Qualitätsmanagements erwartet, wird enttäuscht werden. Nicht wirklich schlüssig ist auch, wie ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag über ein aus dem Umfeld der Montessori-Pädagogik stammendes Katechese-Modell in diesen Band geraten ist.
Wer aber grundlegende Denkimpulse zum Aufgabenfeld der Kinder- und Jugendhilfe beziehungsweise -pastoral sucht, der wird mit diesem Band gewiss auf seine Rechnung kommen. Er erhält hier viel Anregendes serviert, und dies in bekömmlichen Happen, sowohl in Hinblick auf die Länge der Beiträge als auch auf ihre Verständlichkeit.

Linz *Markus Lehner*

■ BECK MATTHIAS, *Seele und Krankheit.* Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie. Schöningh, Paderborn 2000. (404) Kart. DM 98,–/S 715,–/sFr 90,30.
Stellen Krankheiten vornehmlich ein naturwissenschaftliches Geschehen dar, sind sie primär der Spiegel psychischer Konflikte oder sind sie

darüber hinaus auch Ausdruck innerer Unstimmigkeiten im personalen Bereich, zum Beispiel in der Lebensordnung und in der Berufung des Menschen? Der Autor, vom wissenschaftlichen Werdegang her qualifiziert in Medizin, Pharmazie, Philosophie und Theologie, geht in dieser an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Freiburg angenommenen Dissertation von der These aus, dass die Seelenvorstellungen der psychosomatischen Medizin, die das Phänomen Seele über Begriffe wie das Unbewusste, verdrängte Gefühle oder frühkindliche Prägungen definieren, die Leib-Seele-Einheit des Menschen nicht konsistent erfassen können und damit auch Krankheitsphänomene als Ausdruck des Seelischen im Leiblichen nicht hinreichend beschreiben können. Erst von einer philosophisch-theologischen Seelenkonzeption her, das heißt letztlich nur vom Seins- und Gottesverhältnis her, können Krankheiten in ihrer ganzen Tiefe hinreichend interpretiert werden. Krankheiten sind im Horizont des Seins und der Gegenwart Gottes zu deuten und sind auf letzte Fragen menschlicher Existenz gerichtet. In der Interpretation von Krankheitsphänomenen schließen sich freilich naturwissenschaftliche Medizin, Psychosomatik und Theologie nicht aus, sondern ergänzen einander komplementär. So gibt es auch keine lineare Kausalität zwischen seelischen Ursachen und körperlichen Erscheinungen. Beck ersetzt mit neueren Modellen der psychosomatischen Medizin lineares Kausalitätsdenken durch kreisförmige Modelle, die eine multifaktorelle Genese von Krankheiten annehmen.

Im *ersten Teil* stellt der Autor die Entwicklung der psychosomatischen Medizin dar. Diese entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Gegenbewegung zu einer die Seele aus dem Körper verbannenden, rein organischen Betrachtungsweise des „Menschen als Maschine". Im Vorfeld der psychosomatischen Medizin stehen das Triebmodell und das Konversionsmodell Freuds. Die zweite Generation psychoanalytisch-psychosomatischer Konzepte ist verbunden mit Namen wie Felix Deutsch, Flanders Dunbar, Franz Alexander oder Alexander Mitscherlich. Holistische Ansätze wollen schließlich den Leib-Seele-Dualismus überwinden (W.B. Cannon, H. Syle). Heute ist „psychosomatische Medizin ... die Heilkunde und Wissenschaft der gegenseitigen Beziehungen von seelischen und körperlichen Vorgängen, die den Menschen in engem Zusammenhang mit seiner Umwelt begreift." (Bräutigam/Christian/v. Rad)

Zur Diskussion der Grundthesen werden die psychosomatischen Leib-Seele-Konzepte von Thure von Uexküll (Situationskreismodell) und Viktor von Weizsäcker (Gestaltkreismodell) vorgestellt. Für Uexküll ist Heilkunde Beziehungsmedizin. Krankheiten brechen aus, wenn das Beziehungsgefüge gestört ist. Kritisch wird an Uexküll angemerkt, dass die Bestimmung der Seele als Fähigkeit, eine Innenwelt aufzubauen, zu kurz greift, da sie Phänomene wie Freiheit, Wille, Verantwortung, Sittlichkeit, Transzendenz, Sinn und Religion nicht enthält. Für Viktor von Weizsäcker (1886–1957) greift bei der Entstehung von Krankheiten die Trias von Sozialem, Geschichtlichem und Sinnhaftem ineinander. Die „gegenseitige Verborgenheit zwischen Körper und Seele" charakterisiert Weizsäcker als die „unübersehbare Struktur unseres Daseins". Eine kranke Seele führt zu einem kranken Körper, und folglich sollte jede ärztliche Therapie Psychotherapie sein.

Uexküll und Weizsäcker eignen sich für den Dialog mit theologischen Modellen. Die theologischen Auffassungen werden *im zweiten Teil* anhand der Leib-Seele-Vorstellungen von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, beide in aristotelisch-thomanischer Tradition, dargestellt. Interessant sind in diesem Zusammenhang die Konsequenzen für eine Krankheitsinterpretation, die – bei aller grundsätzlichen Zweideutigkeit der Phänomene – Phänomene und konstitutive Zeichen als Niederschlag der ursprünglichen Person in der psycho-physischen Äußerlichkeit sieht. In material falschen Handlungen kommt eine kranke Wurzel zum Ausdruck, und diese kann letztlich nur durch eine existentielle Lebenskorrektur geheilt werden (Rahner). Da der Mensch die eigene Wahrheit nur im Gegenüber zum Du, letztlich im Gegenüber Gottes findet, können Orientierungslosigkeit und existentielle Unordnung zu Erkrankungen, zum Beispiel Krebs, führen. Therapeutisch geht es darum, falsche Gottesvorstellungen und Götzen zu lassen (v. Balthasar).

Im *dritten Hauptteil* werden Psychosomatik und Theologie ins Gespräch gebracht. Die eigentliche These wird im Abschnitt: Krankheit im Horizont der transzendenten Bestimmung des Menschen formuliert. Gesundheit und Krankheit haben mit dem Gottesverhältnis des Menschen zu tun. Der „Seele" beziehungsweise dem „Geist" kommt bei der „Orientierung" des Zellaustausches, bei der „Stärkung" des Immunsystems, bei Stoffwechselprozessen eine entscheidende Rolle zu. Stress, innerseelische und zwischenmenschliche Konflikte schwächen das Immunsystem. Krankheit kann Seinsmangel der Geistseele sein, ein Mangel an Erkenntnis und Bei-sich-Sein oder auch Ausdruck der Verabsolutierung der Welt. Pointiert ist schließlich die Schlussthese, dass *Kranksein Ausdruck verfehlter Berufung* ist, denn grundsätzliche Fehlentscheidungen lassen den

Menschen in ständiger Unzufriedenheit und Unruhe mit allen möglichen Folgen menschlicher Konflikte und Krankheitserscheinungen zurück. Dabei weiß Beck um die Verletzbarkeit des Individuums, die Ansteckung durch andere, um die erbsündliche Verwobenheit der Menschen wie auch um den Stellvertretungsgedanken: Krankheiten müssen so nicht monokausal Folge eigener Fehlhaltung oder Sünde sein. Dennoch ist Krankheit nie neutrales Leid, sondern immer ein vom Menschen zu beantwortendes und beantwortetes.

Im Anhang werden Krankheitsphänomene von der Grundthese her interpretiert: Psychoneuroimmunologie, Infektionserkrankungen, Krebserkrankungen, Allergien, Autoimmunerkrankungen, Aids, psychische Erkrankungen.

Gerade in einer Phase, in der Theologie um ihre gesellschaftliche Relevanz ringt, weiß man diese interdisziplinär angelegte Arbeit zu schätzen. Sie bietet einen ausgezeichneten Überblick über den Diskussionsstand in der Psychosomatik; auch die theologischen Abschnitte sind auf dem Stand der gegenwärtigen Sekundärliteratur. Bei allem „Material" erschöpft sich der Autor nicht in der Widergabe von Information. Durch seine „Meinungsfreudigkeit", das heißt durch eine provokante These macht er sich zwar angreifbar, mehr noch aber eröffnet er einen schöpferischen Disput.

So ist diese Arbeit für Mediziner interessant, sie stellt einen bedeutsamen Beitrag zur theologischen Anthropologie dar. Auch Verantwortliche in der Krankenpastoral, geistliche Begleiter und in der Exerzitienarbeit Stehende werden mit großem Gewinn danach greifen, zum Beispiel in der Frage nach der Berufung. Empfohlen sei auch jenen, die in der Frage nach dem Warum des Leides allzu schnell in rein negative Theologie abgleiten, ohne Standards von Antwortversuchen wie Freiheit und Sittlichkeit zu sichern.

Trier *Manfred Scheuer*

■ WIDL MARIA, *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral.* (Praktische Theologie heute, Bd. 48) Kohlhammer, Stuttgart 2000. (264) Pb.

‚Weltdienst' und ‚Heilsdienst' – ein Begriffspaar, das in der Theologie seit dem Zweiten Vatikanum immer wieder eine wichtige Rolle spielte, und sei es auch nur als Reibebaum. Dabei wurde zumeist vorausgesetzt, dass man sich relativ klar und eindeutig darüber verständigen kann, was ‚Welt' bedeutet. Ob es diese Eindeutigkeit noch gibt, ist es allerdings aus dem Blickwinkel der ‚Post-Moderne'-Diskussion höchst fraglich. Demnach leben die Menschen heute in vielen unterschiedlichen Welten mit unterschiedlichen Rationalitäten, die sich nicht mehr auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Will die Theologie dem gerecht werden, so die Wiener Pastoraltheologin Maria Widl in ihrer Habilitationsschrift, so muss auch sie eine Vielzahl von ‚Weltentheologien' entwickeln.

Sie greift in ihrer Argumentation auf die Theorien des Philosophen Wolfgang Welsch zurück und findet in seiner Idee einer ‚transversalen Vernunft' einen möglichen Weg, mit dieser Pluralität der Welten produktiv umzugehen. Demnach geht es nicht um eine Vereinheitlichung der pluralen Entwürfe, sondern um die Schaffung von Anknüpfungspunkten und Übergängen. „Eine Vernunft auf der Suche nach Wahrheit muss daher transversal sein, also Brücken schlagen zwischen den durch die verschiedenen Perspektiven aufgespannten Welten, ohne diese harmonisieren, für eine der Welten vereinnahmen oder nach dem Maßstab einer richten zu wollen." (155)

Wie dies möglich ist, verdeutlicht sie anhand ihrer Auseinandersetzung mit dem Konzept der Sozialpastoral, das Anfang der 1990er Jahre von Hermann Steinkamp und Norbert Mette als neues Paradigma der Praktischen Theologie eingefordert worden war. Maria Widl bemüht sich ausführlich, diesem Konzept gerecht zu werden und seine innere Logik verständlich zu machen, gerade auch in der Schilderung der davon ausgelösten Auseinandersetzungen. Sie sucht nach möglichen Anknüpfungspunkten mit ihrer Analyse und theologischen Deutung der postmodernen Gesellschaft und findet diese vor allem in den Begriffen von Option und Anwaltschaft. Doch so wertvoll sie den Impuls der Sozialpastoral auch einschätzt – ‚das' neue, allgemein gültige Paradigma kann es nicht mehr geben.

Maria Widl legt mit ihrer Arbeit die erste ausführliche theologische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Sozialpastoral vor, und dabei wird doch deutlich: So sympathisch deren klare einfache Optionen auch sein mögen, in der pluralistischen Gesellschaft der Länder Mittel- und Westeuropas hängen sie doch etwas in der Luft. Nicht nur die Sprache, auch die Verhältnisse sind komplizierter und unübersichtlicher. Es ist durchaus interessant, wenn auch nicht gerade ein intellektueller Spaziergang, sich mit der Autorin auf den Weg in dieses Dickicht zu wagen. Der Endpunkt (zumindest in diesem Buch) klingt dann aber durchaus vertraut: In Projekten, wo „Menschen in christlichem Geist einen neuen Lebensstil, neue Formen der Arbeit, neue Wege des Miteinander, ... eine neue Spiritualität des Alltäglichen erproben" (250), sieht sie das Anliegen der Sozialpastoral verwirklicht. Aus post-

moderner Sicht legt sie diesen einen „Sinn für Nachhaltigkeit ans Herz", und sofern sie sich um „die gleichwertige Verfolgung der kirchlichen Grundvollzüge in deren dimensionaler Ausformung" bemühen, können sie auch als pastorale Projekte gelten.
Linz *Markus Lehner*

■ MAGIRIUS GEORG, *Gott spricht kunterbunt.* Reden und Geschichten gegen die grauen Kanzelworte. Echter, Würzburg 2000. (54) Pb.
Ein Bändchen voller durchaus origineller Ideen, wie mit flotter, salopper Sprache gegen die „graue Sprache der Kanzelredner" ein „kunterbunter" Kontrast entstehen kann. Für den geplagten Prediger vielleicht ein Denkanstoß, der recht vergnüglich zu lesen ist, aber keinesfalls ein Rezept, das nur eine schlechte Kopie sein könnte und dann noch weniger bewirkt als die bekämpften „grauen" Worte.
Linz *Dominik J. Nimmervoll OCist*

■ RIEBL MARIA, *Bergpredigt.* Tyrolia, Innsbruck-Wien 2000. (88) Pb.
Da die Bergpredigt als zentrale Botschaft Jesu immer aktuell ist, gibt es soviele Zugänge zu ihr als es Menschen gibt; die Autorin bietet als Theologin und Tiefenpsychologin in den knappen – wie man heute sagt – Statements bemerkenswerte Denkanstöße zu Themen wie Armut, Frieden, Gewaltfreiheit, Gebet, Fasten, Feiern, Ehe, Treue, Feindesliebe und Reich Gottes. Das Bändchen schließt mit einem Blick hinter die „Kulissen der Bergpredigt", der von Entstehung und Eigenart der Bergpredigt handelt und eine Klärung der tiefenpsychologischen Methodik bringt. Die Lektüre hilft, die Bergpredigt für heutiges Selbstverständnis zu erschließen.
Linz *Dominik J. Nimmervoll OCist*

■ GARHAMMER ERICH, *Am Tropf der Worte – Literarisch predigen.* Bonifatius, Paderborn 2000. (170) Pb.
Der Autor gibt in der Einleitung klar und präzise seine Absicht an: „So werde ich im ersten Teil der Frage nachgehen, was Prediger in der Schule der Dichter lernen können."
Damit erweist er der christlichen Predigt und den PredigerInnen einen wichtigen Dienst, denn ein Diener des Wortes muss sich für die Meister des Wortes interessieren, soll die Verkündigung niveauvoll sein. Beispiele neuzeitlicher Autoren von Rainer Maria Rilke bis Elie Wiesel liefern Material zu einer theologischen Auseinandersetzung. Der zweite Teil enthält Beispiele von Predigten mit literarischen Bezügen. Wem es der Mühe wert ist, sich unter dem theologischen Gesichtspunkt mit moderner Literatur zu beschäftigen, wird aus diesem Buch geistig-geistlichen Gewinn ziehen.
Linz *Dominik J. Nimmervoll OCist*

PATRISTIK

■ GEERINGS WILHELM / KÖNIG HILDEGARD, *Origenes. Vir ecclesiasticus.* Symposion zu Ehren von Prof. Dr. H.-J. Vogt. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte. Herausgegeben von Ernst Dassmann/Hermann Josef Vogt, 9) Borengässer, Bonn-Alfter. (103) Ln. DM/sFr 32,–/S 249,–.
Hermann-Josef Vogt hat mit seinen Arbeiten einen bedeutsamen Anstoß zur Origenesrezeption in Deutschland gegeben. Aus Anlass seines 60. Geburtstags wurde in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ein Symposion abgehalten, dessen Beiträge in diesem Sammelband veröffentlicht wurden.
Das Buch enthält die Geburtstagsrede von Wilhelm Geerlings (9–13), sechs Aufsätze zu verschiedenen Fragestellungen hinsichtlich der Theologie des Origenes (15–100) sowie ein Verzeichnis der Schriften Hermann-Josef Vogts zu Origenes (101–103). Aus den einzelnen Untersuchungen seien einige interessante Aspekte kurz hervorgehoben: Theo Kobusch arbeitet in seinem Beitrag die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie bei Origenes heraus; „weltliches Wissen" ist nicht nur Objekt der Auseinandersetzung, sondern hat „propädeutischen Charakter" (28) für den christlichen Glauben: „Origenes weiß, dass das Christentum ohne die Philosophie nicht vermittelt werden kann" (31f). Diese – bis heute – kühne Sichtweise gewinnt Origenes aber nicht aus einer inadäquaten Vermischung von Philosophie und Theologie, sondern aufgrund seiner fundamental-theologischen These, „dass alle vernünftigen Wesen des göttlichen Logos teilhaftig sind und dadurch gleichsam Samenkörner der Weisheit und Gerechtigkeit in sich tragen" (De principiis I 3,6; zitiert bei Hildegard König [49, Anm. 11]. Dass sich aber Theologie nicht in philosophische Vernunft auflöst, zeigt die kritische Auseinandersetzung des Origenes mit der zeitgenössischen Philosophie, der er ein zu enges Konzept von Rationalität vorhält. Während die Stoiker, (Neu)Platoniker usw. eine rein begriffliche Abwägung von Argumenten betrieben, würde das Christentum – das „sich selbst als eine Form der Philosophie

verstand" (30)! – die Wirklichkeit des menschlichen Lebens insgesamt begreifen. Dazu gehört aber unweigerlich die Dimension des „vorrationalen Antriebs", der jeglichem wissenschaftlichen Erkennen zu Grunde liegt. „Wahre Rationalität" (33) umfasst also auch die Zufälligkeiten und Stimmungen des Lebens sowie eben Glaubensentscheidungen. Kurz gesagt: Der christliche Glaube ist für Origenes die „wahre" und „volle" Philosophie.

Ebenso interessant – weil sehr aktuell – ist der Beitrag von Eberhard Schockenhoff zum Autoritätsbegriff bei Origenes: Geistliche Autorität will die Gläubigen dazu führen, dass sie „aus Einsicht und Freiheit ein Leben der Freundschaft mit dem Herrn führen" (87). Demnach ist Autorität in der Kirche eine Hilfe dazu, die Lebensform Jesu anzunehmen – Origenes bezieht sich auf Mt 10,25a –, und nicht Selbstzweck. Nach Schockenhoff spricht „vieles dafür, dass in der auf Freiheit und Eigenverantwortung gegründeten demokratischen Lebenskultur unserer Zeit die anspruchsvolle Antwort des Origenes die einzige ist, die dem Christentum einen Weg in die Zukunft weist" (93).

Auf jeden Fall zeigt dieser kleine Sammelband, dass Origenes, der schon zu Lebzeiten heftig umstritten war, bis heute vieles zu sagen hat und zu Recht als einer der kreativsten Denker gilt, den die Kirche jemals hervorgebracht hat. Durch ihn gewinnt die Bezeichnung „vir ecclesiasticus" wieder Attraktivität.

Corrigenda: S. 11, 15. Zeile v.u.: Protoevangelium; S. 11, 13. Zeile v.u.: eingeladene; S. 12, 18. Zeile v.u.: langes; S. 103, 11. Zeile: Geschichte. Die Verwendung der standardisierten Abkürzungen für Zeitschriften, Reihen usw. hätten manche Anmerkungen spürbar entlastet.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

PHILOSOPHIE

■ WUCHTERL KURT, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts.* (UTB 1982) Uni-Taschenbücher, Stuttgart 1997. (371) S 254,–.

Kurt Wuchterl ist kein Unbekannter. Er hat sich bereits des öfteren der Mühe unterzogen, Lehrbücher zu unterschiedlichen Gebieten der Philosophie zu verfassen. In dem hier anzuzeigenden Buch unternimmt er den reizvollen Versuch, die Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts anhand maßgeblicher Auseinandersetzungen zu präsentieren.

In sechs Kapiteln finden sich die folgenden sechs Kontroversen besprochen: Die Werturteilsdiskussion um Max Weber und der Positivismusstreit in den sechziger Jahren (Popper, Adorno etc.), Laplace und die Chaostheorie, das Streitgespräch zwischen Heidegger und Cassirer in Davos, der Streit um die zwei Kulturen (Natur- und Geisteswissenschaften) und die Debatte um den Paradigmenwechsel, die sogenannte Singer-Affäre und schließlich die Debatte um Moderne und Postmoderne. Verf. stellt zuerst immer die Verlaufsgeschichte des Konflikts vor, daran anschließend werden die jeweiligen Positionen dargestellt und in einem dritten, abschließenden Schritt werden die vorgetragenen Argumentationen analysiert.

Für Interessierte an der praktischen Philosophie dürfte die „Singer-Affäre" besonders aufschlussreich sein, die Anfang der neunziger Jahre viel Staub aufgewirbelt hat: Peter Singer, australischer Philosoph, bekam gewissermaßen Auftrittsverbot in Deutschland und Österreich aufgrund seiner pointierten Stellungnahmen zur Euthanasie zum Beispiel oder durch seine Unterscheidung von Mensch und Person. Das hat durch die jüngst erfolgten Debatten über die Embryonenforschung erneut an Aktualität gewonnen. Unschwer lässt sich hier nämlich ersehen, dass die vehementen Befürworter der Embryonenforschung mit Singer den philosophischen Hintergrund, den der Empirismus abgibt, teilen. An diesem Beispiel mag ersichtlich werden, dass solche Konflikte nicht einfach weltanschaulich in einem vordergründigen und vorschnell moralisch denunzierenden Dafür und Dagegen ausgetragen werden sollen, sondern dass es – unter Absehung persönlicher Betroffenheit – um die Verhandlung der philosophischen Grundlagen, die der sorgfältigen Rekonstruktion bedürfen, geht.

Linz *Michael Hofer*

■ KLAUS MÜLLER, *Philosophische Grundfragen der Theologie.* Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten, unter Mitarbeit von Saskia Wendel. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 4) Lit-Verlag, Münster 2000. (413) Brosch. DM 44,80. ISBN 3-8258-3635-5

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 unumgehbar sind: ausgehend von Fragen der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie wird übergeleitet zu Themen der praktischen Philosophie; von hier geht der Weg dann zur Anthropo-

logie, 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 konzentriertester 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*

KARL RAHNER

■ HERZGSELL JOHANNES, *Dynamik des Geistes.* Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner. (Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 54) Tyrolia, Innsbruck 2000. (354) Kart.

Vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung der Dissertation von *Johannes Herzgsell SJ*, die im Wintersemester 1998/99 von der Hochschule für Philosophie in München als Dissertation angenommen wurde. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Rahners steht der Begriff der Transzendenz, der von Herzgsell in drei Anläufen systematisch rekonstruiert wird.

Das erste Kapitel (15–168) verfolgt Rahners *philosophisch-fundamentaltheologische* Gedankenentwicklung: Der „excessus" (Thomas von Aquin), den Rahner als „Vorgriff auf das absolute Sein" (Geist in Welt) interpretiert, wird schließlich „Transzendenz" (Hörer des Wortes [vgl. 61]) genannt. Rahner – so zeigt Herzgsell auf – spricht dem Menschen von Grund auf eine dynamische Offenheit für Gott zu, die er theologisch als „Verwiesenheit auf das heilige Geheimnis" (159) zum Ausdruck bringt.

Im zweiten Kapitel (169–255), das den *gnadentheologischen* Aspekt thematisiert, geht Herzgsell der schwierigen Verhältnisbestimmung von „natürlicher" und „gnadenhafter" Transzendenz nach. Dabei zeigt sich die Komplementarität der beiden Schlüsselbegriffe „Transzendenz" und „Selbstmitteilung Gottes" in Rahners theologischer Systematik: „Wie die ‚Selbstmitteilung' Gottes den Schlüssel zu seiner Theologie im engeren, dogmatischen Sinn liefert, so die ‚Transzendenz' des Menschen zu seiner philosophischen und theologischen Anthropologie" (214). Die Verbindung beider Gedankenlinien erfolgt in Rahners Begriff der „übernatürlich erhöhten Transzendenz" (ebd.) des Menschen.

Im dritten Kapitel (256–339) geht Herzgsell auf die *spirituell-theologische* Dimension des Transzendenzbegriffs ein; wichtige Themen sind hier die Exerzitienerfahrung und das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe. Rahners Prinzip der „Unverbrauchbarkeit der Transzendenz" versucht, die innere Verwiesenheit von Selbst*losigkeit* und Selbst*verwirklichung* aufzuzeigen: „In der wahren Nächsten- und Gottesliebe wird der andere nicht egoistisch missbraucht, sondern *als solcher* und *um seiner selbst willen* geliebt. Gerade und allein in dieser selbstlosen, unumkehrbaren Liebe zum anderen findet sich paradoxerweise der Mensch wahrhaft selbst" (310).

Eine klare Zusammenfassung im Schlussteil (340–344) mit einer Reihe von Thesen zu Rahners anthropologischem Transzendenzbegriff (vgl. 341) runden diese interessante Untersuchung ab. *Eine* – wenngleich nicht die einzige – Erkenntnis, die Johannes Herzgsell durch seine Studie vermittelt, ist die Einsicht, dass Karl Rahners Werk gleichermaßen von seinem philosophischen, systematisch-theologischen und spirituellen Anspruch her interpretiert werden muss. Dieses Auslegungsprinzip sollte zum selbstverständlichen Grundsatz künftiger Rahnerforschung werden.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ BATLOGG ANDREAS R., *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner.* Zugang zum Christusglauben. (Innsbrucker theologische Studien, Band 58) Tyrolia, Innsbruck 2001. (480)

Diese umfangreiche Studie von *Andreas Batlogg SJ*, die im Wintersemester 1999/2000 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Dissertation angenommen wurde, bedenkt einen besonderen Aspekt der Theologie Karl Rahners: die *jesuitische* Lebensform als eine wesentliche Wurzel des theologischen Denkens Rahners im allgemeinen und die *theologisch-systematische* Bedeutung der konkreten Jesus-Geschichte („Mysterien des Lebens Jesu") im speziellen.

Das erste Kapitel (15–121) reflektiert die Ordensexistenz Rahners als einen existentiellen Interpretationshorizont seines theologischen Entwurfs und versteht sich als Korrektiv zu einer einseitig philosophisch-systematischen Auslegung: „Lebensgeschichtliche Hermeneutik kann dazu beitragen, Inhalte Rahnerscher Denkbewegungen zu entschlüsseln" (53). Es sind vor allem die Ignatianischen Exerzitien, die Rahner nicht nur als Anleitung zum geistlichen Leben versteht (was bereits sehr viel ist!), sondern als *„locus theologicus"* (50). Der Erfahrungshorizont der Exerzitien erweist sich – wie Batlogg herausarbeitet – als grundlegendes „Element des Verstehenshorizontes" (115) der Theologie Rahners, als Prinzip, das „zum ‚geheimen Notenschlüssel'" (110) seines Denkens gehört.

Das zweite Kapitel (123–261) setzt sich auf diesem Hintergrund mit den „Mysterien des Lebens Jesu" auseinander, die in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola eine entscheidende Rolle spielen. Mit ungeheurer Akribie zeichnet Batlogg den spiritualitätsgeschichtlichen Hintergrund nach, auf dem Rahners Bemühen um eine theologische Rehabilitierung der Lebensgeheimnisse Jesu verständlich wird, wie zum Beispiel die Wiederentdeckung der mystischen Dimension des Ignatius oder der Ansatz der Mysterientheologie Odo Casels.

Im dritten Kapitel (263–406) geht Batlogg auf die (fundamental)theologische Bedeutung der „Mysterien des Lebens Jesu" ein. Wenn die konkreten Ereignisse des Lebens Jesu „zum Ort der Begegnung mit Gott werden können" (279), dann wird diese – ignatianisch geprägte – Grundüberzeugung Rahners zum Kontrapunkt sowohl zur „klassischen" Theologie, welche die Heilsbedeutung Jesu Christi lange Zeit in „Allgemeinbegriffen der griechischen Philosophie" (ebd.) reflektierte, als auch zum Programm der liberalen „Leben-Jesu-Forschung", in der theologische Vernunft und historische Faktizität nicht mehr miteinander vermittelt werden konnten. Schließlich muss – mit Blick auf Lessings „garstigen Graben" – bewusst sein, dass „auch Zeitgenossenschaft niemanden zwingen kann, in den Ereignissen dieses [= Jesu; F.G.-P.] Lebens Mysterien des Glaubens zu sehen" (283). In diesem Zusammenhang weist Andreas Batlogg auf die These der „Ontologie der Gegenwärtigkeit eines menschlichen geschichtlichen Vorgangs für eine ‚spätere' Zeit" (294) hin, die Rahner bereits in seiner theologischen Dissertation von 1936 entwickelt hatte. Das fundamentale Anliegen, das hinter all diesen Bemühungen steht, kommt klar zur Sprache: „Rahners Denkbewegung geht vom Menschen aus, der in seiner Geschichte nach einem Ausschau hält, auf den er sich absolut verlassen kann" (324).

Batlogg hat mit dieser Arbeit einen entscheidenden Beitrag zur Erforschung eines – eher verborgenen – Prinzips der Theologie Rahners geleistet, wie er im „Epilog" (407–418) festhält: nämlich „das Leben Jesu als theologische *Erkenntnisquelle* beziehungsweise die einzelnen Lebensereignisse als *loci theologici*" (412) zu verstehen. Die sorgfältig erarbeitete Studie (vgl. das ausführliche Literaturverzeichnis [421–471] und Personenregister [472–480]) ist eine Fundgrube sowohl für die Rahnerforschung als auch für die jüngere Ordensgeschichte der Jesuiten. Zugleich aber – und darin besteht die Grenze dieses Werks – versteht sich diese Darstellung als „Rahner-immanent" (264); sie kann als Ergänzung zur philosophischen beziehungsweise geistesgeschichtlichen Rekontextualisierung der Theologie Rahners gesehen werden, nicht aber als Alternative dazu.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ MOOREN THOMAS, *Making the earth a human dwelling place.* Essays in the philosophy and anthropology of culture and religion. (Religionswissenschaftliche Studien, Hg. A.Th. Khoury – L. Hagemann, Band 50) Echter/Oros, Würzburg/Altenberge 2000. (351) Kart.

Thomas Mooren, Professor für Anthropologie und Religionsgeschichte an der Saint Paul University in Ottawa (Kanada), legt hier einen Sammelband mit elf Beiträgen zu kultur- und religionswissenschaftlichen Fragestellungen vor. Die Auseinandersetzung mit einer großen Vielfalt von Themen (zum Beispiel traditionelle Riten, Stammeskulturen, Mythen, Todesbewältigung, Organisation von Gemeinschaft und Staat, Opfer usw.) weist auf eine profunde Kenntnis kulturel-

ler und religionswissenschaftlicher Zusammenhänge durch den Autor hin.
Wie ein roter Faden zieht sich durch das gesamte Buch die Anfrage, ob die Welt als Lebensgrundlage (wie in den traditionellen Kulturen) oder als Objekt (wie in vielen Formen der westlichen Wirtschaftsordnung) gesehen wird; es geht also um „the difference between the world as ‚sacred' ..., embedded into a relationship of ritual friendship, and the world as a commodity, where everything can be bought and subdued by ‚work'" (13). Gerade die Geschichte der Kolonialisierung, durch die faktisch die gesamte Welt mit Strukturen der westlichen Wirtschaftsordnung überzogen wurde, macht deutlich, eine welch tiefgreifende *kulturelle* Transformation sich dadurch ereignete: „... money builds up relations on the business level, but it does not reveal the world behind the transactions. On the contrary, this ‚world behind' is cleansed, is equalized and mathematized. In one word: money ‚covers up', but does not ‚discover' the one thing that is important in religious life: meaning" (197).
Zu dieser *Ent*deckung lebensbedeutsamer Fragen (im Kontrast zur *Ver*deckung durch Systeme der westlichen Kultur) hat Thomas Mooren interessante Impulse gegeben, die – trotz mancher Schwarz-Weiß-Zeichnung – nachdenklich machen (sollen).

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

■ SCARAMELLI GIOVANNI BATTISTA, *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung*. Neu bearbeitet von Fridolin Marxer. Echter, Würzburg 2001. (123) Pb.
Die Frage nach den Erscheinungsformen und den Unterscheidungskriterien von mystischen Erfahrungen stellt sich im Zusammenhang von Esoterik, parapsychologischen Erscheinungen und charismatischen Erlebnissen in- und außerhalb der verfassten Kirchen heute wieder neu. Als Beitrag zur Klärung versteht sich auch die von Fridolin Marxer redigierte Kurzfassung des erstmals 1754 erschienenen Werkes „Il Direttorio mistico". Es wurde erst zwei Jahre nach dem Tod Scaramellis veröffentlicht, zirkulierte aber schon zu seinen Lebzeiten unter Freunden und Bekannten.
In der Reflexion der mystischen Erfahrung geht es um das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Menschen und in welcher Weise sich diese äußern kann. Daher beschreibt der Autor vor allem an Hand der Schriften der beiden großen karmelitanischen Mystiker Teresa v. Avila und Johannes v. Kreuz die wesentlichen Kennzeichen und Kriterien mystischen Erlebens. So bespricht er zunächst die einzelnen Stufen zur Kontemplation, die er als Ziel und Höhepunkt der Gottesbeziehung ansieht: die Sammlung, das Schweigen, die Ruhe und die Sehnsucht nach Liebe als einem lebendigen Verlangen nach Gott. Bei der vollen Vereinigung kommt es zur Berührung der Seele durch Gott. In diesen Bereich gehört die Ekstase, bei der es zum kurzzeitigen Verlust der Sinneswahrung kommt, und die dauernde Vereinigung, die sich manchmal durch Liebeswunden oder Wundmale zeigen kann.
Überaus vorsichtig äußert sich Scaramelli gegenüber den Visionen, Auditionen und den sogenannten „göttlichen Privat-Offenbarungen". Sie sind keineswegs höher zu bewerten als die verschiedenen Grade der Vereinigung und darüber hinaus viel weniger gesichert gegen Täuschungen.
War das Direktorium ursprünglich nur als Hilfe für spirituelle Begleiter/inne/n gedacht, soll diese kurze Zusammenstellung – so der Bearbeiter – auch dem Selbststudium und „Geisterunterscheidung in der persönlichen Erfahrung" (8) dienen. Ob aber dieses Ziel durch Weglassung der „praktischen Bemerkungen für den geistlichen Führer" und zahlreicher Zitate und Texte geistlicher Autoren wirklich möglich ist, mag zumindest angefragt werden, zumal die theologische Denk- und Redeweise Scaramellis einem heutigen Leser nicht unmittelbar zugänglich ist und mystische Erfahrungen von der im Buch angesprochenen Tiefe eben oft mehrdeutig sind und so der kompetenten Begleitung bedürfen.

Linz *Adolf Trawöger*

■ CAFFAREL HENRI, *Weil Du Gott bist*. Hinführung zum inneren Gebet (Beten heute 16), Johannes-Verlag, Einsiedeln-Freiburg 2000. (111) Pb.
„Entweder beten oder zugrunde gehen; ich fürchte, es gibt keine andere Alternative" (101). Auf diese dramatische Formulierung bringt der langjährige Eheseelsorger und Leiter des „Gebetshauses" in Troussures (Frankreich) die Bedeutung des Gebetes für den heutigen Menschen. Caffarel hat seine Hinführung zum Gebet 1979 in Paris an fünf Abenden vor über 1.500 Zuhörer/inne/n vorgetragen. Die jetzt in deutscher Übersetzung vorliegenden Gedanken schaffen eine neue Motivation, sich dem Gebet zu öffnen. Es gelingt ihm herauszuarbeiten, dass der Mensch, wenn er sich auf diesen Gebetsweg einlässt, sein Leben erfüllter und sinnvoller erfahren und gestalten kann. Neben seinen kurzen theologischen Überlegungen sind es hier vor

allem die ganz konkreten Anleitungen zur Strukturierung und inhaltlichen Gestaltung einer Gebetszeit. Vor allem der Hinweis, in jeder Gebetszeit mit Entscheidung sich jetzt bewusst Zeit für Gott zu nehmen, ist besonders erwähnenswert. Für den Autor ist Gebet weder eine Sache der Aufmerksamkeit noch der Gefühle oder der intellektuellen Aktivität, sondern eine „Ausrichtung, die ich meinem ‚tiefen Herzen' ...aus freiem Entschluss gebe" (32).
Das Büchlein bietet sowohl Anfänger/inne/n im Gebet als auch Menschen, die schon länger ein bewusstes Gebetsleben praktizieren, wertvolle Anregungen.
Linz *Adolf Trawöger*

■ IGNATIUS VON LOYOLA, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu.* Übersetzt und herausgegeben von Peter Knauer SJ. (Deutsche Werkausgabe, Band II) Echter, Würzburg 1998. (XXXII + 978) DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–.
Nach den „Briefen und Unterweisungen" (1993) liegt mit den „Gründungstexten der Gesellschaft Jesu" der zweite Band der deutschen Werkausgabe der ignatianischen Schriften vor. Übersetzer und Herausgeber ist wiederum Peter Knauer, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main.
Dieser Band umfasst den ausführlich kommentierten „Bericht des Pilgers", der den Schlüssel zu den übrigen Texten darstellt; die „Geistlichen Übungen" auf einander gegenüberliegenden Seiten in zwei verschiedenen Übersetzungen nach dem spanischen Autograph und der lateinischen Vulgata; „Direktorien" zu den „Geistlichen Übungen"; „Beratung der ersten Gefährten" und grundlegende Entscheidungen; die „Formulae Instituti" (Grundgesetz der Gesellschaft Jesu) von 1539, 1540, 1550 in synoptischer Wiedergabe; das „Geistliche Tagebuch"; verschiedene Entstehungsstadien von „Examen" und „Satzungen der Gesellschaft Jesu" (Endtext mit Parallelverweisen am Rand); Regeln der Gesellschaft Jesu. Den einzelnen Schriften werden äußerst hilfreiche Einführungen vorangestellt, die den jeweiligen biographischen Rahmen skizzieren. Zeittafel, ausführliches Register (Bibelstellen, Kirchenväter und alte Schriftsteller, Personen und Orte, Stichwörter) sowie ein systematischer Index für die Satzungen machen diese Ausgabe zudem zu einem unverzichtbaren Nachschlagewerk. Bei der Übersetzung wurde großer Wert auf möglichste Wörtlichkeit gelegt sowie darauf, gleiche Ausdrücke in gleichen Zusammenhängen nach Möglichkeit gleich zu übersetzen. Hervorzuheben ist schließlich auch der sehr günstige Preis.
Knauer sieht in Namen der „Gesellschaft Jesu" nicht nur die Bezeichnung für einen Orden der katholischen Kirche, sondern zugleich ein Programm für die Weitergabe der christlichen Botschaft und ihr Verständnis: Christsein heißt „zusammen mit Jesus vor Gott stehen", Anteilhaben am Verhältnis Jesu zu Gott. Der Orden hat als Ziel, dem Heil der Menschen durch die Verkündigung eines Glaubensverständnisses zu dienen, das es ermöglicht, „Gott in allem zu finden" und sich an allen Orten „Gottes zu freuen" (XXIII). Es ist zu hoffen, dass diese Werkausgabe die Rezeption des ignatianischen Charismas im Bereich der systematischen Theologie (zum Beispiel Biographie und Theologie, Gnade als getröstete Findung des einmaligen Willens Gottes, als Mitvollzug der Selbstmitteilung in Kenose, Traditio, Stellvertretung und Communio) weiter vorantreibt, den Dialog mit gegenwärtigen Ansätzen in der Spiritualität von einem genuin neuzeitlichen Verständnis her kritisch inspiriert (Stichworte: Ästhetisierung, Psychologisierung) und die Entscheidungsfindung von Einzelnen („Logik existentieller Erkenntnis") und Gemeinschaften („Unsere Weise voranzugehen") befruchtet.
Trier *Manfred Scheuer*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ BOBERSKI HEINER, *Der nächste Papst.* Die geheimnisvolle Welt des Konklave. 2. Aktualisierte und erweiterte Auflage. Otto Müller, Salzburg 2001. (312) Geb. S 296,–/DM 42,–/sFr 39,–/€ 21,50.

BRUCKMOSER JOSEF, *Johann Weber – Kirche auf der Spur des Konzils.* Styria, Graz 2001. (288) Geb. € 22,89/sFr 41,80.

BUCHER RAINER (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft.* Perspektiven des theologischen Diskurses. (Theologie im kulturellen Dialog 8) Styria, Graz 2001. Kart. S 298,–.

FISCHER KLAUS P., *Kosmos und Weltende.* Theologische Überlegungen vor dem Horizont moderner Kosmologie. Grünewald, Mainz 2001 (175) Kart. € 19,80/sFr 36,–.

HEINRICH AXEL, *Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm.* (ratio fidei, Bd. 6) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (280) Kart. DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–/€ 39,00.

HUBER KONRAD/PRÜLLER-JAGENTEUFEL GUNTER M./WINKLER ULRICH (Hg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft.* Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie. Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 2001. (293) Kart.

IMMENKÖTTER HERBERT (Hg.), *Wie Juden und Christen einander sehen.* Ein Seminar an der Universität Augsburg. Wißner, Augsburg 2001. (72) Kart. DM 19,80.

KRÄTZL HELMUT, *Neue Freude an der Kirche.* Ein engagiertes Bekenntnis. Tyrolia, Innsbruck 2001. (304) Geb. € 21,90.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin) Steyler Verlag, Nettetal 2001. (127) Kart.

MÜLLER HADWIG / SCHWAB NORBERT / TZSCHEETZSCH WERNER (Hg), *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche.* Proposer la foi dans la société actuelle – Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. (240) Kart. DM 29,80/S 218,–/sFr 28,–/€ 15,50.

SEDMAK CLEMENS, *Sozialtheologie.* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 4) Peter Lang, Frankfurt/M. 2001. (508) Kart.

ZELINKA UDO (Hg.), *Über-Gänge – Forum Zukunft.* Die Kirche im 3. Jahrtausend. (Einblicke, Bd. 4) Bonifatius, Paderborn 2000. (247) Kart.

BIBELWISSENSCHAFT

■ KAISER OTTO; *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken.* Theologie des AT 2: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen. (UTB 2024) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. (320) TB.

KLAUSNITZER WOLFGANG, *Jesus von Nazaret.* Lehrer – Messias – Gottessohn. (Topos plus 381) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (143) TB.

KROCHMALNIK DANIEL, *Schriftauslegung.* Das Buch Genesis im Judentum. (NSK-AT 33/1) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2001. (158) Kart. DM 33,–/S 241,–/sFr 30,80/€ 15,20.

NEUBERTH RALPH, *Demokratie im Volk Gottes?* Untersuchungen zur Apostelgeschichte. (SBB 46) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2001. (420) Kart. DM 89,–/S 650,–/sFr 81,80/€ 45,90.

NEUER WETTSTEIN, *Texte zum NT aus Griechentum und Hellenismus.* Band I/2. Texte zum Johannesevangelium. Hg. von SCHNELLE UDO. Walter de Gruyter, Berlin 2001. (988) Ln.

REVENTLOW HENNING GRAF, *Epochen der Bibelauslegung. Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert.* C.H. Beck, München 2001. (448) Ln. DM 68,–/S 496,–/sFr 60,30/€ 34,90. ISBN 3-406-34987-0

SPALLER CHRISTINA, *„Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung ...".* Die Lektüre von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren. (Exegese in unserer Zeit, Bd. 7) Lit-Verlag, Münster 2001. (320) Kart. DM 49,80.

DOGMATIK

■ ESSEN GEORG, *Die Freiheit Jesu.* Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. (ratio fidei, Bd. 5) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (376) Kart. DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–/€ 39,00.

MEUFFELS OTMAR, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit.* Echter, Würzburg 2001. (176) Kart.

ETHIK

■ ULSHÖFER GOTLIND; *Ökonomie und Theologie.* Beiträge zu einer prozesstheologischen Wirtschaftsethik. (LLG 8) Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001. (346) Kart. DM 68,–/S 496,–/sFr 61,–/€ 34,95.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ SAUER HANJO/GMAINER-PRANZL (Hg.), *Leben – Erleben – Begreifen.* Zur Verbindung von Person und Theologie. Festgabe für Johannes Singer zum 80. Geburtstag. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 5) Peter Lang, Frankfurt/M. 2001. (203) Kart.

VALENTIN JOACHIM/WENDEL SASKIA (Hg.), *Unbedingtes Verstehen?!* Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (181) Kart. DM 38,–/S 277,–/sFr 36,–/€ 19,90.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BAKER AUGUSTINE, *Alphabet and Order* (XV + 80); *A Spirituall Treatise ... Called A.B.C.* (VIII + 102); (An. Cart. 119: 16 + 17) Hg. von CLARK JOHN; FERRER ORTS ALBERT, *La dispersíon del legado cultural y artístico de la Cartuja de Ara Christi (Provincia de Cataluna) en el siglo XIX.* (An. Cart. 181) (123); HOGG JAMES/GIRARD ALAIN/LE BLÉVEC DANIEL, *Die Kartäuser und die Künste ihrer Zeit.* Bd. 3. (An. Cart. 157) (124); PRÜGER HEIDELINDE/HOGG JAMES, *The Salzburg Book of Scottish Monks* (An. Cart. 175) (241); VERMEULEN MICHEL/VAN DIJCK GABRIEL, *La Vie Mystique Chrétienne.* Selon D, Denys Houtepen. (An. Cart. 176) (233); WOODWARD MICHAEL (Hg.), *That Mysterious Man.* Essays on Augustin Baker OSB 1575.1641. (272, Abb). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2001.

SCHERMANN HANS (Hg.), *Klemens Maria Hofbauer.* Profil eines Heiligen. Wiener Dom-Verlag, Wien 2001. (141) Kart.

SMOLINSKY HERBERT (Hg.), *Die Erforschung der Kirchengeschichte.* Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980). (KLK 61) Aschendorff, Münster 2001. (116) Brosch. DM 34,–.

WEISS OTTO, *Klemens Maria Hofbauer und seine Biographen.* Eine Rezeptionsgeschichte. (BH C.SS.R 19) Collegium S. Alfonsi de Urbe, Rom 2001. (232) Brosch.

KIRCHENRECHT

■ BIER GEORG, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs* nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd. 32) Echter, Würzburg 2001. (476) Brosch. € 28,80/sFr 51,50.

DEMEL SABINE, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen.* Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche. (Topos plus 379) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (172) TB.

LITURGIE

■ KURZ HERIBERT, *Glaube stärkt.* Krankenkommunion feiern im Lesejahr A. Echter, Würzburg 2001. (168) Kart.

PLANK PETER, *ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit.* (Hereditas, Bd. 20) Borengässer, Bonn 2001. (IX + 180) Geb. € 26,60 (D)/sFr 47,–.

ROSE HEIDI (Hg.), *Dem Horizont entgegen.* Texte zur Firmung. (Topos plus 369) Butzon & Bercker, Kevelaer 2001. (144) TB.

TRUMMER PETER, *„... dass alle eins sind!"* Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl. Patmos, Düsseldorf 2001. (183) Kart.

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Warum Sakramente?* Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (127) Kart. DM 26,80/S 196,–/sFr 25,–/€ 13,90

MORALTHEOLOGIE

■ SCHLÖGEL HERBERT, *Kirche – Moral – Spiritualität.* (Studien der Moraltheologie, Bd. 18) Lit-Verlag, Münster 2001. Kart. DM 39,80.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BATZ ROLAND, *Frauen in der Arbeitswelt.* (S.Th. P.S. 45) Echter, Würzburg 2001. (383) Brosch.

FITZGERALD EDDIE, *Krebskrank.* Wege zu Gesundheit, Heilung und innerem Frieden. (Topos plus 371) Don Bosco, München 2001. (160) TB.

FRIELINGSDORF KARL, *Dämonische Gottesbilder.* Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. (Topos plus 375) Matthias Grünewald, Mainz ^{3}2001. (185) TB.

GERHARDT, *Kranken begegnen.* (Topos plus 325). Lahn-Verlag, Limburg 2000. (102) TB.

HÖFER ALBERT, *Von der Hoffnung der Liebenden.* Beziehungskrisen und biblische Therapie. (Topos plus 387) Don Bosco, München 2001. (144) TB.

HOPING HELMUT/MÜNK HANS J., *Dienst im Namen Jesu Christi.* Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie. (Theol. Berichte 24) Paulusverlag, Freiburg/CH 2001. (228) Kart. sFr 35,–/DM 39,80/S 291,–/€ 22,00.

JACOBI PAUL, *Was gläubige Katholiken heute glauben.* Eine Gemeinde gibt Antwort. Bonifatius, Paderborn 2001. (166) Kart. DM 24,80/S 181,–/sFr 23,50/€ (D) 12,90, (A) 13,30.

KELLNER THOMAS, *Kommunikative Gemeindeleitung.* Theologie und Praxis. Grünewald, Mainz 1998. (399) Kart. DM 58,–.

KNOBLOCH STEFAN, *Worte ins Leben.* Predigten zu den Evangelien des Lesejahres A. (Glauben und Leben, Bd. 2) Lit-Verlag, Münster 2001. (215) Kart. DM 29,80.

KREPPOLD GUIDO, *Jesus – Heiland oder Medizinmann?* (Topos plus 330) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (104) TB.

LECHNER MARTIN, *Kirchliche Kinder- und Jugendhilfe.* Pastoraltheologische Einwürfe zu ihrer Qualitätsentwicklung. (BBJP Bd. 5) Don Bosco, München 2001. (212) Kart. DM 24,80.

NÖLLE ULRICH/GEIST HEINZ, *Der Weg Gottes.* Predigten zum Lesejahr A. Echter, Würzburg 2001. (170) Kart.

NUSSTEIN BERNHARD, *„Ist nicht Kriegsdienst des Menschen Leben auf der Erde?" (Ijob 7,1)* Der Beitrag von Predigtkritik und Predigtanalyse zu einem verantwortlicheren Umgang mit der Leidfrage. (S.Zh.P.S. 47) Echter, Würzburg 2001. (269) Brosch.

OKORONKWO MICHAEL ENYINWA, *Conflict Management in Igbo Rhetoric.* A Contribution to Igbo Ethnolinguistics and Inculturation Theology. (Arbeiten zur Interkulturalität 2) Borengässer, Bonn 2001. (XIV + 330) Kart. DM 54,75/S 410,–/sFr 49,50/€ 28,00.

POTT MARTIN, *Kundenorientierung in Pastoral und Caritas?* Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktgesellschaft. Lit-Verlag, Münster 2001. (512) Brosch. DM 69,80.

SCHNEIDER-HARPPRECHT CHRISTOPH F.W., *Interkulturelle Seelsorge.* (APT 40) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001. (386) Brosch. € 92,00.

SÖDING THOMAS, *Das Matthäus-Evangelium.* Anregungen zum Lesejahr A. (Exegese und Predigt) Echter, Würzburg 2001. (86) Kart.

WINDISCH HUBERT, *Minima Pastoralia.* Orientierungshilfen für die Seelsorge. Echter, Würzburg 2001. (119) Kart.

PHILOSOPHIE

■ GUITTON JEAN, *Mein jüngstes Gericht.* Der Philosoph und der Tod. (Topos plus 382) Styria, Graz 2001. (263) TB.

MÜLLER KLAUS, *Gottes Dasein denken.* Eine philosophische Gotteslehre für heute. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (181) Kart. DM 38,–/S 277,–/sFr 36,–/€ 19,90.

STOSCH KLAUS VON, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz.* Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theorie nach Wittgenstein. (ratio fidei, Bd. 7) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (392) DM 88,–/S 642,–/sFr 83.50.

WISCHKE MIRKO, *Die Schwäche der Schrift.* Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers. (Collegium Hermeneuticum 6) Böhlau, Köln 2001. (277) Geb. DM 64,80/S 473,–/sFr 58,50/€ 33,00.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ HILGER GEORG/LEIMGRUBER STEFAN/ZIEBERTZ HANS-GEORG, *Religionsdidaktik.* Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. Kösel, München 2001. (558) Geb. S 354,–.

SIMON WERNER, *Im Horizont der Geschichte.* Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung. (Forum Theologie und Pädagogik, Bd. 2) Lit-Verlag, Münster 2001. (330) Kart. DM 49,80.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ STERN MARC, *Was ist Judentum?* Die häufigsten Fragen und Antworten. Lembeck/Bonifatius, Frankfurt/Paderborn 2001. (168) Kart. DM 14,80/S 108,–/sFr 14,80/€ (D) 8,00/€ (A) 8,30.

v. STIETENCRON HEINRICH, *Der Hinduismus.* (Wissen 2158) Ch. Beck, München 2001. (128) TB. DM 14,80/S 108,–/€ 7,50.

THEOLOGIE

■ BRANDSCHEIDT RENATE, *Exegese des Alten Testaments* (89); GEROSA LIBERO, *Kirchenrecht* (80); KUNZLER MICHAEL, *Liturgiewissenschaft* (95); SCHALLENBERG PETER, *Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre* (104); SCHULZ MICHAEL, *Dogmatik/Dogmengeschichte* (96); UNTERGASSMAIR FRANZ GEORG, *Exegese des Neuen Testaments* (96); VORDERHOLZER RUDOLF, *Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie* (100); VOGT HERMANN JOSEF / BEDOUELLE GUY, *Kirchengeschichte/Patrologie* (95); WALD BERTHOLD, *Philosophie im Studium der Theologie* (94); WOLLBOLD ANDREAS, *Pastoraltheologie/Homiletik/Religionspädagogik* (68). Zehnbändiges Gesamtwerk: Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der Theologie stellen sich vor. Bonifatius, Paderborn 2001. Je Band: DM 16,80/S 123,–/sFr 16,80/€ (D) 8,90/€ (A) 9,20; Gesamtpaket: DM 148,–/S 1081,–/sFr 132,–/€ (D) 76,00/€ (A) 78,20.

SPIRITUALITÄT

■ BOULAD HENRI, *Jesus in diesen Tagen.* Zwölf moderne Gleichnisse. (Topos plus 377) Matthias Grünewald, Mainz 2001. (80) TB.

KLAMMER URSULA, *Hildegard von Bingen.* Wenn es um Gesundheit geht. (Topos plus 374) Lahn-Verlag, Limburg 2001. (156) TB.

MARTINI CARLO MARIA, *Damit Leben stimmig wird.* Orientierungen. Neue Stadt, München 2001. (125) Geb.

SANTER HELLMUT, *Über allem die Liebe.* Meditationen. (Topos plus 384) Tyrolia, Innsbruck 2001. (80) TB.

SCHWIKART GEORG, *Die Seiltänzer.* Über das Leben zu zweit. (Topos plus 319) Butzon & Bercker, Kevelaer 2000. (120) TB.

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 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, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 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

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

Heiße Eisen – engagierte Stellungnahmen

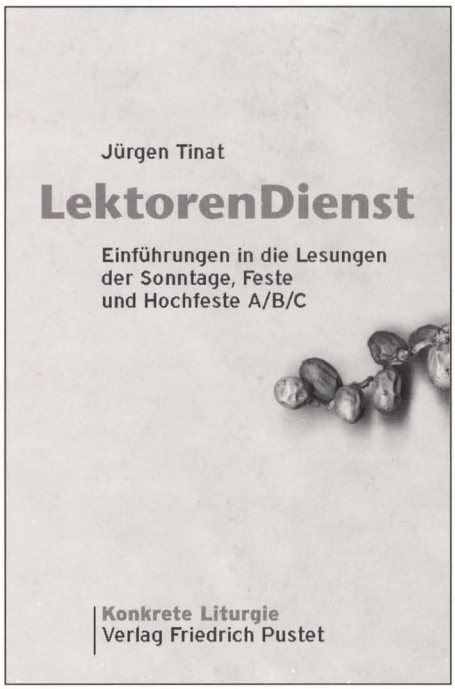


Ob Organspende, Patientenverfügung, Fremdenfeindlichkeit, Leitkultur oder Recht und Moral, an der Schnittstelle von Theologie und Gesellschaft bezieht die ethische Theologie Stellung zu sensiblen und brisanten Themen und sozialen Konfliktbereichen. Der Autor geht dabei den Möglichkeiten selbstbestimmten verantwortlichen Lebens und den dafür notwendigen Bedingungen nach und gibt darüber hinaus auch Orientierungshilfen.

Albert-Peter Rethmann
Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde
228 Seiten, kart.
€ (D) 19,90/sFr 36.–
ISBN 3-7917-1756-1

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

Lesungen in ihren Kontext gestellt



Kurze Hinführungen zu den einzelnen Lesungen sind sinnvoll und oft sogar unerlässlich. Sie tragen dazu bei, dass die Lesungen in ihrem Zusammenhang und ihrer Aussageabsicht richtig gehört und verstanden werden und nicht fruchtlos bleiben.

Jürgen Tinat bietet zu den Sonntagen, Festen und Hochfesten in allen drei Lesejahren knappe und qualifizierte Einführungen zu den Lesungen, die den Kontext der jeweiligen Perikope skizzieren, auf die Hauptaussage aufmerksam machen oder die Verbindung zum Festgehalt des Tages herstellen.

Hilfreiche Texte nicht nur für den Vortrag vor den Lesungen, sondern auch nützlich für Lektoren und Lektorinnen bei der Vorbereitung auf ihren Dienst sowie auch für Bibelkreise.

Jürgen Tinat
LektorenDienst
Einführungen in die Lesungen der Sonntage, Feste und Hochfeste A/B/C
Reihe: Konkrete Liturgie
296 Seiten, kart.
€ (D) 19,90/sFr 36,–
ISBN 3-7917-1757-X

Als Diskette im pdf-Format
€ (D) 12,90/sFr 23.50
ISBN 3-7917-1782-0

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

B 20943

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

LITURGIE ALS RELIGIÖSE DIENSTLEISTUNG

Ahlers · Ein Recht auf Taufe?
Heilmann · Grenzerfahrung Firmung
Hofer · Nachwerfen oder verweigern?
Jeggle-Merz · Die Feier der Trauung
Haunerland · Auch Werk der Barmherzigkeit

Limbeck · „Ich aber sage euch ..."
Scheuer · Dein Wille geschehe
Hubmann · Kirche und Judentum

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

PRIESTER 2000© (W. Haunerland)
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis,
Bibelwissenschaft, Ethik, Festschrift,
Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Lexikon,
Pastoraltheologie, Philosophie,
Religionswissenschaft, Spiritualität

2 2002 150. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2002

Schwerpunktthema: Liturgie als religiöse Dienstleistung

Reinhild Ahlers: Ein Recht auf Taufe? Kanonistische Fragen 115
Monika Heilmann: Grenzerfahrung Firmung 125
Peter Hofer: Nachwerfen oder verweigern? Wider eine falsche Alternative 133
Birgit Jeggle-Merz: „Und sie lebten glücklich und zufrieden..." Die Feier der Trauung als Erfahrung heiligender Gegenwart Gottes 143
Winfried Haunerland: Auch ein Werk der Barmherzigkeit. Zum kirchlichen Dienst beim Begräbnis 155

Abhandlungen:

Meinrad Limbeck: „Ich aber sage euch..." – Weshalb die Bergpredigt keine gesellschaftliche Alternative eröffnet 166
Manfred Scheuer: Dein Wille geschehe. Systematische Annäherung an eine Vaterunser-Bitte 176
Franz Hubmann: „Kirche und Judentum". Anmerkungen zur neuen Dokumentensammlung 186

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe 191

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Winfried Haunerland: PRIESTER 2000© (P. M. Zulehner/A. Hennersperger) 197

Besprechungen: Aktuelle Fragen (198), Anregungen für die Praxis (199), Bibelwissenschaft (200), Ethik (201), Festschrift (203), Fundamentaltheologie (203), Kirchengeschichte (206), Lexikon (209), Pastoraltheologie (211), Philosophie (214), Religionswissenschaft (218), Spiritualität (219)

Eingesandte Schriften 221
Impressum 224

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, 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 Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Reinhild Ahlers, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster
Univ.-Prof. DDr. Winfried Haunerland, Sanderring 2, D-97070 Würzburg
Mag. Monika Heilmann, Kapuzinerstraße 84, A-4030 Linz
Univ.-Prof. Dr. Peter Hofer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Akad. Rätin Dr. Birgit Jeggle-Merz, Dürerweg 33, D-88212 Ravensburg
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Akad. Oberrat a.D. Dr. Meinrad Limbeck, Wolfsbaumw. 19, D-72074 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser,

die Kirche muss den Menschen dienen. Wer wollte dieser Aussage widersprechen? Doch über die Art und Weise, wie die Kirche dienen soll, dürfte es große Meinungsunterschiede geben. Was hier allgemein gesagt wird, behält seine Gültigkeit auch bei einer Zuspitzung auf die gottesdienstlichen und sakramentalen Handlungen der Kirche. Sie sollen den Menschen dienen, keine Frage. Aber fragwürdig bleibt manchen doch, was denn viele erwarten, die um ein Sakrament bitten oder an liturgischen Feiern teilnehmen wollen.

Es dürfte kein Zufall sein, dass die rituellen Vollzüge der Kirche an den großen Festen des Jahres und mehr noch anlässlich der großen Ereignisse des eigenen Lebens starken Zuspruch finden. Im Leben der Menschen gibt es offensichtlich Tage, die festlich begangen werden müssen. Es gibt Gelegenheiten, in denen viele nach einem Ritus fragen, der die Situation zusammenhält, Gemeinschaften verbindet und den Alltag übersteigt. Obwohl die Kirchen hier ihr Monopol verloren haben und obwohl neben anderen Religionsgemeinschaften auch freie Ritualanbieter mit ihren Diensten zur Verfügung stehen, hat die Kirche bei einigen Anlässen weiterhin großen Zulauf.

In der Tat haben unsere liturgischen Feiern eine diakonale Dimension, sie können in kritischen Situationen einen Beitrag zur Lebensbewältigung leisten. Und zu Recht ist auch von der therapeutischen Funktion des Gottesdienstes gesprochen worden. Wer sich auf liturgische Feiern einlässt, kann die heilsame Wirkung des rituellen Handelns erfahren, empfängt in schwierigen Stunden jene Zuwendung, die ihm Trost und Kraft zu schenken vermag. Die in der Kirche lebendige Tradition, die im Reformeifer der 1970er und 1980er Jahre von manchen als Bedrohung eigener Kreativität empfunden wurde, erweist sich doch wieder als reicher Schatz, dessen Qualität rituelle Eigenproduktionen und außerkirchliche Inszenierungen selten erreichen. Bewusst oder unbewusst wird das Erfahrungswissen der Kirche gerade dann abgerufen und genutzt, wenn die Grenzen der Machbarkeit des eigenen Lebens erfahren werden. Sollte sich die Kirche über diese Wertschätzung nicht vorbehaltlos freuen und menschenfreundlich mit ihren Möglichkeiten allen zur Verfügung stehen, die ihre Dienste in Anspruch nehmen wollen?

Und doch empfinden Seelsorgerinnen und Seelsorger manche Wünsche als eine Zumutung. Sie glauben mit der Kirche an das Heilshandeln Jesu Christi in der Liturgie und begegnen Menschen, die nicht die Zuwendung des dreifaltigen Gottes erhoffen, sondern eine Feier erbitten, die ihnen gefällt, Menschen, die nicht Kirche sein wollen, sondern nur etwas von der Kirche erwarten. Können wir den Wünschen dieser Menschen entsprechen, ohne unseren eigenen Glauben zu verraten? Dürfen wir alles tun, ohne das Heilige, das der Kirche anvertraut ist, zu profanieren? Dienen wir wirklich den Menschen, wenn wir ihnen in allem zu Diensten sind? Bleibt Liturgie noch Begegnung von Gott und Mensch, wenn sie von vielen nur als innerweltliche rituelle Dienstleistung verstanden wird?

Aus diesem pastoralen Dilemma erwachsen Konflikte innerhalb der Kirche, Konflikte innerhalb des Klerus bzw. der Seelsorgeteams und Konflikte innerhalb einzelner Gemeinden. Wer hier an einfache Antworten glaubt,

macht es sich in der Regel zu einfach. Differenziert sind die Situationen und differenziert sind die liturgischen Feiern, bei denen sich die angerissenen Fragen stellen. Deshalb schien es uns sinnvoll, sehr konkret auf unterschiedliche Felder hin zu fragen, ob es Minimalvoraussetzungen gibt für eine sinnvolle Feier der jeweiligen Gottesdienste und wo sich aus inneren Gründen die Kirche und damit die Seelsorger vor Ort um der eigenen Glaubwürdigkeit willen verweigern müssen. Bei aller Angst vor einer religiösen Beliebigkeit christlicher Liturgie darf dabei jedoch nicht aus dem Blick verloren werden, welche diakonische und pastoralbegleitende Kraft unseren liturgischen Feiern innewohnt, und dass die Kirche gesandt ist, allen Menschen Gottes Heil anzubieten.

Dass die Beiträge in diesem Heft die notwendige Unterscheidung der Geister erleichtern und für immer wieder notwendige Entscheidungen hilfreich sind, wünscht Ihnen

Ihre Redaktion

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Katholischen Bibelwerks sowie eine Information über unsere Ostaktion bei. Wir bitten um Beachtung.

REINHILD AHLERS

Ein Recht auf Taufe?

Kanonistische Fragen

Taufe und Glaube gehören zusammen. Der Elternwunsch nach der Taufe der Kinder basiert freilich nicht selten eher auf volkskirchlich geprägter Konvention als auf persönlicher Glaubenshaltung. Gelegentlich zielt der Taufwunsch auch auf einen sehr allgemeinen religiösen Schutz und steht damit in Spannung zu der durch die Taufe vermittelten Eingliederung in die Kirche. Müsste in solchen Fällen nicht häufiger eine Taufe verweigert werden? Unsere Autorin, Verwaltungskanonistin in Münster und Professorin für Kirchenrecht an der dortigen Hochschule der Kapuziner, zeigt den dogmatischen und rechtlichen Rahmen auf, in dem heute die verschiedenen Wege zur Taufe und alle konkreten pastoralen Entscheidungen stehen. Gegen eine engherzige Sorge um eine verantwortete Sakramentenpraxis plädiert sie für größeres Vertrauen auf die Kraft Christi, des eigentlichen Spenders aller sakramentalen Gnade. (Redaktion)

1. Zur Erinnerung: Aussagen des Konzils über die Heilsnotwendigkeit der Taufe

Die Kirche hat immer an der Heilsnotwendigkeit der Taufe festgehalten und hält bis heute daran fest.[1] Die vorkonziliare Theologie war jedoch bezüglich dieser Frage von einer gewissen Heilsangst geprägt. Das Axiom „extra Ecclesiam nulla salus" bestimmte die Theologie bis hin zum II. Vatikanischen Konzil und hatte natürlich auch die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches aus dem Jahre 1917 geleitet.[2] Das II. Vatikanische Konzil hat, auf dem Hintergrund seiner Ekklesiologie, auch andere Akzente hinsichtlich der Heilsnotwendigkeit der Taufe gesetzt. So sieht die Kirchenkonstitution durchaus die Möglichkeit, dass Menschen guten Willens auch außerhalb der Kirche zum Heile gelangen können: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht,

[1] Vgl. *Beatrix Laukemper*, Die Heilsnotwendigkeit der Taufe und das kanonische Taufrecht (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 7), Essen 1992.

[2] Ohne an dieser Stelle die Tauflehre des CIC/1917 umfassend darstellen zu wollen, sei in diesem Zusammenhang auf die subtilen Bestimmungen zur Taufe bei Lebensgefahr des Kindes hingewiesen, wie Klaus Mörsdorf sie umschreibt: „Die Tauffähigkeit beginnt in der Regel mit der Vollendung der Geburt; es darf niemand im Mutterschoß getauft werden, solange noch berechtigte Hoffnung besteht, dass er nach ordnungsgemäßer Geburt getauft werden kann (c. 746 §1). Wenn jedoch zu befürchten ist, dass das Kind nicht lebend geboren werde, wird die Tauffähigkeit mit Rücksicht auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe vorverlegt, so dass im Notfalle auch das mit der Mutter noch verbundene Kind getauft werden kann. Für diese Notfälle gilt näherhin folgendes: Liegt der Kopf des Kindes bereits vor, so ist die Taufe auf den Kopf ohne Bedingung zu spenden ... (c. 746 §2) ... Liegt ein anderes Glied vor, so ist die Taufe auf dieses bedingt zu spenden ... (c. 746 §3). Liegt noch kein Glied vor, so darf, wenn Gefahr im Verzug ist, selbst im Mutterschoß getauft werden ... (c. 746 §5). Ist eine schwangere Mutter gestorben und besteht Hoffnung, dass das Kind noch lebt, so ist dieses von denen, die es angeht, herauszunehmen, und wenn es sicher lebt, unbedingt, andernfalls bedingt zu taufen." *Klaus Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. II Sachenrecht, München u.a. 11. Aufl. 1967, 17–18.

seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen" (LG 16). Dennoch hält auch das II. Vatikanische Konzil an der Heilsnotwendigkeit von Kirche und Taufe fest und knüpft dabei an Schrift und Tradition an: „Den katholischen Christen wendet die Heilige Synode besonders ihre Aufmerksamkeit zu. Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, dass diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Der eine Christus ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16, 16; Joh 3, 5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollen" (LG 14).

2. Taufe – Recht und Pflicht

Im Taufrecht des CIC findet sich keine Norm, die ein Recht auf Taufe ausdrücklich festschreibt. Im Grundrechtskatalog aller Gläubigen ist jedoch in c. 213 CIC normiert: „Die Gläubigen haben das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen." Hier ist also unter anderem das allgemeine Christenrecht auf Empfang der Sakramente formuliert, eine Norm, die es rechtfertigt, dass ein solches Recht im Hinblick auf die einzelnen Sakramente nicht nochmals eigens wiederholt wird.[3] Dieses Recht ist hier grundlegend festgeschrieben und daher auch auf jedes einzelne Sakrament anzuwenden.

Im Hinblick auf die Taufe tut sich jedoch ein besonderes Problem auf. Zwar spricht c. 213 CIC allgemein von den Sakramenten, zu denen auch die Taufe gehört; insofern gibt es also ein Recht auf Taufe. In c. 213 CIC ist aber auch von den Gläubigen, den christifideles, die Rede, denen dieses Recht auf Sakramentenempfang zusteht und die es in Anspruch nehmen können. Christifideles sind aber in c. 204 §1 CIC als diejenigen definiert, die die Taufe empfangen haben. Als Getaufte haben sie in der Kirche Rechte und Pflichten. Und erst die Taufe begründet das Recht, andere Sakramente gültig zu empfangen (c. 842 §1 CIC). Heribert Schmitz schließt daraus: „Zu den Sakramenten, die vom Grundrecht auf die Sakramente umfasst werden, kann ... nicht die Taufe gehören, da die Taufe die Grundlage für dieses Recht ist. Das Recht auf die Sakramente ist ein Christen-Recht, das nur Getauften zukommt. Ein Recht auf Taufe kann aber nur für Nicht-Getaufte relevant sein."[4] Man wird daher zunächst sagen müssen, dass das Recht auf Taufe zu den Menschenrechten gehört, die allen Menschen zukommen und daher auch in der Kirche gelten.

Dennoch ist aber das Recht auf Taufe auch ein genuin kirchliches Grund-

[3] Dennoch nimmt der CIC eine Wiederholung im Hinblick auf die Eucharistie (c. 912 CIC) und die Ehe (c. 1058 CIC) vor.

[4] *Heribert Schmitz*, Taufaufschub und Recht auf Taufe, in: Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Festschrift Balthasar Fischer, hrsg. von *H. Auf der Maur – B. Kleinheyer*, Zürich/Freiburg 1972, 253–268, 255.

recht. Die Kirche hat von Christus den Heilsauftrag bekommen, allen Menschen seine Botschaft zu verkünden und sie durch die Taufe zu seinen Jüngern zu machen (Mt 28, 19f). Daraus wird die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Verpflichtung dessen, der um sie weiß, in sie einzutreten, abgeleitet. Wenn aber der Mensch verpflichtet ist, in die Kirche einzutreten, falls er um sie weiß, muss es entsprechend seitens der Kirche eine Pflicht geben, seiner Bitte um Aufnahme nachzukommen. So wie die Kirche die Pflicht und das Recht hat, Menschen aufzunehmen, so hat auch jeder Mensch die Pflicht und das Recht, aufgenommen zu werden. Deshalb kann man sagen, dass analog zu den Christenrechten auf Empfang der Sakramente auch ein Recht auf Empfang der Taufe besteht.

Dieses Recht bezieht sich zunächst einmal auf den erwachsenen Taufbewerber und kann nicht ohne weiteres auf Kinder, insbesondere Säuglinge übertragen werden. Sie können selbst der Kirche gegenüber keine Rechte wahrnehmen beziehungsweise überhaupt artikulieren. Deshalb müssen die Eltern das Recht auf Taufe für ihre Kinder wahrnehmen. Nach c. 867 §1 CIC sind Eltern verpflichtet, ihre Kinder innerhalb der ersten Lebenswochen taufen zu lassen. Sie sollen sich bald nach der Geburt, möglichst sogar schon vorher, an den Pfarrer wenden, um die Taufe für ihr Kind zu erbitten und entsprechend darauf vorbereitet zu werden. Daraus lässt sich umgekehrt ableiten, dass die Eltern ein Recht haben, die Taufe für ihr Kind zu erbitten. Das spiegelt sich auch in den Normen des CIC wider, die von einer Pflicht beziehungsweise von einem Recht der Eltern sprechen, ihre Kinder im Glauben zu erziehen (vgl. zum Beispiel cc. 226 §2; 1136 CIC).

Insgesamt kann man sagen: Der kirchliche Gesetzgeber legt größten Wert darauf, dass die Menschen – seien sie Erwachsene oder Kinder – die Taufe empfangen, damit sie zur Kirche gehören und zum Heil gelangen. Dies kann jedoch nicht voraussetzungslos geschehen.

Die Kirche versteht sich selbst als von Christus gestiftete Glaubens- und Heilsgemeinschaft, der das *depositum fidei* (c. 747 CIC), das Glaubensgut, anvertraut und die von daher an ihr vorgegebene Glaubenswahrheiten gebunden ist, denen derjenige, der zu ihr gehören will, zustimmen muss. Deshalb werden an Taufbewerber gewisse Anforderungen gestellt, die traditionell benannt werden mit Taufglaube, Taufbitte und Taufversprechen. So wird vom erwachsenen Taufbewerber erwartet, dass er daran glaubt, dass Gott in der Taufe sein Heil schenkt, dass er die Taufe aus freiem Willen erbittet und dass er verspricht, ein dem Glauben gemäßes Leben zu führen. Bei der Kindertaufe erbitten die Eltern stellvertretend für ihr Kind die Taufe, müssen über die Bedeutung der Taufe und die damit zusammenhängenden Verpflichtungen belehrt und bereit sein, ihr Kind im katholischen Glauben zu erziehen.

3. Die Kindertaufe – noch der Regelfall

Ohne dies mit genauen Statistiken belegen zu wollen, scheint doch die Kindertaufe bei den Taufbewerbungen noch der Regelfall zu sein. Das Taufrecht des CIC spricht von einer Kindertaufe, wenn der Täufling das 7. Lebensjahr noch nicht vollendet hat; bei Taufbewerbern ab Vollendung des 7. Lebensjahres handelt es sich folglich

um eine Erwachsenentaufe (c. 852 § 1 i.V.m. c. 97 § 2 CIC). C. 863 CIC schreibt vor, dass die Erwachsenentaufe dem Bischof anzutragen ist, damit er sie womöglich selber spendet, wobei diese Beantragungsgrenze auch auf Vollendung des 14. Lebensjahres angehoben werden kann. Das haben für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland die deutschen Bischöfe (ebenso wie die österreichischischen Bischöfe für ihre Diözesen) getan, so dass Taufen von Personen zwischen dem 7. und dem 14. Lebensjahr keiner Beantragung bedürfen und wie Kindertaufen behandelt werden.

Wenn Eltern um die Taufe ihres (Klein-)Kindes bitten, haben Seelsorger zunehmend Bedenken, die Taufe zu spenden, weil in der Familie des Täuflings der religiöse Kontext nur noch rudimentär vorhanden ist oder gar gänzlich fehlt. Es geht der Familie oftmals weniger um den Empfang eines Sakramentes und um die Eingliederung ihres Kindes in die Kirche, sondern um eine Familienfeier anlässlich der Geburt des Kindes. Dabei fühlen Priester sich oft als eine Art Zeremonienmeister, um dem Vorgang die gewünschte Feierlichkeit zu verleihen. Sie lehnen deshalb eine Taufspendung immer häufiger ab und berufen sich dabei auf das fehlende Erfordernis, dass die Eltern bereit sein müssen, das Kind im katholischen Glauben zu erziehen.

Damit ist das Instrumentarium des sogenannten Taufaufschubs angesprochen. In c. 868 § 1 n. 2 CIC heißt es nämlich: „Es muss die begründete Hoffnung bestehen, dass das Kind in der katholischen Religion erzogen wird; wenn diese Hoffnung völlig fehlt, ist die Taufe gemäß den Vorschriften des Partikularrechts aufzuschieben; dabei sind die Eltern auf den Grund hinzuweisen." Im CIC von 1917 war eine solche Möglichkeit des Taufaufschubs nicht ausdrücklich erwähnt. In dem aufgrund des II. Vatikanischen Konzils erneuerten Taufordo für die Kindertaufe von 1969 wird in den Vorbemerkungen erstmals zumindest implizit eine Art Taufaufschub angesprochen, wenn es dort heißt: „Es ist Aufgabe des Pfarrers, im Einklang mit den Weisungen der Bischofskonferenz den Tauftermin der Kinder zu bestimmen, deren Eltern noch einer Vorbereitung bedürfen, ehe sie den Glauben bekennen und die Aufgabe einer christlichen Erziehung ihrer Kinder übernehmen können."[5] Die Deutsche Bischofskonferenz hat daraufhin im Jahre 1970 eine Pastoralanweisung zur Unterstützung der Seelsorger in diesem Anliegen erlassen.[6] Diese Anweisung schreibt das Taufgespräch zwingend vor, wenn „beide Eltern notorisch nicht nur die religiöse Praxis aufgegeben haben, sondern als ungläubig anzusehen sind".[7] Weiter wird ausgeführt: „Wird die Teilnahme am Taufgespräch in einem solchen Fall abgelehnt oder verläuft es ergebnislos, so darf die Taufe – auch wenn die Eltern bei ihrer Bitte bleiben – vorerst nicht gespendet werden, es sei denn, eine fest im Familienverband lebende Person verpflichtet sich unter Zustimmung der Eltern vor dem Seelsorger, für eine religiöse Erziehung des

[5] Ordo Baptismi Parvulorum. Edicio Typica. Typ. Pol. Vat. MCMLXIX; Ordnung der Kindertaufe nach dem neuen Rituale Romanum. Deutsche Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich, Freiburg 1970, Vorbemerkungen Nr. 8 (vgl. ebd. Nr. 25).

[6] Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz über die Einführung eines Taufgespräches mit den Eltern vor der Spendung der Taufe vom 24. September 1970, in: KABl Münster CIV (1970) 147–148.

[7] Ebd. Nr. 8.

Kindes Sorge zu tragen."[8] Die Entscheidung ist mit dem Dechanten abzustimmen.[9] Auch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (= Würzburger Synode) hat sich mit dem Taufaufschub befasst und als Gründe dafür benannt, dass die Eltern nicht aus religiösen Motiven um die Taufe bitten, sich nicht zum Glauben bekennen, nicht bereit sind zur christlichen Erziehung des Kindes oder dem Taufgespräch fernbleiben.[10] Und schließlich haben die Deutschen Bischöfe im Jahre 1979 noch einmal eine pastorale Anweisung zur rechtzeitigen Taufe der Kinder gegeben, in der es heißt: „Ein Taufaufschub ist dann und nur dann notwendig, wenn beide Eltern ungläubig sind und sich weigern, ihrem Kind die nötige Glaubenserziehung zu vermitteln. Das Taufgespräch gewinnt in diesem Fall besondere Bedeutung, soll doch der Taufaufschub nicht als Verweigerung, sondern viel mehr als ein Angebot zur Klärung von Glaubensschwierigkeiten und zur Erneuerung des Glaubenslebens der Eltern sowie zur Übernahme ihrer religiösen Verpflichtung für das Kind verstanden werden. Die Taufe darf erst gespendet werden, wenn jemand im Lebensbereich des Kindes bereit ist, das Kind in den Glauben und das Leben der Kirche einzuführen."[11] All diese Ausführungen können als das in c. 868 § 1 n. 2 CIC angesprochene Partikularrecht betrachtet werden, so dass sich folgende Rechtslage hinsichtlich des Taufaufschubs ergibt:

1. Gründe für einen Taufaufschub liegen ausschließlich im Glaubensbereich der Eltern.
2. Der defizitäre Glaube der Eltern beziehungsweise ihre mangelnde Bereitschaft, ihr Kind im Glauben zu erziehen, kann durch Glauben und Bereitschaft einer anderen Person ersetzt werden; diese muss allerdings die reale Möglichkeit haben, Einfluss auf das Kind zu nehmen.
3. Der Taufaufschub darf nicht als Taufverweigerung verstanden werden, sondern beinhaltet ein bleibendes Angebot, das den Seelsorger in die Pflicht nimmt, mit den Eltern über ihren Glauben im Gespräch zu bleiben.
4. Die Entscheidung über einen Taufaufschub soll der Taufspender nicht allein fällen, sondern in Absprache mit dem Dechanten, um eine einheitliche Praxis zu gewährleisten.

Berücksichtigt man diese Eckdaten, so wird es in der Praxis nur wenige Fälle geben, die einen Taufaufschub rechtfertigen, ohne das Recht auf Taufe auszuhöhlen. Es sollte von dieser Möglichkeit daher nur sehr behutsam Gebrauch gemacht werden. Die Entscheidung kann nur für den jeweiligen Einzelfall getroffen werden. So kann man etwa nicht generell sagen, dass ein uneheliches Zusammenleben der Eltern oder ein Leben in einer kirchlich ungültigen Ehe einen zwingenden Grund für einen Taufaufschub darstellt, sondern nur dann, wenn die Ehesituation Ausdruck eines defizitären Glaubens ist.

[8] Ebd. Nr. 9.
[9] Vgl. ebd. Nr. 10.
[10] Vgl. Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 238–275, 252, Nr. 3.1.4.
[11] Pastorale Anweisung an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder vom 12. Juli 1979, in: Die Deutschen Bischöfe 20, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Wenn beide Elternteile aus der Kirche ausgetreten sind, werden sie ihrem Kind natürlich schwer vermitteln können, dass es gut ist, in der Kirche zu sein, jedoch kann dann auf die Möglichkeit zurückgegriffen werden, dass eine andere Person die Glaubensvermittlung übernimmt. Ergänzend könnte man auch die ausdrückliche Bereitschaftserklärung zum Religionsunterricht von den Eltern verlangen.

4. Segensfeier statt Taufe – eine problematische Alternative

Es kommt vor, dass Eltern ein distanziertes Verhältnis zur Kirche haben, sich aber dennoch als gläubig bezeichnen. Sie erbitten nicht die Taufe für ihr Kind, möchten aber trotzdem ein Fest anlässlich der Geburt des Kindes, in dem der Segen Gottes für das Kind erbeten wird. Solche Segensfeiern scheinen inzwischen häufiger gehalten zu werden. Ein Modell, das Hans Michael Ehl vorstellt, ähnelt im Ablauf sehr einer Tauffeier. Es beinhaltet nach der Begrüßung ein Gespräch mit den Eltern über den Namen des Kindes und die Bereitschaft der Eltern, die Verantwortung für und die Begleitung des Kindes zu übernehmen, ein Gebet um den Segen Gottes, Lesung und Ansprache, Fürbitten durch Familienmitglieder und Mitfeiernde, Handauflegung, Salbung mit Katechumenenöl, Anzünden der Erinnerungskerze, Vaterunser und Segensgebet.[12] Der Autor, der eine solche Segensfeier offenbar selbst gehalten hat, berichtet, die Feier habe, anders als manche Taufe, kein Unbehagen ausgelöst; sie habe in die Lebens- und Glaubenssituation der Menschen gepasst und sei ehrlich gewesen.

Sicher hat der Segen im Leben der Kirche einen hohen Stellenwert und zeugt von der immerwährenden Zuwendung Gottes zu den Menschen. „Segnen hat ... etwas zu tun mit der Anerkennung Gottes als der Quelle des Segens. Erst wenn dem die Ehre gegeben ist, von dem aller Segen stammt, kommt der Segen zum Tragen. Segen ist Dialog, ist Feier: preisendes Gedenken (‚Denke daran ...') der segensreichen Gegenwart Gottes in unserem Leben."[13] Segnungen sind daher gerade an den Knotenpunkten menschlichen Lebens sinnvoll und gefragt. Ein Segen ist aber kein Sakrament. Unbeschadet dessen, dass das Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch nicht auf das Sakrament beschränkt ist, kann die Kirche das von Gott kommende Heil verlässlich nur im Zeichen und Wort des Sakramentes zusagen. Die Taufe und die Zugehörigkeit zur Kirche als Ursakrament verbürgt kirchlicherseits das Heilsangebot Gottes. Deshalb ist eine Taufe anzustreben, zumal auch nur aus ihr Rechtswirkungen erwachsen können. Erst und nur durch die Taufe wird der Mensch Person in der Kirche mit Rechten und Pflichten (c. 96 CIC).[14]

Nun wird man sagen können, dass in dem Fall, dass Eltern dies für ihr Kind nicht oder noch nicht wollen, ein Segen jedenfalls mehr ist als nichts, was unzweifelbar richtig ist. Es ist sogar möglich, dass Eltern mit Glaubens-

[12] *Hans Michael Ehl*, Segensfeier statt Taufe?, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Osnabrück 1/1995, 21–23.

[13] *Albert Gerhards und Hansjakob Becker*, Mit allem Segen seines Geistes gesegnet. Zur theologischen Bestimmung der Benediktionen, in: *Andreas Heinz* und *Heinrich Rennings* (Hg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale, Freiburg 1987, 15–32, 16.

[14] Unter dieser Rücksicht ist es unverständlich, warum Ehl die Segensfeier „zur späteren Vorlage bei der Anmeldung zum Kindergarten usw. pfarramtlich bescheinigt" wissen will: *Ehl*, Segensfeier statt Taufe, 22.

schwierigkeiten durch eine solche Segensfeier für ihr Kind dem Glauben und der Kirche wieder näher kommen. Dennoch wird man kanonistisch dieser pastoralen Lösung eher skeptisch gegenüberstehen, da sie eine große Gefahr der Verwechslung in sich birgt. Nach c. 876 CIC kann eine Taufspendung durch einen Zeugen nachgewiesen werden, wenn sonst kein Nachweis zu erbringen ist. Hat eine Segensfeier stattgefunden, besteht die Gefahr, dass später behauptet wird, es sei eine Taufe gespendet worden, obwohl es sich tatsächlich um einen Segen gehandelt hat. Hans Michael Ehl, der eine solche Segensfeier beschreibt, spricht bezeichnend von der „Handauflegung der Eltern und des Taufenden". Um wie viel eher kann dann aber bei den Mitfeiernden, die ja in der Regel der Kirche eher fernstehen, das Missverständnis entstehen, es habe sich um eine Taufe gehandelt, und sie werden mit bestem Gewissen schwören, dabei gewesen zu sein.

So kann insgesamt gesagt werden, dass die Segnung eines Kindes sicherlich möglich und auf irgendeine Weise auch heilbringend sein kann, dass sie aber theologisch eine Taufe nicht ersetzen kann und kirchenrechtlich eher abzulehnen als zu befürworten ist.

5. Taufe von Schulkindern

Wenn Eltern ihr Kind nicht als Säugling taufen lassen, dann oft deshalb, weil das Kind später selber (mit)entscheiden soll, ob es getauft werden möchte. In solchen Fällen kommt die Frage nach der Taufe oft auf, wenn in der Jahrgangsstufe die Erstkommunion oder die Firmung anstehen. Die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet hat darauf reagiert und 1986 einen Ritus für die Eingliederung von Kindern im Schulalter herausgebracht[15], dem ein Kapitel aus der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" zugrunde liegt und der die Taufe im Vorschulalter, die Eingliederung im Erstkommunionalter und die Eingliederung von Zehn- bis 14-Jährigen beinhaltet.

Es wurde bereits gesagt, dass die deutschen Bischöfe das Beantragungsalter für Erwachsenentaufen auf die Vollendung des 14. Lebensjahres heraufgesetzt haben. Das setzt jedoch nicht die Norm des c. 852 §1 CIC außer Kraft, wonach i.V.m. c. 97 §1 CIC die Taufe einer Person, die das 7. Lebensjahr vollendet hat, eine Erwachsenentaufe ist. Taufen von Kindern zwischen sieben und 14 Jahren sind daher – obwohl sie liturgisch ähnlich wie Kindertaufen behandelt werden – anders zu beurteilen als Taufen von Kindern unter sieben Jahren. Dies betrifft vor allem die Anforderungen an den Glauben der Eltern. Sicher brauchen solche Kinder noch die Führung und Begleitung der Eltern, aber rechtlich betrachtet haben sie einen eigenen Anspruch auf Taufe, so dass sie mit dem Hinweis auf den Kirchenaustritt oder die fehlende Glaubenspraxis der Eltern nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden können. Wenn etwa ein 10-jähriges Kind den Wunsch äußert, getauft zu werden, während die Eltern ihren Glauben verloren und die kirchliche Praxis aufgegeben haben, so kann dieses Kind – nachdem es gebührend vorbereitet

[15] Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich, Freiburg 1986.

wurde – getauft werden.[16] Sinnvoll ist es in diesem Fall sicherlich, dass das Kind einen Paten hat, der es anschließend weiter begleitet.

6. Erwachsenentaufe – eine pastorale Chance

Spätestens seit der Wiedervereinigung Ost- und Westdeutschlands hat die Zahl der erwachsenen Taufbewerber stark zugenommen. Die Zahl der Ungetauften in den neuen Bundesländern ist sehr hoch. Durch den Kontakt mit Getauften wird oftmals das Interesse an der christlichen Religion geweckt, und am Ende eines Prozesses steht der Wunsch nach Taufe. Aber auch in den alten Bundesländern ist die Säuglings- beziehungsweise Kindertaufe längst nicht mehr selbstverständlich, so dass viele Menschen erst im Erwachsenenalter mit der Frage der Taufe konfrontiert werden.

Die deutschen Bischöfe haben auf diese Entwicklung reagiert und im März 2001 eine Arbeitshilfe mit Impulsen zur Gestaltung des Katechumenats herausgebracht, der sie den Titel „Erwachsenentaufe als pastorale Chance" gegeben haben.[17] Und in der Tat hatten bereits zuvor mehrere deutsche Bistümer den pastoralen Wert der Begleitung erwachsener Taufbewerber auf ihrem Weg bis hin zur Taufe auch für die Begleitenden erkannt und den bis dahin weithin in Vergessenheit geratenen Katechumenat wieder aufleben lassen. Einer der Höhepunkte dabei ist oftmals die Zulassungsfeier mit dem Bischof im Dom. Für die liturgische und pastorale Gestaltung des Katechumenats sind bereits verschiedene Anleitungen und Werkbücher erschienen.[18]

Wenngleich diese liturgischen und pastoralen Gesichtspunkte den Schwerpunkt bei der Erwachsenentaufe bilden müssen, gibt es doch einige kirchenrechtliche Aspekte zu beachten. Zunächst einmal muss sichergestellt werden, dass der erwachsene Taufbewerber tatsächlich ungetauft ist[19], denn nach c. 864 CIC ist zur Taufe fähig nur ein ungetaufter Mensch. Die Taufe gehört – neben Firmung und Weihe – zu den Sakramenten, die ein untilgbares Prägemal (character indelebilis) verleihen und deshalb nur einmal gespendet werden können. Wenn Zweifel darüber bestehen, ob eine Taufe gespendet wurde oder ob sie gültig gespendet wurde und diese Zweifel nicht ausgeräumt werden können, ist die Taufe bedingungsweise zu spenden (c. 869 §1 CIC).

In jedem Fall muss die Erwachsenentaufe – soll sie nun unbedingt oder bedingt gespendet werden – ab Vollendung des 14. Lebensjahres beim Bischof beantragt werden (c. 863 CIC). Geschichtlicher Hintergrund dessen ist folgender: „Während in den ersten Jahrhunderten der Kirche die Riten der christlichen Initiation, die eine Einheit bildeten, in der Regel vom Bischof als dem Vorsteher der (Stadt-)Gemeinde

[16] Es sind allerdings die religionsrechtlichen Bestimmungen über die staatliche Religionsmündigkeit zu beachten (verankert im Gesetz über die religiöse Kindererziehung mit gleichen Regelungen für Österreich und Deutschland): Ab dem 10. Lebensjahr besteht ein Anhörungsrecht des Kindes, ab dem 12. Lebensjahr darf keine Entscheidung gegen den Willen des Kindes getroffen werden, ab dem 14. Lebensjahr besteht Religionsmündigkeit.

[17] Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats, in: Arbeitshilfe 160, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, März 2001.

[18] Vgl. zum Beispiel *Matthias Ball, Franz-Peter Tebartz van Elst, Arthur Waibel, Ernst Werner*, Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat, München 1997.

[19] Zur Frage, wie das geschehen kann, vgl. *Reinhild Ahlers*, Was kirchenrechtlich zu beachten ist, a.a.O. 66–69, 66.

vollzogen wurden, stellte sich mit dem seit dem 4. Jahrhundert einsetzenden Massenzustrom zum Christentum hinsichtlich der Spendung dieser Sakramente die Alternative, entweder den Presbytern, die die Katechumenen in den Kleinstädten und auf dem Lande tauften, auch die Firmspendung zu übertragen oder aber Taufe und postbaptismale Riten, die unmittelbar aufeinander folgten, zu trennen und letztere dem Bischof vorzubehalten.
Während sowohl die Kirche des Ostens als auch die Kirchen Spaniens und Galliens die erste Möglichkeit wählten, entschied sich die Kirche Roms für die zweite Lösung ..."[20] Da aber bei einem erwachsenen Taufbewerber mit der Taufe auch gleichzeitig die Firmung und die Eucharistie gespendet werden sollen (c. 866 CIC), ist eben diese Taufe dem Bischof als dem originären Firmspender[21] anzutragen, damit er sie zusammen mit der Firmung selber spenden kann.
Schließlich ist bei einem erwachsenen Taufbewerber dessen Ehesituation zu betrachten. Von einem erwachsenen Taufbewerber wird nicht nur verlangt, dass er seinen Glauben bekundet, sondern auch, dass er seine Lebensführung nach den Grundsätzen der katholischen Kirche ausrichtet. Eine zivile Wiederheirat nach einer Scheidung entspricht nicht diesen Grundsätzen. Eine kirchlich gültige Ehe wird durch eine zivile Scheidung nicht aufgehoben, und die Partner sind weiterhin aneinander gebunden. Wenn ein Taufbewerber in einer ungültigen Ehe lebt, gibt es verschiedene Fallkonstellationen und verschiedene Möglichkeiten des Umgangs damit. Wegen der Komplexität der Möglichkeiten und kirchenrechtlichen Bestimmungen sollte die Lösung dieser Fälle den Fachleuten in den Generalvikariaten/Ordinariaten überlassen werden.[22] Es gibt aber auch Fälle, in denen eine kirchenrechtliche Ordnung der Ehe nicht möglich ist. In der Arbeitshilfe der deutschen Bischöfe heißt es dazu: „Lebt der Taufbewerber in einer ungültigen Ehe, die nicht geordnet werden kann, sind möglichst frühzeitig entsprechende Kontakte mit dem Generalvikariat bzw. Ordinariat aufzunehmen."[23] Dass in den Generalvikariaten/Ordinariaten verschieden darauf reagiert und in einigen Bistümern die Taufe in diesem Fall nicht genehmigt wird, zeigt eine auf der Konferenz der Verwaltungskanonisten 1996 in Deutschland geführte Diskussion.[24] Da zugleich gesehen wurde, dass einheitliche Kriterien für die Praxis hilfreich wären, wurde eine entsprechende Anfrage an die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz gestellt.[25] Die Argumentation zielte unter anderem darauf ab, dass der Wille zur Taufe nicht nur eigener Wille des Ungetauften, sondern auch Antwort auf den Anruf Gottes ist, und dass das Initiationsgeschehen aus Taufe, Firmung und Eucharistie ein einheitliches untrennbares Geschehen ist. Auf diesem

[20] *Hubert Müller,* Der Bischof als erstberufener Spender des Firmsakramentes, in: Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois Brems, hrsg. von *Reinhard M. Hübner, Bernhard Mayer, Ernst Reiter,* Regensburg 1981, 313–327, 313f.
[21] Vgl. dazu *Reinhild Ahlers,* Firmung, in: *Reinhild Ahlers, Libero Gerosa, Ludger Müller,* Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, Paderborn 1992, 37–52, 43–48.
[22] Vgl. dazu *Ahlers,* Was kirchenrechtlich zu beachten ist, in: Erwachsene auf dem Weg zur Taufe, 67–68.
[23] Erwachsenentaufe als pastorale Chance 40.
[24] Vgl. Protokoll vom 18. Oktober 1996, TOP 8.
[25] Vgl. Protokoll vom 10. Oktober 1997, TOP 3.

Hintergrund wurden die Fragen gestellt, ob es immer und generell unmöglich sei, in ungültiger Ehe Lebende zur Taufe zuzulassen, und ob es immer und generell unmöglich sei, in ungültiger Ehe Lebende, wenn man sie zur Taufe zulässt, zu den übrigen Initiationssakramenten zuzulassen. Die Glaubenskommission hat daraufhin „tendenziell festgehalten, dass die gestellten Fragen ... nicht generell beantwortet werden können".[26] Es muss also jeder Fall einzeln und gesondert entschieden werden, wobei es abzuwägen gilt, was das höhere Gut ist.

7. Schlussüberlegung

In einer Zeit, in welcher der christliche Glaube und damit auch der Sakramentenempfang nicht mehr selbstverständlich sind, sind die Seelsorger in besonderem Maße aufgefordert, die Voraussetzungen für die Spendung und den Empfang der Sakramente zu prüfen, wollen sie sich auf Dauer nicht wie Statisten bei der Begehung von Familienfesten fühlen, die durch den kirchlichen Rahmen eine besondere Feierlichkeit verliehen bekommen, aber ansonsten keine theologische und religiöse Dimension mehr zu haben scheinen. Das Kirchenrecht gibt dazu Instrumentarien an die Hand, wie zum Beispiel den Taufaufschub oder das Erfordernis des Katechumenats zur Prüfung der rechtlichen Voraussetzungen. Auf der anderen Seite sollte man sich jedoch auch immer wieder dessen bewusst sein, dass nicht der Mensch allein Herr über die Sakramente ist, sondern dass Christus der eigentliche Spender der Sakramente ist und Gott in ihnen wirkt. Das Geschehen zwischen Gott und Mensch im Sakrament lässt sich nicht kirchenrechtlich erfassen. Deshalb sollte das Recht auf Sakramentenempfang auch und gerade bei der Taufe an oberster Stelle stehen und von den Mitteln der Beschneidung dieses Rechtes nur sehr zurückhaltend und bei Vorliegen einer wirklichen Notwendigkeit Gebrauch gemacht werden. Der Seelsorger steht in der Spannung zwischen der verantworteten Sakramentenspendung einerseits und der Tatsache, dass die Beurteilung der Fruchtbarkeit des Sakramentes dem Menschen entzogen ist, andererseits. In dieser Spannung sollte er sich nicht als Richter über die Sakramentenspendung verstehen, sondern als frommer Verwalter der überreich fließenden Gnade Gottes.

[26] Ebd.

MONIKA HEILMANN

Grenzerfahrung Firmung

Entwicklungsbedingt und aufgrund der zunehmend weniger selbstverständlichen religiösen Bindung der meisten Jugendlichen sind der Prozess der Firmvorbereitung und die Firmung selbst für fast alle Beteiligten konfliktträchtig. Unsere Autorin ist als Theologische Assistentin der Katholischen Jungschar in der Diözese Linz an den diözesanen Bemühungen um eine angemessene Firmpastoral beteiligt. Sie geht den Grenzerfahrungen nach, die sich in diesem Geschehen nicht vermeiden lassen, und lädt dazu ein, nach Wegen möglicher Grenzüberschreitungen zu suchen. (Redaktion)

1. Grenzerfahrungen

Eine Grenze drückt einerseits Distanz aus und steht andererseits für eine Verbindung. Ich wähle dieses Bild für die Beschreibung der Situation der Firmvorbereitung, weil es vieles auf den Punkt bringt. Jugendliche auf der einen Seite – die Pfarrgemeinde auf der anderen – und die Firmvorbereitung als eine zeitlich begrenzte Verbindung zueinander, die diese Distanz erlebbar macht.

Der Firmgottesdienst kann nicht isoliert von der Firmvorbereitung betrachtet werden: Er ist die Zuspitzung dessen, was in veränderter Form während der Monate vorher schon in verschiedenen Erfahrungen zu Tage tritt. Der Gottesdienst mag zwar für einen Teil der Pfarrgemeinde und für den Firmspender eine Grenzerfahrung sein – für die Firmbegleiterinnen, Firmbegleiter und die Verantwortlichen für die Firmvorbereitung bietet der Gottesdienst selbst meist wenig Überraschungen, was das Mitfeiern der Jugendlichen, ihr Verhalten und ihre Liturgiefähigkeit betrifft.

Mein Anliegen ist es daher nicht, zu fragen, wo Grenzen gesetzt werden müssen, damit Firmvorbereitung und Firmgottesdienst gelingen können. Ich gehe davon aus, dass genügend Grenzbereiche vorhanden sind. Diese genauer in den Blick zu nehmen und sich den Herausforderungen zu stellen, um die Grenzen ein wenig zu öffnen, trägt wesentlich zu einer guten, für alle Seiten halbwegs zufriedenstellenden Firmpastoral bei.

Mancherorts sind die Grenzen und der Abstand sakramententheologischer Vorbereitung von religiösen Anforderungen vielleicht nicht so klar sichtbar. Um sich aber nicht mit Schuldzuweisungen und dem Ausblenden von Realitäten über die Veränderungen in der gesellschaftlichen und pastoralen Landschaft hinwegretten zu müssen, ist der Blick auf die dadurch bedingten Rand- und Grenzbereiche notwendig und – so hoffe ich – hilfreich.

Firmvorbereitung findet in der Freizeit statt: „Kids" im Alter zwischen 12 und 14 Jahren haben und setzen klare Grenzen, was die Verfügbarkeit über ihre Zeit betrifft. Schulische Leistungsanforderungen und Projekte, Engagement in Sportvereinen, Musikschulen, Feuerwehr usw. beanspruchen die

FirmkandidatInnen.[1] Es ist sicher herausfordernd für die Jugendlichen, die Zeit der Vorbereitung dennoch so wichtig zu nehmen, dass im Ernstfall auch einmal ein anderer Termin, eine andere Verpflichtung zugunsten der Firmvorbereitung hintangestellt wird.
Entwicklungspsychologisch fällt die Zeit der Firmung und Firmvorbereitung normalerweise in eine Phase der Abgrenzung.[2] Konkret spürbar werden kann das durch demonstratives Desinteresse an vorgegebenen Inhalten, vor allem dann, wenn sich die Firmvorbereitung stark an schulischen Methoden orientiert (= „Firmunterricht").[3] Zudem kann der Widerstand gegenüber der Autorität der Eltern – notwendiger Bestandteil des Übergangs von der Kindheit ins Jugendalter – seinen Ausdruck auch in der Ablehnung der Kommunikation mit Erwachsenen finden.[4]
Von Jugendlichen in dieser Zeit tatsächlich eine reife beziehungsweise „erwachsene" Entscheidung für den Glauben zu verlangen, ist eine glatte Überforderung.[5] Mit der Vielzahl der Firmtheologien und ihrer geschichtlichen Entwicklung im Hintergrund erscheint es auch nicht sachgerecht – in Abgrenzung zur Taufe als „Sakrament der Gnade" – das Sakrament der Firmung lediglich als menschliches „Entscheidungssakrament" zu definieren.[6]
Auf beiden Seiten der Grenzlinie gibt es die Herausforderung, sich in einer für die Jugendlichen persönlich sehr spannenden Zeit auf ein Kommunikationsgeschehen im Rahmen eines Firmvorbereitungsmodells einzulassen. Dies gilt für die Zwölfjährigen, die gerade das in Österreich festgelegte Mindestalter für die Firmung besitzen, genauso wie für die 14-Jährigen; und selbst die 17-Jährigen Jugendlichen haben das Erwachsenenalter noch nicht erreicht.
Eine wachsende Ästhetisierung in der Gesellschaft führt dazu, dass das „Outfit" von entscheidender Bedeutung ist – nicht nur für die Jugendlichen. Sie vermitteln zwar durch ihr äußeres Erscheinungsbild auch ihre momentane Befindlichkeit und Einstellung;[7] aber ein Lebensstil, der sich als „lifestyle" sehr an entsprechenden Erwartungshaltungen – vor allem der Clique – orientiert, hat von Natur aus Grenzen, sobald er herausgefordert wird, sich unter die Oberfläche zu begeben. Dies ist aber gerade ein Anspruch, der zu Recht allen Firmvorbereitungsmodellen – ob ausdrücklich oder implizit –

[1] Vgl. *Ingrid Kromer*, Abschied von der Kindheit? Die Lebenswelten der elf- bis 14-jährigen Kids. Österreichisches Institut für Jugendforschung, Wien 1995, 81–84.
[2] Schritt für Schritt lösen sich die Elf- bis 14-Jährigen von den Eltern mehr und mehr ab; vgl. *Kromer* ebd., 105–111.
[3] Vgl. *Matthias Scharer*, Wider den feierlichen Kirchenaustritt, in: Lebendige Katechese, 23 (2001), 2.
[4] Vgl. *Kromer* a.a.O., 31–33. – Wenn man eine für die Familien angemessene Begleitung in dieser Zeit fördern will, die über die Firmvorbereitung im engeren Sinn hinausgeht, dann müsste der Blick auch auf die Eltern gelenkt werden. Die Fragen im Zusammenhang der Ablöse ihrer Kinder und des eigenen Älter-Werdens zu thematisieren, würde die Beziehung zwischen den Generationen wahrscheinlich entlasten.
[5] In der Diözese Linz wird die große Mehrheit der Jugendlichen im Alter von zwölf bis 14 Jahren gefirmt. In Absprache mit dem Ordinariat bereiten erst zwei Pfarren Jugendliche mit 17 Jahren auf die Firmung vor. Auch hier wird berichtet, dass die Frage nach einer Entscheidung zum Glauben zwar in einem anderen entwicklungspsychologischen Rahmen gestellt wird, von wirklicher Selbständigkeit kann aber dennoch keine Rede sein. Vgl. dazu *Florian Sonnleitner*, Firmung mit 17? Sakramententheologische und katechetische Überlegungen zu einem Pilotprojekt in der Diözese Linz, Diplomarbeit masch., Linz 2001.
[6] Vgl. *Bernd Jochen Hilberarth*, Gibt es eine eigenständige Theologie der Firmung? In: Lebendige Katechese 23 (2001), 9.
[7] Vgl. *Kromer* a.a.O., 98–100.

zugrunde liegt. Immer „in" oder „cool" sein zu müssen, ist eine relativ unbarmherzige Vorgabe für eine Lebensgestaltung. Sich dessen bewusst zu werden und ein Angenommensein jenseits von Schönheit und Cleverness zu erleben, kann für die Jugendlichen eine Erleichterung sein und dazu führen, dass sie einem christlichen Lebensstil etwas abgewinnen können. In jedem Fall ist es für sie eine Herausforderung, Fragen zu stellen und sich Fragen stellen zu lassen.

Für die FirmkandidatInnen steht nur ein begrenzter Zeitraum im Zusammenhang mit anderen pastoralen Tätigkeiten zur Verfügung. FirmbegleiterInnen haben persönliche Grenzen, und ihre ehrenamtliche Tätigkeit kann sich nur in einer bestimmten Zeit abspielen. Wenn in einer Pfarrgemeinde die Jugendarbeit funktioniert, das heißt schon gefirmte Jugendliche so in die Gemeinde eingebunden sind, dass sie die FirmkandidatInnen ein Stück weit selbstständig begleiten können, dann wird dieser Grenzbereich weiter verschoben, wodurch die FirmbegleiterInnen entlastet werden.

Auch die Kirche beziehungsweise die Pfarrgemeinde besitzt eindeutige Grenzen; sie sind vor allem durch die Milieus bestimmt, die in ihr vorkommen. Am stärksten abgekoppelt vom Gemeindeleben sind dabei die Milieus der Selbstverwirklichung und der Unterhaltung – die Milieus der jungen Bevölkerungsschichten.[8] Wenn man bedenkt, dass zwischen den einzelnen Zugehörigkeitseinheiten kaum Durchlässigkeit besteht und die Jugendlichen durch diese Verengung in den Pfarrgemeinden auf Distanz gehalten werden, dann beinhaltet die Forderung nach mehr Integration oder Beheimatung der FirmkandidatInnen in der Pfarrgemeinde einen sehr hohen, fast unerfüllbaren Anspruch. Trotzdem liegt eine Aufgabe der Kirche in dieser Situation darin, auch recht unterschiedliche Leute an einen Tisch zu bringen. Dieser Hintergrund macht eine möglicherweise spürbare Distanz besser verständlich als die Annahme, es läge allein am fehlenden guten Willen der Jugend.

Eltern und Großeltern haben oft ein Kirchenbild, das noch von ihrer eigenen Jugendzeit geprägt ist; die Veränderungen in den letzten Jahrzehnten wurden nicht rezipiert. Das kann etwa dazu führen, dass Laien als FirmbegleiterInnen nicht akzeptiert werden. Auch jugendgemäße Methoden finden dann nicht immer Zustimmung, und die Selbständigkeit von Pfarrgemeinden und ihre mit großem Engagement ausgearbeiteten Modelle zur Firmvorbereitung werden in Frage gestellt. Sobald nicht mehr „der Herr Pfarrer" den „Firmunterricht" hält, wird häufig der religiöse Tiefgang der Firmvorbereitung angezweifelt.

Wenn hier Konflikte auftauchen, liegt das aber auch oft daran, dass von Seiten der Verantwortlichen der Pfarre in der Kommunikation mit den Eltern und FirmkandidatInnen zu wenig Wert auf die Begründungen gelegt wird.

Die Herausforderung besteht darin, sich bewusst zu machen, dass Eltern möglicherweise ganz andere Vorstellungen haben, weshalb dementsprechend auf eine gute Gesprächsbasis Wert zu legen ist, die diese Distanz ernst nimmt.

[8] Vgl. *Michael Ebertz*, Kirche im Gegenwind. Zum religiösen Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997, 133ff; auch *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M./New York ²1992.

Für die Pfarre mit ihrer Gottesdiensttradition bedeutet der Firmgottesdienst schließlich ebenfalls möglicherweise eine Grenzerfahrung – ähnlich wie vielleicht die Christmette oder – noch dramatischer – die Kinderfeier am Nachmittag des 24. Dezember. Wenn sich die TrägerInnen des Gottesdienstes von den „Gästen" und ihrer Form der Liturgiegestaltung überrollt fühlen, dann wird der Firmgottesdienst problematisch. Nicht jede Pfarrgemeinde ist dieser Herausforderung gewachsen. Je gefestigter die Gottesdienstgemeinde ist, desto eher kann sie wirklich einladend für Gäste sein, und zwar ohne das Gefühl zu bekommen, sich selbst und ihren Glauben aufgeben zu müssen.[9]

Wer in der Firmpastoral tätig ist, macht gewiss mancherlei Erfahrungen, wie der Firmgottesdienst an seine Grenzen kommen kann:

- Während des Gottesdienstes wird der hintere Teil der Kirche als Fotokulisse verwendet.
- Jugendliche distanzieren sich bewusst oder machen sich „ernsthaft" lustig.
- Es gibt mehr ZuschauerInnen als TeilnehmerInnen, die äußerlich oder innerlich (durch Mitbeten, Mitsingen, aktives Zuhören oder geistige Konzentration auf das Geschehen) beteiligt sind.
- Nebenschauspieler werden zu Hauptdarstellern oder Nebensachen zur Hauptsache (Fotografen, die die Feier zerstören, Kirchenchöre oder MusikerInnen, die einen Auftritt suchen und sich nicht in den Dienst der liturgischen Feier stellen).
- Verkäufer von Ansteckschleifen „verfolgen" die Betroffenen bis in den Kirchenraum.
- Der Leiter des Gottesdienstes kann sich inhaltlich und sprachlich nicht auf die Feiergemeinde einstellen.

Besonders dann, wenn es um die Voraussetzungen für das Patenamt geht, stehen Seelsorgerinnen und Seelsorger vor der Herausforderung, auch an kirchenrechtliche Grenzen zu stoßen. Viele der von den Jugendlichen gewünschten Patinnen und Paten erfüllen die Normierungen für diese Funktion nicht oder nur in eingeschränktem Maß. Es entsteht manchmal der Eindruck, dass gerade in der Frage der Zulassung von PatInnen der Versuch gemacht wird, „noch zu retten", was auf anderen Feldern der pastoralen Arbeit nicht mehr zu retten zu sein scheint. Eine große Herausforderung sehe ich hier im Umgang mit Menschen, die geschieden und wieder verheiratet sind.[10]

Je weniger all diese Grenzen, die Distanz zueinander und die unterschiedlichen Erwartungen im Rahmen der Firmvorbereitung und an den Firmgottesdienst artikuliert werden und in die Katechese einfließen, desto aggressiver reagieren möglicherweise die Beteiligten bei Konflikten.[11] Auch der faktisch in Firmgruppen erlebte Rückzug der FirmkandidatInnen kann hier

[9] Vgl. *Winfried Haunerland*, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: Gottesdienst 34 (2000) 185–187.

[10] So hat etwa der Pastoralrat der Diözese Linz 1995 empfohlen, wiederverheiratete Geschiedene zum PatInnenamt zuzulassen; vgl. Linzer Diözesanblatt 142 (1996) 2. Jüngste Dokumente, etwa vom Päpstlichen Rat zur Interpretation von Gesetzestexten, die den Kommunionempfang für wiederverheiratete Geschiedene verbieten, weil sie „hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren", machen solche pastoralen Bemühungen wieder zunichte; vgl. *Severin Lederhilger/Herbert Kalb*, Römische Erlässe, ThPQ 149 (2001) 66f.

[11] *Medard Kehl*, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg ⁶1997, 141.

seine Ursachen haben. Beide, die aggressive und die regressive Variante, vergrößern aber den Abstand eher, als dass sie ihn verringern.

2. Versuch einer Annäherung an die jeweiligen Grenzen

Die Wahrnehmung der Distanz und des Standpunktes der/des anderen zählt zu den ersten Voraussetzungen dafür, aufeinander zugehen zu können. Die jugendlichen FirmkandidatInnen sind zwar getauft, in Bezug auf Glauben und Kirche aber meistens „Fremdlinge". Doch gerade das „Hinausgehen", das Evangelium verkünden gehört wesentlich zur Kirche. Auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat diese Bewegung „in die Mission" ihre Bedeutung, wenngleich seither mit Respekt vor anderen Kulturen. Eine der Kirche relativ fremde Lebenskultur von Jugendlichen kann eine Pfarrgemeinde bereichern und sie vor der Abschottung bewahren. Gleichzeitig wird durch die Auseinandersetzung damit der Blick auf die eigentliche Botschaft ein Stück weit verändert.[12]

Die Geschichte des Firmsakramentes zeigt sehr deutlich, dass sich die Theologie der Firmung schon immer im Wandel befunden hat.[13] Der Geschenkcharakter des Sakramentes wird mit der von Papst Paul VI festgelegten Formel „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist" für die Firmung wieder betont.[14]

Durch die Situation der Jugendlichen mitten in ihrer Suche nach Identität scheint es mir auch bei der Firmung gerechtfertigt, den biografischen Aspekt der Deutung von Sakramenten einzubringen. „Den Abschied vom Früheren schon vollzogen haben, die Ankunft im Neuen noch nicht vollendet"[15] – diese Beschreibung trifft die Lebenssituation der Jugendlichen ziemlich genau, und deshalb kann man die Firmung als Übergangsritus deuten. In der Praxis werden auch entsprechende Modelle versucht.[16] Das ist ein Anknüpfungspunkt, der die FirmkandidatInnen ernst nimmt und auch dem Sakrament gerecht wird, sofern man darauf achtet, dass es nicht zu sehr individualisiert wird.

Mit den Jugendlichen in ihrer Lebenssituation ein Stück ihres Weges mitzugehen, sich mit ihnen auf die Suche nach Spuren des Heiligen Geistes in ihrem Leben zu machen, stellt ein Konzept von Firmvorbereitung dar, das die erwachsenen BegleiterInnen nicht als Lehrende begreift, die in erster Linie Glaubenswissen vermitteln müssen, sondern als Begleitende, die für die Jugendlichen da sind.[17]

Unter der Annahme, dass bei der Vorbereitung auf das Sakrament der Fir-

---

[12] *Vimal Tirimanna*, Die Kirche und das Überschreiten von Grenzen, in: Conc(D) 35 (1999), 218.220.225.

[13] Vgl. dazu zahlreiche Beiträge zur Sakramententheologie wie etwa *Bernd Jochen Hilberath/Matthias Scharer*, Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen, Mainz/Innsbruck/Wien 1998; *Theodor Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz ^{5}1987.

[14] *Hilberath*, Gibt es eine eigenständige Theologie der Firmung?, 7.

[15] *Dorothea Sattler*, Des Lebens Lauf und der Sakramente Feier. Versuch einer Zuordnung, in: *Regina Ammicht-Quinn, Stefanie Spendel* (Hg.), Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen, Regensburg 1998, 80.

[16] Ein Modell für ein Initiationswochenende für Fimkandidaten und Firmpaten hat diesen Hintergrund: *Felix M. Rohner*, Die Nacht des Feuers. Diplomarbeit für Lebens- und Sozialberatung. Hard in Vorarlberg 1998.

[17] *Katholische Jungschar/Kinderpastoral*, GEIST-REICH. Hilfen für die Firmvorbereitung der Diözese Linz 1999, 3.

mung oft unterschiedliche Kulturen aufeinandertreffen, könnte man als Ziel formulieren: Firmvorbereitung sollte zumindest Ansätze eines interkulturellen Lernens ermöglichen. Dabei muss bedacht werden, dass es ohne irgendeine Art von Zusammenstoß kein solches Lernen gibt.[18] Dieses Lernen muss gut begleitet werden. Die Menschen unterschiedlicher Kulturen können nämlich dann mit ihren Ängsten angemessen umgehen, wenn die Grenzüberschreitungen oder -annäherungen unter stabilen Bedingungen stattfinden. Was bedeutet das konkret für die Firmvorbereitung?

3. Gute Bedingungen für eine Firmvorbereitung

Firmung und deren Vorbereitung brauchen Menschen, die bereit und kompetent sind, sich auf die Jugendlichen und ihre Lebenswelt einzulassen. Um die Kommunikation mit den FirmkandidatInnen wagen zu können, dürfen FirmbegleiterInnen vor allem keine Angst vor den Jugendlichen haben! Mehr noch als die „richtigen Modelle" sind die „richtigen Menschen" gefragt. Kommunikation mit den FirmkandidatInnen heißt konkret: Motivationen für die Firmung im Gespräch klären; es bedeutet auch, von der faktischen Nur-in-Kauf-Nahme der Firmkatechese einen Schritt weiterzugehen sowie die Konfrontation über Lebenseinstellungen und Glaubensfragen nicht zu scheuen.[19] Den Lebensstil zu bedenken, gegebenenfalls zu verändern, kommt einer Grenzüberschreitung bei Jugendlichen gleich, die eigentlich „nur die Firmung" wollen, das heißt ein Ritual mit den dazugehörigen brauchtümlichen Nebenerscheinungen.

Gelingt die Kommunikation, dann kann auch differenziert auf die diversen Situationen reagiert werden. Misslingt sie aber, so wird unbewusst aussortiert und es werden viele ausgeschlossen.

Firmvorbereitung braucht Christinnen und Christen, die ihren Glauben, aber auch ihre eigenen Zweifel mitteilen können, ein Basiswissen über den Glauben besitzen und die wesentlichen Fragen stellen können. Wenn das nicht der Fall ist, findet der genannte interkulturelle Austausch nicht statt, weil eine Seite fehlt. Norbert Mette sieht eine Chance, Menschen für die Nachfolge Jesu zu gewinnen, gerade über diese persönlichen Zeugnisse und nicht über allgemeine Abhandlungen.[20] Firmvorbereitung erfordert Jugendliche, die sich auf die Vorbereitung einlassen und ihrem Alter gemäß ihren Teil der Verantwortung für das Gelingen des Weges beitragen. Dazu gehört wesentlich ein ehrlicher Umgang miteinander und eine regelmäßige und aktive Teilnahme an den Treffen. Sie braucht die Grundhaltung der Gelassenheit, auch Teilidentifikationen mit dem Glauben anerkennen zu können;

[18] *Gerald Faschingeder* verwendet das Bild von der „Überschreitung des Styx" für das Überschreiten von kulturellen Grenzen und meint: „Wir müssen uns Grenzen als Flüsse vorstellen, die selten unüberschreitbar sind. An manchen, besonders reißenden Stellen ist es wohl klüger, am sicheren Ufer zu bleiben. Etwas weiter flussaufwärts aber ist der Strom ruhiger und die Überfahrt kann gewagt werden... Häufig ist es aber gut, einen Fährmann zu haben (in der Antike ein Männerjob)." Welche Personen könnten bei der Firmvorbereitung diesen „Job" übernehmen? (Hier zit. nach einem unveröffentlichten Redemanuskript, Bundesleitung der Kath. Jungschar Österreichs, 8. Juni 2001.)

[19] Vgl. *Kehl* 1997, 144.

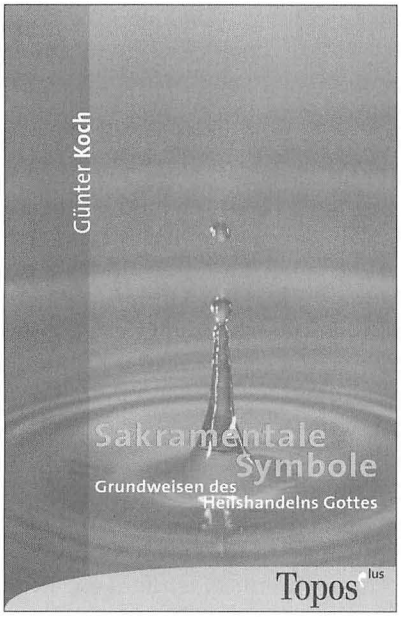
[20] Vgl. *Norbert Mette*, Der schwierige Jesus. Probleme, Menschen unter gegenwärtigen Bedingungen für eine Nachfolgepraxis zu gewinnen, in: Conc(D) 33 (1997), 20ff.

und sie braucht eine Kultur des Anfangens und Beendens.
Wenn FirmkandidatInnen für eine längere Zeit in der Pfarrgemeinde zu Gast sein sollen, dann müssen sie begrüßt und auch wieder verabschiedet werden. Mit der Begrüßung hat wahrscheinlich niemand Probleme, mit dem Verabschieden vermutlich schon eher. Ich halte es für redlich, die Zeit der Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung wirklich mit dem Firmgottesdienst abzuschließen. Jugendliche sind meist bereit, sich eine Zeit lang für eine Sache in ihrer Freizeit (und das ist de facto die Firmvorbereitung) zu engagieren, aber sie wollen wissen, wann es wieder zu Ende ist. Das hindert nicht daran, eine herzliche Einladung zur weiteren Teilnahme an einer Gruppe oder an sonstigen Angeboten der Jugendarbeit auszusprechen und das Sakrament der Firmung in der Folge zu vertiefen.[21]

4. Gute Bedingungen für einen Firmgottesdienst

Der Firmgottesdienst braucht Übungsfelder. In Bezug auf Gemeinschaft ist klar: Der Weg in Richtung Firmgottesdienst als Höhepunkt und Abschluss der Vorbereitungszeit geht über eine Gruppe, in der – zumindest in Ansätzen – Gemeinschaft gepflegt wird. Es bräuchte auch im Bereich der Liturgie während der Vorbereitungszeit solche konkreten „Übungen", die Jugendlichen das Feiern eines Gottesdienstes speziell nahe bringen: Das kann eine einfache Feier in der Firmgruppe sein oder auch die Feier eines gemeinsamen Jugendgottesdienstes während der Vorbereitungszeit.
Natürlich kommt hier die gesamte pastorale Situation einer Pfarrgemeinde ins Spiel. Gefragt sind Menschen, die solche Übungsfelder mit den FirmkandidatInnen bestellen und sie dazu einladen. In einigen Modellen der Vorbereitung sind sogenannte „Pfarrpraktika" fixer Bestandteil der Firmvorbereitung. Eine wesentliche Rolle kommt dabei der Jugendarbeit beziehungsweise Jugendpastoral zu.
Die Firmung braucht einen Firmgottesdienst, der sich soweit als möglich an den Jugendlichen, an ihren Erfahrungen und ihrem Nachdenken in der Vorbereitungszeit orientiert. Wenn es nicht möglich ist, diesen gemeinsam mit den FirmkandidatInnen vorzubereiten, dann könnten die FirmbegleiterInnen ein wichtiges Bindeglied zwischen den Jugendlichen und dem Firmspender darstellen. Es hat sich als hilfreich erwiesen, wenn Firmspender schon vor dem Gottesdienst Kontakt mit den Jugendlichen gehabt haben oder zumindest sehr genau über ihre Fragen und Anliegen und über Inhalte der Firmvorbereitung informiert worden sind. Ein Motto für den Firmgottesdienst könnte lauten: Spuren des Geistes Gottes: In der Vorbereitungszeit gesucht, entdeckt, erlebt und benannt, – im Firmgottesdienst gefeiert![22]

[21] Vgl. *Kehl* a.a.O., 144.
[22] Vgl. dazu ausführlich *Manfred Waltl*, Der Firmgottesdienst, in: Lebendige Katechese 23 (2001), 53–57. – Hilfen zur konkreten Vorbereitung bietet die Arbeitsunterlage: Firmung feiern. Überlegungen zur Vorbereitung von Firmgottesdiensten. Hg. von *Kath. Jungschar/Kinderpastoral* der Diözese Linz 1998.



Gott handelt konkret und zeichenhaft – diese Überzeugung drückt sich in den Sakramenten der Kirche aus. Lässt sie sich auch heute vernünftig und nachvollziehbar vertreten?
Was sakramentale Symbole für das Leben und Heil heutiger Menschen bedeuten, erschließt der Autor verständlich, glaubwürdig und nachvollziehbar.

Günter Koch
Sakramentale Symbole
Grundweisen des Heilhandelns Gottes
Reihe: Topos plus positionen
142 Seiten, kart.
€ (D) 8,90/sFr 17.–
ISBN 3-7867-8404-3



Sakramente verstehen sich nicht von selbst, und doch stoßen sie bei vielen auf ein neues Interesse. Wie lässt sich ihre „Sprache" verstehen? Woraus beziehen sie ihre Kraft? Passen sie überhaupt noch in unsere Zeit?
Eine Hilfe zur Überwindung der Zugangsschwierigkeiten, damit Sakramente sein können, was sie sein sollen: Hilfen zum Leben.

Günter Koch
Sakramente – Hilfen zum Leben
Reihe: Topos plus positionen
174 Seiten, kart.
€ (D) 8,90/sFr 17.–
ISBN 3-7867-8380-2

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

PETER HOFER

Nachwerfen oder verweigern?

Wider eine falsche Alternative

Die Frage nach einer verantwortbaren Sakramentenpastoral stellt sich nicht zuletzt im Blick auf die Messfeier, die einerseits als Höhepunkt kirchlichen Lebens die Feier des christlichen Glaubens schlechthin ist, andererseits aber gerade deshalb auch von vielen als einzige und normale Form gottesdienstlichen Lebens für alle Gelegenheiten angesehen wird. Der Linzer Professor für Pastoraltheologie plädiert für eine wertschätzende und einfühlsame pastorale Kommunikation mit denen, die um die Feier der Sakramente im Allgemeinen und um die Feier der Eucharistie im Besonderen bitten. Denn darin eröffnen sich Chancen, sowohl das Leben im Glauben zu deuten als auch ohne Verletzungen nach angemessenen Feierformen zu suchen. (Redaktion)

Ich kenne kein pastorales Thema, bei dessen Diskussion die Seelsorgerinnen und Seelsorger so schnell und so heftig in Rage geraten wie bei der Frage nach einer verantworteten Sakramentenpastoral. Nirgendwo sonst auch liegen Frustration und Ratlosigkeit so nahe beieinander wie bei der Vorbereitung auf Taufe, Erstkommunion und Firmung. Geflügelte Distinktionen und visionäre Ausblicke helfen wenig, wenn ein schluchzender Mitmensch mit Gott und der Welt hadert und doch irgendwie hofft, dass die Religion allein in Worte fassen kann, was dem Menschen die Sprache verschlägt. Wenngleich es in der Kirchengeschichte wohl nie eine längere Periode gegeben hat, in der die Verwaltung der Sakramente völlig fraglos und unproblematisch war, treten an der Schwelle eines neuen Jahrtausends gerade hier die Bruchlinien einer dramatischen Entwicklung zutage, in der sich die Kirchen in Europa befinden und eine galoppierende Säkularisierung christliche Begriffe, Werte und Riten verblassen lässt.

Jede/r hat da so seine/ihre Erfahrungen, und die Geschichten, die von amtlichen Sakramentenspendern und verunsicherten Bewerbern erzählt werden, haben Farbe und Kontur, zeugen von behutsamem Einfühlungsvermögen und enormem Leidensdruck, von originellen und bisweilen krausen Vorstellungen, von unüberbrückbaren Sprachbarrieren und mühsamen Buchstabierübungen, von rührenden Suchbewegungen nach dem, was in Stunden der Not trägt, und von brüsker Vorverurteilung ungewöhnlicher Gedankengänge.

Stellvertretend sei mein eigener pastoraler Lernprozess an einem Beispiel angedeutet: Ich kann heute die Brautpaare gut verstehen, wenn sie unter Orgelklang in eine schöne Kirche einziehen wollen. Als rabiater Berufsanfänger versuchte ich jahrelang, die arglosen Leute durch allerlei theologische Fangfragen ihres bürgerlichen Unglaubens zu überführen. Auf die lieblose Provokation, ob ihnen denn nicht mit Orgelspiel ohne Pfarrer bereits gedient sei, erwiderten sie erschrocken, dass sie

doch mit Gott oder so ähnlich ihren großen Schritt tun wollten, nämlich in Weiß heiraten. Heute helfe ich solchen Paaren unbefangener als damals, bei diesem Unternehmen richtig gestimmt zu sein, und bin in Kooperation mit Organisten und Floristen der Religionsdiener. Bin ich unterdessen charakterlos geworden?

1. Szenario

Im Zeitalter der – von „Newsweek" so titulierten – „Cafeteria-Religion", in dem das Glaubensbekenntnis heißt: „Was Gott ist, bestimme ich!", haben die Theologie und die Kirche das Deutungsmonopol für den Lebenssinn eingebüßt, und die Deutungshoheit hat sich zum Individuum hin verlagert. Aber es wäre eine gefährliche Selbsttäuschung, daraus den Schluss zu ziehen, der Mensch unserer Tage suche nicht mehr nach Transzendenz und nach einer stimmigen und tragfähigen Deutung seiner vielschichtigen Lebenswirklichkeit. Freilich erscheinen ihm bei dieser Suche die Medien mit ihren fulminanten Inszenierungen großer Rituale, sentimentaler Traumhochzeiten, den Alltagsgeschichten der Seifen-Opern oft hilfreicher und näher als die dogmatisch-perfekten Parameter einer durch das Säurebad der Aufklärung geläuterten Lehre religiöser Wahrheiten. Die Lebensdeutungen, die der Zeitgeist produziert, mögen uns Kirchenleuten bloßfüßig und dürftig vorkommen, vielleicht sind sie auf moralische Appelle zusammengeschrumpft oder gar nur ästhetische Stilisierungen der eigenen Befindlichkeit oder das vorlaut deklamierte modische Outfit. Sofern sie jedoch helfen, die eigene persönliche Identität mitten unter divergierender Unübersichtlichkeit und Bruchstückhaftigkeit zu stabilisieren, sind sie Ausdruck subjektiv gelebter Religion[1] und ganz nahe den Orten oder Augenblicken, „in denen man unverhofft, aber unvermeidlich in die Nähe der heiligen Macht gerät"[2].

So ist es nicht verwunderlich, dass sich in der Reaktion auf diese Situation zwei Lager gebildet haben, die längst nicht mehr in der Halleluja-Sprache miteinander reden: die „Laxisten" und die „Rigoristen"[3].

Die sogenannten „Laxisten" treten für eine „weitherzige" Zulassungspraxis ein und zeichnen sich durch einen großzügigen Umgang mit den Wünschen der Leute aus. Ihre Motivation ist dabei nicht eine konturenlose Beliebigkeit oder ein mechanistisch-magisches Missverständnis der „ex opere operato"-Tradition, sondern das Vertrauen auf die innere Wirkmächtigkeit der Sakramente und die zuverlässige Wahrheit der Christusbotschaft (genau das ist die genuin-tridentinische Intention des „opus operatum"!). Sie schätzen die Bitte der Leute sehr hoch ein und vermuten dahinter mehr als die

[1] Vgl. *W. Gräb*, Praktische Theologie und Religion, in: Evangelische Theologie, 5 (2001), 366–374, hier bes. 372; *H. Haslinger*, Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit, in: *Ders.* (Hg.), Praktische Theologie, Band 2 (Durchführungen), Mainz 2000, 164–182, bes. S. 180f.

[2] *M. Josuttis*, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, S. 34.

[3] Vgl. *P. M. Zulehner* in seinem Gastkommentar „Lax oder rigoros?", in: Die Presse vom 18.5.2001; vgl. *ders.*, Zu einer verantworteten Ritenkultur, in: PThI 17 (1997), 193–208 mit vielen authentischen Wortmeldungen zu beiden Positionen in den Eingaben zum Wiener Diözesanforum 1990 und deren soziologische Bewertung. Vgl. auch *W. Fürst*, Seelsorge zwischen Resignation und Hoffnung, in: *Ders./I. Baumgartner*, Leben retten. Was Seelsorge zukunftsfähig macht, München 1990, 15–88, bes. 82ff.

ungefilterte Sehnsucht nach dem Sedativum Religion in den krisenhaften Übergängen des Lebens oder nach einem „rein feierlichen, aber immer weniger ... ernsten, lebensprägenden Gebrauch von den Geheimnissen unserer Kirche"[4]. In dieser ihrer Praxis können sie sich durchaus auf Paulus und seine selbstlose Sachlichkeit[5] berufen: „Die Hauptsache ist doch, dass in jedem Falle – ob nun zum Vorwand oder wirklich sachgerecht – die Christusnachricht verbreitet wird" (Phil 1,18).

Auch die sogenannten „Rigoristen" sind keineswegs blindwütige Ayatollahs des lieben Gottes, sondern haben hehre theologische Zielsetzungen für ihre „enge" Praxis und steile Idealvorgaben für die Feier eines Sakramentes der Kirche. Der Bewerber muss sich den Zugang erst verdienen, und der „vorausgesetzte Glaube" ist durch eine abprüfbare Leistungsanforderung zu dokumentieren. Daher sind mehr oder minder lange und intensive Vorbereitungskurse zu absolvieren: vor der Taufe, der Erstkommunion, der Firmung, der Eheschließung. Wenn diese Praxis aber mit dem Jesuswort aus der Bergpredigt: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor" (Mt 7,6)[6] untermauert und verteidigt wird[7], ist energisch Einspruch zu erheben. Schon der Vergleich von Sakramentenbewerbern mit „Hunden" und „Schweinen" ist haarsträubend und offenbart eine abgrundtiefe Verachtung von Menschen, die – auch unausgesprochen – jede Gesprächsbasis von vornherein zerstört.[8] Ist die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen so eindeutig zu treffen (vgl. Mk 9,24!)? Worin zeigt sich „wirklicher Glaube"? Gibt es nicht bekümmert Glaubende und gnadenlose „Rechtgläubige"? Und was ist mit den beiden Gestalten im eigenen Herzen?

Aber es gibt einen „goldenen Mittelweg"[9]: Er beginnt bei der Weggenossenschaft mit dem Zeitgenossen in einer Welt der trostlosen Zukunftsaussichten, mit den Erfahrungen des Daseins, die den Geist und das Herz finster, müde und verzweifelt machen, mit dem Zerbröseln des Daseins in alltäglicher Skepsis, mit dem billigen Auf-sich-Beruhen-Lassen der schweigend unendlichen Fragen. Schnoddrige Schulmeisterei, die den Bewerbern moralisch „einheizen" oder sie sogar mit der Drohung der Verweigerung eines Sakramentes in die Knie zwingen will, sind dabei ausgeschlossen. Vielmehr schließen Bewerber und Seelsorger/innen einen „Pakt der Großherzigen" (J.P. Sartre), und bemühen sich als Verbündete gemeinsam darum, die

[4] So „Unsere Hoffnung". Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Gesamtausgabe, Freiburg im Br. 1976, 85.

[5] Vgl. *W. Schenk*, Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, 141.

[6] *J. Gnilka* vermutet hinter diesem Bildwort eine „bestimmte missionarische Erfahrung einer totalen Ablehnung", in: *Ders.*, Das Matthäusevangelium. 1. Teil (HThKNT), Freiburg im Br. 1988, 259, und konstatiert abschließend: „Das ist weder Partikularismus noch Arkandisziplin."

[7] So *L. Pohle* in seinem Aufsatz „Zwischen Verkündigung und Verrat. Zur Gewissenskrise des Priesters heute, in: Geist und Leben 60 (1987), 334–354. Ähnlich *Th. Kopp*, Katechumenat und Sakrament – nicht aber Sakramentenspendung an Ungläubige", in: Anzeiger für die Seelsorge 2/1988, 35–38, der unumwunden die Auskunft gibt: „Hunde" und „Schweine" meint die „Außenstehenden"! Es geht darum, „dass man keinem Menschen, der nicht entsprechend disponiert ist, die Perlen geben soll" (ebd.).

[8] Sehr deutlich skizziert dies *St. Knobloch*, Verschleudern wir die Sakramente? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie, in: *Ders./H. Haslinger* (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991, 106ff.

[9] So *P.M.Zulehner*, in: „Die Presse" vom 18.5.2001.

Zukunft „festzumachen im ‚wahren' Gott"[10]. Die hohe Wertschätzung jener, die mit einer Bitte um ein Sakrament zur Kirche kommen, steht am Anfang dieses Weges, und daraus erwächst die Bereitschaft, so weich und achtsam mit den Menschen und Situationen umzugehen, dass sie freisetzen können, was jenseits der vorgefassten Ideen von Gott her in ihnen steckt, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keines Menschen Herz je ersonnen hat, was aber Gott denen bereitet, die ihn lieben" (1 Kor 2,9). Vielleicht gelingt es dann, die Feier des Sakramentes so berührend zu gestalten, dass alle Mitfeiernden – unabhängig von den Ergebnissen des pastoralen Glaubens-TÜV – mitgenommen werden auf eine Entdeckungsreise im Glauben, auf der sie das Staunen wieder lernen können über die Fülle dessen, was Leben sein kann, wenn es in die Nähe Gottes gerät.[11] Vielleicht spüren sie gar, wie gut es ihnen tut, daran teilzuhaben. Sie sind ja keine „tabula rasa", sie haben ihre Vorstellungen vom Leben und ihre Einstellungen zu ihm, sie wissen, was sie wollen, woran ihr Herz hängt, was ihnen „heilig"[12] ist, was sie fürchten, worauf sie hoffen.

2. Drei pastoraltheologische Prinzipien

Drei pastoraltheologische Leitlinien und Gestaltungsprinzipien markieren Haftpunkte, mit deren Hilfe ein entschiedenes Suchen nach neuen Wegen angestachelt wird, ohne die bewährten „alten" zu verteufeln.

1. Gegen eine Position des Alles-oder-Nichts

Beim Propheten Joel (3,1–2) kündigt Gott durch seinen Zeugen in der Form eines feierlichen Versprechens für das Ende der Zeit Folgendes an: Gott wird von seiner eigenen Lebensmacht, seinem Geist mitteilen; das heißt, von dem, was an Leben, Gutsein, Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit in ihm ist. Er wird es *allen* geben: den Jungen und Alten, den Männern und Frauen, den Freien und den Sklaven. Also soll durch diese Selbstmitteilung Gottes eine neue Geistgemeinschaft entstehen, über alle natürlichen und künstlichen Grenzen hinweg. Ausdrücklich sagt der Prophet: *Alle* werden am Geist der *Wahrheit* teilhaben: „Sie werden Propheten sein". Die Kirche des Neuen Testaments bekennt durch den Mund ihres bekanntesten Sprechers Petrus: dieses Versprechen ist erfüllt (vgl. Apg 2,16–21). Gott hat durch Jesus seinen Lebens- und Wahrheitsgeist mitgeteilt. Die Wahrheit ist nicht hierarchisch verteilt: oben viel und unten wenig. Dies ist der zentrale Impuls der Botschaft Jesu: die Menschen zu verlocken, in kindlichem Vertrauen in der Nähe Gottes ihr Dasein anzunehmen und zu leben.

Dies taugt nicht bloß als rhetorischer Höhepunkt bei Pfingstpredigten, sondern bedeutet, gnadentheologisch besehen, dass jede(r) seinen/ihren eigenen Weg geht.[13] Und dies ist nicht als dekadent zu beklagen oder als Orientierungslosigkeit zu verleumden, sondern eine begrüßenswerte Entwick-

[10] *P. M.Zulehner*, Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien ^{5}1987, 166.
[11] Vgl. *P.M. Zulehner*, ebd.
[12] Vgl. *K.-P. Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997, 158–188.
[13] Vgl. Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, hg. von *A. Dubach* und *R.J. Campiche*, Zürich ^{2}1993.

lung. Nach 1500 Jahren, in denen man automatisch in die Kirche hineingeboren wurde, ist das Christentum wieder zu einer Sache persönlicher Wahl und Entscheidung geworden! Welch eine Chance! Mündigkeit in Sachen Religiosität aber zeigt sich als ein autonomes Denken, Entscheiden und Handeln. Und so kommen religiöse Überzeugungen, Praktiken und Einstellungen zutage, die, weil autonom, auch ganz anders sein können als erwartet.

Glauben lässt sich nicht mehr gebieten, Rechtgläubigkeit nicht schulmeisterlich verordnen, sondern allenfalls als lebenserleichternde Möglichkeit anbieten und argumentativ entfalten. Nicht kontrollieren und rekrutieren, sondern mitgehen und aufsuchen, heißt die Devise. Wird diese Regel missachtet, kommt es zu Kommunikationsstörungen. Seelsorgliche Gespräche enden dann frustrierend auf beiden Seiten, Gemeindeinitiativen scheitern, weil die Angesprochenen sich gegängelt fühlen.[14]

Welche Chancen, im Glauben zu wachsen, ergeben sich in einem solchen gemeinsamen Lernweg auch für den pastoralen Begleiter![15] Welche schöpferische Kraft würden die Kirchen gewinnen, wenn sie sich auf diese Offenheit und Lebenszugewandtheit der Menschen einließen! Voraussetzung ist freilich ein Gespräch mit den Menschen, in dem sie selbst die verantwortlichen Subjekte ihres Glaubens und der christlichen Gemeinde sind, zu der sie sich zugehörig fühlen.

Die ganze Lebensgeschichte von Menschen ist Heils- und Unheilsgeschichte. Es geht darum, das Handeln Gottes in der Lebens- und Liebesgeschichte von Menschen aufzudecken und sie einzuführen in jenes Geheimnis, das das Leben ja schon ist, in jenes Handeln, das Gott schon längst begonnen hat. Es ist das Ja Gottes, das von Anbeginn über der Welt und Menschheit steht, seine eigene Vorherbestimmung, dass er gnädig und nicht ungnädig sein will. Der Mensch ist daher kein nachträglich Begnadigter, sondern ein von vornherein Begnadeter. Ob er es weiß oder nicht, ob er es wahrhaben will oder nicht, im Augenblick seiner Geburt tritt er in eine Gottesbeziehung ein. Damit ist im bloßen Lebendigsein des Menschen Gottes Gnade gegenwärtig, noch vor allem Glauben und Tun, unabhängig von Zeit, Ort, Rasse und Volk, jenseits aller Religion und entgegen allem angeblichen Erwähltsein. Dass ein Mensch sagen kann „Ich bin" – das ist Gnade.

Das Wichtigste ist hier, von einer „Pastoral des Alles-oder-Nichts" Abschied zu nehmen und behutsam eine Pastoral des Wachsens und Wachsen-Lassens zu entwickeln, die die Menschen gewinnen will, die guten Anteile ihres Lebens und Liebens wahrzunehmen und anzunehmen, aber auch kritisch aufzuspüren, was noch entwicklungsfähig ist.

2. *Sakramente sind Zeichen des Glaubens*

Das Apostolische Schreiben Johannes Paul II. vom Jahr 1981 „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" markiert (für den Fall der kirchlichen Trauungsfeier) ausdrücklich auch die Grenze des Entge-

[14] Vgl. *U. Baumann* u.a., Seelsorgliche Gesprächsführung. Ein Lernprogramm, Düsseldorf 1996, 26.

[15] Sehr schön hat dies der unvergessliche Bischof *K. Hemmerle* formuliert: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe." In: *Ders.*, Spielräume Gottes und der Menschen, Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns (Ausgewählte Schriften, 4), Freiburg 1996, 324–339.

genkommens: „Wenn die Brautleute trotz aller pastoralen Bemühungen ausdrücklich und formell zurückweisen, was die Kirche bei der Eheschließung von Getauften meint, kann sie der Seelsorger nicht zur Trauung zulassen."[16] Dies kann auch als gültiges Kriterium für die Feier der Eucharistie gelten. Zur Kenntnis zu nehmen, dass unüberbrückbare und fundamentale Auffassungsunterschiede bezüglich des zentralen Sinngehaltes einer Feier bestehen und wesentliche Inhalte dessen, was für das gläubige Verständnis mit einer Feier verbunden ist, „ausdrücklich und formell" zurückgewiesen werden, ist etwas anderes, als sich als notorischer Besserwisser in Glaubenssachen zu gebärden.[17]
Hierbei ist freilich genau zu unterscheiden, worauf sich die Ablehnung und Kritik bezieht: auf Einzelaspekte im Kompendium der Sinngehalte eines Sakramentes, auf Formulierungen im Text, die einer Interpretation bedürfen, auf mitgeschleppte oder aufgebaute Ressentiments, auf erlebte schlechte Erfahrungen oder auf eine zentrale Aussage des jeweiligen rituellen Vollzugs.[18] Ist letzteres der Fall, so ist eine Grenze erreicht, über die sich niemand hinwegmogeln sollte. Wenn am Ende eines um Verständigung bemühten Gespräches herauskommt, dass die Erwartung des Bewerbers diametral und unvereinbar dem kirchlichen Selbstverständnis gegenübersteht, ist von einer liturgischen Feier der Eucharistie abzusehen. Dies gilt es sachlich und ruhig festzustellen, auch wenn es für beide Seiten schmerzhaft ist. Jeder Eindruck von Machtausübung oder Gewaltanwendung ist jedenfalls zu vermeiden. Zwang hat noch jedem Sakrament geschadet. Dies gilt für alle Beteiligten. Für den, der die christliche Identität der Sakramente schützen will und muss, bedeutet es den Verzicht auf das Aufstellen einer „Sakramenten-Falle", mit deren Hilfe er meint, jemand in die Knie zwingen zu können; und für die Bewerber den Verzicht darauf, den Volkszorn gegen eine unliebsame Entscheidung zu mobilisieren. Vielmehr sind Formen freiheitlicher Konfrontation und Kommunikation zu entwickeln.[19]

3. Die Verantwortung der Kirche für die Ritenkultur.

Die spätmoderne „Sehnsuchts-Religion"[20] ist vielfach eine „vagabundierende Religiosität" ohne feste Bindung an eine Gruppe. Menschen sind „erfahrungshungrig" auf der Suche nach einer „anderen Wirklichkeit", von der sie ihre eigenen Vorstellungen haben.[21] Sie führen Klage darüber, dass sie in ihren wohlgeheizten Wohnungen das Frieren überkommt, sie sind sich keiner Verfehlung bewusst, sie vollenden Tag um Tag, was ihnen aufgegeben ist. Und dennoch kommt es sie an wie eine

[16] Familiaris consortio Nr. 68.
[17] Diesen Eindruck vermittelt bisweilen *L. Liess*, Christliche Frömmigkeit zwischen amtlicher Liturgie und religiösen Basisbedürfnissen, in: Religionen unterwegs, 3/2001, 11–18.
[18] *P.M. Zulehner* weist darauf hin, dass Kirchenleute von vornherein sozialpsychologische und therapeutische Motive für die Bewerbung um ein Sakrament gerne negativ beurteilen. Vgl. *ders.*, in: Zu einer verantworteten Ritenkultur, in: PThI 17 (1997), 193–208.
[19] Vgl. *P.M. Zulehner*, Zu einer verantworteten Ritenkultur, S. 207.
[20] Vgl. *M. Widl*, Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen, Frankfurt a. M. u.a. 1994.
[21] Vgl. die EKD-Studie „Fremde Heimat Kirche", Hannover 1993: „Die Freiheit, auszuwählen und neu zusammenzufügen, was auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte verspricht, plausibel und hilfreich zu sein, wollen viele gewahrt wissen" (14).

schleichende Verzweiflung, weil in all dem nichts lebt, nichts wirklich sie trägt, nichts von innen her ihr Leben aufbricht und gestaltet. Was das Ganze soll, wofür man das alles macht und was es überhaupt für einen Sinn hat, diese Frage wird man nicht los. Dieser lebensweltliche Subjektivismus ohne institutionelle Bindung sucht intensiv nach tragendem „Lebenswissen".[22]
Es sollte nicht den kommerziellen Lösungsanbietern überlassen bleiben, auf die großen Transzendenzbedürfnisse und die ganz alltäglichen Sorgen und religiösen Bedürfnisse einzugehen. Vielmehr ist es Aufgabe der Theologie, sich nach diesen Formen der Religion, so diffus und unklar, so vielfältig und oft sogar unbewusst sie auch sind, auf die Suche zu machen und in kritischer Loyalität Glaube und Kultur, Christentum und Zeitgeist miteinander ins Gespräch zu bringen. Die Kirche ist primär der Ort, an dem „die subjektive Überzeugung von der Wahrheit der religiösen Rede vom menschlichen Gott ohne Zwang möglich bleibt und in der Beziehung zwischen den Menschen Gestalt gewinnt".[23] Dabei ist wichtig, dass die verschiedenen Deutungsmuster des Lebens (und des Todes), die gesellschaftlich im Umlauf sind, in einem kommunikativen Dialog behutsam aufgegriffen und interpretiert werden. Von den Verkündigern ist die Fähigkeit verlangt, nicht in ihrem Redefluss Schaumkronen zu produzieren, sondern aus dem Mutterschoß des liebevollen Zuhörens das Evangelium in die heißen und kalten Lebens- und Liebesgeschichten hineinzusprechen. Wenn dies plausibel, nachvollziehbar geschieht, wenn tröstlich für das Leben und gegen den Tod argumentiert wird, besteht der alternative Lebenshorizont des Glaubens allemal die Konkurrenz auf dem Jahrmarkt des Lebens und der Wissenschaft.
Diesen Raum der Kommunikation der Rituale an den herausragenden Ereignissen im Lebenszyklus und im Jahresablauf offenzuhalten und zu beleben, ist ein notwendiger Dienst der Kirche in unserer Zeit. Wo immer in einer christlichen Gemeinde – ohne Angst vor Identitätsverlust – Sakramente nicht *feil*geboten, sondern überzeugend *an*geboten werden[24], können auch Nicht-mehr-Glaubende und Noch-nicht-Glaubende den „Erweis des Geistes und der Kraft" (1 Kor 2,4) miterfahren.

3. Kriterien für die Feier der Eucharistie bei besonderen Anlässen

1. Am Anfang steht das behutsame und einfühlsame Gespräch der Beteiligten miteinander

Schon die Vor-Einstellung zu diesem Gespräch stellt die Weichen für das Gelingen oder Misslingen des Unternehmens. Sind die Bittsteller für mich als Kirchenmenschen religiöse Analphabeten mit einem defizienten Glauben oder meine Schicksalsgefährten, denen – wie mir – die Lebensaugenblicke fremd auseinanderlaufen, mit verschwommenem theologischem Vokabular, aber mit präzisen Erwar-

[22] „Im Vordergrund ... steht das Interesse daran, dieses Leben *sinnvoll* leben zu können – oder bescheidener: wenigstens nicht in Sinnlosigkeit versinken zu müssen", so *K.-P. Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes, 211.
[23] *W. Gräb*, Praktische Theologie und Religion, 372f.
[24] Vgl. *H. Wahl*, Seelsorge in der Individualisierungsfalle?, in: *E. Garhammer* (Hg.), Zielsicher und menschenoffen, Regensburg 2001, 65, Anm. 10.

tungen, Sehnsüchten und Hoffnungen? Gehe ich von der – eingestandenen oder uneingestandenen – Prämisse aus, die Erstkommunikanten oder Firmlinge seien nicht eucharistiefähig, die Brautleute wollten nur eine schöne Feier und die Beerdigungsgesellschaft kenne nicht einmal die richtigen liturgischen Antworten, ist das Scheitern der Begegnung vorprogrammiert.[25]
Ein Gespräch, das diesen Namen verdient, redet nicht permanent am anderen vorbei und vermeidet, ihn mit Worten zu berühren. Es stellt sich der anthropologischen Wende, die die Menschen durchleben, und spricht ihr eine theologische Bedeutung zu[26], es umgibt sich weder mit dem Zaun von falschen Sicherheiten noch erschöpft es sich im genüsslichen Zweifel. Der verantwortliche Liturge legt den Ärger und die Angst ab, der liturgische Akt werde vom Rezipienten nicht in der vorgesehenen Weise ernst genommen. Vielmehr stellt er sich der Frage, wie er selber mit seiner gelebten Religiosität umgeht und welchen Sinn er der Feier für seine Lebensgestaltung abgewinnt. Merkt er, dass die Geburt eines Kindes für die Eltern ein bewegendes Ereignis ist? Versteht er, im Gespräch und in der Feier des Ritus, auf die tiefen Kräfte des Lebens, wie Geburt und Tod, auf Macht und Sexualität einzugehen? Ist Gott das Thema, das die Gefühle erregt und das Bewusstsein aufwühlt, oder wird nur ein Geltungskampf kirchlicher Fraktionen und Positionen ausgetragen?
Nicht die Rechtgläubigkeit abfragen, sondern mit den Sympathisanten des Evangeliums Glaubensschritte mitgehen, ist Voraussetzung für ein gutes Gespräch. Wo diese Einstellung missachtet wird, kommt es zu Kommunikationsstörungen, und seelsorgliche Gespräche enden dann für beide Seiten frustrierend.[27]

2. Ziel des Gespräches ist das Abklären von Erwartungen und Voraussetzungen und das Finden einer für alle authentischen gemeinsamen Basis: „Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung und aufeinander achten" (vgl. Hebr 10,25)

Der unbekannte Mitwanderer auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus ist ein guter Lehrmeister. Er stellt behutsame Fragen und bringt neue Gesichtspunkte ins Spiel. Und den Zweien wird das Herz warm. Ihre Augen bekommen neue Sicht.
Eine bemerkenswert einfühlsame Aussage zu dieser Frage findet sich in dem oben genannten Päpstlichen Schreiben Johannes Paul II. („Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute"). Es heißt dort: „Der Glaube dessen, der von der Kirche (eine Trauungs-)Feier für sich erbittet, kann verschiedene Grade haben, und es ist eine vorrangige Verpflichtung der Seelsorger, diesen Glauben entdecken zu helfen, ihn zu stärken und zur Reife zu führen."[28] Die Seelsorger und Seelsorgerinnen werden also nicht zu Richtern über den Glauben derer bestellt, die ein

[25] Manche Seelsorger/innen verdrängen ihre eigene glaubensmäßige Entwicklungsgeschichte und bekämpfen sie dafür in ihren Klienten, indem sie diesen eine niedrigere Qualität unterstellen als sich selbst.
[26] Vgl. *H. Chr. Schmidt-Lauber,* Die Zukunft des Gottesdienstes, Stuttgart 1990: „Die These von der Unfähigkeit des säkularisierten Menschen zu Gottesdienst und Liturgie nimmt die Menschwerdung Gottes nicht ernst."
[27] Vgl. *U. Baumann* u.a., a.a.O., 26.
[28] Familiaris consortio Nr. 68.

Sakrament feiern wollen. Ihre Aufgabe ist es, den Glauben derer, die ein Sakrament feiern wollen, „zu entdecken". Sie sollen einen Blick und ein Gespür dafür haben, wo der Glaube wenigstens anfanghaft vorhanden ist; sie sollen diese Anfänge stärken und zur Reife führen.[29]

Ein solches Gespräch wird auf grundsätzliche Fragen nicht verzichten können: Warum muss es – besonders bei uns in Österreich (!) –, wenn die Feuerwehr jubiliert, wenn die Musikkapelle zum Frühschoppen aufspielt, wenn ein Gletscherweg eröffnet wird u.a.m., immer die Hochform der Liturgie, die Eucharistiefeier, sein? Gibt es nicht auch andere, sehr stimmige Formen, Stufen, zum Beispiel Wortgottesdienste, die auf das Eigentliche hinweisen, einen Geschmack des „ganz Anderen" geben, den Himmel öffnen für die, die in dem eisernen Dreieck von Familie, Beruf und Freizeit für Gott kaum noch einen Platz finden? Ist es nicht oft einfach die Unkenntnis der bunten Vielfalt von Zeichen und Formen, die ohne viel Worte Räume schaffen, Räume des Schauens und Hörens, des Staunens und Stillseins? Wäre nicht gerade hier Gelegenheit, das sinnenfreudige Brauchtum im Umkreis des Kirchenjahres und des täglichen Lebens neu zu beleben und mit nachvollziehbarem Sinn zu füllen, die Sakramentalien als Zeichen der Treue Gottes zu den Menschen wieder zu entdecken und dem Missverständnis zu entreißen, es gehe dabei um eine magische Handhabe über Gott? Es gilt, der Gottesrede mitsamt der Frömmigkeit intellektuell und redlich einen Ort zu geben inmitten einer vordergründig entmythologisierten und entzauberten, dahinter aber von „Harry Potter" und dem „Herrn der Ringe" verzauberten Welt. Nachdenklichkeit, Aufmerksamkeit, Achtsamkeit, eine hellwache Mystagogie voller Aufklärung ist wichtiger als eine Versiertheit in formalen Inszenierungskünsten.

Auch das Heilige kennt Zeiten, Räume, Grenzen, Prüfung. An diesem Punkt hat schon ein Umdenken begonnen.[30] Deshalb sind auch die praktischen Voraussetzungen und Vorbedingungen einer liturgischen Feier zu besprechen: Ist ein Bierzelt, geschwängert mit Bratheldluft und Zigarettenqualm, der geeignete Rahmen für die Feier des Todes und der Auferstehung Christi? Vermag sich die gute Nachricht von der List der Gnade Gottes, von der Auferstehung der Toten und vom Sieg des Rechtes wirklich unter allen Umständen und überall Gehör zu verschaffen? Heißt das gewiss nacheifernswerte missionarische Vorbild des Paulus, der auf dem Athener Areopag mit den frommen Heiden der Antike[31] „in Streit geriet" und von ihnen „gefragt wurde" (vgl. Apg 16,16ff), die liturgische Lufthoheit über die Biertische zu behaupten?

[29] Vgl. dazu *W. Zauner,* Sakramente in einer säkularisierten Gesellschaft, in: ThPQ 138 (1990), 99–107.

[30] In Ostdeutschland hat die Kirche alternative Lebenswendefeiern zur Jugendweihe entwickelt. In Erfurt feiert der Bischof ein mitternächtliches Weihnachtslob im Dom eigens für Menschen, die nicht Christen sind, aber von der religiösen Frage nicht völlig ausgeschlossen bleiben wollen. Vgl. *B. Kranemann/K. Richter/F.-P. Tebartz-van Elst* (Hg.), 2000. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart; *A. Schneider,* Religiöse Rituale in der DDR und in den neuen Bundesländern nach der „Wende", in: *Th. Schreijäck* (Hg.), Christwerden im Kulturwandel, Freiburg i. Br. 2001, 95–114.

[31] Apg 16,19–21 charakterisiert die Hörerschaft und umschreibt präzise ihr Wesen, das auch auf eine postchristliche Gesellschaft zutreffen mag: Die fremde Religion lockt mehr als die Geschichte des Jesus von Nazareth.

3. Ehrfurcht haben vor den Lebensentscheidungen anderer

Die verschiedenartigsten Erwartungen werden an den Liturgen herangetragen, und es fällt unendlich schwer, deutlich zu sein, weil die Wünsche und die Erwartungen so undeutlich sind.[32] Aber es wäre schon viel gewonnen, wenn wir langsam lernten, immer genauer hinzuhören, was einer erzählen will und wonach er fragt. Ich vermute, dass es hier ein Defizit in der theologischen Aus- und Fortbildung gibt und eine Verwahrlosung in der Lebensführung, die durch Gehetztheit gerechtfertigt wird. Nicht durch die Verbissenheit und Überanstrengung, die in unseren Berufen so oft anzutreffen sind, sondern durch Gelassenheit, mit der wir abzuwarten lernen, bis alle verstanden haben, worum es geht, und wissen, ob sie wirklich mitmachen wollen. Seelsorge besteht oft darin, den anderen herumzuschieben und zu manipulieren, zu beschwichtigen oder zu ängstigen.[33] Doch Gott ist längst anwesend, bevor wir auf den Plan treten, und Christus schaut uns in dem Gesicht derer an, denen wir begegnen.

Ein Beispiel am Schluss

Für ein Liebespaar könnte das Lied vom anwesenden Gott vielleicht so lauten: Gott hat euch zusammengeführt. Gott will euch füreinander, damit das Leben gelingen kann. Wider alle heutige Resignation, ob ein solches gemeinsames Leben in Frieden (vgl. 1 Kor 7,15) auf Dauer überhaupt noch möglich ist, sagt die Kirche: Seid nicht kleinmütig, euer Wunsch ist keine zynisch-unlebbare Illusion. Lasst nicht zu, dass der Mehltau der Skepsis die zarte Pflanze eurer Liebe zerstört. Ihr könnt dieses Glück leben, weil es euch als Möglichkeit von Gott her eröffnet ist.

Vielleicht sagen sie dann: Das lasst uns feiern und inmitten der Glaubensgenossen Gott preisen, der unsere Wege so umgebogen hat, dass wir uns gefunden haben. Und in diesem Fest wird gleichsam im Zeitraffer, wie in einem Schauspiel, szenisch das bisherige und künftige Leben dargestellt, auf dem Boden der gläubigen Erfahrung der Christen gedeutet. Und gebe Gott, dass sie in 25 oder 50 Jahren wieder zusammenkommen, um sich ungeniert zu freuen und unverkrampft zu danken, dass es das auch gibt: ein Stück reale Geschichte des liebenden Risikos, des vertrauenden Scheiterns und der verwundbaren Erfüllung; ein Ja, das fünfundzwanzig, fünfzig Jahre gehalten hat; ein Ja, das mitgewandert ist wie bei einem Fluss die Quelle, in dem das Nein nicht überhand gewonnen hat, sondern vielmehr mitgetragen wurde.

[32] Vgl. *F. Steffensky*, Was ist liturgische Authentizität?, in: Pastoraltheologie 89 (2000), 104–116.
[33] Wertvolle Anregungen dazu sind zu finden in: *R. Zerfass*, Menschliche Seelsorge, Freiburg im Br. 1985.

BIRGIT JEGGLE-MERZ

„Und sie lebten glücklich und zufrieden..."

Die Feier der Trauung als Erfahrung heiligender Gegenwart Gottes

Dem großen Interesse an einer feierlichen kirchlichen Hochzeit entspricht nicht eine ebenso große Zustimmung zum katholischen Verständnis sakramentaler Ehe. Verantwortetes pastorales Handeln muss die gegenwärtigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ernst nehmen, zugleich aber das Proprium liturgischen Handelns bei der Trauung schützen und stärken. Diesem Anliegen dienen die Ausführungen der Akademischen Rätin für Liturgiewissenschaft in Freiburg. (Redaktion)

Es ist eine gar nicht leicht zu beantwortende Frage: Sollen alle Paare, die eine Eheschließung im Rahmen einer gottesdienstlichen Feier wünschen, auch tatsächlich kirchlich getraut werden?[1] Was ist, wenn ganz offensichtlich der Glaube fehlt? Was ist, wenn es am Bezug zu den (gottesdienstlichen) Vollzügen kirchlichen Lebens mangelt? Was ist, wenn das elementarste Verständnis dessen, was die kirchliche Verkündigung „Sakrament" nennt, bei dem Brautpaar gar nicht vorhanden ist? Soll Kirche, soll Gemeinde, soll der zuständige Pfarrer (oder Diakon) ein Paar trauen, das lediglich eine schöne Zeremonie, einen schönen Rahmen für die Feier seiner Lebenswende sucht?
Die einen sprechen im Zusammenhang dieses Fragenkomplexes von „Ausverkauf", die anderen von „Chance".[2] Diese beiden Stichworte „Ausverkauf" und „Chance" geben die Bandbreite wieder, in der sich die hier zu behandelnde Frage bewegt: Ist es theologisch verantwortbar, jedem, der dies begehrt, das Sakrament der Ehe zu spenden[3]? Verkauft sich Kirche hier nicht unter ihrem Wert und wird auswechselbar mit anderen „Dienstleistungsbetrieben in Sachen religiöse Sinnfindung und Überhöhung des Alltags"? Doch auch die andere Seite der Medaille ist nicht ganz einfach zu übersehen: Ist nicht gerade dann, wenn Menschen sensibel sind für religiöse Themen (sprich: an den Eckpunkten ihres Lebens), der Einsatz, das Zeugnis von Kirche wünschenswert und sogar notwendig? Wann überhaupt sollen Menschen, die sich vom Leben der Kirche entfernt haben (oder noch nie mit ihm vertraut waren), mit den Schätzen der Kirche in Kontakt kommen, wenn nicht gerade in den Lebenssituationen, die nach Deutung schreien?

[1] Die Bischöfe gehen in ihrer Verlautbarung „Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel" ([28.9.2000]. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Die deutschen Bischöfe 67]) davon aus, dass etwa zwei Drittel der katholischen Paare, bei denen eine kirchliche Trauung möglich ist, auch kirchlich heiraten (24).

[2] Vgl. z.B. *Thomas Jakobs*, Schlussverkauf – Ausverkauf? Die Rolle der Kirche bei der Trauung konfessionsloser oder kirchenferner Paare, in: Gd 31 (1997), 52.

[3] Auf die Frage des „Spenders", das heißt auf die Rolle der Brautleute und der Kirche bei dieser Sakramentenfeier, wird noch einzugehen sein.

Die Feier der Trauung im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft

Viele Fragen sind angerissen worden, die sicher schon jetzt vor Augen führen, dass jeder Rigorismus oder jegliches Laissez-faire bei unserem Thema nur wenig hilfreich erscheint. Zwei Zugänge sollen nun bei der Beantwortung unseres Fragenkomplexes weiter helfen.

Zunächst: Auch in heutiger, zugegeben schwieriger, weil glaubensschwacher Zeit ist im Licht des Glaubens so von Ehe zu sprechen, dass das Zeugnis der Kirche für die *Ehe als Ort der lebenslang treuen Liebe* deutlich wird, auch wenn der Erfahrung des Scheiterns von Ehen überall begegnet werden kann. Was heißt das aber? Die Bischöfe formulierten in ihrem Schreiben *„Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe"* ihr Leitmotiv und die von ihnen ins Auge gefasste Grundherausforderung folgendermaßen: „Wie kann die Bitte eines Brautpaares um Trauung so aufgegriffen werden, dass es seine Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte verstehen und die Vorbereitung auf die Ehe als Weg zum Glauben erfahren kann?"[4] Im übertragenen Sinn könnte für unseren Zusammenhang die Leitfrage lauten: Wie kann die Feier der Trauung zum Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch werden, durch welche die Liebenden eine, nein genauer: die *entscheidende* Antwort auf ihre Sehnsüchte und Fragen (die in der Hoffnung kulminieren, geliebt zu werden) finden können – wenn sie dies wollen? Eine Antwort nämlich auf Gott hin, vermittelt in den wirkmächtigen Dimensionen liturgischen Feierns, die ihnen auch Ausblick gibt für ihr weiteres Leben als Paar?

Weiterhin dürfen bei der Annäherung an eine Antwort auf unsere Frage „Soll man zwei Menschen trauen oder nicht?" die heutigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht unberücksichtigt bleiben. Der Blick auf die Anforderungen, Schwierigkeiten und Anfechtungen dieser Lebensform „Ehe", also der Kontext, in dem alle Paare, die sich auf den gemeinsamen Weg machen, in unserer Gesellschaft stehen, soll im Folgenden auch den ersten Schritt im Fortgang unserer Überlegungen bilden. Dies soll allerdings nicht nur in soziologischer Hinsicht geschehen, sondern primär geht es um die Relevanz der sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse für unsere in erster Linie theologische – weil den Glauben in seinem Innersten betreffende – Fragestellung.

1. Ehe: „Auslaufmodell" oder „Wiederentdeckung eines totgesagten Modells"?

a) Der gesellschaftliche Hintergrund

Das statistische Datenmaterial lässt zunächst erkennen, dass der Stellenwert von Ehe (und Familie) in der Gesellschaft gesunken ist: Die Haushalte unverehelicht Zusammenlebender nehmen stetig zu, die Scheidungszahlen steigen, die Heiratszahlen sind rückläufig.[5] Ist die (bürgerliche) Ehe

[4] Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe 7.

[5] Das Statistische Bundesamt der BRD gibt für das Jahr 2000 folgende Zahlen an: 419.500 Eheschließungen stehen 194.400 Ehescheidungen gegenüber. 1991 wurde bei 454.000 Eheschließungen die Zahl von 136.000 Scheidungen ermittelt. Nichteheliche Lebensgemeinschaften wurden für das Jahr 1999 2,100.000 gezählt, das sind annähernd 10 Prozent aller Paare; 1991 waren es noch 1,400.000, das entspricht 7 Prozent.

also ein „Auslaufmodell"?[6] Der erste Blick auf die Scheidungsraten und die Zunahme nichtehelicher Gemeinschaften lässt dies vermuten. Doch ist interessanterweise die Einschätzung eines seit Jahrzehnten anerkannten Experten in Sachen Ehe eine andere: Jürg Willi spricht von der „Wiederentdeckung eines totgesagten Modells"[7]. Ehe sei immer noch für die Mehrzahl der Menschen die nach wie vor bevorzugte Lebensform.[8] Bei jungen Menschen, so ergab die Shell-Studie „Jugend 2000", wird Familie „unzweifelhaft als Ressource verstanden, die dem Individuum Rückhalt und Schutz bietet vor den Unbilden der gesellschaftlichen Umbrüche und der allgemeinen biographischen Verunsicherungen ... Partnerschaft und Familie scheinen in der Wahrnehmung der jungen Generation heutzutage bar jeglicher materiellen Motiviertheit oder Versorgungsmentalität organisiert zu sein und ausschließlich auf emotionaler Zuneigung und dem Wunsch nach emotionalem und sozialem Halt zu beruhen"[9]. In unserer Zeit, in der immer mehr überkommene Ordnungen zerbrechen, genauer: ihre bergende und stabilisierende Kraft verlieren, suchen immer mehr Menschen einen anderen (geliebten) Menschen, der die eigene weitgehend individualisierte Lebenswelt teilt und Geborgenheit wie Verständnis vermittelt. Die Liebe gewinnt den Status des letzten Ortes unzweifelhafter Sicherheit.[10] Wie oft Ehen an diesen hohen, nein: zu hohen Erwartungen scheitern, zeigt die Scheidungsrate. Wie stark dennoch die alle gesellschaftlichen Grenzen übersteigende Sehnsucht nach einer stabilen, dauerhaften und verlässlichen Beziehung ist, kann schon an der Selbstverständlichkeit, mit der Personen des öffentlichen Lebens mehrmals verheiratet sind, ohne dass dies Folgen für die Einschätzung ihrer Integrität hätte, abgelesen werden.

Die deutschen Bischöfe beschreiben die gegebene Situation in ihrem Dokument *„Ehe und Familie – in guter Gesellschaft"* folgendermaßen: „In der Neuzeit ist Liebe als Motiv für die Heirat und als Grundlage der Ehe immer deutlicher in den Vordergrund getreten. Die Ent-

[6] Vgl. die Ausführungen von *Hans-Joachim Strätz*, Die „Bürgerliche Ehe" – ein Auslaufmodell?, in: Karlsruher Begegnung: Dialog zwischen der Juristischen Fakultät der Universität Konstanz und Richtern des Bundesgerichtshofs. Heidelberg 1998 (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, Schriftenreihe, Heft 231) 1–48; *ders.*, Ehe und Familie als Institute des bürgerlichen Rechts – Eine Bestandsaufnahme im Hinblick auf die faktische und rechtliche Stellung der nichtehelichen Lebensgemeinschaften, in: Ehe und Familie unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 35. Hg. v. *Heiner Marré* u.a., Münster 2001, 13–41.

[7] So überschrieb der bekannte Paartherapeut seinen Vortrag bei der Jahrestagung der Ehe- und Familienberater im Jahr 2001. Zit. nach *Stephan E. Müller*, Zur Anthropologie und Theologie der Ehe, in: Klerusblatt 81.2001, 123–130, 123. – Das Standardwerk von *Jürg Willi*: Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen – Störungsmuster – Klärungsprozesse – Lösungsmodelle. Analyse des unbewussten Zusammenspiels in Partnerschaft und Paarkonflikt: das Kollusionskonzept. Reinbek b. Hamburg 2001 (rororo sachb. 60509) (Erstauflage Reinbek b. Hamburg 1975).

[8] Die Shell-Studie „Jugend 2000" (Opladen 2000) ermittelte für den Bereich „Familienorientierung – Partner, Heim und Kinder" außerordentlich hohe Mittelwerte für den Wunsch „in einer glücklichen Partnerschaft leben", „Kinder haben", „eine eigene Familie aufbauen", „seinen Kindern einmal ein sicheres Zuhause zu bieten" etc. (Vgl. Bd. 1. Anhang: Beschreibung der Skalen 401). Interessanterweise ist die Interpretation der Ergebnisse von *Yvonne Fritzsche*, Moderne Orientierungsmuster: Inflation am „Wertehimmel" (Bd. 1, 93–156) tendenziell: Es muss „sich bei dem Konzept von ‚Familie' nicht notwendig um das traditionelle Familienbild von (leiblichem) Vater-Mutter-Kind-Ideal handeln" (104), schreibt sie, ohne das „Familienbild" allerdings explizit evaluiert zu haben.

[9] *Fritzsche*, Moderne Orientierungsmuster: Inflation am „Wertehimmel" 104.

[10] Vgl. *Günter Koch*, Sakramentalität der Ehe – was ist das? Zum katholischen Eheverständnis, in: Una Sancta 50 (1995), 107–127, 109. – Vgl. *Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt/M. 1990.

wicklung zu einem partnerschaftlichen und personalen Verständnis ehelicher Liebe stellt die Ehe auf eine anspruchsvolle Grundlage. Damit sind neue Aufgaben und Herausforderungen für die Ehepartner verbunden, die auch Schwierigkeiten mit sich bringen." Die Eheleute „benötigen dafür auch ein Fundament an gemeinsamen Überzeugungen und Werten, auf das sie ihre Ehe und Familie aufbauen können. Unsere Gesellschaft stellt dafür kaum realistische Orientierungen bereit. Sie schwankt zwischen Idealisierung von Liebe und Ehe einerseits und der Bestreitung der Möglichkeit ihres Gelingens andererseits." [11]

b) Die „geistliche Disposition" oder die „Motivation"

Die Disposition, in der Menschen eine kirchliche Trauung wünschen, ist weitaus vielfältiger als vermutet.

Zunächst ist man oft geneigt, den „Kirchenfernen" zu unterstellen, dass lediglich der schöne Rahmen der kirchlichen Trauung, das ansprechende Gotteshaus und eventuell noch das überlieferte Ritual („weil man das halt so macht ...") den Wunsch nach einer solchen Form der Eheschließung weckten. Doch dieser oberflächliche Blick greift zu kurz, da er die Motivation der Paare letztlich nur unzureichend wiedergibt.

Nun ist es ja auch unzweifelhaft gut, dass die Kirche über einen Schatz an gewachsenen Formen und Riten aus einer 2000-jährigen Geschichte verfügt. Es ist auch unverbrüchliche Praxis der Kirche, allen, welche an den gottesdienstlichen Feiern (im Glauben) teilnehmen wollen, durch die Einbindung in diesen Schatz – also durch die Mitfeier der Liturgie –, Stabilität, Sicherheit und Deutung für ihr je persönliches Leben zu vermitteln. Und genau dies suchen nämlich viele Paare: Einordnung ihrer (durchaus übersteigerten) Erwartungen an diese Partnerschaft, Entlastung von dem hohen Druck, der auf ihnen liegt, und heilsame Unterstützung ihres beginnenden gemeinsamen Lebensweges.[12] Der Wunsch nach einer kirchlichen Eheschließung impliziert somit oftmals auch den Wunsch, an einem Deutungssystem (allerdings nicht unbedingt explizit dem der Kirche) teilzuhaben. Dies sicher bei den meisten Paaren vorhandene Anliegen ist jedoch weit mehr, als der vorgebrachte Wunsch nach Bereitstellung eines schönen Rahmens für die Feier vermuten ließe. Aber reicht das für die Feier der Trauung im christlichen Verständnis aus?

Gewiss suchen viele diese psychohygienische Funktion des Rituals in der Liturgie der Kirche. Die Eheschließung bedeutet für die Paare, die oft schon längere Zeit zusammengelebt haben, dann in der Regel eine entscheidende Wende in ihrer Beziehungsgeschichte. Diese Lebenswende wollen sie mit den Menschen feiern, die ihnen nahe stehen. Das ist zunächst einmal nicht gering zu schätzen, doch gilt zu beachten: Gibt man sich mit dieser entlastenden Dimension des Rituals der Eheschließung zufrieden, dann bleibt die kirchliche Trauung ein austauschbares „Angebot" in der bunten Palette auch anderer Sinndeutungs- und Rituali-

[11] Ehe und Familie – in guter Gesellschaft. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1999 (Die deutschen Bischöfe 61) 17.

[12] Auch wenn viele Paare einige Zeit vor ihrer Eheschließung bereits zusammenleben, so wird doch in der Einschätzung der meisten Paare die öffentliche Proklamation ihres Ehewillens im Rahmen der standesamtlichen und besonders der kirchlichen Eheschließung als der Beginn eines neuen Lebensabschnitts erlebt.

sierungsmodelle. Bleibt die Feier der Trauung auf der Schwelle der Inszenierung und rituellen Begleitung einer Lebenswende stehen, wird der sakramentale Charakter der Trauung, also der Horizont möglicher Heilserfahrung, die Feier als Ort konkreter Erfahrung der liebenden Nähe Gottes, verkannt, ja: im Grunde missachtet und verleugnet.

c) Feier der Trauung als „Dienstleistung"?

„Von der ‚Gnadenanstalt' zum Dienstleistungsbetrieb" – so lautet die provokante These des Religionssoziologen Michael N. Ebertz. Die Kirche sei gefordert, der wachsenden Nichtbeachtung von kirchlichen Geboten mit dem Aufbau neuer Normen mit höherer faktischer Gesamtgeltung zu begegnen. Die Mehrheit der Kirchenmitglieder betrachte Kirche weniger als Glaubensgemeinschaft, sondern mehr aus der Kundenperspektive heraus einmal als Dienstleistungsbetrieb an den Lebenswenden Taufe, Hochzeit, Beerdigung, und darüber hinaus als caritatives System der Daseinsvorsorge: „Ein selbstbestimmtes Tauschverhältnis, das heißt eine Logik von Leistung und Gegenleistung, beherrscht die Beziehung des ‚Kunden' zur Kirche, vergleichbar der Klientele von sozialen Dienstleistungsorganisationen ... Vor allem anderen sind ihm an der Kirche die rituellen Begleitungen der persönlichen Lebenswenden, also Taufe, Hochzeit und Beerdigung, aber auch die Feier kollektiver Lebenswenden (wie Weihnachten) wichtig, abgesehen davon, dass man ja ‚nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird'. Immer mehr Kirchenmitglieder scheinen sich auf einer Position zu wissen, die es ermöglicht, den Kontakt zu verstärken, wenn die eigene Lebenslage den Wunsch danach weckt."[13] Man mag die von Ebertz vorgetragenen Ergebnisse aus dem gesammelten Datenmaterial als Soziologe eruieren können, doch trifft sich das bei dieser Sichtweise erarbeitete Kirchenbild grundsätzlich nicht mit dem Selbstverständnis der Kirche als der auf der Taufe gründenden Gemeinschaft der Glaubenden. Ebertz will zwar genau diesen Gegensatz von theologischem Verständnis und der „Sicht der Leute" in der Gesellschaft herausarbeiten, doch müssen die Schlussfolgerungen aus theologischer Sicht in die entgegengesetzte Richtung gehen als von Ebertz angestoßen: Kirche ist keine reine Organisation mit religiösem Impetus, die bestimmte Aufgaben in der Gesellschaft wahrnimmt, vergleichbar mit dem Roten Kreuz oder der Arbeiterwohlfahrt. Verstünde sich Kirche in dieser Weise, so hörte Kirche im Grunde auf, Kirche zu sein, weil der Glaube an diesen Gott, der immer wieder aufs Neue das Heil der Menschen will und sich ihnen deshalb heilvoll zuwendet, dabei verloren ginge. Kirche ist nicht nur eine Sammlung von Menschen mit gleichen Interessen, gleichen Fragen und Nöten, sondern eine Gemeinschaft von Menschen, die Gott „bei ihrem Namen gerufen hat". Konkretisieren wir aber zum besseren Verständnis des Gemeinten die Forderung von Ebertz nach einer Kirche als Dienstleistungsbetrieb einmal auf unser Thema „Feier der Trauung zweier Liebender": Viele (Kunden), die eine kirchliche Trauung

[13] Vgl. *Michael N. Ebertz*, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt Kirche. Frankfurt u.a. 1998, 283f. – Ähnlich auch *ders.*, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg u.a., 3., durchgesehene und aktualisierte Aufl. 1999 (siehe dort Kap. 3: Von der Überzeugungskirche zur Kirche als Dienstleistungsorganisation 83–97).

wünschen, können mit dem christlichen Eheverständnis von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht viel anfangen. Zu oft erfahren sie in ihrer Umgebung, dass Ehen scheitern und Paare sich trennen. So erscheint die Unauflöslichkeit der Ehe vielen lediglich als (unangemessenes) kirchenrechtliches Gebot. Streng kundenorientiert müsste Kirche von ihrem Verständnis der Unauflöslichkeit des Bandes zwischen zwei Menschen abrücken und ihre „Ansprüche" den „Wünschen" der Menschen anpassen. Warum nicht mehrmals den Bund der Ehe eingehen, wenn es ein Bedürfnis dazu gibt? Und weiter: Wenn die „Lebenslage" des Kunden den Wunsch nach einer kirchlicher Trauung aufkommen lässt, so hat er schließlich für diese Dienstleistung bereits mit seiner regelmäßigen Kirchensteuer bezahlt, also ist sein Anspruch nur recht und billig.

Man erkennt bereits, dass hier zwei völlig unterschiedliche Betrachtungsebenen der Wirklichkeit zusammenkommen: Kirche im nachkonziliaren Verständnis hat nur wenig mit einer Institution zur Verwaltung von Gnadengaben oder einem Dienstleistungsbetrieb gemein, denn Kirche – verstanden als gegliederte Gemeinschaft der Glaubenden – hält keine Palette variabler Angebote zur Befriedigung von Bedürfnissen bereit. Im Rahmen einer gottesdienstlichen Feier wird der Begegnung zwischen Gott und Mensch als Antwort auf den vorausgegangenen Anruf Gottes Raum gegeben. Aus dieser Begegnung heraus wird Daseinsbewältigung ermöglicht. Die Eheschließung zweier einander Liebender gehört in den Raum der betenden und feiernden Kirche nicht etwa zur Erhöhung der Festlichkeit, auch nicht um Rechtssicherheit zu schaffen, sondern weil in der Feier etwas aufscheinen kann von dem göttlichen Heilsplan; weil im Feiern erfahrbar werden kann, dass Gott ein an den Menschen Handelnder ist, der zwei Menschen zusammenführt, um sie zu sich selbst kommen und zu ihrem Heil gelangen zu lassen. Die Eheschließung kann zur Erfahrung göttlichen Getragenseins beitragen, ja mehr noch: Die Feier der Liturgie, das sakramental-mystische Geschehen kann Dimensionen eröffnen, die allem anderen Tun fern sind. Nirgendwo sonst kann der Mensch die Verschränkung der Heilsdimension von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an und in sich selbst erleben, nirgendwo sonst wird in dieser Weise offensichtlich, dass alles Geschaffene unverzichtbarer Teil der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen ist. Die Liturgie eröffnet das wirkmächtige Erleben der Gewissheit, dass jede, und so auch diese liebende Gemeinschaft zwischen Menschen zu Gottes Plan gehört.[14] Der Sinn der kirchlichen Trauung besteht demnach zunächst darin, „dem Wagnis des gemeinsamen Lebens im Licht des Bundes Gottes mit den Menschen einen letzten tragenden Grund des Vertrauenkönnens zu erschließen"[15]. Das Gelingen der Liebe ist nicht Leistung, die zwei Menschen einander erbringen, sondern ein Geschenk jenes Vertrauens, mit dem sich beide in Gott bergen können. Die Eröffnung eines derartigen Verständnisses ist Aufgabe mystagogischer Erschließung. Einer soziologischen Betrachtung von Ehe in Kirche und Gesellschaft allerdings verschließt sich dieser Zusammenhang.

[14] Vgl. *Birgit Jeggle-Merz*, Die Ehe feiern – Liturgische Dimensionen der Ehe, in: BiLi 72 (1999), 66–74.
[15] Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe 28.

2. *Ehe als der Ort der lebenslang treuen Liebe*

a) Die christliche Ehe als „Sakrament" – einige Streiflichter

Nach c. 1055 §2 des CIC „kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne dass dieser zugleich Sakrament ist"[16]. Dieser Kanon wird in seiner absoluten Aussage kontrovers diskutiert, denn was gilt für die Eheschließung von nichtkatholischen Christen oder ungläubigen Katholiken? Kann ein zwischen Getauften gegebenes Eheversprechen nur ein Sakrament sein oder ein „illegaler Zustand"? „Gibt es zwischen getauften Katholiken, die faktisch nicht mehr glauben und nur standesamtlich heiraten, nicht auch eine Ehe, die in der Schöpfung begründet, aber noch keineswegs ein Sakrament ist?"[17]

Was aber meint die Rede von dem Sakrament der Ehe? Warum ist die Ehe in den Reigen der sieben Sakramente aufgenommen worden?[18] Das „Lexikon der katholischen Dogmatik" definiert ein Sakrament allgemein als „Zeichen- und Symbolhandlung, die auf eine religiöse Wirklichkeit zumindest hinweist"[19]. Für die sieben Sakramente jedoch sagt die Verkündigung der Kirche explizit aus, dass diese nicht nur auf eine religiöse Wirklichkeit hinweisen, sondern im feiernden Vollzug dem gläubigen Menschen diese Heilswirklichkeit auch tatsächlich vermitteln. Sakramente sind „realisierende Zeichen" oder „Realsymbole": Sie stehen nicht einfach für eine abstrakte Wirklichkeit, sondern sie verwirklichen diese. „Wenn in einem bestimmten geregelten und organisierten Zusammenhang der Mann zur Frau spricht: *‚Ich nehme dich an als meine Frau. Ich will dich lieben, ehren und achten, solange ich lebe'*, dann wird durch diese symbolische Handlung die Wirklichkeit einer Ehe realisiert und nicht einfach repräsentiert."[20] Das Zweite Vatikanische Konzil sieht in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (48–52) die Ehe als „Bund" von Mann und Frau und legt damit den Grundstein für ein „dynamisches Eheverständnis", das nicht mehr die Wirklichkeit des Sakramentes auf den Eheabschluss, das heißt auf die Konsenserklärung der Ehepartner eingrenzt, sondern Ehe als Weg der Ehegatten versteht, mit denen Gott selbst in Jesus Christus und seinem Heiligen

[16] Spätestens seit dem 2. Konzil von Lyon (1274) zählt die Ehe zu den sieben Sakramenten (DH 860). – An dieser Stelle soll nicht auf die Diskussion über die Absolutheit der Siebenzahl der Sakramente, genauer auf die Erweiterung des engen Begriffs auf den weiteren Begriff der *„sakramentlichen Feiern"* eingegangen werden. Vgl. dazu *Reinhard Meßner*, Sakramentalien, in: TRE 29.1998, 648–663 (bes. 656).

[17] *Klemens Richter*, Die Theologie der kirchlichen Trauung, in: HlD 52.1998 (244–253) 244. – Vgl. insbesondere die Sammelschrift: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. v. *Klemens Richter*. Freiburg u.a. 1989 (QD 120) [darin bes.: *Richard Puza*, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum „Spender" des Ehesakramentes 62–83]; Vgl. *Felix Bernard*, Ehe im Kirchenrecht – nur Problemfall oder verheißungsvolle Lebensform, in: BiLi 72.1999, 95–99; *Sabine Demel*, Kirchliche Trauung – unerlässliche Pflicht für die Ehe des Katholischen Christen, Stuttgart u.a. 1993.

[18] *Günter Koch*, Ehesakrament, in: Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. v. *Wolfgang Beinert*. Freiburg u.a. 1987, 100–104; *Rainer Alfs*, Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von der Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung. Würzburg 1993 (574–596); *Markus Knapp*, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 174–181.

[19] Vgl. *Günter Koch*, Sakrament, in: Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. v. Hg. v. *Wolfgang Beinert*. Freiburg u.a. 1987, 443–447.

[20] *Ralf Miggelbrink*, Ist die Ehe ein Sakrament? Die Sakramentalität der Ehe im Kontext einer zeitgenössischen Sakramententheologie, in: Geist und Leben 74 (2001), 193–209, 193f.

Geist helfend mitgeht. „Die kirchliche Trauung ist zugleich göttliche Beistandsverheißung für den gesamten Weg der Ehe. Gott selbst als der lebendige Quellgrund der Liebe ist bereit, mit den Ehegatten unterwegs zu sein, bzw. ihnen immer neu zu begegnen und so auch ihre sich abnutzende Liebe zu erneuern."[21] Das Sakrament der Ehe ist somit eine dynamische Wirklichkeit, die an den Höhe- und Tiefpunkten des gemeinsamen Lebens als Kristallisationsmoment des Werdens stufenweise wächst: „Ehe ist Sakrament und wird es immer mehr."[22] Die Sakramente wirken jedoch nie im Sinne eines Automatismus, sondern deren Wirklichkeit wird in dem Maß erfahren, wie es gelingt, sich in die Nachfolge Christi hineinzugeben. In der Eheschließung handelt somit Gott selbst an den Menschen im Handeln der Menschen: „Sakramente ziehen Menschen in einen Prozess der heilenden Begegnung mit Gott, in dem Menschen auf Gott hin verändert und neu geformt werden."[23] Wenn die Kirche im Zuge heutiger Sakramententheologie also von dem sakramentalen Charakter der Ehe spricht und in diesem Zusammenhang auch die Unauflöslichkeit der Ehe folgert[24], ist weniger die rechtliche Seite angesprochen, sondern vielmehr darauf abgehoben, dass Gott selbst es ist, der diese Gemeinschaft zweier sich Liebender mit seinem Segen umfängt, weil er das Heil dieser Liebenden will. Die Möglichkeit und Faktizität des Scheiterns von christlichen Ehen ist kein Argument gegen die Sakramentalität der Ehe. Gott will und wirkt in allen sakramentlichen Feiern immer das eine: „seine liebende Begegnung mit dem Menschen, in der der Mensch sich zu einem liebenden Menschen wandelt und so Jesus ähnlich und zur Kommunikation mit Gott immer fähiger wird"[25]. Diese gnadenhafte Zuwendung Gottes kann im feiernden Geschehen durch den Dienst der Kirche – ausdrücklich und im Zeichen sinnenhaft – erfahrbar werden. Im mystagogischen Prozess wird das Sakrament der Ehe als Verdichtung der Geschichte Gottes mit den Menschen zu erschließen sein.[26]

b) Der Segen Gottes über die Ehe im Gebet der Kirche

Tragender Grund der liturgischen Feiern ist also zunächst nicht ein religiöses Bedürfnis der Menschen, sei es noch so tief verwurzelt. „Es basiert vielmehr auf einer Ermächtigung, die der Mensch sich nicht selbst geben kann."[27] Liturgie ist somit auch nicht einfach eine kirchliche Antwort auf ein religiöses Bedürfnis des Menschen, sondern weit mehr: Antwort auf Gottes Zuwendung, „wobei diese Antwort – aus schöpfungstheologischen Gründen – durchaus einem religiösen Grundbe-

[21] *Koch*, Sakramentalität der Ehe 110.
[22] *Müller*, Zur Anthropologie und Theologie der Ehe 130.
[23] *Miggelbrink*, Ist die Ehe ein Sakrament? 207.
[24] *Walter Kasper* zur „Unauflöslichkeit der Ehe": Jesu Wort in bezug auf die Unauflöslichkeit der Ehe ist „kein Paragraph einer christlichen Rechtsordnung oder eine Art sittlicher Hochforderung, sondern ein prophetischer, ja messianischer wirksamer Zuspruch des Gnadenhandelns Gottes und eine Einladung, von der durch Gott gegebenen Möglichkeit Gebrauch zu machen" (Zur Theologie der Ehe. Mainz 1977, 58).
[25] *Miggelbrink*, Ist die Ehe ein Sakrament? 202.
[26] Vgl. Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1993 (Die deutschen Bischöfe – Pastoralkommission – 12) 27.
[27] *Winfried Haunerland*, Werk Christi und seiner Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente, in: HlD 52 (1998), 220–226, 220.

dürfnis des Menschen entsprechen darf"[28].

Hier eröffnet sich, zunächst vielleicht unerwartet, ein anderer Blickwinkel bei der Suche nach einer Antwort auf unseren Fragenkomplex: Wenn die Liturgie der Kirche – hier nicht etwa verstanden als Ablauf von Handlungen und Riten, sondern als komplexes Handlungsgeschehen – die Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Wirklichkeit des Mysteriums in „heilige Handlung" bringt, also in der Dynamik von Anruf und Antwort echte Kommunikation ermöglicht, dann sollte Kirche in recht verstandener Weise diese Orte der Begegnung jedem offen halten, der danach fragt. Nur so wird letztlich der Anruf Gottes, der zu jeder Unzeit und in jeder menschlichen Situation ergehen kann, auch in vollem Sinn ernst genommen. Gerade im „Feierlichen Trauungssegen"[29], dem Hochgebet der Feier der Trauung – des authentischen Zeugnisses eines spezifisch christlichen Verständnisses der Ehe – wird deutlich, dass „der menschliche Akt der gegenseitigen Konsenserklärung ... ins Licht des Handelns Gottes des Schöpfers"[30] gestellt wird. Das meint: Im Rahmen dieses großen Gebetes wird der Segen Gottes, der seit Anbeginn der Schöpfung auf der liebenden Gemeinschaft zweier Menschen liegt, explizit auch für dieses Paar erbeten. Somit ist der öffentlich bekundete Willen zweier Menschen, miteinander die Ehe einzugehen, von Gottes Handeln umfangen: „Das Segensgebet offenbart in der menschlichen Entscheidung zweier Partner zur ehelichen Gemeinschaft das göttliche Handeln an beiden." Durch den Segen Gottes kommt letztlich erst die christliche Ehe zustande: „Nicht die Eheleute ‚spenden sich gegenseitig das Sakrament', wie vielfach behauptet wird, sondern Gott ist es, der ihnen durch seinen Segen, der im anamnetisch-epikletischen Gebet der Kirche auf die Brautleute herabgerufen wird, die Möglichkeit schöpfungsgemäßer Existenz in der ehelichen Gemeinschaft ermöglicht."[31] Über das öffentliche Bekenntnis des Ehewillens hinaus eignet der Feier der Trauung zweier Liebender also noch eine weit größere Dimension, die im wahrsten Sinn des Wortes eine sakramentale ist: Nicht nur das Band der Liebenden wird unter den Beistand Gottes gestellt, sondern es wird zum wirkmächtigen Zeichen der Nähe Gottes. Die Feier öffnet eine transzendentale Dimension, die nicht beim Schlussgebet endet, sondern das Leben dieser beiden Menschen (und letztlich auch das der sie umgebenden Menschen) selbst trägt, prägt und stärkt.

c) Segnungsfeier statt sakramentaler Trauung?

Immer wieder kann man im Zusammenhang unserer Fragestellung den Rat hören oder lesen, bei fehlendem

[28] *Haunerland*, Werk Christi und seiner Kirche 221, Anmerkung 2.

[29] Vgl. grundlegend zur Aussagekraft dieses Hochgebetes: *August Jilek*, Fragen zur heutigen Feier der Trauung, in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS B. Kleinheyer. Hg. v. *Theodor Maas-Ewerd*. Freiburg u.a. 1988, 178–212. Die Neuausgabe des Trauungsritus (1992) spricht nicht mehr vom Gebet über die bereits „Neuvermählten", sondern vom Trauungssegen über die „Brautleute".

[30] *Reinhard Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft. München u.a. 2001 (UTB 2173) 378.

[31] *Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft 378. Dieses Verständnis vom „Spender" des Sakramentes wird in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion aufgrund der Analyse des Wesens der Feier der Trauung mittlerweile einhellig vertreten: Vgl. *Jilek*, Fragen zur heutigen Feier der Trauung; vgl. *Richter*, Zur Theologie der Trauung; vgl. den Sammelband „Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding". Hg. v. *Klemens Richter* (zurückhaltend darin allerdings: *Puza*, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie).

Glauben oder mangelndem Bezug zu den Vollzügen kirchlichen Lebens statt einer sakramentalen Trauung doch eine Segnung vorzunehmen: „Wenn Menschen auf der Bitte um eine kirchliche Trauung bestehen, obwohl sie kirchliche Glaubensgemeinschaft eigentlich nicht wollen, ist nach dem zu suchen, was ihrer Geschichte mit Gott helfen kann. Das kann für die einen der Aufschub, für andere der fragwürdige Vollzug der sakramentlichen Handlung sein. *Sinnvoller* allerdings wäre es, ihnen eine Segensfeier anzubieten, die sowohl Ausverkauf wie Rigorismus vermeidet", – so Klemens Richter.[32] Aber was heißt in diesem Zusammenhang *„sinnvoller"*?

Die gerade in jüngster Zeit wiedergewonnene Vielfalt der Segnungsfeiern bietet die Möglichkeit, sich in vorsichtigen Schritten der Botschaft dieses lebendigen Gottes zu nähern und doch schon vom Pascha-Mysterium umfangen zu sein, ohne gleich mitten im Zentrum christlicher Vollzüge zu stehen, für deren innere Mitfeier der Glaube an diesen Gott der Bibel unerlässlich ist.[33] Aber trifft diese große Chance der Segnungsfeiern wirklich auf die Situation von zwei Menschen innerhalb der säkularisierten Gesellschaft zu, die sich entschließen, doch auch kirchlich zu heiraten? Eine Segnungsfeier also für die Paare, die den Vollsinn christlicher Ehe noch nicht ganz fassen können oder wollen? Oder bietet die Segnungsfeier die Möglichkeit, im kirchlichen Rahmen zu heiraten, ohne die fortdauernden Konsequenzen absoluter Verbindlichkeit, nämlich die Unauflöslichkeit der Ehe, tragen zu müssen? Segnung also als abgeschwächte Form der Trauung? Könnte man eine solche Segnung später wiederholen und auch noch mit anderen Partnern vornehmen?

Die Steigerung in diesen Fragen zeigt schon die Grenzen dieser Überlegungen. Auch eine Segnungsfeier kann letztlich nur das feiern oder proklamieren, was das Zusammenleben von Mann und Frau im christlichen Verständnis bedeutet. In Anknüpfung an das französische Ehekatechument kann eine Segnungsfeier nur dann sinnvoll in der Lebensgeschichte von Mann und Frau stehen, wenn diese Feier als Beginn oder Hoffnungszeichen der Begegnungsgeschichte zwischen Gott und diesen Menschen angenommen wird: das heißt, wenn Mann und Frau sich auch wirklich auf den Weg des Glaubens machen wollen.[34] Nicht unbeachtet bleiben darf, dass auch die Feier der Trauung eine Proklamation des Segens Gottes ist, der seit Anbeginn der Schöpfung den Weg der Menschen begleitet. Die Segnungsfeier ist jedenfalls kein Patentrezept für alle unklaren Konstellationen.

---

[32] Vgl. *Klemens Richter*, Trauungsliturgie – Sakramente oder Segnung?, in: LS 52 (2001), 13–15 (Hervorhebung durch Verf.). – Ein Beispiel aus der Praxis: *Dietrich Zimmermann*, Segensfeier statt Trauung, in: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie. Hg. v. *Benedikt Kranemann u.a.* Teil 2. Stuttgart 2000, 60–67.

[33] Vgl. *Birgit Jeggle-Merz*, Segnungsfeiern. Orte der Begegnung mit der Gott der Schöpfung, in: Diakonia 33 (2002), 18–24.

[34] *Zimmermann* verweist in seinem Praxisbericht auf die Erfahrungen in Frankreich. Interessant für unseren Zusammenhang sind die Voraussetzungen dieser Segnungsfeier: Bejahung der Einheit und Unauflöslichkeit, Bereitschaft zum Kind, standesamtliche Trauung und die Bereitschaft, sich auf den Weg des Glaubens zu machen (Segensfeier statt Trauung 61f). Vgl. *ders.*, Stufenweise Begleitung zum Sakrament der Ehe. Anregungen aufgrund von Erfahrungen mit dem „Ehekatechumenat" in Frankreich, in: Lebendige Katechese 3 (1981), 126–131.

Eine Belebung der Sakramente



Menschen verlassen den Kirchenraum und suchen Heil und Geborgenheit in einem bunt schimmernden Angebot religiöser Riten und Praktiken. Sie 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
kartoniert
€ (D) 13,90/sFr 25.–
ISBN 3-7917-1762-6

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

„Und sie lebten glücklich und zufrieden ..." – Was nun tun? Oder: Spuren einer Antwort

Die vorangehenden Überlegungen wollen nicht verkennen, dass die pastorale Praxis sich höchst disparat zeigt und mit einigen pauschalen Handlungsanweisungen nur wenig geholfen werden kann. Aber: Gerade um einen unangebrachten Rigorismus und auch einen leichtfertigen Ausverkauf zu vermeiden, ist der existentielle Geheimnischarakter der Ehe mystagogisch zu erschließen; so können die Christen ermutigt und zu befähigt werden, ihre Ehe als sakramentale Wirklichkeit unter der Zusage Gottes zu begreifen.[35] Es geht demnach um eine Stärkung der Kultur der Ehe, die das Gelingen der Ehe (und des Lebens) nicht als Leistung ansieht, sondern als sakramentlichen Prozess im Angesicht Gottes. Die Liturgie der Kirche lehrt immer wieder aufs Neue, dass der Mensch das Heil nicht selbst machen, sondern sich nur im Vertrauen unter den Segen Gottes stellen kann, gerade weil dieser Gott der Bibel den Menschen seine immerwährende Nähe, seine wirkmächtige Gegenwart zugesagt hat. Das faktische Scheitern vieler Ehen ist kein Widerspruch zu diesem Wissen der Kirche, sondern letztlich Aufforderung und Anspruch an jeden, dem Nächsten stärkend und stützend zur Seite zu stehen.

Was heißt das aber nun konkret? Im Vertrauen auf das Handeln Gottes sollte Kirche äußerst sparsam mit einer Weigerung umgehen, das Zusammenleben zweier Menschen zu segnen. Ob diese Segnung im Rahmen einer sakramentalen Feier der Trauung[36] oder in einer Segnungsfeier geschieht, immer erbittet die Kirche (nur) die Fortsetzung des bereits geschehenen Heilshandelns Gottes für die Zukunft. Die Zeichen der Zeit allerdings drängen dazu, es nicht bei der einen gottesdienstlichen Feier (der Trauung oder der Segnung) zu belassen, sondern den Eheleuten (weitere) Erfahrungen der heiligenden Gegenwart Gottes zu ermöglichen. Weniger ist hier an die Vermittlung von Wissen gedacht – was den Wert von Eheseminaren nicht schmälern möchte – als vielmehr an „Vorerfahrungen der endgültigen Erlösung", wie Kurt Koch formulierte[37]. In der Erfahrung der liebenden Nähe Gottes kann auch die Nähe zwischen zwei Menschen als „Hauskirche" (LG 11) erlebt und gelebt werden.

„Und sie lebten glücklich und zufrieden ..." – diese tief im Menschen verwurzelte Sehnsucht, von der unsere Märchen zeugen, ist keine unerreichbare Utopie, sondern dort möglich, wo die gegenseitige Hinordnung zweier Menschen im Angesicht der wirkmächtigen Zusage Gottes lebendig erhalten wird. So heißt es im Hochgebet über die Neuvermählten: *Der „Heilige Geist schenke ihnen Einheit und heilige den Bund ihres Lebens. Er bewahre ihre Liebe in aller Bedrohung; er lasse sie wachsen und reifen und einander fördern in allem Guten"* (Form I, Nr. 37).

---

[35] Vgl. *Miggelbrink*, Ist die Ehe ein Sakrament? 209.

[36] Ob diese Trauung im Rahmen eines Wortgottesdienstes oder einer Eucharistie gefeiert wird, ist eine weitere Frage, die im Einzelfall sorgfältig abgeklärt werden muss.

[37] *Kurt Koch*, Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit. Freiburg u.a. 1999, 53.

WINFRIED HAUNERLAND

Auch ein Werk der Barmherzigkeit

Zum kirchlichen Dienst beim Begräbnis

Auch bei großer kirchlicher Distanz bleibt häufig der Wunsch nach einem kirchlichen Begräbnis bestehen, das freilich von vielen Hinterbliebenen nicht unbedingt als Feier des christlichen Glaubens verstanden wird. Gerade deshalb stößt es in der Regel auf Unverständnis, wenn ein kirchliches Begräbnis in außerordentlichen Situationen nicht möglich erscheint. Vor diesem Hintergrund fragt der Würzburger Professor für Liturgiewissenschaft nach dem kirchlichen Selbstverständnis für den Begräbnisdienst und sucht nach Perspektiven für eine differenzierte gottesdienstliche Praxis. (Redaktion)

Anders als noch vor wenigen Generationen ist die kirchliche Beheimatung für immer mehr Menschen keine Selbstverständlichkeit mehr. Wenn dennoch viele Menschen der Kirche nicht den Rücken kehren, sondern als „treue Kirchenferne" Kirchenmitglieder bleiben, so hält sie nicht zuletzt der Wunsch, am Ende des Lebens kirchlich begraben zu werden. Für die Mitte der 1990er Jahre gilt etwa für Deutschland: „Der höchsten Wertschätzung erfreut sich die Beerdigung, die als ‚religiöse Feier' selbst in den neuen Ländern von einer Mehrheit von 53 Prozent der Bevölkerung, also auch von Konfessionslosen, für wichtig erachtet wird. Der traditionelle Verweisungszusammenhang von Sterben, Tod und Religion hat sich also selbst bei der Bevölkerungsmehrheit in Ostdeutschland noch nicht völlig aufgelöst. Die Bestattungsquote von 94,7 Prozent im Jahr 1995 ist zwar die niedrigste im gesamten Untersuchungszeitraum, zeigt aber an, dass nach wie vor beinahe alle verstorbenen Katholiken kirchlich beerdigt werden. Auch auf evangelischer Seite liegt sie mit deutlich über 90 Prozent auf hohem Niveau, weist aber dort in den 90er Jahren nach wie vor ‚eine leicht sinkende Tendenz' auf."[1]

Obwohl das kirchliche Begräbnis erwiesenermaßen zu den gefragten kirchlichen Diensten gehört, empfinden offensichtlich immer mehr Verantwortliche in der Kirche auf allen Ebenen die derzeitige kirchliche Begräbnispraxis alles andere als unproblematisch. Die deutschsprachigen Bischöfe haben 1999 eine Überarbeitung des derzeitigen Ritualefaszikels in Auftrag gegeben[2], der Wiener Erzbischof hat für seine Diözese eine eigene Studienausgabe erarbeiten und im Jahr 2000 veröffentlichen lassen[3], dem Thema „Liturgie im Umfeld von Sterben und Tod im Kontext der säkularen Gesellschaft" galt im gleichen Jahr die Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten, und es häufen sich Publikationen, die Fra-

[1] *Michael N. Ebertz,* Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche. Frankfurt am Main 1998, 115.

[2] Vgl. dazu *Winfried Haunerland,* Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch, in: HlD 55 (2001) 167–176.

[3] Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. Hg. *Pastoralamt der Erzdiözese Wien.* Wien o. J. [2000]; vollständig auch abgedruckt bei *Karl Wagner,* Die Feier der Beerdigung. Freiburg/Basel/Wien 2001, 5–133.

gen der Begräbniskultur und des kirchlichen Handelns angesichts des Todes thematisieren[4].

Hinter vielen Anfragen an das derzeitige liturgische Buch[5] steht offensichtlich die Wahrnehmung, dass die kirchliche Liturgie und ihre Texte mit großer Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass der Verstorbene und die Trauergemeinden in die kirchliche Gemeinschaft eingebunden sind und den Glauben der Kirche teilen. Die pastorale Wirklichkeit entspricht diesem Ausgangspunkt häufig nicht. Eine tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie – vom 2. Vatikanischen Konzil als dem Wesen der Liturgie entsprechend herausgestellt – wird bei Begräbnisfeiern immer seltener erkennbar. Allzu leicht resultieren daraus Frustrationen bei den Seelsorgern, deren pastoral-liturgisches Handeln umgekehrt dann wieder von manchen Trauernden als unangemessen empfunden wird[6]. Müssen Angehörige gar erfahren, dass ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist, sind Verletzungen programmiert, die zu einer neuen Distanz zur Kirche führen.

Auch wo die kirchliche Sinngebung liturgischer Vollzüge nicht verstanden und vor allem nicht geteilt wird, erwarten sich viele Menschen den rituellen Dienst der Kirche bei dem Begräbnis verstorbener Angehöriger – gelegentlich auch losgelöst von jeder kirchlichen Bindung. Kann die Kirche hier helfen, ohne einer allgemeinen Beliebigkeit Vorschub zu leisten? Kann sie sich aber andererseits überhaupt verweigern, ohne unmenschlich und herzlos zu werden? So geht es schließlich um die Frage, ob im Blick auf das Begräbnis Verstorbener ein kirchliches Handeln zwischen Ausverkauf und Rigorismus möglich ist[7].

1. Das kirchliche Begräbnis als kirchliches Ehrenrecht

In vielfacher Hinsicht beansprucht der Tod eines Angehörigen die Hinterbliebenen. Ganz konkret kommt ihnen die Sorge um den Leichnam des Verstorbenen zu. So hat zuerst die Familie die Pflicht, einen Toten zu bestatten. Innerhalb des Christentums wurde diese Aufgabe aber bald als eine Aufgabe der ganzen Gemeinde angesehen. Der Leichnam eines Bruders oder einer Schwester im Glauben wurde von der Gemeinschaft der Glaubenden begraben. Insofern verstand und versteht die Kirche bis heute das kirchliche Begräbnis als einen Dienst an dem verstorbenen Glied der Gemeinschaft.

Über das kirchliche Begräbnis heißt es etwa 1883 in Wetzer und Welte's Kir-

[4] Nur beispielhaft seien genannt: HlD 55 (2001) 153–231 (Heft 3 „Liturgie und Pastoral im Umfeld von Sterben und Tod"); BiLi 74. 2001, 145–194 (Heft 3 „Thema: ‚Trauere mit den Trauernden' <Jesus Sirach 7,34>); *Jan Hermelink*, Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz. Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland, in: JLH 39 (2000) 65–86. Vgl. jetzt auch in LJ 51 (2001) die Beiträge von *Ansgar Franz* (190–211), *Hans H. Krech* (212–233) und von *Martin Stuflesser* (253–258).

[5] Vgl. Die Kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln u. a. 1972.

[6] Gelegentlich haben Mitfeiernde auch den Eindruck, der vorstehende Priester habe überhaupt kein Interesse an einer tätigen Teilnahme aller an der Begräbnisfeier. Ursache dafür können einerseits bereits frühere Erfahrungen sein, andererseits natürlich auch die problematische Vorstellung, eine solche Teilnahme sei bei einem Begräbnis prinzipiell weder möglich noch sinnvoll und von der Sache her liturgietheologisch nicht notwendig.

[7] Zu dem in der Sakramentenpastoral schon länger diskutierten Dilemma vgl. den Buchtitel *Dieter Emeis*, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg/Basel/Wien ⁴1993.

chenlexikon: „Die Sorge für den Leichnam des Christen und für die ihm gebührende Ehre, sowie für die ewige Ruhe der abgeschiedenen Seele hat in den Augen der Kirche zu allen Zeiten als das allein Wesentliche bei der Begräbnißfeier gegolten, und seit ältester Zeit hat sie darauf gedrungen, daß gerade dieses Wesentliche auch bei der Beerdigung ihrer ärmsten Mitglieder nicht fehle."[8] Auch hundert Jahre später lässt der Kodex des kanonischen Rechtes erkennen, dass das kirchliche Begräbnis ein Vorrecht der getauften Glieder der Kirche ist, Ungetaufte aber in der Regel nicht kirchlich zu begraben sind. Ausnahmen bestätigen diesen Grundsatz: Katechumenen sind den getauften Gliedern der Kirche gleichgestellt, Kinder, die getauft werden sollten, aber noch vor ihrer Taufe gestorben sind, können mit Zustimmung des Ordinarius kirchlich begraben werden, und der Ordinarius kann auch Angehörigen nichtkatholischer Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften ein kirchliches Begräbnis gewähren[9]. Ohne irgendwelche Zeichen der Reue vor ihrem Tod ist ein kirchliches Begräbnis offenkundigen Apostaten, Häretikern und Schismatikern zu verweigern sowie jenen, „die sich aus Gründen, die der christlichen Glaubenslehre widersprechen, für die Feuerbestattung entschieden haben", öffentlichen Sündern jedoch nur, wenn das kirchliche Begräbnis ein öffentliches Ärgernis bei den Gläubigen erregen würde[10].

Weil die Kirche im kirchlichen Begräbnis primär einen Dienst an ihren verstorbenen Mitgliedern sieht, liegt es nahe, dass Nichtmitglieder und solche Getauften, deren Gliedschaftsrechte behindert sind, in der Regel nicht beerdigt werden können. Konkret wird dies in der Praxis vor allem bei jenen Katholiken, die aus der Kirche ausgetreten sind. In aller Klarheit haben die deutschen Bischöfe 1994 dazu gesagt: „Objektiv gesehen ist ein Kirchenaustritt ein klarer Verstoß gegen den Glauben und eine bewusst vollzogene Abwendung von der Kirche. Deshalb hat ein Austritt aus der Kirche nicht nur den Ausschluss von den Sakramenten zur Folge, sondern auch die Verweigerung der kirchlichen Bestattung."[11] Auch wenn die Bischöfe auf die individuellen Gründe für einen Kirchenaustritt hinweisen und damit eine kirchenrechtlich eindeutige Qualifizierung des Kirchenaustritts vermeiden, so hebt das keinesfalls ganz allgemein das genannte Prinzip auf: „Die Frage, ob in begründeten Einzelfällen aus der Kirche Ausgetretene kirchlich bestattet werden können, ist differenziert und je konkret zu beantworten. In allen Zweifelsfällen, ob ein Begräbnis verweigert werden muss oder nicht, ist der Ortsbischof zu befragen, dessen Entscheidung zu befolgen ist."[12] Die Bischöfe denken an eine differenzierte Praxis,

[8] *Kreutzwald:* Art. „Begräbniß, kirchliches", in: Wetzer-Welte 2 (²1883) 189–204, hier 190f.
[9] Vgl. can. 1183 CIC.
[10] Vgl. can. 1184 § 1 CIC.
[11] Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht, 22. November 1994 (Die deutschen Bischöfe 53). Bonn 1994, 64f.
[12] Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen 66. – Vgl. zur Frage nach dem Recht auf ein kirchliches Begräbnis insgesamt *Heinrich J. F. Reinhardt,* Das kirchliche Begräbnis, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 2., grundlegend neubearb. Aufl. Hg. v. *Joseph Listl/Heribert Schmitz.* Regensburg 1999, 1016–1020, hier 1016–1081; zum Begräbnis derer, die aus der Kirche ausgetreten sind, *Reinhild Ahlers,* Verwaltungskanonistische Fragen im Zusammenhang mit einem Kirchenaustritt, in: De processibus matrimonialibus 3 (1996) 143–154, hier 153f; *Severin Lederhilger,* Ist ein kirchliches Begräbnis trotz Austritt möglich? In: Jahrbuch der Diözese Linz 1997, 48–50.

bei der entweder ein kirchliches Begräbnis mit Begräbnismesse oder ein kirchliches Begräbnis ohne Begräbnismesse[13] oder die Teilnahme eines Seelsorgers am (nichtkirchlichen) Begräbnis die Alternative zu einer vollständigen Verweigerung sein können. Sie halten jedoch fest: „Bei allem Verständnis für die Not der Trauernden kann die Kirche aber nicht generell ein kirchliches Begräbnis von aus der Kirche Ausgetretenen zulassen. Es bleiben immer Einzelentscheidungen."[14]
Das kirchliche Begräbnis ist also in dieser Perspektive Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft mit den Verstorbenen. Der zu Lebzeiten erklärte beziehungsweise klar erkennbare Wille eines Verstorbenen, nicht zu dieser Kirche gehören zu wollen, muss von der Kirche (und den Angehörigen) respektiert werden; mit einem kirchlichen Begräbnis wird letztlich ein Akt der Gemeinschaft gesetzt, der niemals gegen den Willen des Verstorbenen verantwortbar ist. Weil aber ein solcher Gemeinschaftsakt nicht nur glaubwürdig aus der Perspektive des Verstorbenen sein muss, sondern auch aus der Perspektive der Kirche, darf und muss die Kirche definieren, welches Mindestmaß an Kirchlichkeit bei dem Verstorbenen vorauszusetzen ist. Summarisch können die deutschen Bischöfe deshalb sagen: „Das ‚kirchliche Begräbnis' ist ein Ehrendienst der Kirche an den Verstorbenen. Daher kann die Kirche nach eigenen Regelungen diese Form des Begräbnisses gewähren beziehungsweise verweigern."[15]

2. Tote begraben und Trauernde trösten – Werke der Barmherzigkeit

Nun weist das kanonische Recht darauf hin, dass beim kirchlichen Begräbnis „die Kirche für die Verstorbenen geistlichen Beistand erfleht, ihren Leib ehrt und zugleich den Lebenden den Trost der Hoffnung gibt"[16]. Damit wird deutlich, dass das kirchliche Begräbnis nicht nur ein Werk an den Verstorbenen ist, sondern auch im Blick auf die Trauernden eine Bedeutung hat. Insofern ist der kirchliche Dienst anlässlich des Todes nicht nur ein Dienst an dem Verstorbenen, sondern auch an den trauernden Angehörigen. Die kirchliche Gemeinschaft schuldet ja nicht nur ihren verstorbenen Mitgliedern ein kirchliches Begräbnis. Sie steht auch in der pastoralen Pflicht, ihren trauernden Mitgliedern in den schweren Stunden des Abschieds nahe zu sein und sie – wo möglich – seelsorglich zu begleiten.
Bedenkt man, dass der Heilsauftrag der Kirche sich nicht nur auf ihre Mitglieder beschränkt, sondern dass die Kirche grundsätzlich zu allen Menschen gesandt ist, stellt sich die Frage, ob es nicht für die Kirche angemessen

[13] Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen 67f bietet Orientierungen für eine Entscheidung zwischen den drei aufgezeigten Möglichkeiten. Da für die erste Form ein klares Zeichen der Reue nicht als alleiniges Kriterium genannt wird, wird nicht recht deutlich, wann denn auf eine Begräbnismesse verzichtet werden muss. Denn ein kirchliches Begräbnis mit Begräbnismesse scheint den Bischöfen auch möglich, wenn „im Gespräch mit den Angehörigen deutlich wird, dass der Verstorbene trotz seines Austritts dem kirchlichen Leben und Glauben verbunden war". Ganz ähnlich heißt es dann weiter: „Ein kirchliches Begräbnis ohne Begräbnismesse kann in Erwägung gezogen werden, wenn der Verstorbene zwar keine Zeichen der Reue gezeigt hat, im Gespräch mit den Angehörigen aber deutlich wird, dass er trotz seines Austritts ein gläubiger Mensch war, der im Kontakt zur Kirche stand." Wo ist da der Unterschied?
[14] Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen 68.
[15] Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen 44.
[16] Can. 1176 §2 CIC 1983.

sein könnte, unabhängig von allen kirchlichen Bindungen allen Trauernden Begleitung anzubieten und, wo es gewünscht wird, eine Begleitung auch in der Stunde des Begräbnisses nicht auszuschließen. Programmatisch hat ja das 2. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution herausgestellt, dass die Trauer und Angst der Menschen von heute auch die Trauer und Angst der Jünger Christi seien[17].

Welche Konsequenzen eine solche Haltung haben kann, zeigt das Beispiel der équipe L'Autre Rive, von der Lioba Zodrow in ihrer Studie über die nachkonziliare Liturgiereform in Frankreich berichtet[18]. Der zunehmende Priestermangel hatte im Erzbistum Lyon bereits seit 1987 dazu geführt, dass Laien für den Beerdigungsdienst ausgebildet wurden. Im Blick auf Menschen ohne Gemeindeanbindung wurde 1990 in Lyon eine feste Beerdigungs-équipe auf Stadtebene gebildet, die équipe L'Autre Rive, die aus vorwiegend älteren, im Ruhestand lebenden Christinnen und Christen besteht. Diese Laien, die vom Erzbischof für diese Aufgabe gesandt wurden, sind bereit, ganz nach den Wünschen der Angehörigen eine Begräbnisfeier zu gestalten. „L'Autre Rive ist ein christliches Seelsorgeangebot nicht nur für Christen. Entsprechend den beiden pastoralen Grundsätzen Menschennähe und Wahrhaftigkeit ist der Respekt vor dem Wunsch der Angehörigen oberstes Gebot."[19] Die Mitglieder der équipe „sollen und wollen als Vertreterinnen und Vertreter der Kirche (nur) Begleiter sein. Von ihnen wird eine große Anpassungsfähigkeit gefordert."[20] Faktisch wird ihr Dienst sowohl von gläubigen Katholiken erbeten, die keine konkrete Gemeindeanbindung in der Stadt haben, als auch von Menschen ohne religiöse Orientierung. Dementsprechend unterscheiden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der équipe klar zwischen christlichen und nicht christlich ausgerichteten Begräbnisfeiern.

Während das Begraben der Toten in der Tradition zu den sieben leiblichen Werken der Barmherzigkeit gehört, wird das Trösten der Trauernden zu den sieben geistigen Werken der Barmherzigkeit gezählt[21]. Wenn die Kirche die Barmherzigkeit Gottes in der Welt bezeugen will, indem sie selbst Erbarmen übt[22], sind auch Tote, die im Leben nicht zur Kirche gehört haben, eine Anfrage an das Handeln der Kirche genauso wie alle Trauernden, die Trost von der Kirche erhoffen. Freilich kann das Zeugnis der Barmherzigkeit nicht glaubwürdig sein, wenn die Kirche dabei ihre eigene Überzeugung und damit die Wahrheit ihres Glaubens verleugnen muss. Noch drastischer formuliert: Es kann für die Kirche keine Solidarität mit den Menschen geben, die mit der Verleugnung ihres Herrn erkauft wird.

Damit aber ist eine grundlegende Spannung benannt, in die ein selbstloser kirchlicher Dienst auch an Nichtmitgliedern und Nichtglaubenden geraten kann. Die Bereitschaft der Lyoner

[17] Vgl. GS 1.
[18] Vgl. *Lioba Zodrow*, Gemeinde lebt im Gottesdienst. Die nachkonziliare Liturgiereform in Frankreich und ihre Voraussetzungen (Praktische Theologie heute 42). Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 339–349.
[19] *Zodrow* 343.
[20] *Zodrow* 343.
[21] Vgl. etwa Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Zweiter Band. Leben aus dem Glauben. Hg. v. der *Deutschen Bischofskonferenz*. Freiburg u. a. 1995, 67.
[22] Vgl. dazu *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Dives in Misericordia" vom 30. November 1980 (VAS 26). Bonn 1980, 41 (Nr. 14).

équipe L'Autre Rive, auch nicht christlich orientierte Beerdigungsfeiern auszurichten[23], verlangt von daher nicht nur eine große Flexibilität der Mitglieder der équipe, sondern stellt zugleich die Frage nach der Weise ihrer Mitfeier. Vielleicht ist es kein Zufall, wenn ein Mitarbeiter nach einer nicht christlich ausgerichteten Begräbnisfeier schreibt: „Ich war nur Koordinator ihrer [!] Feier, aber ich konnte sie, im Rahmen dieser Vorbereitung, begleiten"[24]. So wie vielen Menschen eine actuosa participatio an der christlichen Liturgie nicht möglich ist[25], muss sich auch der Christ über die glaubwürdige Form seiner Mitfeier an nicht christlich ausgerichteten Feiern Rechenschaft geben. Damit aber spitzt sich die Frage noch einmal zu, ob die Werke der Barmherzigkeit – Tote begraben und Trauernde trösten – immer oder zumindest immer, wenn es gewünscht wird, legitimerweise in gottesdienstlicher Form geschehen können.

3. Der kirchliche Dienst beim Begräbnis

In ihrer Erklärung „Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen" haben die Deutschen Bischöfe 1994 sich relativ ausführlich mit der „Frage der kirchlichen Mitwirkung bei der Bestattung von Katholiken, die aus der Kirche ausgetreten sind"[26], beschäftigt; unter der Überschrift „Gebet, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist" veröffentlichen sie im Anhang Texte für eine gottesdienstliche Handlung, die an die Stelle der kirchlichen Begräbnisfeier treten kann[27]. Mit der ein wenig hilflos wirkenden Überschrift soll vermutlich der grundlegende Unterschied zur offiziellen kirchlichen Begräbnisliturgie herausgestellt werden. Doch besteht dieses „Gebet" aus einem rituellen Gefüge aus Eröffnungswort, Kreuzzeichen, Gebet, Schriftlesung, Stillem Gedenken, Vater unser und der abschließenden Bitte „Herr, gib ihm (ihr) die ewige Ruhe..." Ausdrücklich wird erwähnt, dass der Sarg beziehungsweise die Urne auch mit Weihwasser besprengt werden kann. Mit diesem Modell zeigen die Bischöfe in erfreulicher Weise die Richtung auf, in der eine liturgische Form pastoraler Begleitung gesucht werden kann, ohne dass die Frage des ekklesialen Status des Verstorbenen einfach ausgeblendet wird.

Bemerkenswert sind auch die Hinweise, die die Erklärung zur „Mitwirkung der Kirche an der Bestattung von Nichtkatholiken"[28] macht. Die Bischöfe erinnern zuerst daran, dass nach dem kanonischen Recht getauften Nichtkatholiken „das kirchliche Begräbnis nach klugem Ermessen des Ortsordinarius gewährt werden [kann], wenn nicht ein gegenteiliger Wille feststeht, und unter der Voraussetzung, dass ein eigener Amtsträger nicht erreicht werden kann"[29]. Sie verweisen ebenfalls darauf, dass nach den Bestimmungen des Kirchenrechts den Katechumenen ebenso wie den Gläubigen ein kirchliches Begräbnis zu gewähren ist. Doch plädieren sie darüber hinaus für eine

[23] Ein Beispiel dafür findet sich bei *Zodrow* 347–349.
[24] Hier zit. nach *Zodrow* 349.
[25] Vgl. dazu die Beobachtungen in meinem Beitrag: Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: Gottesdienst 34 (2000) 185–187.
[26] Unter dieser Überschrift Teil 4.8 in: Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen 63–69.
[27] Vgl. Unsere Sorge für die Toten und die Hinterbliebenen 71–74.
[28] Ebd. 69.
[29] Can. 1183 §3 CIC.

großzügige Haltung auch bei Begräbniswünschen von Nichtgetauften: „Wenn für einen Nichtgetauften, der in einer gewissen äußeren oder inneren Nähe zur katholischen Kirche gelebt hat, ein kirchliches Begräbnis erbeten wird, so sollte dieser Bitte nach einem eingehenden Gespräch mit den Angehörigen aus Gründen der Pietät gegenüber dem Verstorbenen wie auch der christlichen Diakonie an den Hinterbliebenen entsprochen werden."[30]

Mit dieser Aussage geben die Deutschen Bischöfe eine grundsätzliche Zustimmung zu einer diakonisch ausgerichteten Begräbnispastoral. Dabei wissen sie auch, dass es hier nicht einfach um eine unterschiedslose Übernahme der Grundform des kirchlichen Begräbnisses gehen kann, wenn sie schreiben: „Besondere Behutsamkeit ist bei der Ansprache und den verwendeten Texten vonnöten. Denn es muss eine Sprache gefunden werden, die sowohl für nichtchristlich sozialisierte Menschen verstehbar ist, die ihnen aber auch einen Zugang zum Geheimnis der christlichen Auferstehung erschließt."[31] Offensichtlich denken die Bischöfe dabei nicht nur an eine sorgfältige Auswahl aus dem Angebot des liturgischen Buches. Denn sie bitten ausdrücklich „um Zusendung von Texten, mit denen in solchen Situationen bereits gute Erfahrungen gemacht worden sind"[32].

In der Sache stellt sich allerdings nicht nur die Frage nach den angemessenen Texten. Denn selbst wenn die trauernden Angehörigen christlich und kirchlich sozialisiert sind, erweisen sich manche Formulierungen und Elemente des Begräbnisritus bei einer Bestattung Nichtgetaufter als problematisch.

- So werden die Verstorbenen im Begräbnisritus regelmäßig als Bruder beziehungsweise Schwester angesprochen. Dieser Titel ist aber keine Verwandtschaftsaussage, sondern bezieht sich auf die Verbindung in der Glaubensfamilie: Es geht um den Bruder oder die Schwester im Glauben. Auch aus der Perspektive der Verstorbenen dürfte es in der Regel nicht angemessen sein, sie nachträglich als Bruder oder Schwester im Glauben anzusprechen.
- Problematisch kann die Aussage sein, dass der Verstorbene „den Weg des Glaubens zu Ende gegangen ist"[33].
- Zumindest die Deuteworte für Weihwasser und Weihrauch müssen entfallen, wie dies auch bei dem Begräbnis ungetaufter Kinder vorgesehen ist[34]. Freilich wäre hier doch noch konsequenter zu fragen, ob nicht die Zeichen selbst auch ohne jedes Deutewort bereits den Bezug zur Taufe zum Ausdruck bringen und deshalb unangemessen sein können.
- Ebenso muss die Verwendung der Psalmen sorgfältig abgewogen werden. In der Tradition der Begräbnisliturgie werden sie *in persona defuncti* gebetet. Es dürfte nicht sachgerecht sein, bei jedem Nichtgetauften unterschiedslos in ähnlicher Weise zu beten „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir"[35] oder „Das Herz geht mir über, wenn ich daran denke: wie ich zum

[30] Unsere Sorge für die Toten und die Hinterbliebenen 69.
[31] Ebd. 69.
[32] Ebd. 69.
[33] Die Kirchliche Begräbnisfeier 82 u. ö.
[34] Vgl. Die Kirchliche Begräbnisfeier 114.
[35] Vgl. Psalm 130, hier zit. nach Die Kirchliche Begräbnisfeier 37.

Haus Gottes zog in festlicher Schar, mit Jubel und Dank in feiernder Menge"[36]. Ähnlich wird man wohl auch im Blick auf die Lobgesänge des Zacharias, Marias und des Simeon Vorsicht walten lassen.

- In der Regel wird eine Begräbnismesse bei dem Begräbnis eines Nichtgetauften nicht angebracht sein. Auf jeden Fall aber wird sich eine Eucharistiefeier *praesente corpore* verbieten. Denn die Anwesenheit des Sarges bei der Messfeier symbolisiert ja grundsätzlich eine ekklesiale Gemeinschaft, die zu Lebzeiten bestanden hat, in diesem Fall aber nicht gegeben war.
- Da die Interzessionen im Hochgebet wesentlich Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft sind, können verstorbene Nichtgetaufte im Hochgebet nicht erwähnt werden. Die vorgesehenen Einschübe sprechen ja auch davon, dass die Verstorbenen durch die Taufe Christus angehört haben[37].

So zeigt sich in vielfältiger Form, dass die vorgesehene Ordnung für das kirchliche Begräbnis in ihrer Gesamtgestalt den getauften Gliedern der Kirche gilt. Wenn die Kirche aber bereit ist, auch Nichtgetaufte zu begraben, dann kann sie nicht einfach auf diesen Ritus zurückgreifen, sondern muss sachgerechte Modifikationen vornehmen. Die *veritas liturgica* verlangt, dass Unterschiede in der Sache auch zu unterschiedlichen liturgischen Inszenierungen führen.

4. Liturgische Abgrenzungen

Ein solches Postulat muss sich freilich befragen lassen, ob mit gezielten Veränderungen nicht doch wieder Unterscheidungen eingeführt werden, gegen die sich das 2. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution entschieden ausgesprochen hat. Mit Rückgriff auf den einschlägigen Artikel 32 der Liturgiekonstitution formulieren die Praenotanda des Ordo exsequiarum: „Bei der Begräbnisfeier soll außer den Auszeichnungen, die auf dem liturgischen Amt oder der heiligen Weihe beruhen, und außer den Ehrungen, die aufgrund liturgischer Gesetze der weltlichen Autorität zukommen, weder im Ritus noch im äußeren Aufwand ein Ansehen von Person und Rang gelten."[38] Sind nicht alle Ritusvariationen, die in der Person des Verstorbenen begründet sind, damit ausgeschlossen?
Ein Blick in die Kommentare zur Liturgiekonstitution zeigt deutlich, dass Artikel 32 zur Abwehr sozialer Diskriminierungen und Bevorzugungen formuliert wurde[39]. Treffend hat deshalb die Pastorale Einführung zum deutschen liturgischen Buch den Sinn der Bestimmung zusammengefasst: „Die kirchliche Liturgie des Begräbnisses ist für Arme und Reiche gleich. Sie kennt daher kein Ansehen der Person."[40] Die

[36] Vgl. Psalm 42 und 43, hier zit. nach Die Kirchliche Begräbnisfeier 186.
[37] Vgl. etwa Drittes Hochgebet, in: Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. 2. Aufl. Einsiedeln u. a. 1988, 498. Die Erwähnung eines Verstorbenen im Eucharistischen Hochgebet setzt im übrigen immer „die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche voraus" (so sachgerecht Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11.6.1976: *Kaczynski/Rennings* 3491).
[38] Praenotanda 32, dt. Text hier zit. nach *Rennings* 1942.
[39] Vgl. etwa *Jungmann* [Kommentar zu SC 32], in: LThK.E 1 (1966) 38; *Emil Joseph Lengeling* [Kommentar zu SC 32], in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling (Reihe lebendiger Gottesdienst 5/6). 2., verb. Aufl. Münster 1965, 66.
[40] Pastorale Einführung Nr. 33, in: Die kirchliche Begräbnisfeier 19.

hier vorgetragenen Überlegungen beziehen sich aber gerade nicht auf gesellschaftliche Unterschiede, die sich im kirchlichen Tun nicht widerspiegeln sollen. Vielmehr geht es hier um Unterschiede im kirchlichen Status, die nicht ohne Auswirkungen auf einen kirchlichen Akt bleiben können, wenn dieser die Verstorbenen und ihre Beziehung zur Kirche ernst nehmen will.
Gerade weil hier für eine differenzierte Begräbnispraxis plädiert wird, muss aber auch nach den Grenzen gefragt werden, die eine verantwortliche Liturgiepastoral nicht überschreiten darf. Drei Grenzlinien sollen hier gezogen werden:

- Wo der Verstorbene sich jede Mitwirkung der Kirche bei seinem Begräbnis verbeten hat oder wo davon auszugehen ist, dass dies allein seinem Willen entspricht, verbieten der Respekt vor der Würde des Verstorbenen und damit die Achtung vor einem Menschen, der sich selbst nicht mehr wehren kann, jede öffentliche Beteiligung der Kirche an seinem Begräbnis. Dass die seelsorgliche Begleitung der Trauernden damit nicht weniger wichtig wird, versteht sich von selbst. Wünschenswert ist dabei durchaus, dass das Gebet der Gemeinde für die Trauernden einen angemessenen Ausdruck findet.
- Wenn bei der Bestattung nicht mehr von Tod und Auferstehung Christi gesprochen werden darf und wenn das trinitarische Bekenntnis nicht möglich ist, dann ist die Begräbnisfeier keine christliche Feier des Paschamysteriums und damit keine kirchliche Liturgie. Um ihrer eigenen Identität willen darf die Kirche auch nicht den Anschein erwecken, es handele sich bei einer solchen Bestattung um ein christliches Begräbnis. Wer dennoch in solchen Situationen als Amtsträger aus vermeintlicher Selbstlosigkeit zum Dienst der Begräbnisleitung bereit ist, verdunkelt das christliche Glaubenszeugnis.
- Schließlich darf durch das kirchliche Begräbnis eines Nichtgetauften oder eines Katholiken, der aus der Kirche ausgetreten ist, nicht die Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft relativiert werden. Wo etwa seitens der Angehörigen versucht wird, jede Differenzierung in der rituellen Gestalt unmöglich zu machen, tragen diese die Verantwortung für die fatale Alternative „alles oder nichts".

Diese Einschätzung steht freilich in einer gewissen Spannung zu den einschlägigen Festlegungen der evangelischen Kirche. Denn auch nach den „Richtlinien und Regelungen für Bestattung, Sterbe- und Trauerbegleitung nach der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union von 1999" ist die kirchliche Bestattung von Verstorbenen, die keiner christlichen Kirche angehörten, in Ausnahmefällen möglich. Ausdrücklich heißt es aber dann: „Die Entscheidung für eine kirchliche Bestattung von Verstorbenen, die keiner christlichen Kirche angehörten, soll eine Form der Bestattung nach sich ziehen, die der Agende folgt. Dabei gibt es keine Einschränkung in der äußeren Form (Amtstracht, Glocken)."[41] Mit der Festlegung auf die Agende bewahrt die Ordnung das kirchliche Handeln vor religiöser Beliebigkeit. Vermutlich werden auch Amtstracht und Glocken-

[41] Hier zit. nach Bestattung. Entwurf. Hg. in Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKU. Berlin o. J. [2001], 18 (vgl. www.eku-online.de/agende/texte/info.htm).

geläut als Elemente glaubwürdiger kirchlicher Verkündigung gesehen[42]. Eberhard Winkler, der nachdrücklich die Bestattung als diakonisches Handeln der Kirche herausstellt, nennt als entscheidendes Kriterium, „ob das Evangelium glaubwürdig bezeugt werden kann"[43]. So entsteht der Eindruck, dass am Ende die Trauernden und die konkreten Verkündigungsmöglichkeiten der Begräbnisfeier zum alles beherrschenden Kriterium werden. Doch muss dies für die evangelische Tradition nicht verwundern. Denn: „Im Gegensatz zum mittelalterlichen Verständnis des Totengeleits verstehen Luther und – ihm folgend – die Kirchenordnungen das Begräbnis nicht mehr als Einwirkung auf das postmortale Geschick des Verstorbenen, sondern als Bezeugung des fröhlichen Artikels unseres Glaubens an die Auferstehung der Toten... Die Begräbnisfeier wendet sich also an die Lebenden."[44] Wenn aber der Glaube an ein Leben nach dem Tod und an eine Verbundenheit der Getauften über den Tod hinaus ernst genommen wird, ist die personale Würde des Verstorbenen und die Heilssolidarität mit ihm bei seinem Begräbnis ernst zu nehmen[45].
Gerade eine differenzierte Praxis ermöglicht, auch im rituellen Geschehen die Beziehung des Verstorbenen zur Kirche deutlich werden zu lassen. Wenn dies nicht im Modus der Anklage geschieht, drückt sich hierin keine Diskriminierung, sondern der Respekt vor der konkreten Biografie und den je eigenen Lebensentscheidungen des Verstorbenen aus. Dann sind etwa der Verzicht auf eine Statio in der Kirche oder der Verzicht auf liturgische Kleidung nicht Formen postumer Bestrafung, sondern können Spiegel jener Beziehung zur Kirche sein, die der Tote für sich selbst gewählt hat.

5. Mögliche Hilfestellungen

Eine differenzierte liturgische Praxis stellt höhere Anforderungen an die Verantwortlichen. Dies gilt in gewissem Maß für die gesamte nach dem 2. Vatikanischen Konzil erneuerte Liturgie. Es ist geradezu ein Kennzeichen vieler liturgischer Bücher geworden, dass im Blick auf die konkrete Situation Auswahlmöglichkeiten geboten werden, die nicht nur genutzt werden können, sondern aufgrund der Buchorganisation auch bewältigt werden müssen. Die Erfahrungen der vergangenen 30 Jahre haben bei vielen den Wunsch geweckt, dass liturgische Bücher noch übersichtlicher und einfa-

[42] Der letzte Satz enthielt im Entwurf der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union von 1997 noch eine Begründung und lautete damals: „Einschränkungen in der Form wie der Verzicht auf das Glockengeläut oder das Tragen des Talars verkürzen den Verkündigungsauftrag der Kirche." Vgl. Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union (Entwurf 1997), hier zit. nach http://www.seggeluchbecken.de/archiv/za-5-002.htm#6. – Apodiktisch formulierte auch 1971 die Lebensordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden im Blick auf die Ausnahme einer kirchlichen Bestattung Ausgetretener: „Es ist nicht zulässig, dass ein Pfarrer eine Bestattung anders als in der Amtstracht und gemäß der Agende hält." Zit. nach *Friedemann Merkel*, Art. „Bestattung V. Praktisch-theologisch, in: TRE 5 (1980) 749–757, hier 756.

[43] *Eberhard Winkler*, Die Bestattung, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. v. *Hans-Christoph Schmid-Lauber/Karl-Heinz Bieritz*. Leipzig/Göttingen 1995, 947–958, 949.

[44] Ottfried Jordahn, Die Bestattung, in: Handbuch der Liturgik 415–431, hier 420.

[45] Eine einseitige Ausrichtung der Begräbnisliturgie auf die Trauernden dürfte wohl kaum – wie es *Zodrow* 337, 343 u. ö. suggeriert – durch die nachkonziliar erneuerte Begräbnis-, Sakramenten- und Liturgiepastoral gerechtfertigt sein.

cher zu handhaben sind. Die im Jahr 2000 veröffentlichte Wiener Studienausgabe für die Begräbnisfeier dokumentiert auf ihre Weise diesen Wunsch und ist dabei bereits ein erster Versuch zur vereinfachten Handhabung[46].

Die Anforderungen an die Leiter liturgischer Feiern werden allerdings noch größer, wenn eine differenzierte Praxis nicht nur eine gewisse Auswahl innerhalb vorgegebener Texte verlangt, sondern sich in mehr oder weniger zahlreichen Fällen auch die Frage nach der sinnvollen und insgesamt möglichen Grundform der Begräbnisbegleitung stellt. Wo nicht einfach der vorgegebene Ritus gefeiert werden kann, sind in der meist nur kurzen Zeit zwischen Tod und Begräbnis schwierige Gespräche mit den Angehörigen zu führen und möglicherweise idealtypisch auch noch Abklärungen mit Dechant (Dekan) und Ortsordinarius vorgesehen. Da aber im liturgischen Buch derzeit nur für die Hochform der kirchlichen Begräbnisfeier ein klares Ritual einfach greifbar ist, ist es nur allzu verständlich, wenn eigentlich gebotene Modifikationen aus zeit- und kräfteökonomischen Gründen nicht entwickelt werden.

Von daher wird bei der anstehenden Neubearbeitung des liturgischen Buches zu überlegen sein, welche außerordentlichen Feierformen – möglicherweise in einem besonders gekennzeichneten Anhang – aufgenommen werden sollen. Mit dem erwähnten „Gebet, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist", haben die Deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung „Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen" einen Weg gewiesen. Ihre Offenheit für andere Modifikationen haben sie mit ihrer Bitte um Zusendung von Texten, mit denen gute Erfahrungen bei der Bestattung von Nichtkatholiken gemacht wurden, zum Ausdruck gebracht. Ob dieser Weg weiterbeschritten werden soll, darf sich freilich nicht nur an der Kreativität liturgischer Ritendesigner entscheiden. Vielmehr geht es hier um eine pastorale Grundentscheidung, ohne die alle weiterhin notwendigen Einzelentscheidungen vor Ort leicht dem Vorwurf der Subjektivität und Willkür ausgesetzt sind. Wenn auch die anderen Bischofskonferenzen und konferenzfreien Bischöfe des deutschen Sprachgebietes die pastorale Grundentscheidung der Deutschen Bischöfe teilen, sollte es möglich sein, agendarische Grundlagen auch für außerordentliche Feierformen zu entwickeln und in das zukünftige liturgische Buch für das deutsche Sprachgebiet aufzunehmen.

Solche Modelle für außerordentliche Feierformen würden nicht wenig zur Entlastung der einzelnen Seelsorger beitragen. Sie wären nämlich ein deutliches Zeichen, dass die Entscheidung für gottesdienstliche Begleitung auch in schwierigen und kirchlich irregulären Situationen nicht in Spannung zum kirchlichen Leitungsamt geschieht, sondern Ausdruck seelsorglichen Bemühens der ganzen kirchlichen Gemeinschaft in Aufrichtigkeit und Barmherzigkeit sein kann.

[46] Vgl. Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien. Trotz der relativ großen Zahl von ausformulierten Formularen kann allerdings auch die Studienausgabe nicht auf Gebete zur Auswahl und Anhänge verzichten.

MEINRAD LIMBECK

„Ich aber sage euch..."

Weshalb die Bergpredigt keine gesellschaftliche Alternative eröffnet[1]

Die matthäische Bergpredigt gehört ohne Zweifel zu den großen Texten der Heiligen Schrift. Doch welche Verbindlichkeit können ihre Weisungen für das Zusammenleben der Menschen haben? Taugen sie als Grundgesetz menschlicher Gemeinschaften? Unser Autor, Neutestamentler in Tübingen, versteht die Bergpredigt aus dem Kontext des Weges Jesu und seiner Bewegung. Von daher vermag er auch Perspektiven für ihre Bedeutung heute aufzuzeigen. (Redaktion)

Es ist in den letzten Jahren – zumindest auf dem Büchermarkt und bei den großen katholischen und evangelischen Tagungshäusern – relativ still geworden um die Bergpredigt, ganz im Gegensatz zu der Zeit, als die Friedensbewegung in Politik und Gesellschaft noch hohe Wellen schlug.

Man mag dies bedauern, und doch dürfte dieses Abflauen des Interesses an der Bergpredigt nicht nur durch einen veränderten Trend, eine neue Mode in der Erwachsenenbildung verursacht sein. Denn im Grunde war es ja gar nicht die Bergpredigt gewesen, die so viele Menschen in den 1970er und 1980er Jahren bewegt hatte. Sie, die Bergpredigt, war letztendlich nur ein untaugliches Vehikel für eine große aufgebrochene Hoffnung. Aber eben um dieser Hoffnung willen sollten wir uns weder mit dem Verschwinden des Interesses an der Bergpredigt einfach abfinden, noch sollten wir das abflauende Interesse aufs Neue zu beleben versuchen.

Um jener einstigen Hoffnung willen möchte ich vielmehr der Frage nachgehen: Weshalb kann die Bergpredigt überhaupt nicht leisten, was man mit ihrer Hilfe zu erreichen hoffte? Was bietet den wirklichen Ausweg, die eigentliche gesellschaftliche und politische Alternative?

I. Womit haben wir es bei der Bergpredigt zu tun?

Die Beantwortung dieser Frage möchte ich mit dem Zitat eines angesehenen katholischen Neutestamentlers beginnen. Gerhard Lohfink, der ehemalige Inhaber des Lehrstuhls für neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen: „Bergpredigt wie Feldrede gehen in ihrem Grundbestand auf die erste programmatische Redekomposition der sogenannten Logienquelle zurück. Lukas steht dieser Vorlage noch am nächsten. Matthäus hat sie durch zusätzliches Traditionsmaterial bedeutend erweitert. Es handelt sich also schon in der Logienquelle, dann auch bei Lukas, erst recht aber bei Matthäus um sekundäre Kompositionen ursprünglich disparaten Logienmaterials (das freilich in sich betrachtet sehr alt

[1] Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags im Rahmen der vom Katholischen Bibelwerk Linz im Bildungshaus Schloss Puchberg veranstalteten Reihe „Die Bergpredigt (neu) entdecken".

und zum größeren Teil jesuanisch ist). Deshalb sind selbstverständlich auch die Rahmungen der Bergpredigt und der Feldrede redaktionell, das heißt, sie geben nicht einfachhin eine historische Situation im Leben Jesu wieder."[2]

Wir haben es bei der Bergpredigt also nicht mit einer Rede zu tun, die Jesus einmal so oder ähnlich gehalten hätte. Denn nach allem, was wir wissen, hatte Jesus sich nie in einer derart umfassenden Grundsatzrede an die Menschen gewandt, wenn sie in Scharen zu ihm strömten. Er hatte bei diesen Gelegenheiten den Menschen lieber *Gleichnisse* erzählt – so wie es uns beispielsweise Mk 4,1ff.33 berichtet wird:

„Ein andermal lehrte er wieder am Ufer des Sees, und sehr viele Menschen versammelten sich um ihn. Er stieg deshalb in ein Boot auf dem See und setzte sich; die Leute aber standen am Ufer. Und er sprach lange zu ihnen und lehrte sie in Form von Gleichnissen... [Es folgen das Gleichnis vom Sämann; das Gleichnis vom Wachsen der Saat; das Gleichnis vom Senfkorn.] Durch viele solche Gleichnisse verkündete er ihnen das Wort, so wie sie es aufnehmen konnten."

Allem Anschein nach liebte Jesus Gleichnisse, nicht aber längere ethische Belehrungen! Weshalb? Wir werden darauf zurückkommen.

Wenn nun aber die Bergpredigt so, wie wir sie in Mt 5–7 lesen, ein Werk des Evangelisten Matthäus ist, weshalb hatte der sie verfasst und Jesus in den Mund gelegt? – In dieser Frage gibt es heute keine Diskussion mehr. In ökumenischer Eintracht geht die neutestamentliche Wissenschaft nämlich davon aus, dass Matthäus sein Evangelium für Christen schrieb, die überwiegend Juden waren und unter Juden, inmitten des jüdischen Volkes also, *lebten*. Und ganz offensichtlich hatten die matthäischen Christen mit diesem ihrem Jude-Sein keinerlei Schwierigkeiten. Abraham, Isaak und Jakob – das waren auch ihre Väter, die Propheten waren auch ihre Propheten, und Mose mit seinem Gesetz war auch für sie der, durch den Gott seinem auserwählten Volk seinen Willen kundgetan hatte. Das heißt: Die matthäischen Christen gehörten zum überwiegenden Teil von Geburt an und durch die lange Kette ihrer Vorfahren zu *Israel*, und nichts weist darauf hin, dass *sie* damit irgendwelche Probleme gehabt hätten.[3]

Freilich, nicht zuletzt durch das Wirken des Apostels Paulus waren die *jüdischen* Christen in den Augen vieler Juden zu Abtrünnigen geworden, die ihre Herkunft verrieten, war doch innerhalb des beginnenden Christentums das Wort des Apostels Paulus aus dem Römerbrief unwidersprochen geblieben: „Christus ist das Ende des Gesetzes". (10,4)

Wer so die Gültigkeit des Gesetzes, der Tora, leugnete, der konnte doch kein echter Jude mehr sein; der gehörte doch nicht mehr länger zu Israel! Dem gegenüber will nun Matthäus durch sein ganzes Evangelium den Nachweis erbringen, dass mit Jesus keinesfalls das Ende des Gesetzes gekommen war, weil Jesus von Geburt an bis zu seinem Tod das Gesetz immer nur bestätigt, das heißt „erfüllt", hatte.

Das Matthäusevangelium verfolgt also eine doppelte Strategie: *Nach außen* will

[2] *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg i. Br. 1982, 47.

[3] *Meinrad Limbeck*, Die nichts bewegen wollen! Zum Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: ThQ 168 (1988), 295–320; *ders.*, Vom rechten Gebrauch des Gesetzes, in: JBTh 4 (1989), 151–169; *ders.*, Das Gesetz im Alten und Neuen Testament. Darmstadt 1997, 97–114; 129–145; 202–215; 229–242.

es all jenen den Wind aus den Segeln nehmen, die im beginnenden Christentum den Totengräber Israels sehen; *nach innen* aber will es klarstellen, wie das Gesetz, die Tora, zu verstehen und zu praktizieren ist.

Aus diesem Grund zeichnet Matthäus nun Jesus am Beginn seines öffentlichen Wirkens, noch ehe er Genaueres von ihm berichtet, als den, der wie einst Mose auf dem Berg Gottes Willen in aller Klarheit verkündet und der ganz Israel ausdrücklich wissen lässt:

„Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bis alles geschehen ist. Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich." (Mt 5,17–19)

Gewiss, auch Matthäus war sich bewusst, dass das Gesetz seit Jesu Kommen und Wirken nur noch in der von Jesus gewiesenen Richtung verstanden, angewandt und gelebt werden konnte, wenn das „Himmelreich", das mit Jesus gekommen war, der Lebens*raum* für die Menschen sein und bleiben sollte. Daher ließ Matthäus Jesus in der Bergpredigt eben nicht nur die dauernde Gültigkeit des Gesetzes feststellen. Vielmehr ließ er alle, die aus Israel an jenen Berg zu ihm gekommen waren, auch wissen: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!" (Mt 5,20)

Wann aber war diese „größere Gerechtigkeit" in den Augen des Matthäus gegeben? Diese Frage versucht er in der Bergpredigt beispielhaft zu beantworten. Nach ihr besteht die „größere Gerechtigkeit" darin, dass ein Mensch nicht beim Wortlaut des Gesetzes stehen bleibt, sondern sich Gottes Willen ganz, das heißt bis zuletzt, zu Herzen nimmt (vgl. Mt 5,21–48), und darin, dass er sich nicht nur in den vom Gesetz vorgesehenen Fällen, sondern in all seinem Denken, Fühlen und Tun an Gott orientiert (davon handeln etwa Kap. 6f, aber auch die Gleichnisse vom sogenannten Schalksknecht oder von den Arbeitern im Weinberg).

All das ändert freilich nichts daran, dass wir – Christen, Juden und alle übrigen Menschen – dem Willen Gottes in der Bergpredigt letztendlich in der *Form* des Gesetzes und als *Bestätigung* des Gesetzes begegnen. Wo die Bergpredigt verkündet wird, dort wird im besten Fall eine Reihe bestehender Gesetze durch ein neues Gesetz ersetzt. *Deshalb* ist die Bergpredigt keine echte gesellschaftliche Alternative. Darin besteht auch ihre Schwäche. Durch ihre Form und ihre Zielrichtung ging Wesentliches aus dem Leben und aus der Verkündigung Jesu verloren.

II. Was ging in der Bergpredigt verloren?

Es war Matthäus, der der Bergpredigt in Inhalt und Form ihre heutige Gestalt gab. Das bedeutet freilich nicht, dass er sie einfach „erfunden" hätte. Schließlich war er ja nicht der erste gewesen, der eine derartige Sammlung von Herrenworten vorgenommen hätte. Da existierte beispielsweise bereits die sogenannte Logienquelle, die wohl umfangreichste urchristliche Sammlung von Herrenworten, doch gewiss gab es neben ihr auch noch andere, kleinere Sammlungen von Worten, die

man Jesus zuschrieb und die dann zum Teil von Matthäus, zum Teil von Lukas ebenfalls in ihr Evangelium aufgenommen wurden.

Betrachtet man diese gesammelten Jesusworte nun etwas genauer, so kann man sie – grob gesagt – in drei Kategorien einteilen:

1. Worte, die vor allem an das Volk, das heißt an die Menschen gerichtet waren, die aus irgendwelchen Gründen „von außen" zu Jesus gekommen waren. Hierunter fallen die meisten Gleichnisse (vgl. Mk 4; 12,1–12; Lk 16,1–8.19–31 u.ö.).
2. Worte, mit denen Jesus *Fragen* beantwortete, etwa weshalb seine Jünger nicht fasten (Mk2,18f), ob man die Ehe scheiden darf (Mk 10,2–12), ob man dem Kaiser Steuern zahlen darf (Mk 12,13–17) und ob es wirklich eine Auferstehung gibt (Mk 12,18–27).
3. Worte, mit denen Jesus sich ausdrücklich an seine Jünger (und Jüngerinnen) wandte.

Achtet man nun darauf, in welchen Zusammenhängen Jesus *ungefragt*, also von sich aus, ethische Weisungen gab, so fällt auf, dass sie alle in die 3. Kategorie gehören. Nie formulierte Jesus – der historische Jesus! – aus eigenem Antrieb irgendeine Weisung, irgendein Gebot, das „man" ganz allgemein in Israel (neu, besser oder überhaupt) beachten müsse!

Oder anders ausgedrückt: Jesus fühlte sich allem Anschein nach nicht berufen, auch den Priestern in Jerusalem, den Beamten am Königshof, den Großgrundbesitzern und den Handwerkern zu sagen, was *sie* als Glieder des Gottesvolkes (noch) besser zu tun oder zu lassen hätten.

Diese Beobachtung gewinnt noch an Brisanz, wenn man einmal darauf achtet, wovon Jesu Weisungen konkret handeln. Mit ihnen mahnte Jesus: *Nicht zu zürnen* (Mt 5,21f); *die Ehe des anderen zu respektieren* (Mt 5,27f); *nicht zu richten, sondern einander zu vergeben* (Lk 6,37–42); *auch die Feinde zu lieben* (Lk 6,27–36); *absolut zuverlässig zu sein* (Mt 5,37; vgl. Jak 5,12); *einander zu dienen, gerade wenn man etwas Besonderes sein will* (Mk 9,33–35; 10,35–44); *keinen Anstoß zu geben* (Mk 9,42); *sich vor dem „Sauerteig der Pharisäer und Herodianer" zu hüten* (Mk 8,14–21).

Fragt man sich, weshalb Jesus gerade diese Weisungen gegeben haben könnte; fragt man also nach ihrem möglichen „Sitz im Leben", dann führen sie alle auf den Jüngerkreis hin, auf *seine* Chancen und Bedürfnisse, auf *seine* Nöte und Schwierigkeiten – auch und gerade ein Wort wie Mt 5,27: „Ich sage euch: Ein jeder, der eine Frau mit begehrlicher Absicht anblickt, hat mit ihr schon Ehebruch geübt in seinem Herzen!". Auch dieses Wort erklärt sich ja am ungezwungensten aus der Welt von Jesu Jüngerschar, in der *junge* Männer *und* Frauen plötzlich in einem „Freiraum" zusammen lebten!

Doch was war wohl der Grund für diese schon auffällige Beschränkung und Engführung bei Jesu Weisungen?

Sie wird verständlich, wenn wir uns darauf besinnen, was die Jünger und Jüngerinnen für Jesus bedeuteten. Dazu braucht es ein wenig zusätzliche Geduld für einen scheinbaren Umweg.

Bekannt ist jene doch etwas befremdliche Notiz aus dem Markusevangelium, wonach Jesu eigene Familie auszog, um ihren scheinbar verrückt gewordenen Sohn und Bruder heimzuholen, der (wie man hörte) nicht einmal mehr Zeit zum Essen fand. Markus schreibt: „Jesus ging in ein Haus, und wieder kamen so viele Menschen zusammen, dass er und die Jünger nicht einmal

mehr essen konnten. Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: Er ist verrückt geworden!" (Mk 3,20f)
Jesu Reaktion auf dieses „Familienunternehmen" schildert Markus etwas später so: „Da kamen seine Mutter und seine Brüder; sie blieben vor dem Haus stehen und ließen ihn herausrufen. Es saßen viele Leute um ihn herum, und man sagte zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und fragen nach dir. Er erwiderte: Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter." (Mk 3,31–35)
Beide Texte zusammen gesehen lassen doch nur *einen* Schluss zu: Zwischen Jesus und dem Rest seiner Familie stimmte „die Chemie" nicht. Ganz offensichtlich stand Jesus mit dem, was ihn bewegte, in seiner Familie allein! Und das wohl keineswegs erst seit kurzem. Denn da ist ja noch jener andere Vorfall, über den wir, leider, in der Regel auch zu schnell hinweggehen: Ich meine Jesu Gang zu Johannes dem Täufer. Jesus hätte sich dazu ja wohl kaum entschlossen, wenn er sich nicht *positiv* von dem Täufer angesprochen gefühlt und wenn er ihm nicht innerlich zugestimmt hätte.
Nun hatte Johannes aber, wie wir alle wissen, nicht nur das nahe Ende der Welt verkündet; er hatte auch behauptet, dass dann nur diejenigen in Gottes Gericht verschont und gerettet würden, die sich zuvor von ihm hatten taufen lassen.
Diese Überzeugung musste Jesus geteilt haben; denn wir können ja kaum annehmen, Jesus habe sich nur „vorsichtshalber" von Johannes taufen lassen. Das bedeutet aber: Jesus muss geglaubt haben: *Nur wer sich taufen lässt, wird in Gottes Zorngericht gerettet!* Und dennoch sehen wir ihn allein, ohne irgend jemand anderen aus seiner Familie auf dem Weg von Nazaret an den Jordan.
Das wird doch nur verständlich, wenn der Rest von Jesu Familie ganz anderer Meinung und es Jesus nicht gelungen war, seine Mutter, seine Brüder und seine Schwestern von *seinem* Gottesbild und von *seiner* Einschätzung der Gegenwart zu überzeugen – gleichgültig, ob Jesus mit seiner Meinung zu Hause auf taube Ohren gestoßen war oder ob er es vielleicht überhaupt nicht gewagt hatte, darüber mit den Übrigen daheim zu reden.
Jesu „Wer ist meine Mutter? Wer sind meine Brüder?" hatte gewiss eine längere Vorgeschichte. Jesus konnte von seiner Familie vielleicht alles erwarten – eines aber bestimmt nicht: Verständnis und Zustimmung.
Dann aber hatte sich in Jesu Leben nach der Taufe durch Johannes das ereignet, was ihn dazu gebracht hatte, eine ganz andere Botschaft als Johannes verkünden zu müssen: „Die Zeit ist voll" – darin stimmte er mit dem Täufer noch völlig überein. Er fügte jedoch hinzu: „Das Reich Gottes ist da! Kehrt um und vertraut auf das Evangelium!" (Mk 1,15)[4]
Wenn wir verstehen wollen, wie Jesus zu dieser total veränderten Einschätzung seiner Gegenwart gekommen sein könnte, dann gibt es in der ganzen Jesus-Überlieferung eigentlich

[4] *Meinrad Limbeck*, „Das Reich Gottes ist da!" (Mk 1,15), Stuttgart 2000.

nur *ein* Wort, das diese grundlegende Wende in Jesu Leben einigermaßen nachvollziehbar erklären kann. Es ist jenes Wort, in dem Jesus ein einziges Mal von einer Vision spricht: „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen." (Lk 10,18)

An dem, was diese Vision für Jesus beinhaltete, kann es keinen Zweifel geben: Der Satan – er war auch im Judentum der Zeit Jesu nicht einfach der Verführer, sondern der Ankläger. Er war der, der *in Gottes Auftrag* vor Gott die Vergehen der Menschen zur Sprache brachte.

Wenn er nun aus dem Himmel gefallen war, dann war das (menschlich gedacht und gesprochen) gewiss nur *mit* Gottes Willen geschehen. Also war es Gott selbst, der nicht länger irgendwelche Anklagen gegen seine Menschen, gegen sein Volk hören wollte. *Deshalb* war dem Satan „der himmlische Boden" unter den Füßen weggezogen worden! Gott kam also nicht wie Johannes der Täufer und auch er, Jesus, es bis dahin geglaubt hatte – Gott kam also in allernächster Zeit nicht als Richter, sondern...

An diesem Punkt müssen wir unseren Blick kurz noch auf ein anderes Jesuswort werfen, das ebenfalls authentisch sein muss, weil es bereits in der Urchristenheit keinen Anlass mehr gab, ein solches Wort zu „erfinden" und es Jesus nachträglich in den Mund zu legen. Ich meine Jesu Antwort auf die Frage der Leute, weshalb *seine* Jünger im Unterschied zu den Jüngern des Täufers und den Pharisäern denn *nicht* fasten. Darauf antwortete Jesus ja: „Können denn ‚die Söhne des Brautgemachs' [das heißt die Freunde des Bräutigams!] fasten, während der Bräutigam mit ihnen ist?" (Mk 2,19a)

Wir dürfen uns hier nicht durch die Fortsetzung beirren lassen, die wir – nach allgemeiner Überzeugung – erst der Urchristenheit verdanken: „Solange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, da wird ihnen der Bräutigam genommen; an jenem Tag werden sie fasten." (Mk 2,19b.20)

Der Bräutigam – der war *ursprünglich* keinesfalls Jesus gewesen. Hätte Jesus solches von sich behauptet, hätte er nur Spott und Hohn geerntet. Denn seit dem Propheten Hosea gab es für Israel nur *einen* (himmlischen) Bräutigam: Jahwe, Gott selbst. Gott, an dessen baldiges Kommen Jesus noch immer genau so glaubte wie Johannes der Täufer – Gott würde nicht als Israels Richter, sondern als Israels Bräutigam kommen! Nun aber gab es im damaligen Judentum den Brauch, dass der Bräutigam von den „Söhnen des Brautgemachs", das heißt von *seinen* Freunden auf dem Weg zur Braut begleitet wurde. Der Bräutigam ging seinen Weg inmitten seiner Freunde – und als einen solchen Freund, der den Bräutigam begleitet, muss sich wohl zunächst einmal Jesus allein betrachtet haben. Und so, wie die Freunde den Bräutigam normalerweise mit Fackeln und Getöse begleiteten und auf ihn aufmerksam machten, so machte nun er, Jesus, als des Bräutigams erster Freund auf Gott – und damit auf die bevorstehende Vermählung – aufmerksam: „Die Zeit ist voll, das Reich Gottes ist da! Kehrt um, und vertraut auf das Evangelium!"

Nun wird auch verständlich, weshalb Jesus irgendwann einmal begann, andere junge Männer hinter sich her zu rufen – als weitere Freunde des Bräutigams: den Simon und den Andreas, den Jakobus und den Johannes...

Gewiss, wir sind es gewohnt, in dieser Geschichte die erste Jüngerberufung in die Nachfolge Jesu zu sehen – und unsere Bibelübersetzungen tun das Ihri-

ge, um diesen Eindruck zu verstärken. Indem beispielsweise unsere *Einheitsübersetzung* zwischen Jesu Predigt und Jesu Ruf an die vier jungen Männer die Überschrift setzt: „Die Berufung der ersten Jünger", und das beide Teile verbindende „und" einfach „unter den Tisch" fallen lässt, erweckt sie den Eindruck, als würde es jetzt mit dieser „Berufung" erst so richtig „losgehen". Denn sie lässt Jesus zu Simon und Andreas sagen: „Kommt her, folgt mir nach!", wo Jesus doch nur ganz profan sagte: „Auf, hinter mich / hinter mir her!" Und dem entsprechend überzieht unsere Einheitsübersetzung noch einmal, wenn sie die Geschichte im Blick auf Jakobus und Johannes mit der Feststellung beendet: „und [sie] folgten Jesus nach", wo es doch nur heißt: „und sie gingen weg hinter ihm her"!

Das heißt aber doch: Es spricht sehr vieles – ja meines Erachtens eigentlich alles – dafür, dass Jesus ursprünglich zunächst einmal nur deshalb Menschen „hinter sich her" gerufen hat, weil er Freunde suchte, die bereit waren, mit ihm „Söhne des Brautgemachs" zu sein, mit ihm also (ausgedrückt in der Vorstellungswelt und im Denken Israels) Gott auf seinem Weg zur Vermählung, Gott auf seinem Weg zur Vollendung zu begeleiten – und so schon heute „im Reich Gottes" zu leben.

Jesus brauchte Freunde, weil er leben wollte, was ihm aufgegangen war – und eben das verlangte von sich aus nach Gemeinschaft. Wir greifen zu kurz und verlieren das Wichtigste, wenn wir aus Simon und Andreas, Jakobus und Johannes einfach „die ersten Jünger" und aus Jesu Begegnung mit ihnen einen beispielhaften „Ruf zur Nachfolge" machen.

Weil mir dies sehr wichtig zu sein scheint, möchte ich es auch noch an der Geschichte mit dem sogenannten reichen Jüngling zeigen: „Als sich Jesus wieder auf den Weg machte, lief ein Mann auf ihn zu, fiel vor ihm auf die Knie und fragte ihn: Guter Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Jesus antwortete: Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen. Du kennst doch die Gebote: Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch aussagen, du sollst keinen Raub begehen, ehre deinen Vater und deine Mutter." (Mk 10,17–19) – Wer all das tut, tut Gutes. Wer all das tut, gewinnt das ewige Leben. Damit war die Frage des Mannes beantwortet; er hätte also gehen können.

An diesem Punkt könnte unsere Geschichte abbrechen. Der Mann hatte erfahren, was er wissen wollte. Dass die Geschichte dennoch weiterging – das lag nicht an Jesus, so als ob ihm eingefallen wäre, ja noch etwas sehr Wichtiges vergessen zu haben. Es lag an dem Mann, dass das Gespräch weiterging, denn „er erwiderte Jesus: Meister, alle diese Gebote habe ich von Jugend an befolgt".

Es ist, als ob der Mann einwenden wollte: „Ja ist das alles? Ich habe das Gefühl, dass mir noch etwas fehlt. Die Gebote tun – das füllt einen doch nicht aus! Das kann doch nicht schon alles sein!" Da, in diesem Moment, veränderte sich Jesu Einstellung zu diesem Mann; denn genau und wörtlich übersetzt heißt es nun im Evangelium: „Jesus aber, nachdem er ihn angesehen hatte, begann ihn zu lieben und er sagte ihm: Eines mangelt dir. Auf, verkaufe, was du hast und gib's den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir!" Jesu Aufforderung an diesen Mann, alles zu verkaufen und ihm zu

folgen – sie entsprang in diesem Fall einer plötzlichen Gefühlsregung, sie war der spontane Ausdruck einer aufbrechenden Zuneigung: „Nachdem er ihn angesehen hatte, begann er ihn zu lieben".

Die Wiedergabe in der Einheitsübersetzung ist sprachlich völlig unmöglich: „und weil er ihn liebte, sagte er...". Besser die Lutherübersetzung: „Jesus sah ihn an und gewann ihn lieb..." So etwas wird nie mehr sonst und in keinem anderen Evangelium noch einmal von Jesus gesagt: „Er begann ihn zu lieben!" – „Er gewann ihn lieb..." Nur wenn wir dies mitempfinden, können wir die Enttäuschung ahnen, die Jesus überfallen haben musste, als dieser Mann dann doch traurig und betrübt wegging; „denn er hatte ein großes Vermögen"!

Und so, wie Jesu Einladung, doch mitzukommen, Ausdruck seiner Zuneigung war, so ist das Folgende nun der Ausdruck seiner tiefen Enttäuschung. Nun folgt kein abgeklärter theologischer Lehrsatz, sondern eine starke, schmerzliche Enttäuschung kommt zu Wort: „Da sah Jesus seine Jünger an und sagte zu ihnen: Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen... Ja, meine Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes zu kommen. Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt."

Hier spricht jemand, der einen möglichen Freund verloren hat! Hier spricht jemand, der durch und durch Mensch war! Denn eigentlich hätte Jesus ja wissen müssen, dass man das alles so auch nicht sagen konnte; schließlich waren in seiner Jüngerschar auch Frauen, die ihn und seine Jünger mit ihrem Vermögen, mit ihrem Reichtum unterstützten (Lk 8,1–3). Da hatten Reiche durchaus in das Reich Gottes gefunden. Aber das konnte Jesus in diesem Moment nicht trösten.

Das bedeutet jedoch: Jesus war ganz offensichtlich ein Mensch, dessen Denken und Reden *wesentlich* auch von seinen Gefühlen abhängig war und mitbeeinflusst wurde. Aus diesem Grund war nicht nur er für die Schar seiner Jünger, sondern auch die Jüngerschar für ihn von so großer Bedeutung. Denn *sie* ließ ihn die Wahrheit seines Evangeliums *erleben*, in ihr erschloss sich Jesus die Herrschaft und das Reich Gottes unter uns.

Auf diesem Hintergrund werden nun aber auch all die Weisungen, die Jesus von sich aus ungefragt gab, geradezu selbstverständlich. In ihnen meldet sich Jesu ganz konkrete Sorge um das Gottesreich in der Gestalt der Gemeinschaft seiner Freunde und Freundinnen. Dass sie es doch nicht verlieren oder zerstören möchten! Dass sie doch nicht plötzlich den Zugang zu ihm verlieren würden! Was Jesus seinen Jüngern und Jüngerinnen zu sagen hatte, war daher getragen von *seiner* Zuneigung zu ihnen und war deshalb auf *ihr* Leben bezogen – ganz konkret. Und wenn sie es zu hören bekamen, dann kam es für sie aus dem Mund dessen, von dem sie aus Erfahrung wussten, dass er sie persönlich (und nicht nur als austauschbare Verkörperungen des Menschengeschlechts) liebte, und dass sie in ihrer Gemeinschaft ihm am Herzen lagen.

Jesu Weg-weisende Worte wurden gesprochen, weil da einer war, dem etwas sehr Wichtiges, weil Wertvolles im gegenwärtigen Leben aufgegangen war; und der nichts sehnlicher wünschte, als dass die, zu denen er da sprach, es verstanden und befolgten, weil er *wusste*, dass dann für sie alle „das Reich Gottes" erfahrbar gegenwärtig wäre. Doch genau das geht verloren, wo nur mehr

der Wortlaut dieser Weisungen zu Gehör gebracht wird, ohne dass die Hörenden zugleich die Zuneigung und Freundschaft zu spüren bekommen, aus denen sie ursprünglich kamen, und ohne dass ihnen damit das Gottesreich in *ihrer* jeweiligen Lebenssituation gezeigt und aufgeschlossen wird.
Könnte es nicht doch vielleicht daran liegen, dass die Bergpredigt eben infolge dieses *Verlustes* oftmals nicht mehr bewirken kann als alle anderen „richtigen" und gut gemeinten Gesetze? Und würde dieser Sachverhalt unsere ganze Verkündigung und all unsere erzieherischen Bemühungen nicht in eine *neue*, wenn auch unzeitgemäße Richtung lenken?

III. Der Ausweg

Angenommen, Jesus hatte mit der positiven Wahrnehmung seiner Gegenwart Recht; angenommen also, Jesus hatte Recht, dass er die Gerichtspredigt Johannes des Täufers nicht aufnahm und fortsetzte, sondern durch das Wort „Das Reich Gottes ist da!" ersetzte; und angenommen, dieses positive Urteil über die Gegenwart gilt auch noch heute – wie werden wir dann unserer Gegenwart in ihrer uns von Jesus erschlossenen positiven Möglichkeit gerecht, wenn der Weg, den Matthäus mit Hilfe der Bergpredigt einschlug, nach dem Zeugnis der 2000-jährigen Geschichte der Christenheit ganz offensichtlich nicht zu dem führen kann, was Matthäus erhoffte: zu der *größeren* Gerechtigkeit? Worin könnte dann die von Jesus erschlossene und im Bewusstsein der Christen lebendig gehaltene gesellschaftliche Alternative bestehen?
Das Erste und wohl Grundlegende, das wir von Jesus lernen müssten, ist meines Erachtens die Einsicht, dass das gegenwärtige Reich Gottes nach Gemeinschaft verlangt – und zwar nach einer Gemeinschaft von Menschen, die sich und einander lieben (können), und die zugleich willens sind, von nun an so zu leben – oder es wenigstens versuchen –, wie es dem Reich Gottes entspricht. (Diese Situation getroffen zu haben, macht nicht zufällig das Bewegende und die Faszination vieler Ordensgründungen aus!)
Das Reich Gottes wird also weder als eine mitreißende Bewegung existieren können, die aus lauter Begeisterung keine Bedenken aufkommen lässt, noch wird es sich jemals mit Hilfe von Geboten und Verboten bei Menschen durchsetzen lassen, die sich einfach nicht lieben können (auch dafür ist das Matthäusevangelium ein beeindruckendes Beispiel!).
Zugegeben, gegen eine solche Behauptung regen sich in uns ganz spontan zunächst einmal Widerstände, Unverständnis und ungläubiges Kopfschütteln – aber doch wohl zu Unrecht; denn das Reich Gottes hat nichts mit der Frage nach dem *ewigen* Heil und der menschlichen *Erlösung* zu tun – und deshalb wird seine Wahrheit verdunkelt, wenn der Eindruck erweckt wird, es gehe verloren, wer nicht am gegenwärtigen Reich Gottes Anteil habe. „Reich Gottes" und „Kirche" lassen sich auch deshalb nicht zur Deckung bringen!
Das hat nichts mit Kirchenkritik oder gar „Kirchendemontage" zu tun – was sehr schnell klar wird, wenn wir versuchen, uns selbst bewusst zu machen und es anderen verständlich zu sagen, was wir denn *inhaltlich* meinen, wenn wir heute von der *Gegenwart des Reiches Gottes* sprechen. Das aber wird nur möglich sein, wenn wir zur Kenntnis genommen und bedacht haben, welche *Erfahrungen* in Israel und für Israel da-

zu geführt haben, von Gottes „Herrschaft, Königtum und Reich" zu sprechen; denn auch in Israels Denken und Reden fiel der Begriff „Reich Gottes" ja nicht vom Himmel. In diesem Begriff verdichteten und klärten sich für die Menschen in Israel ganz bestimmte persönliche und gesellschaftliche Erfahrungen!

Auf eine weitere Schwierigkeit möchte ich noch kurz aufmerksam machen; ihr müssen wir uns stellen, wenn die Impulse, die von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung ausgehen könnten, nicht ins Leere verpuffen sollen: Jesus lebte seinen Glauben an die Gegenwart des Reiches Gottes aus der Überzeugung: „Die Zeit ist voll!" Für irgendwelche längere Entwicklungen und zeitraubende Gestaltungen gab es da keinen Raum mehr, und unter dieser Voraussetzung wurden auch menschliche Bindungen weithin zweitrangig.

Das geht für uns heute nicht mehr! Wir können nun einmal nicht davon absehen, dass unser Leben und das Leben unserer Kinder und Kindeskinder Teil eines evolutiven Prozesses ist, aus dem wir, zumindest als Gemeinschaft, nicht willkürlich aussteigen können und dessen Ende für uns außerhalb jeder möglichen Vorstellung liegt.

Das hat nun aber für all unsere Weisungen und Gebote – vor denen wir uns nie drücken können, wenn uns am Leben liegt! – eine doppelte Konsequenz: Anders als Jesus können und dürfen wir nie davon absehen, dass das Leben unvollkommen, begrenzt, dem Zufall ausgesetzt und der Vergangenheit verhaftet ist und bleibt. Andererseits sollten wir aber auch nie außer Acht lassen, dass viele Weisungen nur im Blick auf das Ende und vom Ende her ihre Rechtfertigung bekommen können und dennoch heute schon *im Grunde* einzig richtig sind. Und eben *dadurch* ist das jeweilige Leben stets auch das virtuelle Gottesreich, das wir in dem Maße verwirklichen und zur Erfahrung bringen, in dem es uns gelingt, uns miteinander im verstehenden Umgang mit allem Lebendigen und im Vertrauen auf Gottes endgültige Herrschaft führen und leiten zu lassen.

Würden wir solches versuchen, es würde für uns gewiss nicht der Himmel auf Erden beginnen. Auch in unseren Freundschaften bleiben wir „ein Stück" dieser Welt. Doch wenn wir uns dann entschließen könnten, *unbeirrt zu versuchen*, bei all den unvermeidlichen Schwierigkeiten, Problemen und Entfremdungen nach den von Jesus genannten „Maßstäben des Gottesreichs" miteinander umzugehen, dann werden wir nicht nur erfahren, dass das Leben der Raum von Gottes Reich sein kann. Wir werden dann auch immer und immer wieder erfahren, dass das Leben wahrhaftig ungeahnt Positives in sich birgt, *im Grunde* überaus schön ist und uns auch von sich aus ermutigt, Jesu Botschaft zu glauben: „Das Reich Gottes ist da! Kehrt um und vertraut auf das Evangelium!"

MANFRED SCHEUER

Dein Wille geschehe

Systematische Annäherung an eine Vaterunser-Bitte

Eine Theologie, die sich auf Offenbarung Gottes bezieht, kann auf die Rede vom Willen Gottes nicht verzichten. Gleichzeitig aber muss ihr bewusst bleiben, wie missverständlich und missbrauchbar diese Rede ist. Der Trierer Professor für Dogmatik fragt nach Kriterien und Konkretionen für ein sachgerechtes theologisches Verständnis des Willens Gottes. (Redaktion)

Dass Gott einen Willen hat, dass dieser Wille die Grundlage von Schöpfung und Heilsgeschichte ist, dass Jesus ganz aus dem Willen des Vaters lebt, gehört zu den Grundüberzeugungen der Heiligen Schrift und der Kirche beziehungsweise zum selbstverständlichen Vokabular des Gebetes. Der biblisch-christliche Glaube würde zerstört, löste man diese Überzeugung vom Willen und von der Freiheit Gottes von ihm ab. Das betrifft die Felder der Natur, der Geschichte und auch des persönlichen Lebens. So formuliert das I. Vatikanische Konzil: „Die heilige katholische apostolische römische Kirche glaubt und bekennt, dass ein wahrer und lebendiger Gott ist, Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich, an Vernunft und Willen sowie jeglicher Vollkommenheit unendlich." (DH 3001) Und die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanum geht davon aus, dass „Gott ... in seiner Güte und Weisheit beschlossen [hat], sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun". (DV 2)

Die erste unmittelbare Reaktion auf die theologische und spirituelle Rede vom Willen Gottes wird vielfach ideologiekritisch sein. Ideologiekritik weist hin auf den Missbrauch des Willens Gottes für absolutistische Herrschaft, Despotie, Krieg, Zerstörung, Entfremdung, Heteronomie, quasi für alle Ideologien, die es im Verlauf der Geschichte gegeben hat. So sieht gegenwärtige Ideologiekritik den Monotheismus als Ursache von Gewalt, Aggression, Kolonialismus, als Ursache einer Blutspur, die sich durch die Geschichte zieht. Der Wille Gottes musste als Legitimation für nationale und ökonomische Interessen herhalten. Er gab die sakral-biologische Weihe für feudale und aristokratische Klassengesellschaften ab. Zudem gilt die Identifikation des faktischen Geschichtsverlaufs mit dem Willen und Wirken Gottes (Hegel) zu Recht als triumphalistisch und zynisch. Dieser Gott der Verfolger und der Herrscher wird aus Amt und Würden entlassen.

Ideologiekritik meldet sich auch gegenüber der Überzeugung einer persönlichen Erwählung oder Führung durch den Willen Gottes an. Ist ein solcher Glaube nicht von vornherein religiöser Utilitarismus, ja Narzissmus, eine egozentrische „Sentimentalität ohne Wahrheitssubstanz", die irrationalen Trost erheischt und irreale Stabilität gewährt?[1]

[1] *K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich 1993, 162.

Anders gelagert ist die Kritik an der Rede vom Willen Gottes im Bezugsrahmen der Naturwissenschaften: Mit der Mathematisierung, Geometrisierung und Mechanisierung des Naturverständnisses im Sinne eines von Gott eingesetzten und permanent stabilisierten, selbstregulativen Ordnungszusammenhanges war eine spontan-kausale Intervention in das Naturgeschehen nicht länger denkbar. Gott konnte nur noch als Ingenieur oder Programmierer, aber nicht mehr als Akteur gedacht werden, der aktiv in den laufenden Prozess eingreift, geschweige denn jedes einzelne Geschehen unmittelbar initiiert und disponiert.
Schließlich ist auf ein alltagssprachliches und volkstümliches Verständnis des Willens Gottes hinzuweisen. Dieses versteht die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe" etwa so: Wir nehmen hin, was Gott an Leid beschlossen hat. Wir beugen uns vor dem, wogegen wir nichts tun können. Wir sehen ein, dass gegen den Tod, wenn Gott ihn will, niemand etwas machen kann. – Eine düstere, karfreitägliche Auslegung, die nach Beerdigung „riecht", eine Auslegung, deren Hintergrund ein dunkles, fatalistisches Gottesbild ist.
Können wir, und wenn ja, wie und mit welchen Differenzierungen von einem „Willen Gottes" sprechen? In einem ersten Schritt (1) sollen neuzeitliche Aporien in der Rede vom Willen Gottes holzschnittartig aufgegriffen werden; exemplarisch sollen diese am Streit um Abrahams Opfer (Gen 22), wie es von Immanuel Kant und Sören Kierkegaard thematisiert wird, deutlich werden; (2) sollen die Voraussetzungen der biblisch-kirchlichen Rede vom Willen Gottes theologisch rekonstruiert und (3) Grundgestalten und Dimensionen dieses Willens expliziert werden.

1. Der Streit um Abrahams Opfer

Autonomes Sittengesetz contra Wille Gottes (Immanuel Kant)

Für den Königsberger Philosophen liegt das Wesentliche der Religion in der Moralität. Alles andere (Gebet, Kirchenglaube, Sakramente etc.) gehört zu den Accessoires. Eine Begründung der Moralität durch den *Willen Gottes*, durch Inspiration oder Offenbarung, ist eher schädlich als nützlich. Im Streit der Fakultäten (1798) greift er Abrahams Opfer auf: „Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott sei, der zu ihm spricht ... Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeintliche göttliche Stimme antworten müssen: dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiss, und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete."[2]
Kriterium für die Moralität einer Norm ist die autonome Vernunft, nicht die vermeintliche Offenbarung, nicht der Wille Gottes. Eine Offenbarung als Kundgabe eines göttlichen Anspruchs, der von außen an meine Vernunft he-

[2] *I. Kant*, Der Streit der Fakultäten (1798), in: Werke in zehn Bänden (hg. *W. Weischedel*) Bd. 9, 332–334 A 102–104. Vgl. dazu *G. Sala*, Kant und die Frage nach Gott, Berlin 1990; *H. Kessler*, Der Begriff des Handelns Gottes, in: *H.U. v. Brachel/N. Mette* (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg/CH - Münster 1985, 117–130.

rangetragen und somit als Gabe eines anderen verstanden wird, ist für Kant nicht akzeptabel. Der Begriff des Willens Gottes selbst ist leer oder anthropomorph, der (was unvermeidlich ist) ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt und sie in Idolatrie verwandelt. Zudem zeigt Kant die Grenzen der Erkenntnis auf. Dabei legt es sich nahe, die Grenzen unserer sinnlichen Erfahrung mit den Grenzen jedes möglichen Sich-Zeigens von anderen gleichzusetzen. Von einem Willen Gottes können wir gar nichts wissen: Wie sollen wir denn erkennen und beweisen, dass es Gott ist, der zu uns spricht und seinen Willen äußert?

Das Paradox: Die Suspension des Ethischen durch das Religiöse (Sören Kierkegaard)

Kierkegaard beschreibt in „Entweder/Oder" die Alternative zwischen der nihilistischen Prinzipienlosigkeit eines moralisch indifferenten Ästhetikers und eines im Ganzen die Moralphilosophie akzeptierenden Ethikers. In „Furcht und Zittern", dann auch in „Der Begriff Angst" und schließlich in den „Philosophischen Brocken" wird dieses zunächst bestehende Entweder/Oder von Ästhetischem und Ethischem um die Existenzform des Religiösen erweitert, welches Kierkegaard aus dem Verbund mit dem Ethischen herauslöst und dem er das Ethische nachordnet. Der absolute Anspruch des Glaubens wird über die ethische Verpflichtung gesetzt. Exemplarisch deutlich wird dies an Abrahams Opfer. Dieses war schon bei Duns Scotus der Aufhänger für den Primat der Freiheit gegenüber der Vernunft[3]. Anders als Kant, der sich in der Auslegung dieser Stelle gegen den (persönlichen freien) Willen Gottes und zugunsten des Sittengesetzes entscheidet, anders auch als Schelling, für den der Befehl zum Opfer vom dunklen Prinzip im Unterschied zum Willen der Liebe ausgeht, das aber Bedingung für die Offenbarung des lichten Prinzips ist[4], schreibt Kierkegaard eine Lobrede auf Abraham. „Warum tut es denn Abraham? ... Um Gottes willen tut er es, weil Gott diesen Beweis seines Glaubens heischt, um seiner selbst willen tut er es, um den Beweis zu führen. ... Hier ist das Ethische selber die Versuchung, das ihn abhalten will, Gottes Willen zu tun. ... Abraham entzieht sich der Vermittlung."[5] Für Kierkegaard wird an Abrahams Opfer deutlich, dass Gott ein nicht durch das Allgemeine, das heißt nicht durch Vernunft, Sittengesetz oder Gemeinschaft vermitteltes Verhältnis zum Einzelnen stiften kann. „Des Glaubens Paradox ist also dies, dass der Einzelne höher ist denn das Allgemeine, dass der Einzelne sein Verhältnis zum Allgemeinen durch sein Verhältnis zum Absoluten bestimmt, nicht sein Verhältnis zum Absoluten durch sein Verhältnis zum Allgemeinen."[6] „Entweder denn, es gibt so ein Paradox, dass der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zu dem Absoluten steht, oder Abraham ist verloren."[7] Dabei unterstreicht Kierkegaard in nominalistischer Tradition die mögliche Suspension des Ethischen durch das Reli-

[3] Reportata Parisiensia II d.22 q.1 n.3.
[4] *F.W.J. Schelling*, Philosophie der Offenbarung (1858), Darmstadt 1974, 278f; *ders.*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit 68.
[5] *S. Kierkegaard*, Furcht und Zittern, Ges. Werke 4. Abt., Düsseldorf 1960, 64. Vgl. dazu X. *Tiliette*, Bible et Philosophie: le sacrifice d'Abraham, in: Gregorianum 77 (1996) 133–146.
[6] *S. Kierkegaard*, Furcht und Zittern 76.
[7] A.a.O. 138.

giöse sowie das Paradox des Glaubens gegenüber der Vernunft. „Abraham ist deshalb in keinem Augenblick ein tragischer Held, sondern etwas ganz andres, entweder ein Mörder oder einer, der glaubt."[8]

Kierkegaards Systemkritik wurde und wird in vielen Varianten aufgegriffen: etwa indem gesagt wird, Rationalität und Vernunft würden dem konkreten Menschen und seiner Freiheit nicht gerecht oder ihn sogar verachten; dass eine universelle Moral und Sittengesetz das Antlitz des anderen verstellen; oder dass Religion und Dogma die Beziehung zum lebendigen und freien Gott verzerren[9]. Angesichts der „Instrumentalisierung" der Vernunft in vielen Lebensbereichen, die den Menschen zu verplanen droht, ist die gegenwärtige Kritik am Rationalismus der Neuzeit, wie sie der Personalismus, der Existentialismus und die sogenannte Postmoderne äußern, wohl verständlich. Die Kritik erstreckt sich aber auf die Rationalität der abendländischen Philosophie insgesamt, als ob diese zwangsläufig zur kalkulatorischen und manipulatorischen Vernunft/Ratio geführt habe, die der Naturwissenschaft zu eigen ist.

2. Trinität als Grund und Grammatik der theologischen Rede vom Willen Gottes

Theologische Gotteslehre thematisiert den Willen Gottes weder aufgrund einer Metaphysik des Wesens und der Eigenschaften Gottes vorgängig zu seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung, noch blendet sie die biblischen Zeugnisse des dreipersönlichen Wesens Gottes in methodischer Beschränkung aus. Basis der Erkenntnis des Willens Gottes ist die Selbstmitteilung Gottes (Hebr 1,1–3). Was der Wille Gottes als personale Kategorie im Vollsinn ist, kann sich nur in gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes als Freiheit erschließen. Der einzige und zugleich lebendige Gott ist als absolute Freiheit zu denken. Gott ist sein eigenes Willens- und Aktivitätszentrum (Ex 3,14). Gott ist nicht „nur Ende, Resultat" des Denkens; „was man wirklich Gott nennt ... ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann"[10], so Schelling in der Philosophie der Offenbarung. Gott ist nur der, der berufen, der den Menschen unmittelbar in Anspruch nehmen kann. Dies ist nicht absolutistisch oder willkürlich zu verstehen, aber auch nicht so, dass die Wirklichkeit von Berufung in allgemeiner Normativität aufgehen würde. So kann Berufung als konkreter Imperativ auf eine konkrete Lebensform (wie zum Beispiel die Ehelosigkeit) und auf einen bestimmten Auftrag (zum Beispiel Frieden zu stiften) zielen, ohne dass daraus die Grundlage eines allgemein gültigen Gesetzes gemacht werden könnte.

In Jesu Leben zeigt sich in unüberbietbarer Weise der Wille Gottes als Selbstmitteilung. In seiner einzigartigen Offenheit für Gott (abba) und für die anderen erfährt Jesus die unbedingt gütige aktive Selbstzuwendung Gottes. Gerade dort, wo Gottes Wille am verborgensten ist, nämlich in der äußersten Gottverlassenheit am Kreuz, realisiert er den Willen Gottes als äußerste

[8] A.a.O. 60.

[9] *M. Buber*, Werke I, Heidelberg-München 1960, 147f, 442ff, 654; II 1089ff; *F. Rosenzweig*, Stern der Erlösung, Den Haag 1988, 161ff, 193ff; Das neue Denken, Ges. Schriften 3, 150ff; *E. Levinas*, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987, 84ff, 247ff; *Abraham J. Heschel*, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neukirchen 1980, 109–119.

[10] *F. J. W. Schelling*, Philosophie der Offenbarung, Bd.1, 172.

Liebe. Das Neue Testament zeigt in Ansätzen, dass der Wille Gottes identisch mit dem trinitarischen Wesen Gottes ist. Der Sohn erscheint als Träger und zugleich als Erfüller des Willens Gottes (Mk 3,13; Mt 11,27; Joh 5,21), der Heilige Geist teilt, wie er will, jedem die Gaben Gottes zu (1 Kor 12,11). Zentral für ein trinitarisches Verständnis des Willens Gottes ist die Selbstoffenbarung als Liebe. In dieser Selbstoffenbarung ist Offenbarungs- und Heilshandeln eins. Der Inhalt der Offenbarung ist Gott als sich in Freiheit schenkende Liebe, eine Abspaltung der Freiheit von der Liebe versagt sich. Gott ist nicht unendliche Vielfalt von positiven und negativen, hellen und dunklen Kräften.

Die Trinitätslehre ist die innere Möglichkeitsbedingung von Schöpfung und Heilsgeschichte. Nur wenn und weil Gott in sich vollendete Freiheit in Liebe ist, kann er Freiheit in Liebe nach außen sein. Nur weil er in sich Mitteilung seiner selbst ist, kann er sich in der Geschichte selbst mitteilen. Nur weil er in sich dadurch bei sich ist, dass er beim Anderen und im Anderen ist, kann er sich in der Geschichte entäußern und in der Entäußerung seine Herrlichkeit offenbaren.

Die Trinität gibt der Erkenntnis des Willens Gottes ihre Form der Vermittlung durch Christus, durch intersubjektive Zeugenschaft, durch Vernunft und auch ihre Inhaltlichkeit (Communio, Berufung in Sendung und Stellvertretung, aktive und ausleidende Proexistenz). Wenn Gott in ein und demselben Akt sich selbst und das Andere, die Anderen will (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin)[11] und so das Wollen des Anderen seinem eigenen Willen nicht äußerlich und fremd ist, dann sind auch die einzelnen Aspekte des Willens Gottes von Freiheit und Liebe geordnet und geeint. – Berufung hat immer eine christologische Form und erschließt sich im Blick auf Jesus Christus[12].

Ist dieses Ereignis wirklich Gottes Selbstmitteilung als Liebe, dann sind nominalistische Differenzierungen zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata fehl am Platz. Eine beliebig sich bestimmende Willensmacht wäre ein Wollen als „dunkler Drang, Begierde und Trieb"[13]. Dieses Wollen wäre „unvernünftige Kraft". Willkür und Macht sind die Inhalte des nicht- beziehungsweise vorvernünftigen oder dunklen Wollens. Das gute Wollen hingegen ist ein durch Weisheit und Liebe geordnetes Wollen, ein in sich erhelltes, in seinen Motiven grundsätzlich verständliches Wollen. Dieses Wollen ist der „Bundesgenosse der Vernunft"[14] oder gar Vernunft selbst, praktische Vernunft, die auf Handeln bezogen, deren Inhalt Liebe ist.

Wenn der Wille Gottes und die ihm entspringende Berufung eines Menschen in Gottes unbedingter Liebe wurzelt

[11] „Uno eodemque Verbo dicit seipsum et quaecumque fecit" – „In ein- und demselben Wort sagt Gott sich selbst und, was er gemacht hat, aus". (*Anselm von Canterbury*, Monologion 33, WW Schmitt I, 53) „Quod Deus, volendo se vult etiam alia." (*Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles I, 75) „Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia." (Summa contra gentiles I, 82)

[12] „Da auch niemand zum Vater kommt außer durch den Sohn, lehren wir weiter, dass die Berufungen in den Betrachtungen des Lebens Jesu Christi herauszufinden sind, um sich für einen Stand zu entscheiden, da in ihm alle Schätze der Weisheit und der Wissenschaft verborgen sind, in ihm sind die Stände des christlichen Lebens durch das Beispiel der Vollkommenheit dargelegt." (*H. Nadal*, in: MHSI, Selecta Natalis monumenta in eius epistolis commemorata. Epist. P. Nadal, Bd. IV. Matriti 1905, 843)

[13] *W. Schulz*, Philosophie in einer veränderten Welt, Pfullingen 1972, 337.

[14] *W. Schulz*, Philosophie in einer veränderten Welt 338.

und in Jesus Christus nicht das Ja und Nein zugleich gekommen, sondern das Ja verwirklicht ist (2 Kor 1,20), dann äußert sich Berufung nicht zuerst in der Sprache des Kommandos oder des Drills, nicht mit dem Zeigefinger der bloßen Moral, nicht als nacktes Postulat des Sollens oder Müssens, sondern als Gabe, die Lebensraum eröffnet, die Freude schenkt, Hoffnung erschließt und Dankbarkeit auslöst. Berufung ist nicht primär und nicht ausschließlich asketisch zu bewältigen, sondern in der Wahrnehmung des Wirkens Gottes, im Zulassen und Einlassen dieser Liebe in das eigene Fleisch und Blut, im Annehmen des Willens Gottes als höchstem Akt menschlicher Freiheit und Identität.

Der Teufel ist ein Verleumder der Schöpfung und der Miesmacher von Berufung. Er nagt an der Freude, die ursprünglich als erste Liebe durchaus da war, und zersetzt die innere Ausrichtung. Zudem ist er der große Neider[15]. Er suggeriert, dass es Gott ohnehin nicht gut meint, dass der Wille Gottes keine Gabe, sondern Entzug, willkürliche Verweigerung von Lebensfreude, sadistisches Spiel mit der Marionette Mensch sei und die dämonische Abwertung von Leib und Sexualität inkludiere.

3. Explikationen

Wille Gottes und Communio

Die trinitarische Liebe erschließt sich in Christus als kommunikative, dialogische Liebe, die uns ihre eigene Identität, das heißt Liebe zu sein, schenkend mitteilt. Jesus Christus ist der „Mensch für andere": „Begegnung mit Jesus Christus, Erfahrung, dass hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, dass Jesus nur ‚für andere da ist'. Das ‚Für-andere-Dasein' Jesu ist die Transzendenzerfahrung! Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem ‚Für-andere-Dasein' bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu. (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung.) Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere', in der Teilnahme am Sein Jesu."[16]

Dem Heiligen Geist wird in Gott der Wille und die Kommunkation in der Liebe appropriiert (nexus amoris). Der Wille Gottes ist das Motiv der Communio-Wirklichkeit, so die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (GS 62–63), des Bundes Gottes mit den Menschen. Gottes Wille geht auf die Volkwerdung, auf eine neue Gesellschaftsordnung (Jes 42,24). Am Ende geht der Wille Gottes auf das Heil aller Völker.

Von da her ist schon die Wahrnehmung des Willens Gottes ein kommunikatives Geschehen. Berufung ereignet sich nicht so sehr in isolierter Innerlichkeit, sondern durch die Vermittlung von anderen, von Zeugen. – Wer auf den Ruf Gottes hören will, hat sich den anderen, besonders den Armen auszusetzen, von ihnen zu lernen und bei ihnen

[15] „Diabolus ... infamet creaturam Dei." (*Thomas von Aquin*, In Mt 4,24 lect.3 n.392) „Voluntas autem nocendi inest diabolo a seipso." (*Thomas von Aquin*, In Iob 40,14–17 t.26,217f lin.407–408)

[16] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung (1944): Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von *E. Bethge*, München 1970, 414.

in die Schule zu gehen[17]. Zur Findung des Willens Gottes gehört die Bereitschaft, sich dem Urteil anderer zu stellen. „Gott hat gewollt, dass wir sein lebendiges Wort suchen und finden sollen im Zeugnis des Bruders. Darum braucht der Christ den Christen. ... Der Christus im eigenen Herzen ist schwächer als der Christus im Worte des Bruders."[18] Es braucht die Hilfe, die Ermutigung, die Begleitung und auch die Kritik durch andere. Die Annahme durch die Gemeinschaft der Kirche ist mit konstitutiv für die Echtheit einer Berufung. Schließlich ist der Wille Gottes immer auf den Aufbau des Leibes Christi, auf den Aufbau von Communio hingeordnet. Dies gilt beispielsweise für die evangelischen Räte, für jeden pastoralen Beruf und für jedes Charisma[19].

Gottes Wille und das menschliche Wollen

Vom Ansatz des Willens Gottes als unbedingter Liebe her steht dieser nicht prinzipiell in einem dialektischen Gegensatz zur Freiheit und zum Wollen des Menschen. Dies ist gegenüber Immanuel Kant und Georg Friedrich Wilhelm Hegel zu unterstreichen. Wie Kant sieht Hegel im Begriff der Gnade den Nachteil, dass, obwohl sie die Trennung zwischen Gott und Mensch aufhebe, der Mensch dabei nur „als passiv vorgestellt werde"[20]. „Die Gestaltung, die der Gott in seiner Erscheinung und Manifestation an den endlichen Geist gewinnt, hat zwei Seiten. Der Gott tritt nämlich in die Äußerlichkeit, wodurch eine Teilung und ein Unterscheiden hervorgeht, welches sich so bestimmt, dass es zwei Seiten des Erscheinens sind, deren eine dem Gott, die andere dem endlichen Geiste zukommt. Die Seite, welche dem Gott zukommt, ist sein Sichoffenbaren, sein Sichzeigen. Nach dieser Seite kommt dem Selbstbewusstsein nur das passive Empfangen zu. ... Die Gnade erleuchtet das Herz des Menschen, sie ist der Geist Gott im Menschen, so dass der Mensch bei ihrem Wirken als passiv vorgestellt werden kann, so dass es nicht seine eigene Tätigkeit ist"[21]. Gottes Wille wird so als fremd und entfremdend gefasst, den der Mensch sich als ein Fremdes gefallen lassen müsse und gegen den er sich passiv verhalte[22].

Gegenüber der Religionskritik mit dem Vorwurf der Despotie und Heteronomie, aber auch gegenüber der These Hans Blumenbergs[23], welche die Neuzeit als Selbstbehauptung des Menschen gegenüber einem despotischen absolutistischen Willkürgott sieht, ist die Freiheit Gottes der Ermöglichungs-

[17] In diesem Sinne gehört es zu den ignatianischen Experimenten, bevor einer zur Profess zugelassen wird, „in Spitälern oder in einem von ihnen für einen weiteren Monat zu dienen, ... indem sie allen Kranken und Gesunden helfen und dienen, wie es ihnen aufgetragen würde, um sich mehr zu erniedrigen und zu verdemütigen; ... für einen weiteren Monat ohne Geld zu pilgern... Oder man verbringt beide Monate in Spitälern oder in einem davon; oder beide mit Pilgern, je nachdem es seinem Oberen besser schiene. ... Die christliche Lehre oder einen Teil davon Kindern und anderen einfachen Menschen öffentlich zu erklären oder einzelne darin zu unterrichten." (Satzungen der Gesellschaft Jesu Text B, in: Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Deutsche Werkausgabe Band II, hg. von *P. Knauer*, Würzburg 1998, 607f)

[18] *D. Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge, München [16]1979, 14.

[19] Vgl. *M. Scheuer*, Der Mensch ist Ruf Gottes, in: ThPQ 150 (2002), 53–62.

[20] *G.F.W. Hegel*, Religionsphilosophische Werke, hg. *H. Glockner* Bd. 16, 117.195f.

[21] A.a.O. 116f.

[22] A.a.O. 195.

[23] *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966, 108–110; *ders.*, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M. 1974, 187f, 201.229.

grund der Freiheit des Menschen. Knapp und präzis mit Thomas von Aquin formuliert: „Deus vult nos velle"[24]. Die göttliche Vollkommenheit der Herrschaft und Allmacht Gottes zeigt sich darin, dass sie nicht als Bemächtigung und Überwältigung, auch nicht als triumphalistische Harmonisierung am Ende, sondern als Ermächtigung zum Selbstsein in Freiheit – als Mächtigwerden der Liebe – geschieht. Einzig und allein die Einheit von Liebe und Allmacht in Gott könnte das letztlich Erfüllende und Sinnverbürgende menschlicher Freiheit sein. Von da her verbieten sich Deutungen des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, die von den Polen aktiv – passiv, Form – Materie ausgehen, ebenso wie mechanistische (marionettenhafte) oder deistische Deutemuster. Der Wille Gottes ist nicht als Wirkkausalität im Sinne des Erzeugens oder Machens zu interpretieren. Das Ideal des menschlichen Willens besteht nicht darin, sich seiner Endlichkeit, seiner Bestimmtheit, seines Selbst, seiner Freiheit zu entledigen, um sich so, in der Verneinung des Willens überhaupt, der unendlichen Freiheit anzugleichen. Endliche Freiheit kann sich nur im Raum der unendlichen vollenden: Nicht so, dass sie die unendliche Freiheit zu ihren endlichen Zwecken missbraucht, sondern dass sie sich dem Sich-Öffnen der unendlichen selber erschließt; christlich gesprochen: die Liebe Gottes an sich geschehen lässt und sie um ihrer selbst willen wiederliebt[25]. Deus vult condiligentes – Gott will Mitliebende[26]! Und: Gott zwingt nicht, sondern er zieht. „Deus non cogit, sed trahit"[27]. Er sucht durch Akte des Lockens, Rufens, Beeinflussens die Menschen dazu zu disponieren und motivieren, seinem Aufruf in freiem Gehorsam Folge zu leisten[28]. Gegenüber einem extrinsezistischen Verständnis vom Willen Gottes ist festzuhalten: Gott will *zusammen mit* den geschöpflichen Aktivitätszentren. Er wirkt nicht ohne uns, sondern mit uns. Er will und handelt durch die geschöpflichen Aktivitätszentren. Er will und handelt in den geschöpflichen Aktivitätszentren durch Einflussnahme auf Verstand und Willen. Gott will und handelt nicht primär als Ursache, sondern als Grund: als Ermöglichungsgrund des geschöpflichen Seins und Wirkens (transzendentale Relation)[29].

Interiorität und Geschichte

Wenn die Trinität die Grammatik des Willens Gottes in geschichtlicher Entfaltung ist, so versagt sich ein Dualismus zwischen Subjektivität und Geschichte beziehungsweise Gesellschaft. Wenn Gott die alles bestimmende und begründende Wirklichkeit ist[30], dann ist dadurch alle Wirklichkeit betroffen und für die Bewahrheitung des

[24] „Haec est enim voluntas Dei, scilicet quod Deus vult nos velle. Aliter enim non est bona voluntas nostra. Voluntas autem Dei est bonum nostrum." (*Thomas von Aquin*, Super epistola in Hebr 13,21 lect.3 n.769)

[25] *H. U. von Balthasar*, Theodramatik II. Die Personen des Spiels Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 276ff.

[26] *Duns Scotus*, Opus Oxoniense III d.32 q.1 n.6.

[27] „Deus non potest eam (voluntatem) cogere. ... non est violentia nec coactio. ... gratia, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum." (*Thomas von Aquin*, De Veritate 22,8c) «Deus non cogit hominem ad iustitiam.» (*Thomas von Aquin*, Summa Theologiae III,69,9c) «Spiritus Sanctus non cogit homines ad loquendum.» (*Thomas von Aquin*, Super epistola S. Pauli lect. I ad Cor XIV, lect.6 n.877)

[28] *R. Bernhardt*, Was heißt Handeln Gottes? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 423.

[29] *R. Bernhardt*, ebd. 351.

[30] *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, 304f.

Glaubens in Anspruch genommen. Gegenwärtige Theologie befindet sich in einem Dilemma: Eine Theologie der Geschichte beziehungsweise des geschichtlichen Handeln Gottes wird als Postulat beschworen, und Ansätze beim Subjekt werden wortreich als transzendentale Reduktion, als Flucht in die Innerlichkeit kritisiert. Wenn es freilich um die geschichtliche Konkretion des Willens beziehungsweise Wirkens Gottes geht, treten dieselben Kritiker den Rückzug in Ideologiekritik beziehungsweise in eine radikal negative Theologie an (Metz-Schule). Die einen ziehen sich auf den Heilswillen Gottes a priori zurück, dem gegenüber dann aber – wie in Ansätzen in der pluralistischen Religionstheorie – die geschichtliche Bewährung und Realisierung gleichgültig wird, die anderen auf eine eschatologische universale Heilswirklichkeit, die aber, da nicht mit der Gegenwart vermittelt oder nur negativ abgegrenzt, einen triumphalistischen Deus ex machina am Ende der Geschichte doch alles wieder richten lässt, ohne zu denken, wie diese Liebe die konkrete Geschichte von innen her und ohne Zwang verwandelt.

Wenn die Erkenntnis des Willens Gottes nur im Inneren des Menschen angesiedelt wird, besteht die Gefahr, die Vermittlung des Heils durch die Menschheit Jesu, durch Verkündigung und durch die Lehre von Zeugen in einem hohen Maß zu vergleichgültigen. Eine Folge davon ist ein Dualismus in der Freiheitskonzeption zwischen transzendentaler und konkreter Freiheit. Freiheit wäre nicht inkarnatorisch-leiblich, nicht welthaft und nicht intersubjektiv vermittelt. Damit verbunden ist die Gefahr, dass Gott und sein Wille weltlos und „Du-los" gedacht werden, die Welt hingegen gott-, gnaden- und freiheitslos wird. Eine exklusive Verinnerlichung von Gnade, verknüpft mit einer reinen Verjenseitigung von Heil, lässt die Brüche des Lebens, das erfahrene Unheil, die konkrete Unversöhntheit außer Acht. Sie entfremdet den Menschen von seiner realen Lebenswelt. Dieser Exodus aus den realen Beziehungen, die Immunisierung gegenüber der wirklichen Not, lässt die Rede vom Willen Gottes aber in einer gespenstischen Ortlosigkeit und erfahrungslosen Bedeutungslosigkeit zurück.

Gott wirkt außen und innen[31]. Beide Pole sind Koordinaten eines geschichtlich sich entfaltenden Kommunikationsgeschehens. Gerade der „Andere" mit seinen Nöten, seinen Erwartungen und mit seiner Hilfsbedürftigkeit ist das Textbuch des Willens Gottes (Mt 25,40; Lk 10,25–37). Von Jesus, dem inkarnierten Willen Gottes her, führt der Wille Gottes in konkrete Praxis angesichts einer unversöhnten Wirklichkeit. Die Einheit des (Heils-)willens Gottes erweist sich in der Verwandlung des Schmerzes, des Widerspruchs, des Gegensatzes, der Negativität und Abgründigkeit, des Todes.

Freilich ist die Frage nach dem Willen und der Wirksamkeit Gottes angesichts des Übels in der Welt letztlich ein offenes Problem, das nicht mehr theologisch aufgelöst, sondern nur noch existentiell ausgehalten und im Modus der Klage vor Gott gebracht werden kann – in der Hoffnung auf seine procuratio in der Kraft der Schwachheit[32]. Weil in der Zeit der Welt die Momente der Epiphanie gebrochen sind vom unleugbaren Ausstand der Evidenz, ist die Bitte mit

[31] „Huius ager est ecclesia, et principalis agricola est Deus, interius et exterius operans." (*Thomas von Aquin*, Super epistola S. Pauli in II Tim 2,6 lect.1 n.46)

[32] *R. Bernhardt*, Was heißt Handeln Gottes? 465.

der Klage verbunden und kann in diese übergehen.
Die Wahrnehmung des Willens Gottes ist wie die der Antwort Gottes auf das Bittgebet ein Akt der Hoffnung, die nicht ohne Anhalt an konkreten Erfahrungen ist. Er ist zwar nicht am einzelnen Ereignis als dessen Teilfaktor greifbar, aber es gibt Momente, in denen dem Glaubenden Gewissheit erfahrbar wird: als Gelichtetheit (Trost), in dem eine mögliche Entscheidung transparent auf Gott hin ist und eine Zunahme an Glaube, Hoffnung und Liebe erschließt, als Vorschein des Sinnes von Ereignissen, die zunächst auseinander und gegeneinander stehen, absurd oder gleichgültig erscheinen und nun aus der Perspektive des gereiften Glaubens wahr werden, sinnvolle Figur des Lebens. Wer seines Lebens viele Widersinne versöhnt und dankbar in ein Bildnis fasst, der weiß, dass er erhört ist, und erfährt den Trost der Übereinstimmung im Wirbel des Schicksals und der Geschichte[33].

Der Wille Gottes und die theologische Vernunft

Wie theoretische und praktische Vernunft, so stehen Theologie und Freiheit in einer komplementären Einheit: Freiheit bedarf der Deutung und des klärenden Begriffs, der geschichtlichen und transzendentalen Kriterien, der anthropologischen Sinn-Verifizierung und Einholung; sonst verliert sie sich in Beliebigkeit, Fanatismus oder Tyrannei. Theologie bedarf des Zeugnisses der Kundgabe des Willens Gottes, das heißt der Gabe der Freiheit eines anderen; sonst verliert sie sich in Abstraktion, in zeit- und anspruchslose Parolen[34]. „Vernunftpostulate ohne sittliche und religiöse Erfahrung sind leer. Sittliche und religiöse Erfahrungen ohne Vernunftpostulate sind blind"[35].
Die transzendentale Funktion der Postulate beziehungsweise eines Sinnbegriffs liegt nicht im monolithischen System, das mit der Gefahr von Selbstbestätigungsmechanismen, der Gefahr von Dialogverweigerung, der Gesellschaftsentfremdung und des Realitätsverlustes verbunden ist. Beim Sinnbegriff geht es nicht um den Ausstieg aus Intersubjektivität, nicht um Instrumentalisierung oder Bemächtigung des Anderen für eigene Zwecke. Postulate „benennen die Beziehung, in die die menschliche Vernunft eintreten muss, wenn ihre bedrohte Transzendentalität bewahrt, ihre verlorene wiederhergestellt werden soll"[36].
Die Vernünftigkeit des Willens Gottes liegt in seiner inneren Stimmigkeit und Kohärenz, aber auch im Aufweis der Möglichkeiten, die menschliches Dasein durch ihn gewinnt, das heißt in der wirklichkeitserschließenden, integrierenden und auf Sinn und Ziel menschlicher Existenz ausrichtenden Kraft.

[33] Vgl. dazu *G. Bachl*, Thesen zum Bittgebet, in: Vorsehung und Handeln Gottes (QD 115), hg. von *Th. Schneider* und *L. Ullrich*, Leipzig 1988,192–195.
[34] Vgl. dazu *E. Salmann*, Der geteilte Logos, Roma 1992.
[35] *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/München 1995, 750.
[36] *R. Schaeffler*, ebd. 201.

FRANZ D. HUBMANN

„Kirche und Judentum"

Anmerkungen zur neuen Dokumentensammlung

Mit dem Erscheinen des zweiten Bandes der offiziellen Verlautbarungen zum Verhältnis von Christentum und Judentum ist die Dokumentation wieder auf aktuellem Stand.[1] Das besonders Erstaunliche an ihm ist, dass er trotz des wesentlich kürzeren Zeitraumes, den er abdeckt, erheblich umfangreicher ist als der erste. Offenbar hat sich der durch die Schoa bedingte und durch das II. Vatikanische Konzil in Gang gesetzte Nachdenkprozess noch weiter entfaltet. Man ist daher neugierig, in welche Richtung er ging, und wird nebenher fragen, wie es weiter gehen könnte.

Im ersten Teil der *katholischen* Verlautbarungen (K.I) nehmen die päpstlichen Ansprachen den ersten Rang ein. Es ist unübersehbar, welch großen Anteil Papst Johannes Paul II an der Veränderung des Verhältnisses zum Judentum hat; kein Papst vorher hat sich so massiv dafür eingesetzt! Thematisch kommt der Papst immer wieder auf die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und die Verwurzelung der christlichen Religion in der jüdischen zu sprechen. Daraus folgt für ihn die Verpflichtung zum Kampf gegen jeglichen Antisemitismus und Rassismus sowie zur Versöhnung.

Unter den offiziellen Vatikanischen Verlautbarungen ragt die Erklärung *„Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa"* vom 16. März 1998 (K.I.38) besonders hervor. Diese Erklärung, die zwar die Gräuel der Judenvernichtung klar anspricht, aber den christlichen Anteil daran primär einzelnen Gliedern der Kirche zuschiebt und den offiziellen Antijudaismus in der kirchlichen Tradition nicht thematisiert, wurde deshalb sehr kritisch aufgenommen.[2] Johannes Paul II hat jedoch weitere Zeichen gesetzt: das Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag des Jahres 2000 (K.I.45) und die Vergebungsbitte, die er in Jerusalem an der Westmauer aussprach und hierauf in eine Spalte steckte (K.I.48). Mit diesem Text schließt der erste Teil.

Insgesamt erweckt er den Eindruck, dass dem Papst die Beziehung zum Judentum ein weit größeres Anliegen ist als anderen vatikanischen Stellen. Weiters bemerkt man, dass die jüngsten Dokumente immer mehr Wiederholungen enthalten, konkrete theolo-

[1] HENRIX HANS HERMANN/KRAUS WOLFGANG (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum.* Dokumente von 1986–2000. (Bd. II) Bonifatius/Paderborn und Gütersloher Verlag/Gütersloh 2001. (1036) S 715,– ISBN 3-89710-148-3. (Buch zusammen mit kompletter CD-Version: S 1080,–. ISBN 3-899710-122-X Der erste Band, *Die Kirchen und das Judentum.* Dokumente von 1945–1985, hg. von RENDTORFF ROLF/HENRIX HANS HERMANN, erschien 1988.

[2] Vgl. dazu die verschiedenen Stellungnahmen im Dokumentband selbst: K.II.24; K.II.31; K.III.16 und J.5 sowie *K. Madigan,* A survey of Jewish reaction to the Vatican statement on the holocaust, in: Cross Currents 50 (2000/2001), 488–505, sowie *F. D. Hubmann,* Nach der römischen „Reflexion über die Schoah". Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998, in: ThPQ 147 (1999), 53–61.

gische Fragen, die sich aus den generellen Aussagen ergeben, jedoch nicht oder noch nicht aufgreifen. Was bedeutet zum Beispiel die bleibende Erwählung Israels, was der nie gekündigte Alte Bund für das Selbstverständnis und die Heilsbedeutung der Kirche? Wie sind diese Aussagen in einer katholischen Dogmatik aufzugreifen? Gerade dazu wären weitere Überlegungen notwendig[3].

Der zweite Teil ist wie im ersten Band gegliedert in Verlautbarungen nichtdeutscher Bischöfe, Bischofskonferenzen ... (K.II), und solche der deutschen Bischöfe, der Bischofskonferenz und der Gremien (K.III). Von ersteren sind vor allem die europäischen interessant; genannt sei zum Beispiel das aus Frankreich stammende Dokument *„‚Das Alte Testament lesen'. Beitrag zu einer katholischen Lektüre des Alten Testaments"* (K.II.21), weil es ein altes und im christlich-jüdischen Gespräch brisantes Thema aufgreift[4]. Sehr große Bedeutung hat des weiteren die von den französischen Bischöfen veröffentlichte *‚Erklärung der Reue'* vom 30. September 1997 in Drancy (K.II.22), die in ihrer Deutlichkeit weit über das vatikanische Dokument *„Wir erinnern..."* hinaus geht.[5] Schließlich sei ausdrücklich hingewiesen auf den Hirtenbrief des Lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Michel Sabbah, *„Im Land der Bibel heute die Bibel lesen und leben"* (K.II 14), der die Schwierigkeiten anspricht, welche die überwiegend palästinensischen Christen mit dem ‚jüdischen' Alten Testament und seiner Theologie der Erwählung und der Landgabe haben. Eine lehrreiche Lektüre für Christen in Europa! Gleichzeitig ist dieses Dokument ein Beispiel dafür, dass die weltweit zunehmend gewalttätige Politik die mühsamen Schritte religiöser Verständigung an den Rand drängt und fast aussichtslos erscheinen lässt.

Die deutschen Dokumente sind in den meisten Fällen veranlasst durch Jahrestage bestimmter Ereignisse in der NS-Zeit.[6] Hinter diesen Dokumenten steht eine bemerkenswerte theologische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, deren Kernpunkte schon im Titel des ersten Dokuments *„Nach 50 Jahren – wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung?"* (K.III.1) genannt sind. Nach einer eingehenden Diskussion von Schuld, Umkehr und Buße bei Juden und Christen wird festgehalten, dass die überlieferten Lehren nur den einzelnen im Blick haben und daher nicht ausreichen, „wenn wir sie für die Überwindung von Unrecht anwenden wollen, für das eine Gemeinschaft als gan-

[3] Das Dokument „Dominus Jesus" wäre eine Gelegenheit gewesen, das Judentum nicht einfach auszuklammern, sondern auch positiv etwas zu den genannten Fragen zu sagen.

[4] Hinzuweisen ist hier auch auf die Probleme der liturgischen Leseordnung und die Bemühungen um eine Erneuerung.

[5] Ähnlich mutig war lange vorher schon die Erklärung der deutschen Bischöfe „Die Last der Geschichte annehmen" vom 20. Oktober 1988 (K.III.3). Jüngste Beispiele sind: Die Erklärung der *Schweizer Bischofskonferenz* zum Verhalten der kath. Kirche in der Schweiz während des Zweiten Weltkriegs (K.II.32), welche Versäumnisse offen nennt, weiters die Erklärungen zum vatikanischen Dokument *„Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa"*, welche von der Slowakischen Bischofskonferenz (K.II.24) wie auch vom Komitee der Bischofskonferenz von England und Wales für katholisch-jüdische Beziehungen (K.II.31) herausgegeben wurden; in letzterem ist allerdings mit keinem Wort von irgendwelchen Versäumnissen die Rede, die England betreffen, obwohl das vatikanische Dokument durchaus Anlass dazu gegeben hätte.

[6] Im einzelnen sind das zum Beispiel der 50. Jahrestag der Reichspogromnacht (K.III.1; K.III.3; K.III.4 und K.III.5), des Kriegsbeginns (K.III.7 – gemeinsam mit den polnischen Katholiken), der Deportation von südwestdeutschen Juden nach Gurs am 22. Oktober 1949 (K.III.9) und der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz (K.III.12).

ze Verantwortung übernehmen muss gegenüber einer Gemeinschaft, der als ganzer Unrecht getan wurde" (349). Dennoch können die Traditionen die Richtung angeben, denn Versöhnung kann nur in Gang kommen, wenn durch Besinnung auf das Geschehene Reue aufkommt, die Schuld bekannt wird und der Schuldige im Vertrauen darauf, dass Gott die Umkehr annimmt, auf den Geschädigten zugeht.[7]
Den Abschluss dieses Teiles bildet die *„Grußadresse zum 50jährigen Jubiläum des Zentralrats der Juden in Deutschland"* (K.III.18) von Bischof (jetzt Kardinal) Karl Lehmann, in welcher er in knapper Form noch einmal die großen Veränderungen in diesen fünfzig Jahren anspricht und auf die bleibende Aufgabe verweist, „das Erreichte zu stabilisieren, das Verstehen der jeweiligen religiösen Wirklichkeit zu vertiefen, auf eine Haltung des gegenseitigen Vertrauens zwischen Christen und Juden hinzuwirken"(428). Diese Mahnung klingt so, als habe man bereits das Wichtigste erreicht und die Grenzen erfahren, die den Dialog bestimmen. Vielleicht steht auch eine gewisse Ermüdung dahinter. Für die Zukunft ist eine Veränderung der Diskussion über die Schoah zu erwarten, wenn die Zeitzeugen nicht mehr zur Verfügung stehen. Schließlich ist zu befürchten: Man wird sowohl in den Kirchen wie in den jüdischen Gemeinden mit eigenen Problemen so sehr beschäftigt sein, dass die Kräfte für den Dialog gering sein werden.
Der dritte Teil enthält „Evangelische Verlautbarungen", unterteilt in die Bereiche: Ökumenische Verlautbarungen, Verlautbarungen aus nichtdeutschen Kirchen und Verlautbarungen aus deutschen Kirchen; letztere machen vier Fünftel des gesamten Teiles aus. Von den ersteren sind die Richtlinien der Generalsynode der anglikanischen Kirche zum Thema *„Juden, Christen und Muslime: Der Weg des Dialogs"* von 1988 (E.I.1) sehr bemerkenswert, weil sie zum einen die Beziehungen der abrahamitischen Religionen untereinander gut herausarbeiten und zum anderen auch die Differenzen ansprechen und dabei sorgfältig mögliche gemeinsame Schritte abwägen. Angesichts der gegenwärtigen Machtpolitik der USA ist es höchst bedeutsam, dass die theologischen Auseinandersetzungen auch den Islam miteinbeziehen. Die Gefahr ist groß, dass der Islam zu einem neuen religiösen Feindbild des Westens wird und man nicht mehr unterscheidet, wo der Missbrauch religiöser Ideen beginnt.[8] Ein großartiger Schritt in die andere Richtung war hingegen die Verleihung eines Ehrendoktorats an den jordanischen Prinzen El Hassan bin Talal durch die Katholisch-Theologische Fakultät in Tübingen aufgrund seines Beitrags zum christlich-muslimischen Dialog.[9]
Das Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen *„Unterwegs zu einem neuen Verständnis"* von 1988 (E.I.2) bekräftigt in Übereinstimmung mit dem II. Vatikanischen Konzil die Notwendigkeit des Kampfes gegen Rassismus und Antisemitismus, die besondere Beziehung der Christen zum Judentum und die bleibend gültige Bindung Gottes an Israel im Bund. Daraus folgt u.a. die Anerkennung der Landgabe als

[7] Im „Wort aus Anlass des 50. Jahrestages der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz" (K.III.12) unterstreichen die deutschen Bischöfe nochmals das Bekenntnis: „Versagen und Schuld der damaligen Zeit haben auch eine kirchliche Dimension" (385).
[8] Vgl dazu *B. Tibi*, Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?, Darmstadt 2000.
[9] Vgl. dazu die Dokumentation des Festaktes in Heft 4/2001 der Theologischen Quartalschrift.

eines Teils des Bundes wie auch eine Absage an die Judenmission – das sind häufig wiederkehrende Punkte in evangelischen Dokumenten.[10] Die Anerkennung der theologischen Bedeutung des Landes für das Judentum ist gewiss höchst bedeutsam, aber die Kirchen dürfen auch nicht schweigen, wenn Hass und Gewalt eskalieren und maßlos unschuldiges Blut vergossen wird.

Von den Verlautbarungen der nichtdeutschen Kirchen sei nur das Dokument der Generalsynode der Evangelischen Kirchen in Österreich mit dem Titel: *„Zeit zur Umkehr – Die Evangelischen Kirchen in Österreich und die Juden"* (E.II.17) genannt. Es enthält nämlich ein beachtliches Eingeständnis der Mitschuld der Kirchen (und nicht nur einzelner Christen!) an der Schoa, ein Bekenntnis zur Umkehr in Bezug auf den Antijudaismus in den Spätschriften Luthers sowie eine Absage an die Mission unter Juden.

Unter den Verlautbarungen der deutschen Kirchen findet man wiederum zahlreiche, die im Gedenken an bestimmte Ereignisse der NS-Zeit geschrieben wurden.[11] Eine weitere Gruppe von Dokumenten betrifft die Änderung von Kirchenordnungen.[12] Theologisch besonders bedeutsam sind jene Dokumente, die sich mit den Fragen und Themen der zweiten Studie der EKD *„Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum"* (E.III.24) vom 30. Oktober 1991 befassen. Zu diesen Themen gehören: *Das Schriftverständnis; Jesus, der Jude, der Messias und die Christologie; die bleibende Erwählung Israels und die Frage nach dem ‚Volk Gottes'; die Landverheißung und der Staat Israel; Alter Bund, Neuer Bund; die Eschatologie,* wobei die Frage des Bundes Gottes mit Israel und des Neuen Bundes für die Christen erst in der dritten Studie der EKD vom 14. März 2000 (E.III.72) breit diskutiert wird.

Es ist keine Frage, dass gerade diese Themen von besonderem Gewicht sind und auf breiter Basis diskutiert werden müssen. Hier ist in erster Linie die Schultheologie zu intensiver Arbeit aufgerufen, aber auch die Katechese und die Verkündigung, damit ein neues religiöses Bewusstsein entsteht, das dem Antijudaismus wehrt. Vor allem in der katholischen Theologie besteht ein großer Aufholbedarf. Während die Exegeten schon viel zur Sensibilisierung der Gläubigen beigetragen haben, ist in der Systematischen Theologie noch wenig Engagement zu bemerken. Ein Fortschritt wird sich aber erst dann einstellen, wenn auch die Dogmatische Theologie das Judentum theologisch wahrzunehmen beginnt und ihre Systematik unter diesem Aspekt neu bedenkt.[13]

Der vierte Teil enthält „Jüdische Verlautbarungen". Er ist sehr kurz, denn das Christentum ist für die jüdische Selbstreflexion nicht entscheidend. Zwei Texte verdienen aber eine besondere Erwähnung; der eine setzt sich sehr kritisch mit dem Schoa-Dokument des Vatikan auseinander (J.5). Der an-

[10] Vgl. E.I.7; E.I.8; E.III.6; E.III.29; E.III.41; E.III.49; u.a.

[11] Sie beziehen sich zum Beispiel auf den 50. beziehungsweise 60. Jahrestag des Novemberpogroms (vgl. E.III.7; 10; 11; 12;13; 14; 15; beziehungsweise E.III.64 und 65) oder auf die Befreiung von Auschwitz (E.III.37; 38).

[12] Vgl. E.III.4; 9; 25; 40; 47; 54; 57 und 68.

[13] Vgl. dazu *Th. Freyer,* Das jüdische Gegenüber – eine Herausforderung für die christliche Theologie? Dogmatisch-theologische Perspektiven, in: *W. Gross* (Hg.), Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, Mainz 2001, 102–122, sowie im selben Band: *A. Biesinger,* Lernprozess Christen Juden im Religionsunterricht, 123–148.

dere Text ist die Stellungnahme jüdischer Gelehrter in den Vereinigten Staaten zu Christen und Christentum vom 11. September 2000 mit dem Titel *„Dabru Emet"* (J.8). Diese Stellungnahme spricht die gemeinsamen und trennenden Elemente zwischen beiden Religionen deutlich an, vermerkt dankbar das erneuerte Verhältnis und schließt mit dem Blick auf die gemeinsamen Aufgaben in der Welt von heute.

Diese Aussagen klingen verheißungsvoll, aber man darf nicht vergessen, dass es sich um ein Statement einer Gruppe handelt, die keineswegs befugt ist, für die konservativen und orthodoxen Richtungen des Judentums zu sprechen.[14] Von dieser Seite ist kein spektakulärer Beitrag zum Dialog zu erwarten, daher wird auch in Zukunft das Christentum mit seinen Kirchen und Gemeinschaften die Beziehung zum Judentum in erster Linie für sich selbst bedenken müssen und seine Theologie mehr und mehr so auszurichten haben, dass es ihre Wurzeln gebührend wahrnimmt und die bleibende Gefahr des Antijudaismus bekämpft. Zugleich wird es notwendig sein, den Islam in das religiöse Gespräch einzubeziehen, weil auch er zu den abrahamitischen Religionen gehört.[15] Nur in respektvoller und friedlicher Koexistenz werden diese nämlich fähig sein, ihre gemeinsame Verpflichtung vor Gott für das Heil der Menschen vor der gesamten Weltöffentlichkeit glaubhaft zu vertreten, um so in ihrer je spezifischen Sendung wahrgenommen zu werden. Konkret braucht es dazu aber auf allen Seiten geistvolle, geradezu prophetische Menschen, die diese noch junge Pflanze des Dialogs lebendig halten und sie in ihrem Wachstum pflegen und lenken.

[14] Kritische Anmerkungen zu diesem Statement macht bereits *E. Brocke*, Dabru Emet – eine Wahrnehmung aus jüdischer Sicht, in: Dialog – Du Siach 44, 2001, 23–27.

[15] Vgl. *N. Solomon*, Auf dem Wege zu einer jüdischen Theologie des jüdisch-christlich-muslimischen Gespräches, in: Judaica 57 (2001), 269–283.

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe

Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen: *Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens* vom 20. 7. 2001

Seit Beginn der Mission gibt es in den persischen Ländern (Irak, Iran, Türkei, Syrien) eine lange Tradition christlicher Gemeinschaften. Nach der Trennung der Ostkirchen erklärte ein Teil dieser Orthodoxie 1552 wieder die volle Einheit mit dem Apostolischen Stuhl in Rom und wird seither als (katholische) Chaldäische Kirche bezeichnet, während der orthodoxe Teil „Assyrische Kirche des Ostens" genannt wird. Beide Partikularkirchen teilen aber die gleiche theologische, liturgische und spirituelle Traditon der Ursprünge und zelebrieren gemäß der syrisch-orientalischen Tradition.

Der seither eingeschlagene Weg einer ökumenischen Annäherung kann in letzter Zeit einige wichtige Schritte aufweisen: 1994 wurde die „Gemeinsame Christologische Erklärung" von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Mar Dinkha IV. unterzeichnet, wodurch ein dogmatisches Hauptproblem beseitigt wurde und man sich im umfassenden Sinne als „Schwesterkirchen" anerkannte. Am 29. 11. 1996 signierten der chaldäische Patriarch Mar Raphael I. Bidawid und Patriarch Mar Dinkha IV. Khanania der Assyrischen Kirche des Ostens eine Liste gemeinsamer Vorschläge für die Wiederherstellung voller kirchlicher Einheit zwischen den beiden Erben der alten Kirche des Ostens, die am 15. 8. 1997 von den jeweiligen Synoden bestätigt wurde in einem *„Joint Synodal Decree"*.

Am 26. Oktober 2001 veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen nun „Richtlinien über die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens", die im Einvernehmen mit der Kongregation für die Glaubenslehre und der Kongregation für die Ostkirchen erarbeitet und mit 20. Juli 2001 beschlossen wurden. Diese bilaterale Übereinkunft wurde von einer „Gemischten Theologischen Kommission" *(Joint Commitee for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East)* erstellt, die sich seit 1995 regelmäßig traf und ihre Ergebnisse den genannten Dikasterien zur Endredaktion unterbreitete.

Dem Bemühen um diese weitere ökumenische Annäherung ging die Erfahrung vieler Chaldäischer und Assyrischer Christen voraus, die in ihren Heimatländern wie besonders in der Diaspora ein normales sakramentales Leben oft entbehren mussten. Aufgrund politischer Wirren verließen viele Christen ihr angestammtes Gebiet und fanden im Mittleren Osten, in Europa, Amerika oder Australien Zuflucht. Da dort aber nicht für alle lokalen Gemeinschaften ausreichend Priester ihrer Kirchen zur Verfügung stehen, ergaben sich für zahlreiche Gläubige

immer wieder pastorale Notsituationen in Bezug auf die Sakramentenspendung. Das Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen (can. 671 §§2–3 CCEO) ebenso wie das (revidierte) Ökumenische Direktorium (Nr. 123) sehen dafür eine generelle Handhabung vor, die nun auch auf die beiden Partikularkirchen angewandt werden können.

Eine der Hauptschwierigkeiten, die es dabei in Bezug auf die Eucharistiegemeinschaft zu überwinden galt, ist die assyrische Verwendung der „Anaphora von Addai und Mari" (vorgeschrieben vom Palmsonntag bis zum Ende des liturgischen Jahres). Es ist dies ein Hochgebet, das seit unvordenklicher Zeit auf die narrative Wiedergabe der Einsetzungsworte verzichtet, welche katholischerseits als konstitutives und daher unabdingbares Element angesehen wird (vgl. DH 1321, 1352). Nach ausführlichen historischen, theologischen und liturgischen Studien anerkannte die Glaubenskongregation am 17. 1. 2001 dieses Hochgebet aber als gültig, was so von Papst Johannes Paul II. approbiert wurde.

Dabei trug man dem Umstand Rechnung, dass die „Anaphora von Addai und Mari" zu den ältesten Hochgebeten der frühen Kirche zählt (entstanden in Mesopotamien, wohl in der Gegend von Edessa), deren Gültigkeit weder im Westen noch im Osten jemals offiziell bestritten wurde. Die Katholische Kirche anerkennt zudem die Assyrische Kirche des Ostens als echte Teilkirche, die auf orthodoxem Glauben und apostolischer Sukzession aufbaut, wobei insbesondere der Glaube an die Eucharistie unverkürzt blieb. Schließlich konnte festgestellt werden, dass die Eucharistischen Einsetzungsworte in dem genannten Hochgebet zwar nicht in einer kohärent-narrativen Weise und *ad litteram* vorkommen, jedoch sind sie euchologisch verteilt und integriert in eine Folge von Dank-, Lob- und Bittgebeten.

Daran anschließend wird ausschließlich für die Gläubigen dieser beiden Rituskirchen gesagt: Im Falle der Notwendigkeit bzw. spiritueller Nützlichkeit ist es (orthodoxen) Gläubigen der Assyrischen Kirche des Ostens erlaubt, an der katholischen Eucharistiefeier teilzunehmen und die Heilige Kommunion zu empfangen. Ebenso ist es (katholischen) Christen der Chaldäischen Kirche gestattet, wenn es ihnen physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Geistlichen zu erreichen, die Kommunion innerhalb einer Assyrischen Eucharistiefeier zu empfangen. In beiden Fällen wird die Messe im jeweils eigenen Ritus der zelebrierenden Amtsträger gefeiert (vgl. c. 674 §2 CCEO). Wenn Chaldäische Gläubige an einer Eucharistiefeier im assyrischen Ritus teilnehmen, sind die Vorsteher eingeladen, in die Anaphora von Addai und Mari auch die Einsetzungsworte einzufügen, wie dies vom Heiligen Synod (1978 in Bagdad) erlaubt wurde.

Die vorliegenden Richtlinien wurden den beiden Patriarchen übermittelt, denn es obliegt ihnen, diese für ihre jeweiligen Partikularkirchen zu promulgieren und nötigenfalls entsprechende Instruktionen zu erlassen (vgl. cc. 670 §1; 671 §§4–5). Obwohl damit noch keine völlige Eucharistiegemeinschaft erzielt ist, denn die *plena communio* der Kirchen fehlt, ist doch ein weiterer wesentlicher Schritt auf die angestrebte Einheit hin getan worden.

(L'OssRom [ital.], Nr. 246 vom 26.10. 2001, 7–8)

Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche:
***Die pastorale Funktion der kirchlichen Museen* vom 15. 8. 2001**

Nach den bisherigen Dokumenten über die „Ausbildung der künftigen Priester zum sorgfältigen Umgang mit den Kulturgütern" (1992), über „Die kirchlichen Bibliotheken" (1994), über „Kulturgüter und Ordensgemeinschaften" (1994), über „Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive" (1997) sowie über „Notwendigkeit und Dringlichkeit der Inventarisierung und Katalogisierung" des historischen Kunst- und Kulturerbes (1999) wird von der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche nun ein Rundschreiben an die Bischöfe über „Die pastorale Funktion der kirchlichen Museen" vorgelegt.
Damit wird den bedeutenden – oft schon nicht mehr in Gebrauch befindlichen – Kunstschätzen Rechnung getragen, die materiell erhalten, rechtlich geschützt und pastoral erschlossen werden sollen, um so „einen neuen Humanismus im Hinblick auf die Neuevangelisierung zu fördern". Da die künstlerischen und historischen Zeugnisse Ausdrucksformen des Glaubens sind, dokumentieren die in den Museen gesammelten und didaktisch aufbereiteten Objekte kontextuell Gottesdienst, Katechese, Kultur und Nächstenliebe im kirchlichen und religiösen Leben der Vergangenheit, aber sie sollen auch für pastorale Aufgaben der Gegenwart fruchtbar gemacht werden. In fünf Schritten widmet sich das Dokument diesem Anliegen.
In einem ersten Themenkreis werden Grundsatzüberlegungen zur „Bewahrung des historischen Kunst- und Kulturerbes der Kirche" angestellt. Die Kulturgüter sind zwar den christlichen Gemeinschaften anvertraut bzw. aus diesen heraus entstanden, gehören aber in gewissem Sinne der ganzen Menschheit. In ihnen hat sich das historische Gedächtnis eines Glaubensweges erhalten, der über Generationen hinweg je neu um eine adäquate Inkulturierung ringt. Die Weitergabe der sorgsam gehüteten (nicht nur liturgischen) Geschichtszeugnisse kann so zu einem wichtigen Werkzeug der Pastoral werden. Deshalb erscheint es ratsam, stets deutlich einen Bezug zur gegenwärtigen Glaubenspraxis herzustellen. Dabei gilt es – gerade bei einer nicht mehr möglichen Verwendung –, der Versuchung zu widerstehen, die Kunstwerke dem kirchlichen Kontext völlig zu entfremden durch die Veräußerung an säkulare Institutionen, die nur noch den ästhetischen Wert zu registrieren vermögen.
Demgegenüber wird die Schaffung von geeigneten „Museumsdepots" oder eines (regionalen) „kirchlichen Museums" angeregt. Grundlage einer Strategie zur Bewahrung des historisch-künstlerischen Erbes der Kirche sollten dabei folgende Verpflichtungen sein:
- eigene diözesane und nationale Dienststellen
- Inventarisierung und Katalogisierung
- kirchliche und religiöse Kontextbezogenheit der Werke
- Erfahrungsgewinn aus den Dingen der Vergangenheit
- Erhaltung und gelegentlicher pastoraler Gebrauch historischer Werke.

Nach geschichtlichen Hinweisen auf die früheren „Schatzkammern" wird im 2. Teil auf „Eigenart, Zweckbestimmung und Typologie des kirchlichen Museums" eingegangen. Derartige Museen sollen nämlich „nicht Aufbewahrungsorte seelenloser Fundstücke

(sein), sondern lebendige Stätten, an denen der Genius und die Spiritualität der Gemeinschaft der Gläubigen durch die Jahre weitergegeben werden". Nur so kann das Museum auch Werkzeug des Dialoges mit den Fernstehenden, der kulturellen Bildung, des Kulturgenusses und der Geschichtskenntnis sein und als integrierendes Element einer Teilkirche der Evangelisierung dienen. Denn es lädt ja ein, die Vergangenheit kennen zu lernen, religiöses und karitatives Leben wieder zu entdecken und die eigene Identität zu erkunden. Diese „Pastoral durch Erinnerung" hat daher den Zweck, die Gegenstände zu erhalten, soziale Geschichte zu erforschen, die historische Kontinuität kirchlichen Lebens herauszustellen und sie mit dem sonstigen kulturellen Schaffen der Region zu konfrontieren.

Die Einrichtung von Museen auf regionaler Ebene, die nach der Intention dieses Rundschreibens „unbedingt in den Pastoralplan der Diözese einbezogen werden sollen", obliegt allein dem jeweiligen Diözesanbischof, der sich dabei auf die sachkundige Mitarbeit einer Diözesankommission bzw. eines Amtes für die Sakralkunst und die Kulturgüter stützen könnte. Bei der Abfassung des Errichtungs-Dekretes, der Statuten und der Betriebsordnung sollten jedenfalls die vorgelegten Anregungen aufgegriffen werden. Diesbezüglich werden vor allem im 3. Abschnitt detailliert gestalterische Hinweise zur „Organisation des kirchlichen Museums" gegeben (vom didaktischen Aufbau bis zur Sicherheitsinstallation, von der Schulung des Aufsichtspersonals bis zur Budgetplanung der Verwaltung).

Sodann wird im 4. Teil die öffentliche und kirchenimmanente „Nutznießung" eines derartigen Museums beschrieben, wobei zum einen der Komplementarität von Erkenntnisaspekt und emotionalem Aspekt im Blick auf religiöses Handeln entsprechende Bedeutung eingeräumt, zum anderen die Verbindung von ästhetischem Ausdruck und (aktuellem) Leben der Kirche herausgestellt wird. Durch die Angebote kompetenter Führungen und (Sonder-) Ausstellungen kann ein Museum „zu einem kulturellen Animationszentrum für die Gemeinde" werden. Im Verhältnis zu sonstigen lokalen Sammlungen oder Dokumentationsstätten von Orden könnte das jeweilige Diözesanmuseum eine Koordinationsfunktion übernehmen. Es wäre gut, dort auch das diözesane Inventarverzeichnis aufzulegen, und es könnten Restaurationswerkstätten angegliedert sein.

Im abschließenden 5. Teil widmet sich die Päpstliche Kommission der „Ausbildung der Fachkräfte", wobei man die Überwindung von drei Problembereichen intendiert: ein gewisses kirchliches Desinteresse an der Erhaltung und Erschließung der Kulturgüter; mangelnde Vorbereitung auf juristischem und administrativem Gebiet; ein Mangel an kundigen Auftraggebern, Förderern und Sponsoren kirchlicher Kunst. In all diesen Bereichen könnte ein engagiertes kirchliches Museum „die Katalysatorfunktion der Animation" und die Aufgabe eines Bildungszentrums erfüllen. Dem dient die notwendige Zusammenarbeit mit zivilen und kirchlichen akademischen Institutionen. Abschließend wird nochmals an die Ausbildungsprogramme für den Klerus erinnert, dem vor Ort wesentliche Bedeutung für den Erhalt und den Schutz des kulturellen und künstlerischen Erbes der Heimatkirche zukommt. Ebenso betont wird – nicht zu Unrecht im Hinblick auf die (leider nicht näher bedachten) finanziellen

Bedürfnisse derartiger Einrichtungen – die „Rolle des (berufsspezifischen) Volontariats".
Zum Schluss werden die Elemente des Rundschreibens nochmals summarisch wiedergegeben und mit der Hoffnung verbunden, dass damit ein „brauchbarer Bezugspunkt für die einzelnen Teilkirchen" geschaffen wurde, der beim Aufbau kirchlicher Museen mithelfe, dass sie tatsächlich zu religiösen Orten der Menschlichkeit werden.

Johannes Paul II., Nachsynodale Apostolische Exhortation *Ecclesia in Oceania* vom 22.11.2001

Vom 22. November bis 12. Dezember 1998 wurde in Rom eine spezielle Bischofsynode der Bischöfe Ozeaniens in Rom abgehalten. Nehmen an „Sondersynoden" üblicherweise nur Delegierte der betroffenen Bischofskonferenzen teil, so konnten aufgrund der vergleichsweise geringen Zahl an dieser „Kontinentalsynode" alle Bischöfe Ozeaniens teilnehmen. Im Vordergrund standen Fragen der Pastoral, die in 48 – nicht veröffentlichte – *propositiones* mündeten. Darauf aufbauend veröffentlichte Papst Johannes Paul II. am 22. November 2001 die Postsynodale Apostolische Exhortation *Ecclesia in Oceania,* eine pastorale Bestandsaufnahme und Wegweisung für die zukünftige Entwicklung der Kirche in Ozeanien.
Ozeanien umfasst mit Australien, Neuseeland und den Inselgebieten Melanesien, Mikronesien und Polynesien ein Drittel der Erdoberfläche. Die Schwierigkeiten christlicher Evangelisierung sind mannigfaltig. Die Bandbreite reicht von unterschiedlichen zivilisatorischen Standards bis zu sprachlichen Problemen (allein in Papua-Neuguinea finden sich 700 verschiedene einheimische Sprachen und Dialekte).
Communio – Partizipation – Dialog sind zentrale Rasterelemente, die Johannes Paul II. in diesem Schreiben vertieft: Ozeanien präsentiert sich als ökonomische Pluralität insularer Mikrowelten, deren Bevölkerung sich zu einem überwiegenden Teil zum Christentum bekennt (19 Millionen, wovon acht Millionen Einwohner Katholiken sind). Eingebettet in die kulturellen sozioökonomischen und kolonialen Strukturen entstand in Ozeanien von Anfang an ein etwas „anderes" Christentum mit guten Voraussetzungen für spätere ökumenische Kooperationen in vielen Bereichen. Insbesondere die Erfahrungen des II. Weltkriegs im Südpazifik, die Veränderungen des theologischen Klimas in Europa, aber auch die verbesserten Verkehrsverhältnisse in der Region förderten die Zusammenarbeit der christlichen Großkirchen. Davon ausgehend wird auch im päpstlichen Schreiben eine Intensivierung im Bereich der Ökumene eingefordert. Zugleich aber wird vor Fundamentalismen gewarnt, die aufgrund ökonomischer, moralischer und kognitiver Verwerfungen die Missionsgerichte Ozeaniens ebenfalls begleiten.
Bereits in der Synode betonten die Bischöfe die große Bedeutung der Laien in ihren Ortskirchen und sahen in deren besserer Ausbildung ein wichtiges Ziel der kommenden Jahre. Dieser Befund wurde von Papst Johannes Paul II. aufgenommen, indem er auf die Notwendigkeit gut ausgebildeter Theologen und Laienmitarbeiter nachdrücklich hinwies, um im grundsätzlich positiv bewerteten Prozess der Inkulturation ein authentisches ozeanisches Christentum zu präsentieren. Hinsichtlich der Bedeutung von Ausbildung und Erziehung wurde ja bereits im

Instrumentum laboris für diese Synode festgehalten: „Die Geschichte der katholischen Kirche in Ozeanien könnte nicht geschrieben werden, ohne die vorrangige Rolle der katholischen Schulen für das Aussäen, die Weitergabe und Wahrung des Glaubens". Das schließt auch die Verbesserung der Qualität des theologischen Studiums in den Seminaren ein. Diese Anliegen nimmt der Papst nun ausdrücklich in sein Pastoralkonzept auf und betont gerade im Hinblick auf die geographische Ausdehnung Ozeaniens die Wertigkeit von e-media für die Evangelisation (Pastoralplan für Kommunikation etc.). Besonderes Augenmerk verdiene auch ein vertiefendes Studium der Kulturen und Religionen der indigenen Völker, um so den notwendigen Dialog zu intensivieren.

Ausbildung in ihren verschiedenen Ausprägungen ist eines der Schlüsselanliegen für die Zukunft. Eine wesentliche Herausforderung der Evangelisation stellen dabei die negativen Einflüsse durch ein säkularisiertes, konsumorientiertes Werteverständnis dar, welche die kulturelle Identität der Menschen in Ozeanien gefährden. Es darf nämlich nicht übersehen werden, dass die Menschen und gesellschaftlichen Strukturen in manchen Teilen der Inselwelt Ozeaniens innerhalb von nur zwei Generationen den Sprung von der Steinzeit in die Moderne zu verkraften hatten, weshalb soziale und mentale Depravationen als Konsequenz unübersehbar sind.

Auf dem Hintergrund derartiger Entwicklungen werden vom kirchlichen Lehramt die durch die Menschenrechte vorgegebenen Standards – einschließlich der sozialen Grundrechte – eingemahnt. Damit verbunden wird der monierende Hinweis auf die Notwendigkeit einer adäquaten Entwicklungshilfe und Umverteilung.

Besonderes Augenmerk widmet Johannes Paul II. der schwierigen Situation von Frauen in etlichen Ländern, teilweise eingebettet in ein Frauen benachteiligendes kulturelles Umfeld, verschiedentlich zusätzlich herausgefordert durch ein säkularisiertes, konsumistisches und individualistisch-narzistisches Wertesystem. Damit steht dort auch das christliche Ehekonzept zur Disposition, ein Bedrohungspotential, dem seitens der Kirche unter anderem durch eine entsprechende Ehevorbereitung zu begegnen ist.

In der „Kontinentalsynode" wurden auch Stimmen für die Lockerung des Pflichtzölibats laut. Derartigen Überlegungen wird im vorliegenden Schreiben jedoch eine deutliche Absage erteilt und der Wert des Zölibats betont. Im Hinblick auf bedrückende Fälle sexueller Nötigung durch Kleriker und Ordensangehörige sagt man den Opfern Hilfe zu und verurteilt schärfstens derartige Missbräuche.

Insgesamt bietet das vorliegende Schreiben eine klare Bestandsaufnahme der pastoralen Situation, wobei man sich zu einer durchwegs optimistischen Beurteilung des Entwicklungspotentials Ozeaniens bekennt: „Though the waters of Oceania are many, vast and deep, the Church in Oceania has not ceased to walk joyfully and confidently with Christ, telling his truth and living his life. Now is the time for the great catch!"

Das aktuelle theologische Buch

ZULEHNER PAUL M./HENNERSPERGER ANNA, *„Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40,31).* Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse zur Studie PRIESTER 2000©. Schwabenverlag, Ostfildern 2001. (164) Geb. € (D) 10,50 / € (A) 10,80 / sFr 19,–. ISBN 3-7966-1026-9.

ZULEHNER PAUL M., *Priester im Modernisierungsstress.* Forschungsbericht der Studie Priester 2000©. Schwabenverlag, Ostfildern 2001. (478) Kart. € (D) 25,00 / € (A) 25,80 / sFr 44,50. ISBN 3-7966-1042-0.

Empirische Untersuchungen stoßen innerhalb der Kirche häufig auf Skepsis. Manche haben die Sorge, dass solche Erhebungen die Normativität des Faktischen postulieren. Andere aber befürchten, dass die Erkenntnisse nur verunsichern oder das Ansehen der Kirche beschädigen könnten.

Auf solche Widerstände stieß auch Paul Michael Zulehner, als er zusammen mit der Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung in Wien eine Umfrage unter Priestern in Angriff nahm. Doch gelang es ihm, Priesterräte und Bischöfe von sechzehn Diözesen in fünf europäischen Ländern (Österreich, Deutschland, Schweiz, Kroatien und Polen) zur Unterstützung zu motivieren. 2.441 Priester und damit etwa 40 Prozent der Angeschriebenen haben sich Anfang 2000 an dieser Umfrage beteiligt, dazu 301 Priesteramtskandidaten in Deutschland und Österreich. Mit den beiden Publikationen legt Zulehner Ergebnisse vor, die durchaus manches Vorurteil ins Wanken bringen können.

Die offensichtlich auch bei Bischöfen bestehende Angst, den Priestern gehe es mehrheitlich schlecht, wird durch die Umfrage nicht bestätigt. Vielmehr zeigt sich ein hohes Maß an Berufszufriedenheit, und nur vier von hundert Priestern würden jungen Menschen von diesem Beruf abraten.

Wie die Ergebnisse der Studie zeigen, ist die Untersuchung aber vor allem deshalb instruktiv, weil sie unter den befragten Priestern vier Haupttypen ausmachen kann, die mit ihrem je unterschiedlichen Amtsverständnis je eigene Stärken und Gefährdungen haben. Dabei rechnen Zulehner und Hennersperger durchaus damit, dass der einzelne im Laufe seines Lebens unterschiedliche Amtstypen realisiert. Sie unterscheiden den zeitlosen Kleriker, der mit einem eher christomonistischen Amtsverständnis keinen Sinn für geschichtliche Entwicklung hat, den zeitoffenen Gottesmann, der eine Balance zwischen repraesentatio Christi und repraesentatio ecclesiae versucht, den zeitnahen Kirchenmann, der mit hoher Professionalität seinen Beruf ausüben will, dabei aber Arbeit und Freizeit sauber trennen möchte, und den zeitgemäßen Gemeindeleiter, der ganz dem Leben der Gemeinde als Bruder unter Brüdern und Schwestern dienen möchte.

Die Autoren laden die presbyteralen Leser ihres Buches dazu ein, ihren eigenen Ort unter den Amtstypen zu suchen (Ergebnisse 21–24; ein Selbsttest; 28–31: Auflösung des Selbsttests), und halten es für hilfreich, „einen Priester eines anderen Typs zum Lernfreund und eine Lerngruppe" (Ergebnisse 163) zu haben. Doch auch wenn die Autoren von der gegenseitigen Ergänzung der unterschiedlichen Amtstypen sprechen, kann man ihre Sympathie für den zeitoffenen Gottesmann spüren. Deshalb überrascht es auch nicht, am Ende des Buches den Satz zu finden: „Ganz sicher bleibt, bei allem Einklagen von Können und Kompetenz, dass eine Zeit der (zeitoffenen) ‚Gottesmänner' kommen wird" (Ergebnisse 163).

Gleichwohl dürfte das Buch für viele Priester eine anregende Lektüre sein. Die auch unter Priestern weit verbreitete Klagementalität wird eindrucksvoll relativiert, ohne dass die Augen vor den tatsächlichen Schwierigkeiten und Belastungen geschlossen werden. So wird vom Modernisierungsstress gesprochen, dem gerade weltzugewandte Priester ausgesetzt sind, die die vom Konzil angestoßene Öffnung der Kirche zur Welt mitvollziehen wollen. Der gesellschaftlich und zunehmend auch innerkirchlich nicht mehr gestützte Zölibat wird ebenso Thema wie die heißen Eisen der Zulassungskriterien zum Amt, der Homosexualität und des Kindesmissbrauchs durch Kleriker. Aufmerksamkeit findet

auch die Rollenverunsicherung der Priester durch die neuen pastoralen Berufe und die durch die geringere Zahl der Priester verursachten „neuen" Schwerpunkte priesterlicher Tätigkeiten; diagnostiziert wird ein neuer, sekundärer Abwehrklerikalismus.

Freilich sei nicht verschwiegen, dass einzelne Formulierungen für den Rezensenten unverständlich waren und auch mit Rückgriff auf den Forschungsbericht nicht gelöst werden konnten (vgl. etwa Ergebnisse 139f: „Unter zehn zeitlosen Klerikern sind fast acht von zehn sehr grundstimmig. Unter zehn zeitoffenen Gottesmännern hingegen sind es vier. Der Anteil sinkt dann weiterhin zu den zeitnahen Kirchenmännern auf sechs, um bei den zeitgemäßen Gemeindeleitern deutlich unter vier zu fallen.").

Kryptisch blieben aber auch im Forschungsbericht manche Aussagen. So finden sich nebeneinander die Aussagen: „Die meisten zeitlosen Kleriker sind unter jenen Priestern, die in der Schule arbeiten (33 Prozent), sowie in der Leitung (32 Prozent)." Und: „In Leitungspositionen treffen wir auch am ehesten ‚zeitlose Kleriker' (35 Prozent). Von diesem Amtstyp gehen die wenigsten zur Schule." (Forschungsbericht 91) Auch die beigefügte Tabelle 11 (Forschungsbericht 92) löst die Spannung nicht auf.

Vermutlich war es der Wunsch, ein überschaubares Buch vorzulegen, der manche aus der Sicht des Rezensenten wünschenswerte differenzierte Auswertung zum Opfer gefallen ist. Doch mindert dies nicht die gekonnte Anlage und teilweise spannende Lektüre des Buches. Hervorzuheben sind etwa der zusammenfassende Beitrag (Forschungsbericht 18–36) und die „Erträgnisse in Thesenform" (Forschungsbericht 37–51), sowie die wichtigsten Ergebnisse der qualitativen Untersuchung, mit der 1997 die Studie Priester 2000" vorbereitet wurde (Forschungsbericht 391–446).

Gelegentlich wäre es allerdings besser gewesen, die sachliche Auswertung der Untersuchung deutlicher von den theologischen und praktischen Optionen des Autors zu unterscheiden. Damit könnte das Anliegen Zulehners noch deutlicher werden, dass empirische Daten für eine sachgerechte Theologie und Kirchenentwicklung notwendig sind, die genuin theologische Arbeit aber nicht ersetzen können.

Würzburg *Winfried Haunerland*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ KRÄTZL HELMUT, *Neue Freude an der Kirche.* Ein engagiertes Bekenntnis. Tyrolia, Innsbruck 2001. (304) Ln. € 21,90.

In den letzten fünf Jahren entstandene Vorträge und Aufsätze, die teils auch schon eine Veröffentlichung erfuhren, wurden vom Autor aus Anlass seines 70. Geburtstages im vorliegenden Band zusammengefasst, wobei nur Texte aufgenommen wurden, die sich der Thematik „Neue Freude an der Kirche" zuordnen lassen. Das Ergebnis stellt eine Art Porträt der Gegenwartskirche dar, aber auch so etwas wie eine „innere Biografie" des Verfassers, der hier zu aktuellen Fragen von Kirche und Theologie mutig, doch stets ausgewogen, Stellung bezieht.

Im Verlauf der fast 25 Jahre als Weihbischof von Wien musste Krätzl zwar auch manche Enttäuschungen erleben, er liebt die Kirche aber „trotzdem" (11–33), nicht zuletzt wegen der wesentlich mit dem 2. Vatikanischen Konzil zusammenhängenden „Aufbrüche" (35–126). Vorhandene „Spannungen" werden klar beim Namen genannt (127–221). Im betreffenden Abschnitt wird auch die Erklärung „Dominus Jesus" der Kongregation für die Glaubenslehre eingehend diskutiert, ein Musterbeispiel für die schon erwähnte Ausgewogenheit. Obwohl die negativen Folgen des Dokumentes (Verletzung des Vertrauens in die Ökumene) nicht übersehen werden, gewinnt ihm Krätzl auch positive Seiten ab und erblickt in ihm eine neue Herausforderung, die Bemühungen im ökumenischen Dialog noch zu verstärken. Der letzte Abschnitt visiert eine „Kirche für die Zukunft" an (225–296), die sich den Problemen der Gegenwart nicht nur stellt, son-

dern bei deren Lösung positiv mitwirkt. Den Abschluss bildet „ein dankbares Bekenntnis zur Kirche" (298–304). Diese bildet für den Autor – mit Gertrud von Le Fort – trotz allem die „Straße aller Straßen", auf der „die Jahrtausende zu Gott" ziehen (298–304).
Die Art, wie sich Krätzl mit den aufgegriffenen Fragen und Themen ehrlich und offen, mutig, aber nie verletzend auseinandersetzt, lässt das Bedauern aufkommen, dass dieser Mann die Nachfolge Kardinal Königs nicht antreten durfte. Wäre es dazu gekommen, wäre der Kirche Österreichs m. E. viel erspart geblieben.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ KNOBLOCH STEFAN, *Worte ins Leben.* Predigten zu den Evangelien des Lesejahres A. (Glauben und Leben, Band 2) Lit-Verlag, Münster u.a. 2001. (215) Kart.
Die Liste der Predigtbücher mit fertigen Predigten boomt unentwegt. Ich sage es überspitzt: Wenn man von den meisten von ihnen schon nicht lernen kann, wie man es machen soll, so doch wenigstens, wie man es nicht machen soll. Wer fremde Predigten lediglich unter dem Aspekt der schnelleren Predigtherstellung benützt, betrügt sich selber um den meist mühsamen, aber kreativen Prozess der Auseinandersetzung mit dem Text und der Lebenswirklichkeit des Hörers.
Der Mainzer Pastoraltheologe Stefan Knobloch legt 55 Predigten zum Lesejahr A vor, und er tut dies ausdrücklich nicht mit dem Anspruch zu zeigen, wie eine Sonntagspredigt wirklich auszusehen habe. Vielmehr möchte er anregen – „anschärfen" sagt er selber – zu eigenen Gedanken und Ideen in der Auseinandersetzung mit dem Evangelium. Von einem Praktischen Theologen erwartet man eine besondere Sensibilität für das Lebensgefühl der Leute, für ihre Schwierigkeiten mit dem Text. Und in der Tat: hierin liegt der Reiz der Predigten von Knobloch. Frisch und manchmal frech, einfühlsam und pointiert, gescheit und doch nicht schulmeisterlich geht er auf den Hörer zu und bleibt doch ganz nah am Text und seinem Anspruch. Der Leser spürt den heißen Atem des Predigers und ist dankbar, dass manche Unebenheiten die Zensur des Lektors überstanden haben und etwas von der Spontaneität und den zündenden Impulsen des Predigtvorgangs ahnen lassen.
Gerade in der bescheidenen Zurückweisung eines Anspruchs von Musterpredigten und im Verzicht auf allseitige Unanfechtbarkeit erweisen sich die Predigten von Knobloch als erfrischend und anregend und machen Mut, sich auf eine eigene Entdeckungsreise zu begeben.
Linz *Peter Hofer*

■ SÖDING THOMAS, *Das Matthäus-Evangelium.* Anregungen zum Lesejahr A. Echter, Würzburg 2001. (86) Kart.
Im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils und seiner theologischen und liturgischen Aufwertung der Schrift-Predigt war die Devise „Vom Text zur Predigt" die große Errungenschaft katholischer Homiletik. Und sie hat in der Tat gegenüber einer sterilen Predigtpraxis neuscholastischer Provenienz gute Dienste geleistet. Doch neuerdings steht hinter diesem Programm schon wieder ein dickes Fragezeichen, gesetzt nicht nur von den Theoretikern der Predigtlehre, sondern vor allem von Hörern und Predigern. Kaum dass sie den Ruf zur Schriftpredigt vernommen haben, rückt ihnen die Exegese oft auch die Schrift selbst ferner denn je. Lohnt sich die Mühe der exegetischen Knochenarbeit überhaupt? Steht die Anstrengung in einem vernünftigen Verhältnis zum Ergebnis?
Thomas Söding, der Neutestamentler an der Bergischen Universität, hat in einem ersten Bändchen in der Reihe „Exegese und Predigt" für das Lesejahr A einen interessanten und hilfreichen Brückenschlag unternommen. Ein erster Block *Informationen* vermittelt Grunddaten über Person und Zeit des Evangelisten Matthäus, über seine Gemeinde, seine Traditionen sowie seine theologischen Grundlinien. Die *Anregungen* greifen die Themenschwerpunkte des jeweiligen Evangelisten auf und führen sie in einem durchgehenden Predigtplan zum gesamten Lesejahr aus. Den *Abschluss* bildet ein ausführliches Schriftstellen-, Sonntagsperikopen- und Sachregister.
Die markanten und gut lesbaren Ausführungen zu den großen Themen des Evangelisten Matthäus (Nachfolge Jesu Christi, Auseinandersetzung mit dem pharisäischen Judentum, Weg des Wirkens und Leidens Jesu in Israel und für alle Völker) regen den Prediger an, die Themen in ihrer Brisanz auch für die heutige Gemeinde weiterzudenken, und die schöpferische Treue des Evangelisten im Umgang mit dem überlieferten Wort wirkt ansteckend. Ohne kurzschlüssige Aktualisierung gewinnt die spannungsvolle Botschaft des Evangeliums Aussagekraft.
Die Anregungen zur Predigt öffnen veranwortungsvoll eine Vielzahl von homiletischen Chancen, ohne die Gefahren von Abstürzen zu verniedlichen. Nur zwei seien erwähnt: die Ethik der Bergpredigt, zwischen überforderndem Ri-

gorismus und säuerlich-süßlichen Moralismus, und die Auseinandersetzung mit dem Judentum, die in der Predigt bis heute weitgehend ausgeblendet geblieben ist. Auch die Möglichkeit eines Predigtplanes, der einen Schwerpunkt über mehrere Sonntage hin ausfaltet, erweist sich als hilfreich.

Prediger wie Hörer sind unentrinnbar Menschen dieser Zeit. Gerade in dieser Zeitlichkeit ist uns die Vermittlung des Evangeliums anvertraut. Beiden, der Zeit und dem Evangelium, schulden wir Ehrlichkeit. Sie miteinander ins Gespräch zu bringen, dazu ermutigt dieses gleichermaßen spritzige wie tiefgehende Büchlein.

Linz *Peter Hofer*

BIBELWISSENSCHAFT

■ BAUR WOLFGANG, *Was wir von der Bibel wissen.* Daten, Fakten, Hintergründe. (Topos plus Taschenbücher 411) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. (128) Kart. € 7,90. ISBN 3-7867-8411-6.

Man merkt es dem Büchlein durchgehend an, dass es aus der Bibelkatechese stammt. Die kurzen Kapitel behandeln nämlich Fragen, die immer wieder gestellt werden, angefangen von dieser, welche Bibelübersetzung verlässlich und richtig ist, bis hin zu grundsätzlichen, inwiefern die Bibel ‚Wort Gottes' ist, welche Bedeutung das Alte Testament noch für Christen hat u.a.m. Die Ausführungen sind sehr knapp, oft mit Beispielen veranschaulicht; grundsätzliche Informationen sind in Übersichten und Tabellen zusammengefasst.

Zwei Drittel des Buches befassen sich mit alttestamentlichen Texten und Themen, im Vordergrund stehen die geschichtlichen – die Erzväter, der Exodus unter Mose, die Landnahme unter Josua –, aber sie sind immer kombiniert mit Ausführungen zur Entstehung der Erzählungen u.a.m. Unter den theologischen Themen findet man unter anderem etwas zur Religion, zum Gottesbild, zum Denken der Orientalen.

Der neutestamentliche Teil konzentriert sich auf Botschaft und Wirken Jesu im Kontext der damaligen Zeit sowie auf die Entstehung des neuen Testamentes. Am Ende findet man auch ein Kapitel über Zahlensymbolik, eine ebenfalls häufig angefragte Sache.

Da es sich um eine Neuauflage handelt, wäre der Zeitpunkt günstig gewesen, einige Verbesserungen und Aktualisierungen anzubringen, beispielsweise bei manchen Datierungen oder bei den Theorien zur Entstehung des Pentateuch. S. 52 Anmerkung 36 ist vom „Ersten Tridentinischen Konzil" die Rede – es gibt (noch) kein zweites; S. 58 heißt es, dass sich die „historisch-kritische Bibelforschung" vor allem in „diesem" Jahrhundert entfaltet habe – das war zur Zeit der Erstauflage richtig! S. 66 fehlt im letzten Satz das Wort „zusammen". Der Mutterschoß heißt hebräisch „rechem" und nicht „ruchama" (S. 73); für „Erbarmen" wird der Plural „rachamim" verwendet. Soviel als kleine Korrekturbeilage für das recht handliche und brauchbare Büchlein.

Linz *Franz Hubmann*

■ *Die Bibel* erschlossen und kommentiert von HALBFAS HUBERTUS. Patmos, Düsseldorf 2001. (600) Ln. ISBN 3-491-70334-4.

Der Verf dieses Buches ist als Religionspädagoge im deutschen Sprachraum bestens bekannt; viele wertvolle Impulse sind von ihm ausgegangen, nicht zuletzt auch für die Bibeldidaktik. Aus diesem Grund nimmt man neugierig diesen Band zur Bibel in die Hand, auch wenn ein Bibliker weder der ideale noch auch der angezielte Leser ist.

Das Buch lässt sich verstehen als eine große Komposition, die sich in der Gestaltung der Buchseiten realisiert. Tragende Funktion als Mittelteil der Seiten haben zum einen die Einführungen und Erklärungen geschichtlicher, kultureller, literarischer und theologischer Art, zum anderen natürlich die ausgewählten Bibeltexte. Begleitende Funktion haben einerseits die Bilder, von denen der größte Teil aus der Kunst verschiedenster Jahrhunderte stammt, ein anderer Teil besteht aus Abbildungen und Skizzen von archäologischen Funden oder aus geographischen Karten. Jede Abbildung hat einen knappen Erklärungstext dabei. Begleitende Funktion hat aber auch der sonstige Randtext, der mit dem Haupttext zusammenhängt und sehr vielfältig gestaltet ist. Man findet hier Auszüge aus bedeutenden religionsgeschichtlichen Texten, Gedichte und Prosastücke aus der Literatur, prägnante Stellen aus theologischer Fachliteratur, dazu auch Kurzerklärungen von Orts- und Personennamen, von theologischen Fachbegriffen, von Bezeichnungen politscher und religiöser Bewegungen, kurzum von all jenen Wörtern, die ein durchschnittlich gebildeter Leser in einem Lexikon nachschlagen müsste. Das Text- und Abbildungsverzeichnis am Schluss (S. 598ff) gibt die Quellen an. Wer also das Halbfas-Buch in die Hand nimmt, um sich mit der Bibel zu beschäftigen, bekommt eine sehr breite, gut sortierte und schön präsentierte Information geliefert, welche die biblische Geschichte und die ausgewählten Bibeltexte für den modernen Menschen

erschließt, und zwar in sehr nüchterner und – nicht zuletzt auch durch die beigegebenen Bilder und Texte – kritischer Form.

Die Gesamtanlage des Buches ist eine geschichtliche, daraus ergibt sich in Bezug auf das Alte Testament zum Beispiel die Unterteilung in: Urgeschichte, vorstaatliche Zeit, Exodus; Landnahme, Königszeit, Exil, Heimkehr und Restauration und schließlich die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus. In diese Linie sind die ausgewählten Bibeltexte eingeordnet; besondere Konsequenzen hat das für die Schriftpropheten, das Deuteronomium (7. Jh.), die Psalmen, die Weisheitsliteratur und natürlich für das Buch Daniel, welches bereits die Apokalyptik repräsentiert. Im Einzelnen bedeutet das für diese Teile des AT, dass nur solche Texte im Wortlaut angeführt werden, welche relativ sicher einer bestimmten Zeit zuzuordnen sind, beziehungsweise deren religiöse, soziale oder politische Umstände beleuchten. Jesaja erscheint beispielsweise hauptsächlich als Kritiker des Kultes und der Bündnispolitik, Jeremia als Künder des Untergangs von Tempel und Königtum, Ezechiel wiederum als Ankünder des Wiederaufbaus. Von den Psalmen erscheinen im Wortlaut Ps 2; 90,10–17; 107,1–15 und 73. Vom Buch der Sprichwörter sind S. 303 ein paar Beispiele angeführt, Kohelet, Hoheslied, Ester sowie die deuterokanonischen Bücher Tobias, Judit, Jesus Sirach und Weisheit sind mit keinem Text vertreten. Es ist klar, dass die Breite des Konzeptes zu Einschränkungen zwingt, aber dann stellt sich die Frage, ob dieses Buch noch den Titel „Die Bibel" verdient. Ist es nicht eine gewiss moderne, aber im Konzept doch alte Form der ‚Biblischen Geschichte', dieses Mal auf ‚historisch-kritisch'?

Das Neue Testament beginnt in Übereinstimmung mit der kritischen Evangelienforschung mit dem Markusevangelium, dessen Text auch weitgehend wiedergegeben ist. Voran steht eine solide Einleitung zur Entstehung der Evangelien und zur Leben-Jesu-Forschung. Von den übrigen Synoptikern steht deren Sondergut besonders im Blickfeld, von Matthäus vor allem die Bergpredigt, die Gerichtsreden über Israel und die Auferstehungsberichte, von Lukas die Kindheitsgeschichte, das Sondergut an Gleichnissen sowie die weiteren Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen. Bisweilen werden beispielhaft synoptische Vergleiche angestellt. Das Evangelium nach Johannes hat eine eigene Einführung unter Einschluss des Prologs. Speziell behandelt wird wiederum das Sondergut und natürlich die Passion mit den (Nachtrags-)Berichten über den Auferstandenen.

In der Darstellung der Apostelgeschichte steht die Entstehung der christlichen Gemeinden und die Öffnung zu den Heiden im Vordergrund. Von den echten Paulusbriefen kommen vor allem jene Texte zur Sprache, welche die Berufung und Sendung des Apostels, das ihm überlieferte Evangelium, seine Theologie des Gesetzes und die Israelfrage behandeln. Anhand der Deuteropaulinen und der katholischen Briefe wird sehr knapp die weitere Entwicklung der Gemeinden und ihrer Probleme dargestellt. Der Brief an die Hebräer kommt nicht vor, und der Offenbarung des Johannes sind hauptsächlich die Endzeitvisionen entnommen.

Wiederum gilt also: Die Konzeption des Buches verlangt eine Auswahl, und über diese kann man streiten. Die Bezeichnung „Die Christliche Bibel" für den zweiten Teil ist m.E. aber noch weniger angebracht als „Die Jüdische Bibel" für den ersten, weil das AT ein integrativer Bestandteil der ‚christlichen Bibel' ist. In Wirklichkeit ist das Buch eine kompakte, hervorragend gestaltete, historisch-kritisch ausgerichtete Einleitung in die Mehrzahl der biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments; als eine solche wird sie zweifellos kritischen Lehrern und Lesern der Bibel notwendige Zugänge und wertvolle Einsichten vermitteln.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

■ WANNENWETSCH BERND, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger.* Kohlhammer, Stuttgart. (366) Geb.

Diese Habilitationsschrift der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Erlangen versucht, die Ethik umfassend aus dem Gottesdienst zu entwickeln. Dieser Anstoß, die Liturgie als zentralen Handlungs- und Urteilszusammenhang kirchlichen Lebens und theologischen Denkens aufzufassen, kann den gesamten theologischen Fächerkanon inspirieren. Bernd Wannenwetsch, der nun in Oxford lehrt, hat eine große Materialfülle verarbeitet – besonders auch der anglo-amerikanischen Theologie –, ohne dass der Überblick und die Stringenz des Argumentationsganges verloren gehen.

Im *ersten Teil* (25–108) wird der Gottesdienst als „initium" christlicher Ethik dargestellt – nicht als Begründung, sondern als unüberholbarer Anfang, der eine unaufgebbare prägende Norm darstellt. Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde ist der „Ort des ethischen Erkenntnisgewinns" (26): Hier werden die Gläubigen in eine soziale Lebensform eingeführt, die christliches Handeln und Urteilen in umfassender Weise zu

bilden vermag. Typenhaft-vereinfachend, aber äußerst erhellend konstatiert Wannenwetsch die privatistische Auflösung dieser Lebensform bei Kant (Liturgie als bloße Trägerin utilitaristischer Moralität) und Hegel (Aufhebung der konkreten Form in den Begriff, in das kontextlose Prinzip) sowie in der klerikalen Variante einer kirchlichen Ethik (44–59). Vorwiegend gestützt auf die Aristoteles-Interpretation von Hannah Arendt und auf Wittgenstein wird demgegenüber die gottesdienstliche Praxis als „politische Lebensform" gefasst, die in einer bestimmten Sprachgemeinschaft erlernt und tradiert wird. Die Christenbürger sind hierbei freilich keineswegs einem unkritischen, linear-harmonischen Sozialisierungsgeschehen ausgesetzt, sondern werden durch die regelmäßige Teilnahme an der Liturgie in ein Wechselspiel von Formation und Transformation geführt, das dem gewalt- und zweckbelasteten politischen Alltagsleben entgegensteuert.

Der Autor beschreibt die „gottesdienstliche Gemeinde als wahre Öffentlichkeit" (241), in der die Welt eine neue Identität in Gott erhält. Im *zweiten Teil* (109–274) zeigt er konkret, wie die politisch verstandene Liturgie nicht nur zum Umdenken, sondern vor allem zum Umlernen führt. In den liturgischen Kernpraktiken der christlichen Lebensform wird in der Tat eingeübt, wie Gewalt verlernt und das Spannungsfeld von vita contemplativa und vita activa sowie von Stand und Amt aufgehoben werden kann. Im Gottesdienst verschränken sich öffentliche und private Welt. Er widersetzt sich jeglicher Instrumentalisierung und weist die Totalisierung des Politischen in die Schranken, weil in ihm das Eschaton in die Zeit einbricht. Die Liturgie führt als zweckfreises Tun zum Lobe Gottes zu einer Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit, weil sie kein von ihr selbst verschiedenes Telos hat und somit die weltliche Sphäre einbindet und mit dem Reich Gottes in Beziehung setzt. Im abschließenden *dritten Teil* (275–338) wird die Erfahrung des Gottesdienstes mit seiner zentralen Stellung der Heiligen Schrift als Ermächtigung zum politischen Leben gedeutet, die zu einem spezifischen Wort-Vertrauen führt und lehrt, auch andere Menschen beim Wort zu nehmen. Das durch die Liturgie vermittelte Leben aus der Fülle löst eine allzu oft regierende zerstörerische Verdachtshermeneutik auf und leitet die Gläubigen an, sich in den anderen hineinzuversetzen und die Tugend der Vergebung in das tägliche Leben zu tragen.

Dieses Buch enthält wichtige Anstöße, gerade auch für die katholische Moral- und Pastoraltheologie. Es führt insgesamt lebhaft vor Augen, dass die Kirche erst im Licht ihrer eigenen politischen Lebensform nachvollziehbar Normen aufstellen und Appelle an die zunehmend entchristlichte Gesellschaft richten kann, wollen diese nicht als unverstehbare Zumutungen von außen wahrgenommen werden. Auch die ökumenischen Implikationen sind kaum zu überschätzen, sieht doch Wannenwetsch in der Liturgie und ihrem ekklesiologisch-pneumatologischen Begründungszusammenhang den primären Raum für den Umgang mit Gott: Die Ethik ist „von der Kirche als dem Ort des Geistes, dem Vollzugsraum des Geistgeschehens ‚Gottesdienst', nicht zu trennen" (25); der öffentlich-politische Charakter der Liturgie wird initiiert, getragen und korrigiert vom Geist Gottes, und zwar im „Uterus" Kirche, „aus dem Menschen als politische Lebewesen geboren werden" (274).

Für eine wünschenswerte katholische Rezeption dieses Ansatzes seien abschließend einige Gefahrenzonen angedeutet: Der Verfasser beschränkt sich auf das gesprochenen Wort, das informiert und transformiert; dieses lutherische Gottesdienstverständnis wäre zu öffnen auf die visuellen und dramatischen Dimensionen des liturgischen Formierungsprozesses. Einseitigkeiten konfessioneller Prägung sind denn auch in der weitgehend negativen Beurteilung der monastischen Bewegungen festzustellen (bes. 194–196 und 266, trotz 204). Läge es angesichts der Argumentationsfigur des Autors und ihres ökumenischen Potentials nicht nahe herauszustellen, dass seit jeher klösterliche Gemeinschaften paradigmatisch den Gottesdienst als zentrale Lebensform kultiviert und ihm den eindeutigen Vorrang gegenüber anderen „politischen" Medien eingeräumt haben? Diese ekklesiologisch-pneumatologisch fundierte Arbeit führt schließlich nicht aus, wie das Wirken des Heiligen Geistes außerhalb der engen Grenzen des kirchlichen Gottesdienstes theologisch zu fassen ist. Dass Gott durch die „weltliche Dimension" und in ihr wirkt, wird zwar am Rand erwähnt (92); allzu leicht entsteht jedoch der Eindruck, die Welt sei für die „Mitbürger der Heiligen" (241) als Offenbarungsort bedeutungslos und daher die politische Lebensform der Kirche von den profanen Prozessen möglichst abzuschirmen. Die transformative Kraft des Gottesdienstes für die ganze Welt wird eindrucksvoll behandelt; die Wirkung von der Welt zur Kirche bleibt dagegen ausgespart. Kann es aber nicht auch geistgewirkt sein, wenn das binnenkirchliche Sprachspiel in weltlichen Ereignissen ihr eigenes Mysterium neu entdeckt? Sonst wird gottesdienstliches Geschehen blind dem Geschehen der Welt und stumm dem Auftrag des Evangeliums gegenüber.

Diese Anfragen führen freilich über Ziel und Interesse dieser Studie hinaus. Wannenwetsch liefert einen herausragenden Beitrag zur Entfaltung

der liturgisch-doxologischen Grunddimension von Glaube, Kirche und Ethik, der in der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie seinesgleichen sucht.

Rom *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

FESTSCHRIFT

■ SAUER HANJO/GMAINER-PRANZL FRANZ (Hg.), *Leben – Erleben – Begreifen.* Zur Verbindung von Person und Theologie. Festschrift für Johannes Singer. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 5) Peter Lang, Frankfurt a.M. u.a. 2001.

In den vergangenen Jahren gab es eine Reihe von Neuerscheinungen zur Thematik „Biographie und Theologie" (*D. Dormeyer/H. Mölle/Th. Ruster,* Lebensgeschichte und Religion, 2001; Themenheft: Biographie und Glaube: Diakonia 26/1 (1999); *V. Drehsen u.a.* (Hg.), Der „ganze Mensch". Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität; *St. Klein,* Theologie und empirische Biographieforschung, 1994; *M. Schneider,* Theologie als Biographie, 1997; *M. Weinrich,* Theologie und Biographie, 1999; *G. Bachl,* Art. Biographie im LThK³).

Schon lange vor dieser Entwicklung hat Johannes Singer seit Beginn seiner theologischen Lehrtätigkeit in den 50er Jahren in Linz den Graben zwischen Personalität und objektivem theologischem Denken, zwischen Spiritualität und Systematik überwunden. Er ist vielen in Österreich und darüber hinaus als theologische Persönlichkeit bekannt, als einer, der leidenschaftlich und zugleich gelassen nach Gott fragt und an Existenzfragen der Menschen (auch als 80-jähriger noch an den Fragen der Jungen) dran ist. Sein theologisches Denken zeigt von Anfang an eine Christozentrik und von da her eine Konzentration auf die konkrete geschichtliche Situation, auf die Person, die er als sich verdankende Freiheit, als dialogische Autonomie versteht. Der Rez. durfte als Hörer des Grundkurses eine an M. Buber und F. Ebner orientierte Theologie der Offenbarung und des Glaubensaktes vernehmen. Diese Festschrift zum 80. Geburtstag des emeritierten Linzer Fundamentaltheologen greift die Verbindung von Person (Biographie) und Theologie in zweifacher Hinsicht auf. Sie sucht angesichts der Entpersonalisierung, Dehumanisierung und Funktionalisierung in evolutionären, technologischen Entwürfen, angesichts der Naturalisierung menschlicher Erkenntnis und Sprache nach einem Personbegriff, der unaufgebbar in der Gottesidee verankert ist und sich in ökonomischen und gentechnischen Fragen bewährt (H. Sauer, F. Gruber, W. Raberger).

Sie fragt aber zum anderen auch nach der Bedeutung der Biographie von Theologien für theologisches Denken. Interessant sind dabei zum Beispiel die Ausführungen von A. Riedl zum Ethos des Theologen sowie von F. Gmainer-Pranzl zum Zusammenhang von Vernunft und Ethik in Husserls „Kaizo" Artikeln. Lebensweltlich und fachspezifisch geortet sind die Beiträge von W. Haunerland (Facheinschlägige außeruniversitäre Praxis. Zur notwendigen Teilnehmerkompetenz der Liturgiewissenschaftler), S. J. Lederhilger (Betrachtungen zur kirchlichen Ehegerichtsbarkeit) sowie von Augustinus her F. Reisinger (Sich selbst und andere fragend begleiten). Stark autobiographisch gefärbt sind die Beiträge von G. Rombold (Freundschaft) und R. Zinnhobler (Kindheit im Nationalsozialismus). C. Niemand untersucht den biographischen Ort historisch-rekonstruktiver und bibeltheologischer Thesen zur „Heilsbedeutung des Todes Jesu". Der Alttestamentler F. Hubmann analysiert Spr 30,7–9 (Um Zweierlei bitte ich dich...). Schließlich greifen M. Lehner und W. Zauner die Rolle des Priesters in der Kath. Aktion auf (Geistliche Assistenz. Der prekäre Weg zur Bescheidenheit).

Der Band vermittelt etwas vom theologischen Grundwasser der Diözese Linz. Er stellt einen wichtigen Beitrag zur Thematik „Biographie und Theologie" dar. Nicht zuletzt ist er für jene interessant, die bei Johannes Singer und seinen Weggefährten Theologie gehört haben.

Trier *Manfred Scheuer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HOFF GREGOR MARIA, *Aporetische Theologie.* Skizze eines Stils fundamentaler Theologie. Ferdinand Schöningh, Paderborn. (353) Kart.

Gregor Maria Hoff, ein Schüler von Hans Waldenfels, hat mit dieser Arbeit, die im Sommersemester 1995 an der Theologischen Fakultät in Bonn als Dissertation angenommen wurde, einen bemerkenswerten Beitrag zur fundamentaltheologischen Erkenntnislehre vorgelegt. Thema der Studie ist – in Anlehnung an 2 Kor 4,8b – die „Aporie als Denkfigur" (9). Mit diesem Begriff versucht Hoff die Erfahrung existentieller Ausweglosigkeit und erkenntnistheoretischer Unauflösbarkeit zu fassen, und zwar nicht nur als Charakteristik gegenwärtigen Lebensgefühls, sondern als bleibendes Merkmal menschlichen Denkens überhaupt und schließlich als inneres Moment des christlichen Glaubens.

Der Autor ist davon überzeugt, „dass in besonderer Weise eine ihrer eigenen Brüche bewusste Theologie, ausgesetzt den Aporien ihrer Gegenwart wie den ureigenen, zeitrelevant werden kann" (19). Nach der Explikation dieser These in der *Grundlegung* (9–52) unternimmt Hoff eine *philosophische Entfaltung* (53–158), um anhand einiger Ansätze „aporetische Rationalität" (55) zu charakterisieren. Dabei zeigt sich immer wieder, wie sehr die Gebrochenheit menschlicher Erkenntnis zur „Selbstwahrnehmung unserer Gegenwart" (156) gehört. Im dritten Teil, der als *Theologischer Übergang* (159–186) fungiert, werden die fundamentaltheologischen Konsequenzen gezogen: Aporetik besagt einen „Wahrnehmungsstil von Theologie" (183), der unweigerlich zur authentischen Rechenschaft des Glaubens gehört. Im Hauptteil schließlich erfolgt die *Skizze einer Aporetischen Theologie* (187–324). Für Hoff macht die Christologie das „Kernstück" (218) dieser Reflexion aus, weil in der Zuordnung von Differenz und Identität zwischen menschlicher Wirklichkeit und göttlichem Geheimnis die Aporie der Theologie schlechthin zur Sprache kommt. Der Gang durch einige christologische Entwürfe (Barth, Balthasar, Rahner, Pannenberg, Kasper, Schoonenberg) macht die vergeblichen Versuche deutlich, mit dieser Aporie fertig zu werden. Das Resümee dieser Untersuchung besteht in der Forderung, die Erfahrung des Aporetischen in ihrer ganzen Tiefe nicht nur als äußeren Umstand eines – „an sich" – geschlossenen theologischen Systems zu sehen, sondern sie als „Lebensprinzip" (303) und „Denkform" (311) zu begreifen: „Theologisches Denken als Erleiden des Nicht-Aufgehenden" (314) – so versteht sich der Anspruch eines von Aporetik geformten Stils der Glaubensreflexion.

Der Wert dieser Untersuchung liegt darin, dass ein wichtiges Thema christlicher Glaubenserfahrung konsequent im Rahmen theologischer Erkenntnislehre reflektiert wurde. Das Thema der „Aporetik" betrifft den innersten Kern systematischer Theologie und begleitet den Anspruch christlicher Glaubensrede wie ein Schatten, ohne selbst auch nur annähernd auf den Begriff gebracht werden zu können. Fundamentaltheologie muss „damit fertig werden, dass man theologisch nicht fertig wird" (314).

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ LOHFINK GERHARD, *Braucht Gott die Kirche?* Zur Theologie des Volkes Gottes. Herder, Freiburg-Basel-Wien ²1998; Urfeld-Verlag, Hagen. (432) Ln.

Der markante Titel des vorliegenden Buches gibt zur Vermutung Anlass, Gerhard Lohfink würde sich anhand griffiger Thesen mit der Krise in der gegenwärtigen Kirche auseinandersetzen. Doch diese Einschätzung wird – zum Glück – sogleich enttäuscht. Das Buch bietet – in kritischer Weiterführung des Werks „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt" (1982) – eine bibeltheologische Rekonstruktion der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte, in deren Zentrum die *Sammlung des Volkes Gottes* steht.

Der *erste Teil* (13–70) arbeitet einige Schwerpunkte der Schöpfungs- und Erlösungstheologie Israels heraus, die auf eine gesellschaftliche (nicht kosmische) Erneuerung hinausläuft und an einen unverwechselbaren Kontext gebunden ist: „an das Zwölfstämmevolk und seine Geschichte" (43). Im *zweiten Teil* (71–152) geht Lohfink auf das Sammlungs- und Exodusgeschehen Israels ein; die zentrale Einsicht lautet: „Das Volk Gottes ist keine naturgegebene Größe. Es lebt allein von der freien Erwählung durch Gott. Und es lebt vom Glauben an die Verheißung" (86). Der *dritte Teil* (153–249) geht davon aus, dass die Hoffnung Israels in der Person und Botschaft Jesu gegenwärtig wurde und sich in der Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes voll realisierte. Lohfink reflektiert in diesem Abschnitt mehrere heikle Fragen, wie zum Beispiel das Verhältnis von Altem und Neuem Testament (vgl. 167), das Ethos der Bergpredigt (vgl. 212–215), die Legitimation des kirchlichen Amtes (vgl. 218–219), das Verständnis des Todes Jesu (vgl. 224) und die Bedeutung von „Sühne" (vgl. 242–249). Fundamentaltheologisch interessant ist dabei die Frage nach der „Gründung" der Kirche; Lohfink fasst seine Überlegungen in der Aussage zusammen: „Die Kirche geht auf das Handeln Jesu selbst zurück" (205). Der *vierte Teil* (251–380) handelt vom biblischen Zeugnis von Tod und Auferstehung Jesu, insofern dadurch Kirche konstituiert wird. Eucharistiefeier ist in diesem Sinn Gedächtnisfeier, in der eine „präzise Heilsgeschichte" (310) Gestalt gewinnt und Gemeinde aufbaut. Auf diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach der Einheit der Kirche fundamentalen Stellenwert; Lohfink stellt – gegen Käsemann – die These auf: „Die Vielfalt des Neuen Testaments erzwingt keineswegs die Vielfalt der christlichen Konfessionen" (368). Dass dieses Buch nicht nur exegetisch arbeitet, sondern auch von einer persönlichen Suche nach glaubwürdiger christlicher Gemeinde geprägt ist, wird immer wieder deutlich und zeigt sich explizit in Lohfinks autobiographischem Schlussteil „Wie es mir mit der Kirche gegangen ist" (381–395); darin kommt der Autor auch auf die Entscheidung zu sprechen, seine Professur für neutestamentliche Exegese in

Tübingen im Jahr 1986 aufzugeben, um in der Münchener Integrierten Gemeinde zu leben und zu arbeiten. Die zahlreichen und ausführlichen Anmerkungen finden sich – leider! – am Schluss des Buches (400–432).

Wer sich in der gegenwärtigen Umbruchszeit der Kirche eine solide biblische und theologische Orientierung verschaffen möchte, wird dieses Buch von Gerhard Lohfink mit echtem Gewinn lesen. Hilfreich zur persönlichen Urteilsbildung ist es gerade deshalb, weil es auf viele konkrete Probleme keine schnellen Antworten gibt, sondern den weiten Horizont der Erwählung und Sammlung des Volkes Gottes eröffnet, von dem her manche Diskussionen über die Kirche eine heilsame Korrektur erfahren können. Allerdings wird sich jede/r Leser/in auch mit der theologischen Vorgabe des Autors auseinandersetzen müssen, die in einer strikten Unterscheidung von „Glaube" und „Religion" besteht. Lohfink sieht – mit Blick auf die Glaubensgeschichte Israels und der Kirche – jegliche Form von *Religion* als Ausdruck eigenen Wunschdenkens an, *Glauben* hingegen als genuin biblische Kategorie, die den unableitbaren Erwählungs- und Erlösungswillen Gottes verwirklicht (vgl. 120–124; 130, 246; 400, Anm. 11). Messerscharf formuliert Lohfink: „Religion bedarf keines Glaubens" (122). Erst von dieser fundamentaltheologischen Grundentscheidung her wird der Ansatz dieses Werkes bis in seine konkreten Folgerungen hinein schlüssig.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ KARL RAHNER AKADEMIE (Hg.), *Geschichte denken.* (Religion–Geschichte–Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Band 13). LIT-Verlag, Münster 1999. (117) Kart.

Vorliegender Band enthält eine Vorlesungsreihe der Karl Rahner Akadamie Köln zum Begriff der Geschichte. *Johann Maier* (3–17) zeigt in seiner Darstellung der jüdischen Tradition auf, inwieweit der religiöse Zionismus (spätestens durch den Sechstagekrieg 1967) Eingang in die (säkulare) Politik Israels gefunden hat und „eine traditionalistische Wende im Geschichtsbewusstsein" (13) zur Folge hatte. *Kurt Flasch* (19–33) stellt dar, dass das Denken des Augustinus letztlich (nur) als „theologische Rahmenkonstruktion für an sich gleich-gültige geschichtliche Erfahrungen" (23) zu begreifen ist. *Hans Michael Baumgartner* (35–55) vertritt in seinem Beitrag über Kant die These, „dass die Geschichtsphilosophie so in den Bereich der *Urteilskraft* hineingehört, dass auf der teleologisch zunächst als ‚zweckmäßig', dann als ‚weise' beurteilten Natur die Hoffnung liegt, es werde der Menschheit einmal gelingen, die Vernunftidee des Rechts weltweit zu realisieren" (36). *Alfred Schmidt* (57–75) arbeitet Hegels geschichtsphilosophischen Anspruch heraus, der von einem „Verzicht auf jede utopische Perspektive" (57) geprägt ist: „Das widrigen Zeitumständen entgegengesetzte Sollen erweist sich als leer" (64). *Herbert Schnädelbach* (77–94) verweist auf die Aporien, die sich der Geschichtsphilosophie nach Hegel stellen: „... einmal das Problem des kognitiven und normativen Relativismus, dann das Problem ‚Geschichte und Natur' und die Frage ‚Geschichte und Vernunft'" (93). *Hermann Schweppenhäuser* (95–106) formuliert aus seiner Reflexion des Geschichtsbegriffs Walter Benjamins die These: „In theologischen Worten *beten* wir, drücken wir die *Sehnsucht* nach dem Anderen aus, danach, dass das Reich Gottes auf Erden sei, nicht, dass es das ist" (104). Und *Johann Baptist Metz* (107–116), der die anamnetische Kultur der Theologie einklagt, stellt in seinen Ausführungen die bedrängende Frage: „Gibt es auf dem Boden der Aufklärung noch Institutionen, die sich als akkumulierte Erinnerungen begreifen, als Bereitstellung eines Erinnerungsvorrats zur Strukturierung diffuser, diskursiv unbeherrschbarer Lebenswelten?" (114)

Diese Veröffentlichung ist ein wertvoller Baustein im – niemals vollendeten – Mosaik der Fundamentaltheologie.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (93) Kart. sFr 21,50.

Dieses Büchlein des Freiburger Fundamentaltheologen geht zurück auf drei Vorträge, die 1999 bei den Salzburger Hochschulwochen (Thema: „Religiosität am Ende der Moderne") gehalten wurden. Verweyen greift das Anliegen, die *Letztgültigkeit* der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus rational zu verantworten (Stichwort „Letztbegründung"), wie er es in seinem Werk „Gottes letztes Wort" (vgl. die Besprechung in: ThPQ 149 [2001] 81–83) eingehend diskutierte, in dieser Schrift in narrativer Form auf.

In der Philosophie und Theologie der Gegenwart konstatiert Verweyen die Mentalität einer „unbedingten Abneigung gegen alles Unbedingte" (42), welche den Anspruch einer „ein-für-allemal" (47) ergangenen Offenbarung grundsätzlich ablehnt. Die Vernunft, die jahrhundertelang mit den „starken" Kategorien des christlichen Wahrheitsanspruchs (zwangs)liiert war, wurde in der Moderne autonom und in der Postmoderne „schwach". Diese Entwicklung ist – *geistes-*

geschichtlich gesehen – plausibel (wie der Autor an vielen Beispielen zeigt), aber auf dem Hintergrund des *biblischen* Glaubenszeugnisses fragwürdig. Anhand eines Vergleiches mit Elementen östlicher Religiosität sowie einer Exegese von Hos 1–3 arbeitet Verweyen das Profil von „Unbedingtheit" heraus, wie es seiner Auffassung nach zur unaufgebbaren Identität des christlichen Glaubens gehört: „Nichts hat heute weniger Plausibilität als die Annahme, dass es so etwas wie unverbrüchliche Treue überhaupt geben kann. Auf dieser Annahme aber basiert die gesamte jüdisch-christliche Tradition" (82). – Zweifellos ist dieser fundamentaltheologische Diskussionsbeitrag Verweyens eine ernsthafte Auseinandersetzung wert.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ BRUCKMOSER JOSEF, *Johann Weber.* Kirche auf der Spur des Konzils Styria, Graz 2001. (288, zahlr. Abb.) Geb. € 22,89.

Aus Anlass des 75. Geburtstages von Altbischof Johann Weber erschien – schon ein Jahr zuvor – dieser Band, der nicht nur ein Porträt des Geehrten, sondern darüber hinaus der Kirche, vor allem in Österreich und in der Steiermark, entwirft. Der Untertitel ist also zu beachten; es geht nicht zuletzt auch um die Kirche im und nach dem Konzil, um Aufbrüche, Umbrüche, Frustrationen und Konflikte. Davon war Weber in seiner Position als Bischof (1969–2001) und Vorsitzender der Bischofskonferenz (1995–1998) betroffen, und zwar im doppelten Sinne des Wortes. Weber gestaltete mit, stellte Weichen und erlebte immer wieder Rückschläge, ohne sich seinen Optimismus und seine Liebe zur Kirche („Ich mag die Kirche") rauben zu lassen.

Es ist ein ehrliches Buch, keine Lobhudelei! Auch Schwächen Webers werden aufgezeigt, so seine Überbetonung des Bischofsamtes (155), gewisse Defizite an konsequenter Wegweisung (160) und Mängel bei der Umsetzung des als richtig Erkannten (163).

Im allgemeinen aber hat sich Weber den Anliegen der Zeit stets gestellt und echte Beiträge zu Problemlösungen geleistet. Und immer wieder hatte er Ideen, wie man der Kirche über die Hürden helfen könne. Weil das Buch davon ausgiebig handelt, stellt es auch ein wichtiges Zeitdokument dar. Gerade deswegen ist es bedauerlich, dass auf ein Register verzichtet wurde.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BAUM WILHELM (Hg.), *Engelbert von Admont.* Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte, 11) Leykam, Graz 1998. (312) Brosch.

Engelbert von Admont (ca. 1250–1332) war ein ungewöhnlich vielseitiger mittelalterlicher Schriftsteller, dessen Werk etwa zur Hälfte noch nicht ediert ist. Er verfasste vor allem theologische (Exegese, Dogmatik, Pastoral), aber auch philosophische und naturwissenschaftliche Abhandlungen. Er stand unter dem Einfluss des Thomismus, erstellte jedoch keine der üblichen Summen der Theologie. Als bedeutsam gilt besonders auch die Studie „De ortu et fine Romani Imperii", kein Geschichtswerk, wie der Titel nahelegen würde, sondern der Versuch einer Rechtfertigung der „Weltmonarchie" als beste aller möglichen staatlichen Ordnungen.

Das vorliegende Buch ist bedeutsam, weil es Zugänge zu Engelbert eröffnet. Mit Recht beklagt der Herausgeber einleitend die Säumigkeit der Kommission der „Monumenta Germaniae", die sich des Werkes von Engelbert bisher nicht angenommen hat.

Der Leser wird gut tun, zuerst den Artikel von *F. Kucher* „Der Bildungsgang und das philosophische Umfeld Engelberts von Admont" (222–240) zu lesen, weil er dadurch in die Lage versetzt wird, Autor und Werk besser einordnen zu können. Engelbert studierte in Prag und dann – sehr lange – in Padua, wo er möglicherweise die berühmten „Summulae logicales" des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI., als Lehrbuch benützte. Johannes starb übrigens 1277 (nicht 1227, so S. 228) beim Einsturz einer Zimmerdecke, wobei er von seinen Büchern erschlagen wurde.

Kucher macht es wahrscheinlich, dass Engelbert nach Abschluss seiner Studien zuerst Erzabt von St. Peter in Salzburg (1286–1297) wurde, was die Chronologie nahelegt, bevor man ihn zum Abt von Admont (1297–1327) wählte (S. 237 wird die Amtszeit nur bis 1315 angegeben).

Vier der Werke Engelberts werden im vorliegenden Buch von *H. Baum* ediert, darunter die schon genannte Abhandlung „De ortu et fine Romani Imperii" sowie der berühmte autobiographische Brief „Epistola ad Ulricum scholasticum Wiennensem", worin der Autor 33 seiner Schriften aufzählt. Erfreulicherweise wurden den abgedruckten Schriften auch Übertragungen ins Deutsche von *R. Senoner* bzw. *F. Kucher* beigegeben. Letzterer bietet zudem ein verdienstvolles Handschriftenverzeichnis der Werke Engelberts (276–300).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ FATA MÁRTA, *Ungarn, das Reich der Stephanskrone*, im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700. (KLK 60) Aschendorff, Münster 2000. (361) Kart.

Dieses Buch war als Jubiläumsgeschenk der Universität Tübingen für die ungarische Millenniumsfeier gedacht. Es ist den Herausgebern gelungen, in der aus Ungarn stammenden Autorin und Inhaberin eines Lehrstuhls für donauschwäbische Gechichte Márta Fata eine landeskundlich ausgewiesene Gelehrte zu gewinnen.

Das Buch darf auch als Geschenk vor allem für das republikanische Österreich betrachtet werden, weil es uns nach dem Albtraum des „Eisernen Vorhangs" wieder an die Jahrhunderte zwar nicht spannungsfreier, aber immerhin konstruktiver Gemeinsamkeit zu erinnern vermag. Für die Magyaren war die Taufe des hl. Stephan vor tausend Jahren auch die Rettung vor selbstzerstörerischer Isolation. Die Ungarn wissen daher aus geschichtlicher Erfahrung, warum eiserne Vorhänge zu nichts taugen.

Das alte ungarische Königreich war nicht nur ein Vielvölkerstaat, sondern auch ein multikonfessionelles Gebilde, von dem auf dem Weg über Siebenbürgen die älteste Toleranzgesetzgebung Europas schon im 16. Jahrhundert in Polen Eingang fand. Das wird manchmal vergessen, wenn man den protestantischen Nordwesten Europas, allerdings nicht ganz zu Unrecht, als Kerngebiet europäischen Freiheitsdenkens ansieht.

Die Fülle an Information zeigt aber auch, wie schwierig es ist, verlorengegangenes Wissen wieder aufzuholen. Der Leser ist dankbar für jede Landkarte (etwa der alten Diözesen) und jedes Diagramm (etwa der Ethnien) und jede Liste der historisch bedeutsamen Persönlichkeiten.

Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ OLSCHEWSKI URSULA, *Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes.* Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Aschendorff, Münster 1999. (348) Brosch.

Die „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" der deutschen Görres-Gesellschaft verfolgen seit Jahrzehnten das Ziel, die Erforschung katholischer Autoren im Zeitalter der Reformation durch aufwendige Publikationsmöglichkeiten zu fördern. Die vorliegende umfangreiche Studie wurde an der Bochumer katholisch-theologischen Fakultät bei Johannes Meier als Dissertation eingereicht.

Jacob Schoepper (1512/1516–1554) war Geistlicher in der Reichsstadt Dortmund, „Notar", Humanist, Lehrer der Rhetorik am reichstädtischen „Gymnasium", Kontroverstheologe, Verfasser von lateinischen Schuldramen, Moralitäten und volkssprachlichen Mirakelstücken, von Katechismen, gedruckten Predigten und Predigthilfen. Sein für heutige Begriffe kurzes Leben endigt knapp vor der „Reformierung" der Reichsstadt Dortmund (1554) und vor dem Augsburger Religionsfrieden (1555).

Seine Werke, besonders die Katechismen, wurden nach seinem Tod wiederholt aufgelegt und fanden sich vor allem in Klosterbibliotheken.

Die Verfasserin konnte in den Schriften des jungen Humanisten zeigen, dass darin die Reformbeschlüsse der Kölner Provinzialsynoden (1536 und 1549), das heißt eigentlich vortridentinische Ansätze der Erneuerung voll rezipiert wurden.

Obwohl die „Erasmianer" mit der Beendigung des Konzils von Trient (1563) erheblich an Einfluss verloren und vor allem die Jüngeren unter ihnen mit vollen Fahnen zur Reformation übertraten, blieb Schoepper, Geistesverwandter eines Johannes Gropper und Georg Witzel, katholisch. Das verdient festgehalten zu werden. Nach den eingehenden Untersuchungen der Verfasserin ist der durch Schoepper verkörperte biblische „Humanismus" als von der „Reformation" getrennte Erneuerungsbewegung zu betrachten (269). Die Arbeit belegt wiederum eindrucksvoll, dass sich die „Erasmianer" doch durch einen ziemlich festgefügten Kanon von Themen, Konzepten und Ideen auszeichneten. Dabei spielt die Frage der Freiheit der Willensentscheidung eine zentrale Rolle für das Menschen- und Gottesbild (71). Die Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern ist geographisch verständlich und eine Besonderheit des Dortmunder Humanisten, den Schoepper „bundestheologisch" (Ex 141 ff) verficht: Kinder seien an der Hand ihrer Eltern durchs rote Meer gezogen, und Gott habe auch mit ihnen seinen Bund geschlossen (106).

Weil dem Rezensenten Erasmus eher als Skeptiker der Allegorese und als prinzipieller Befürworter des „literalen", wenn auch nicht „literalistischen" Schriftsinns bekannt ist, hätte er sich eine bessere Begriffserklärung zum Thema „allegorische Schriftauslegung" gewünscht (295). Im übrigen sei der Autorin und den Mentoren zu dieser Arbeit gratuliert.

Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ DE LUBAC HENRI, *Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn.* Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen über-

tragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer. (Theologia Romanica, Band XXIII) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1999. (XIX und 492). Ln.

Rudolf Voderholzer hat in diesem Band wichtige Beiträge des französischen Theologen *Henri de Lubac SJ* (1896–1991) zusammengestellt und ins Deutsche übersetzt. Der erste Teil des Buches mit dem Titel „Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche" (1–256) stellt die Übersetzung des Werks *L'Écriture dans la Tradition* dar, in das Henri de Lubac wesentliche Abschnitte seiner monumentalen Studie *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (4 Bände, Paris 1959–1964) eingearbeitet hatte. Im zweiten Teil finden sich drei Aufsätze, die es mit derselben Thematik zu tun haben: „‚Typologie' und ‚Allegorese'" (265–317 [ursprünglich erschienen 1947]); „Ein altes Distichon. Die Lehre vom ‚Vierfachen Schriftsinn'" (319–341 [1948]) sowie der Beitrag „Hellenistische und christliche Allegorese" (343–391 [1959]). Ein Verzeichnis der von de Lubac benützten Sekundärliteratur (403–418) und theologiegeschichtlichen Quellentexte (419–483) sowie ein Personenregister (484–492) ergänzen diese Ausgabe auf hilfreiche Weise.

Henri de Lubac, der ein meisterhafter Kenner der Vätertheologie war und wichtige Vorarbeiten für das Zweite Vatikanische Konzil geleistet hat, arbeitete auf dem Hintergrund der traditionellen Lehre vom „Vierfachen Schriftsinn" („*Littera gesta docet, quid creas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*" [vgl. 279, 319]) die Bedeutung der *allegorischen Schriftauslegung* heraus. „Allegorie" beziehungsweise „geistiger Sinn" meint in der Tradition der Kirche eine Weise der Schriftauslegung, die sich als Bekehrung zu Christus versteht: „Die Neuheit der Erkenntnis entspricht der Neuheit des Lebens" (28). Die Schrift „allegorisch" zu verstehen heißt nicht, in ungeschichtliche Mystik auszuweichen, sondern das wahrzunehmen, was „Geschichte" ausmacht: „Die Allegorie ist die Geschichte noch einmal, aber nicht mehr bloß gebucht, sondern verstanden; sie ist die ‚Wahrheit' und ‚Wirklichkeit' der Geschichte, deren verborgenen Sinn sie enthüllt" (329). Von daher kann Henri de Lubac sagen, die Allegorie sei „der eigentliche ‚dogmatische Sinn'" (281).

Eine – aus heutiger Sicht problematische – Implikation der „allegorischen Schriftauslegung" ist die selbstverständliche Annahme, dass das Neue Testament die „Erfüllung" des Alten Testaments sei (vgl. 6, 43, 47, 79) beziehungsweise dieses vom „Buchstaben" in den „Geist" verwandle (vgl. 98, 100, 123, 196). Manche Formulierungen de Lubacs müssen im Sinne von Röm 11 kritisch hinterfragt werden, etwa die Meinung, dass „das Alte Testament eine Art Matrize des Neuen oder Werkzeug zu dessen Erschaffung" (13) bedeute. Entsprechend dieser Logik „nimmt die Kirche fortan die Stelle Israels ein" (124) – eine These, die äußerst zweischneidig, ja verhängnisvoll ist.

Diese Übersetzung wichtiger exegesegeschichtlicher Beiträge Henri de Lubacs ist aber sehr wohl eine Fundgrube für alle, die an der theologisch-spirituellen Tradition der Schriftauslegung interessiert sind.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ SCHERMANN HANS (Hg.), *Klemens Maria Hofbauer.* Profil eines Heiligen. Dom Verlag, Wien 2001. (143) Brosch.

Zugrunde liegen der Veröffentlichung die Texte eines Symposions aus Anlass des 250. Geburtstages von K. M. Hofbauer.

Das interessante Buch hätte ich sicher noch viel lieber gelesen, hätte man eine größere und stärkere Drucktype verwendet und es besser erschlossen (Literaturverzeichnis, Register); auch die Anbringung der Anmerkungen am Rand ist wenig zweckmäßig, wie man spätestens am Beitrag von *O. Weiss* feststellen muss.

R. Schermann zeichnet das Profil des Heiligen nach, ohne dabei dessen Schwächen zu übersehen. Der Vortrag von *R. Decot* bringt Hofbauer ins Gespräch mit seiner Zeit und interpretiert ihn vor dem Hintergrund von Josephinismus und Spätjansenismus. Während der Autor die Hofbauer-Literatur gut kennt, ist ihm die allgemeine Literatur zur Zeit offenbar weniger vertraut. Er beruft sich zumeist auf Handbücher. Ein Ferdinand Maaß, ein Peter Hersche und ein Hans Hollerweger, um nur einige Namen zu nennen, kommen nicht vor. Dadurch kommt es auch zu Unschärfen in der Darstellung. Das Toleranzpatent von 1781 galt nicht einfachhin den „Nichtkatholiken" (44), sondern den Protestanten und Orthodoxen. Vor der josephinischen Diözesanregulierung wurden nicht „sieben Zehntel des österreichischen Gebietes von der einen Diözese Passau verwaltet" (45), sondern nur sieben Zehntel von Ober- und Niederösterreich. Der Wiener Dogmatiker und spätere Linzer Bischof Ziegler hieß nicht Georg (61), sondern Gregor. Der Beitrag von *A. Owczarski* über die „immerwährende Mission in der Kirche von St. Benno in Warschau" behandelt eine interessante Facette im Wirken Hofbauers, man wäre jedoch dankbar gewesen, wäre dessen Tätigkeit in Polen umfassender gewürdigt worden. Hofbauers „pastorales Wirken in Wien" wird von *A. Fenzl* kenntnisreich und engagiert beschrieben. Sehr informativ sind die Ausführungen von *O. Weiss* über „das Hofbauer-

bild im Wandel". Immer wieder weist der Autor darauf hin, wie gefährlich es ist, vorhandenen Klischees zu folgen. So hat zum Beispiel der „Antiaufklärer" Hofbauer überraschenderweise beim späteren Linzer Bischof Joseph Anton Gall, einem ausgeprägten Josephiner, „gleich zwei Mal ... einen katechetischen Kurs besucht" (120) und offenbar Gewinn daraus gezogen. Sehr wichtig ist auch der Hinweis, dass der bekannte Ausspruch Hofbauers „Herr Professor, das ist nicht mehr katholisch" (121), kaum gegenüber einem Theologieprofessor in Wien geäußert worden sein kann, sondern gegenüber dem Gymnasialprofessor Jahn in Klosterbruck (Nachweis 122, Anm. 61), womit er einen völlig anderen Stellenwert erhält. Es lässt sich daraus keine Unzufriedenheit Hofbauers mit der aufgeklärten Universitätstheologie ableiten! Auch die (oft wiederholte) Behauptung, „Hofbauer habe eine von Rom unabhängige deutsche Nationalkirche, wie sie Dalberg und Wessenberg geplant hätten, verhindert", wird zurückgewiesen. Der Aufsatz von Weiss ist ein wichtiger Beitrag zur Verabschiedung von der „Ideologie der letzten zwei Jahrhunderte". Hofbauer soll so gesehen werden, wie er wirklich war. Das ist insgesamt auch die Absicht des besprochenen Büchleins, die von den einzelnen Autoren jedoch nicht im selben Maße erzielt wurde.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WEISS OTTO, *Klemens Maria Hofbauer und seine Biographen.* Eine Rezeptionsgeschichte. (Bibliotheca historica Congregationis SSmi Redemptoris, Vol. XIX) Collegium S. Alfonsi de Urbe, Rom 2001. (232) Brosch.

Einleitend wendet sich O. Weiss mit Recht gegen die Auffassung mancher Historiker, sich auf die Interpretation der Quellen zu beschränken und nicht hinter diese zur geschichtlichen Wirklichkeit vorzudringen, auch wenn es selbstverständlich ist, dass stets nur Annäherungen an den Gegenstand möglich und Fehldeutungen nicht auszuschließen sind. So hat auch, wie gezeigt wird, jede Zeit *ihr* Hofbauer-Bild gehabt. Dieses lässt sich allerdings auf Grund neu erschlossener Quellen, geänderter Blickwinkel und stärkerer Beachtung des Kontexts ergänzen und korrigieren. Es ist geradezu aufregend mitzuverfolgen, wie eine Gestalt wie Hofbauer durch ihre Instrumentalisierung verzeichnet wurde. So erfolgte etwa durch Michael Haringer eine „Ultramontanisierung" (78), um Hofbauers Seligsprechung leichter zu erreichen, wobei der bei ihm auch vorhandene „antirömische Affekt" entweder übersehen oder unterschlagen wurde (200).

Abschließend plädiert Weiss für eine neue Hofbauer-Biographie, die unter Berücksichtigung erzielter Fortschritte der Forschung und stärkerer Einbeziehung des Zeitrahmens eine größere Objektivität verspricht, als sie bisherigen Darstellungen gelungen ist.

Leider finden sich in dem Buch neben nicht wenigen Druckfehlern auch Flüchtigkeitsfehler. So wird bei einer Reihe von Autoren wohl deren Geburts-, nicht aber deren Todesjahr angegeben (Johann Sebastian Wittmann, Matthäus Bauchinger, Johannes Eckhardt u.a.), bei manchen Autoren unterbleibt die Identifikation (Fabriciano Ferrero, Louis Vereecke, Kornelius Fleischmann u.a.), Sierndorf wird in Oberösterreich, statt in Niederösterreich lokalisiert (116), der Geburtsort des Linzer Bischofs Gregorius Thomas Ziegler wird mit Kirchheim an der Iller (statt Mindel) und sein Lehrfach an der Theologischen Fakultät Linz mit Exegese (statt Kirchengeschichte) angegeben. Diese Beispiele ließen sich vermehren.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEXIKON

■ *Deutsche Biographische Enzyklopädie (DBE),* hg. von KILLY WALTHER/VIERHAUS RUDOLF. (dtv-Bd. 59053) Saur und dtv, München 2001. Taschenbuchausgabe, 10 Bände in Kassette. (7100) € 268,00 (Gebundene Originalausgabe von Saur € 2.520,00)

Ohne Nachschlagewerke zu Personennamen kommt die Wissenschaft ebensowenig wie der Lesealltag aus. Die Deutsche Biographische Enzyklopädie (Zitiertitel DBE) will mit ihren über 60.000 Eintragungen hier eine Hilfestellung leisten und gemäß ihrem Anspruch möglichst viele Personen, die „in der Vergangenheit der deutschsprechenden Gebiete [...] im Bereich der gesamten Kultur" wirksam gewesen sind, verzeichnen. Dabei werden sowohl Personen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz erfasst, deren geschichtliche Bedeutung bis heute evident ist, als auch Personen, „die für die eigene Zeit von großem Einfluss waren" und heute vergessen sind.

Das letzte große Unternehmen dieser Art war die Allgemeine Deutsche Biographie (ADB), die 1912 ihren Abschluss fand, aber – umfangreicher – 26.000 Biographien in 56 Bänden darbot. Durch ihren Preis war sie ebenso wie die NDB für kleinere (Privat-)Bibliotheken unerschwinglich.

Mit der Erstellung der DBE hat der Saur-Verlag sich dieser „bibliographischen" Marktlücke an-

genommen. Die jetzt vorliegende Taschenbuchausgabe des dtv-Verlages ist für Privatpersonen und kleinere (Gemeinde-)Bibliotheken erschwinglich und kann das bis dato mitunter vergebliche Suchen von Personen in einem großen Konversationslexikon ersetzen.

Die DBE umfasst sowohl signierte Artikel, zum Teil von tonangebenden Forschern (beispielsweise schrieb Volker Gerhardt über Nietzsche und Ian Kershaw über Hitler), die mit bibliographischen Hinweisen auf Werke der Person und weiterführende Literatur aufwarten, als auch zusammengekürzte Artikel aus anderen Nachschlagewerken wie ADB, AKL, Bautz, Gatz, LThK, NÖB. Diese Kompilationen (jeweils mit dem Verweis auf das benutzte Werk) bergen viele Probleme in sich, da 1. durch die Verknappung Fehler möglich sind (zum Beispiel gründete Markgraf Gero nicht, wie in der DBE vermerkt, die Bistümer Brandenburg und Havelberg, sondern das geschah durch Kaiser Otto I.) und 2. viele Personen nur deshalb in der DBE erscheinen, da sie schon in einem anderen „älteren" Nachschlagewerk verzeichnet worden waren. Für „unbekanntere" Personen wurden also für die DBE wenige neue Artikel angefertigt, die allerdings nicht signiert sind und keine Nachweise tragen, was nicht zur Übersichtlichkeit beträgt. Die Artikel für die Kaiserin Maria Theresia und ihren Sohn Joseph II. sind zum Beispiel mit der Signatur Grete Klingenstein versehen, so dass die Betonung der Stellung beider zur „katholischen Aufklärung" bei einem Blick auf die Werke Klingensteins nicht weiter verwundern muss. Die DBE verzeichnet ausschließlich verstorbene Personen, wobei der Redaktionsschluss für die einzelnen Bände der Originalausgabe (Bd. 1 – 1994 und Bd. 10 – 1999) unterschiedlich ist.

Am bedauerlichsten ist, dass der von Walter Killy beschriebene Anspruch: „Artikel aller Kategorien schließen grundsätzlich mit einem bibliographischen Hinweis, der dem interessierten Benutzer weiterhelfen soll" nicht eingelöst wurde, teilweise selbst Autobiographien fehlen. So ist zum Beispiel bei Caritas Pirckheimer kein einziger Hinweis auf die Forschungsliteratur gegeben und das, obwohl in dem genannten Lexikon (Bautz) bibliographische Angaben mühelos zu finden sind. Ihr Bruder Willibald Pirckheimer erhielt dagegen einen signierten Artikel mit Werken und Literatur, in dem man aber einen Verweis auf seine Kontakte zu Philipp Melanchthon vermisst.

Das eine Enzyklopädie von den Anfängen „deutscher" Geschichte (neben Karl dem Großen werden auch karolingische Hausmeier verzeichnet) bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts nicht vollständig sein kann, verwundert wenig. Allerdings bleibt unverständlich, warum die Redakteure der ThPQ, die auf die Meinung ihrer Zeit Einfluss hatten (wie der Dogmatikprofessor Leopold Kopler oder der Pastoraltheologe Wenzel Grosam) fehlen, wohingegen die Redakteure des St. Pöltener Boten Erwähnung finden.

Um die Erschließungstiefe und die Problematik der DBE anzudeuten, knapp einige Fallschilderungen. Es wird vermerkt, dass sich Franz Seraphim (sic!) Freindaller „als Herausgeber der ‚Theologisch-Praktischen Monatsschrift' (1802–21) einen Namen machte". Augustin Rechberger wird als Theologe, Kanonikus und Regens des Linzer Priesterseminars beschrieben. Dann folgt die problematische Feststellung: „Gemeinsam mit Johann Baptist –> Schiedermayr gründete er 1852 die ‚Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift'". Daran ist nun zweierlei falsch. 1. wurde die ThPQ 1848 gegründet, und 2. lebte der Domkapitular J. B. Schiedermayr, der als Herausgeber der ThPQ fungierte, von 1807–1878, so dass der Komponist und Kapellmeister Johann Baptist Schiedermayr (1779–1840), der in Linz als Dom- und Stadtpfarrorganist tätig war und auf den allein der Verweis innerhalb der DBE führt, zwar gleichnamig ist, aber gleichwohl nicht der Richtige sein kann.

Bei Albert Maria Weiß, der ab 1893 an der ThPQ mitarbeitete, wird sowohl auf seinen Taufnamen als auch auf sein Pseudonym Heinrich von der Clana und auf seine Autobiographie verwiesen. Auf charakteristische Spitznamen von hohem Aussagewert hat man hingegen verzichtet, wie zum Beispiel „Scherenbock" für Franz Bock, Priester und Konservator am Kölner Erzbf. Diözesanmuseum, der für seine dreibändige „Geschichte der liturgischen Gewänder im Mittelalter" (1859–71) die Museen und Archive mit der Schere heimsuchte und zum Wohle seiner Sammlung auch in Xanten vor dem Mantel des Bernhard von Clairvaux nur kurz zurückschreckte …

Bei Karl-Heinrich Schäfer, einem evangelischen Theologen, der konvertierte und 1902 für die Görres-Gesellschaft in Rom tätig war, wird vermerkt, dass er im KZ Oranienburg starb, in das er wegen Abhörens von „Feindsendern" eingewiesen worden war. Allerdings fehlt sein bis heute wirkmächtigstes Werk: Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter (Stuttgart 1907, ND 1965), obwohl er damit Debatten hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen Kanonissen und (altchristlichen) Diakonissen auslöste und die erste Darstellung zur Geschichte des weiblichen Stiftswesens überhaupt schrieb. Er verfasste auf dieser Basis die Artikel zu Kanonissen und Damenstiften im LThK.

So sehr die Intention der DBE, Menschen aus allen Kreisen der Kultur zu erfassen, Lob verdient, so ist doch unverständlich, dass Tischlermeister Erwähnung finden, aber die Pertinenzheilige des Saarlandes Irmina von Oeren ebenso fehlt wie Gertrud vom Comburg, die Frau des 1. Stauferkönigs Konrad III.
Trotz der beschriebenen Mängel ist die DBE als preiswerte Lizenausgabe ein Muss für jede Privat-, Gelehrten- und Gemeindebibliothek.
Berlin *Susanne Beate*

PASTORALTHEOLOGIE

■ HOFRICHTER CLAUDIA, *Leben Bewusstwerden Deuten Feiern.* Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen". (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen, Bd. 2) Schwabenverlag, Ostfildern 1997. (309) Pb.
„Insgesamt will die vorliegende Arbeit einen Beitrag zu einer Intensivierung der Theorie der Gemeindekatechese leisten, nachdem es vergleichbare Überlegungen innerhalb der religionspädagogischen Diskussion (Korrelation) und der Erwachsenenbildung (Lebensweltorientierung) gegeben hat." (12) So überschreibt Claudia Hofrichter – sie ist Fortbildungsreferentin für Gemeindekatechese in der Diözese Rottenburg – das Forschungsanliegen ihrer Dissertation.
Im ersten Abschnitt des Buches (13–101) geht es um eine einführende Darlegung der Geschichte der Gemeindekatechese (schwerpunktmäßig in Deutschland), der gesellschaftlichen wie kirchlichen Situation und der Katechese im Spiegel kirchlicher Dokumente. Im zweiten Abschnitt (103–140) wird das Modell „Leben Deuten Feiern" in seiner Entstehungsgeschichte, seiner Bedeutung und Rezeption beziehungsweise Umsetzung in Katechetik und Pastoral dargestellt, das der Pastoraltheologe Dietrich Zimmermann aus dem pastoralliturgischen Ansatz „Leben Bewusstwerden Feiern" des Franzosen Ph. Bequerie als Modell der Verhältnisbestimmung von Glaube und Leben weiterentwickelt hat. Zimmermanns durchaus schätzenswerte pastoraltheologische Akzentuierung des Modells („Deuten" statt „Bewusstwerden") zog aber ein stärkeres Nacheinander der drei Schritte nach sich und ließ die deutende Funktion des Feierns in den Hintergrund treten.
Der dritte Abschnitt (141–218) beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit dieses Modell dem komplexen Vorgang von Lebenswahrnehmung, Lebensdeutung und Lebensfeier gegenwärtig gerecht wird. Mit Rückgriffen auf Autoren wie H. Luther (Grenz- und Schwellenerfahrungen) und S. Klein (Biographieforschung), K. Rahner (Mystagogie), E. Schillebeeckx (Korrelation) und J. Werbick (Glaubenlernen aus Erfahrung), J. Assman (Fest) und W. Hahne (Liturgie) wird dieser Zusammenhang theoretisch vertieft.
Im vierten Abschnitt (219–276) schlägt die Autorin aus gegebenen Gründen eine Neuformulierung des Modells vor („Leben Bewusstwerden Deuten Feiern"). Das Aufzeigen der Relevanz dieser Neuformulierung am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen" führt zum Ausgangspunkt der praktischen Fragestellung zurück. Exemplarisch seien einige wichtige Erkenntnisse dieses Teils festgehalten:
Schwellenerfahrungen („Leben"), wie die Geburt eines Kindes für die Eltern eine ist, fordern immer zur Lebensreflexion mit den zur Verfügung stehenden alltäglichen Orientierungsmustern heraus („Bewusstwerden") und provozieren häufig dazu, das erlebte Leben in einen neuen Rahmen zu stellen („Alltagsdeutung"). Zur Gestaltung und Bewältigung von Übergängen greifen Menschen gerne zu Riten beziehungsweise zu Feiern im Alltag. An diese Alltagsdeutung und Feiern hat die Katechese anzuknüpfen mit ihrer christlich-theologischen Deutung und ihrer liturgischen Feier. Es erweist sich als hilfreich, Katechese als Interventionsgeschehen (wie es von den Humanwissenschaften beschrieben wird), das heißt als Impuls „von außen" zu begreifen. Es lädt ein, bisherige Orientierungsmuster in Frage zu stellen und sich auf neue alternative Sichtweisen einzulassen. Die Taufmotive der Eltern („Wir erbitten Gottes Segen"; „Wir wollen das Beste für unser Kind: Schutz, Geborgenheit und Sicherheit"; „Wir sind dankbar" u.ä.) markieren eine Schnittstelle zwischen ihrer Lebensreflexion/Alltagsdeutung einerseits und der theologischen Deutung der Taufe andererseits. Hiefür scheint es angemessen, das theologische Motiv der Gotteskindschaft stärker zu betonen. Während über lange Zeit der Aspekt der Befreiung von der Erbschuld in den Vordergrund gestellt wurde, erfolgte in den zwei letzten Jahrzehnten eine Akzentverschiebung in Richtung Eingliederung in die Kirche. Die Geschichte zeigt, dass diese drei in alten Katechismen genannten Wirkungen der Taufe nie im gleichen Maß betont wurden.
Hofrichter gelangt in ihrer Arbeit zu einem Katecheseverständnis, das sowohl angemessen auf die Lebenssituation des Menschen heute reagiert als auch der theologischen Tradition verpflichtet bleibt. Die entwickelten Perspektiven für die „Taufgespräche in Elterngruppen" sind als pas-

torale Leitlinien auch für Taufgespräche mit Einzelfamilien, wie sie hierzulande der Regelfall sind, richtungsweisend. Damit allerdings liturgische Texte wie das erste Formular der Taufwasserweihe klar werden lassen, „dass Liturgie ... dazu angetan ist, Leben zu erschließen und es transparent zu machen auf den hin, der alles Leben trägt und erhält" (265f), dazu muss ein sehr hohes Maß an Bereitschaft zur Katechese gegeben sein. Im Rahmen der von der Autorin nicht näher beschriebenen „Taufgespräche von Elterngruppen" ist dies offensichtlich gegeben. Wie damit umzugehen ist, wenn dieses fehlt, das ist eine andere Frage. Hofrichters Forschungsergebnis ist respektabel und beachtenswert – sowohl als Beitrag zur Theorie der Gemeindekatechese als auch (im Grundsätzlichen) für die Praxis des Taufgesprächs.

Linz *Christoph Baumgartinger*

■ POTT MARTIN, *Kundenorientierung in Pastoral und Caritas?* Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktgesellschaft. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 9). LIT Verlag, Münster 2001. (496) Pb.

Von den einen als neue Heilsbotschaft propagiert, von anderen als Verrat an der Sache Jesu verdammt – die Übernahme betriebswirtschaftlicher Begriffe in die kirchliche Sprache sorgt derzeit für heiße Auseinandersetzungen. Jenseits billiger Klischees geht die vorliegende Arbeit, der eine Dissertation an der Universität Tübingen zugrunde liegt, der Frage nach, wieweit der Begriff Kundenorientierung brauchbar oder sogar hilfreich für die Pastoral sein könnte.

Eine der großen Stärken der Arbeit ist zweifellos das Bemühen, kirchlich-gemeindliches Leben und Caritasarbeit gemeinsam zu sehen. Ja, *Martin Pott* kommt zu dem Schluss, dass gerade die Metapher des Kunden geeignet ist, eine gemeinsame Handlungsperspektive zu bieten, die den vielfältigen Erwartungen der Menschen an ‚Kirche' und ‚Caritas' gerecht wird und die jeweiligen Kräfte und Kompetenzen in ihrem Interesse bündelt.

Nach einer einführenden Analyse zur gesellschaftlichen Situation und der Stellung des Subjekts in einer ‚radikalisierten Moderne' erläutert er den Begriff der Kundenorientierung anhand aktueller Literatur zum Dienstleistungsmarketing. ‚Kundenorientiertes Beziehungshandeln' stelle „sowohl für den Dienstleistungssektor insgesamt wie die Kirchen im Speziellen eine Herausforderung hinsichtlich nicht-manipulativer und partizipativer Kommunikationsformen dar", (98) lautet sein Schluss. Mit dem Begriff der Beziehung lässt sich auch eine Brücke zur biblischen Botschaft und zur Praxis Jesu herstellen.

Ausführlich zeigt er auf, wie Menschen ihr Verhältnis Kirche und Caritas gegenüber heute tatsächlich nach den Plausibilitäten einer Marktgesellschaft gestalten, sich wie Kunden verhalten. *Martin Pott* plädiert dafür, mit Differenzierungen „‚Kundenorientierung' als hermeneutisches Prinzip der Praktischen Theologie" (222) einzuführen. Dass dies produktiv sein kann, zeigt er nicht nur an unterschiedlichen Pastoralkonzeptionen auf, sondern auch an ganz konkreten Kooperationsprojekten von Pastoral und Caritas in deutschen Diözesen – ein Anliegen, das er mit großem Engagement vertritt und das sich wie ein roter Faden durch die Arbeit durchzieht.

Martin Pott gibt eine solide Orientierung im Umfeld der gegenseitigen Anfragen von Praktischer Theologie und sozial- beziehungsweise wirtschaftswissenschaftlicher Theoriebildung. Die Arbeit ist gründlich recherchiert und eine wahre Fundgrube für jeden, der aktuelle Literatur zu diesem Themenfeld sucht. In der differenzierten Weise, wie der Autor die Kunden-Metapher verwendet, klingt seine Argumentation durchaus plausibel. Ob sich der Kundenbegriff allerdings in der pastoralen Praxis in der Breite durchsetzen wird, wie er hier verwendet wird, ist zu bezweifeln, denn dort dürfte das Verständnis des Begriffs eher von der alltagssprachlichen Verwendung geprägt sein und damit doch emotionale Widerstände hervorrufen.

Auf welchen Kundenkreis hin dieses Buch orientiert ist? Wohl eher auf ein fremdwortgeeichtes Publikum im Feld theologischer Wissenschaft als auf Praktiker in Pastoral und Caritas. Hier ist es in jedem Fall ein wichtiger Beitrag zu einer Versachlichung der Diskussion.

Linz *Markus Lehner*

■ SCHNEIDER SEBASTIAN *Für eine Pastoral der Aufmerksamkeit.* Der Beitrag des Pastoralseminars für eine subjektfördernde Seelsorge. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge Band 44) Echter, Würzburg 2000. (319) Kart.

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. Einen interessanten und vielver-

sprechenden Versuch in der kirchlichen Erwachsenenbildung Österreichs, der Kirchenberufung der ehrenamtlichen MitarbeiterInnen in den christlichen Pfarrgemeinden auf die Spur zu kommen und sie auf dem Weg ihrer Subjektwerdung zu fördern und zu begleiten, stellt das Pastoralseminar dar, das seit 1988 auf Initiative von österreichischen Seelsorge- beziehungsweise Pastoralamtsleitern entwickelt und seit nunmehr über zehn Jahren durchgeführt wurde.

In seiner Dissertation zeichnet der seit 1994 tätige und gegenwärtige Geschäftsführer der Österreichstelle des Pastoralseminars Sebastian Schneider die Entwicklungsgeschichte, die lehramtliche und theologische Grundlegung sowie das Selbstverständnis und die Platzierung des Seminars im gegenwärtigen Kontext der kirchlichen Erwachsenenbildung nach.

Schneider legt die krause Entwicklungsgeschichte dieser engagierten und ernsthaften Initiative der für die Gemeindeentwicklung in Österreich Verantwortlichen an Hand der Sitzungsprotokolle und Konzepte dar und zeigt, wie Beharrlichkeit und Überzeugungskraft auf dem langen Weg durch die Institutionen nicht zu einem Kompromissprodukt mit dem kleinsten gemeinsamen Nenner führen müssen, sondern im Wettstreit der besseren Argumente und der eingebrachten Erfahrungen zu einem respektablen Ergebnis führen können. Es ist spannend zu lesen, wie resistent die Initiatoren der nachkonziliaren Gemeindeerneuerung den Versuchungen widerstanden, mit dem Goldhintergrund der biblischen und konziliaren Kirchenbilder die oft armselig-alltägliche Wirklichkeit der real existierenden Pfarrgemeinden zu übertünchen oder ideologisch zu missbrauchen, aber auch nicht in eine neugierdelose Bunkermentalität verfallen sind, die das Hoffnungspotential und die Spannungskapazität einer „lebendigen Christengemeinde" verrät.

Die theologische Grundlegung des Pastoralseminars wird an Hand der Stichworte „Subjektwerdung", „Zeichen der Zeit", „Communio" und „Evangelisierung" vorgenommen. Hier sei nur das erste Element unterstrichen. Bei der Aufmerksamkeit für den Einzelnen muss in der Tat alles in der Pastoral beginnen. Und zwar aus einem doppelten Grund: erstens besteht die charakteristische Not des Menschen in der sogenannten freien Welt darin, dass er als Einzelner austauschbar geworden ist, nichts gilt, genau um die Chance der Freiheit und Selbstverwirklichung betrogen wird, die ihm diese Gesellschaft verspricht. Zweitens sind wir gerade als katholische Christen aufgrund unserer überlieferten Kirchenfrömmigkeit immer in der Gefahr, den Einzelnen von vornherein dem Ganzen unterzuordnen, seine Freiheit sofort zum Wohl des Ganzen zu vereinnahmen. Besonders die Prediger sind geneigt, mit den biblischen Bildern vom »Leib« und vom »Haus« sogleich die Vorstellung zu verbinden, der Einzelne sei ja nur ein »Glied« und nur ein »Stein«, obwohl es Paulus, wenn er diese Bilder braucht, nicht um die Unterordnung des einzelnen unter das Ganze geht, sondern um die wechselseitige Bedeutung der Glieder füreinander und um die Erbauung dieses Hauses aus den Steinen auf dem einen Fundament und Grundstein, der Jesus Christus heißt.

Die christlichen Gemeinden sind ja keine pastoralen Hochleistungsbetriebe, keine Maschinerie, in die oben der Zeitgenosse als „input" hineingeworfen, durch die Zentrifuge des Weltkatechismus gedreht wird, und unten kommt er als „output" bekehrt heraus. Solange wir uns nur um eine Verlebendigung der Gemeinden mühen, weil wir eine erneuerte Kirche wollen, arbeiten wir nicht dem Reich Gottes zu, in dem es doch darum geht, dass durch unsere Gemeinden ein Schimmer vom Glanz Gottes aufleuchte, damit alle, die danach suchen, durch Seine Nähe aufatmen können.

Das letzte Kapitel der Arbeit Schneiders ist eine Art Summarium, das die Ernte aus den vorhergehenden Überlegungen einbringt. Es beschreibt das Pastoralseminar in seiner Praxis und Zielsetzung als „Schule der Aufmerksamkeit" und plädiert energisch für diesen Ansatz, der die Kraft gibt, „die lebensförderliche Botschaft des Evangeliums in die verschiedenen Lebenswelten der Gemeinden hinein weiterzutragen" (275).

Das Pastoralseminar ist ein lebendiges und gelungenes Beispiel, nicht der allgegenwärtigen Versuchung des Einigelns noch des Durchwurstelns zu erliegen, sondern vielmehr die Not der Stunde als Lern- und Veränderungschance zu begreifen. Jede Situation ist unmittelbar zu Gott und bedarf der Präsenz des Christlichen, und zwar der praktischen, wirklichkeitswilligen, der nüchternen und aufmerksamen. Es gilt, die positiven Aspekte der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen und herauszuarbeiten.

Die Arbeit von S. Schneider entreißt die Bemühungen von engagierten und hoffnungsstarken Pionieren auf dem Weg der christlichen Gemeinden in das 3. Jahrtausend dem Vergessen und ist ein respektabler Beitrag zur Spurensuche auf diesem Weg, dessen Wegzeichen sind: eine neue Einstellung zur Würde und Freiheit, die Gott einem jeden von uns zugedacht hat, eine neue Sicht der Gemeinde als eines Ortes, an dem wir unter Gottes Augen Menschen werden dürfen, und eine neue Aufmerksamkeit der Seelsorger/innen gegenüber den eigenen und fremden

Lebensgeschichten. Allerdings kann der Eindruck, dass sich in der Arbeit auch die theologische Schwäche der konkreten Gemeinden widerspiegelt, nicht gänzlich verwischt werden.

Linz *Peter Hofer*

PHILOSOPHIE

■ GRANESS ANKE – KRESSE KAI (Hg.), *Sagacious Reasoning.* Henry Odera Oruka in memoriam. Peter Lang, Frankfurt. (268) Kart.

Henry Odera Oruka, geboren 1944 in Kenia, war einer der bekanntesten Philosophen Afrikas, der vor allem durch sein Projekt einer „sage philosophy" Interesse weckte. Der Anlass, einiger seiner Texte herauszugeben, war leider ein trauriger: Am 9.12.1995 kam Oruka bei einem Unfall in Nairobi ums Leben. Um das Denken dieses engagierten Philosophen zu würdigen, haben Anke Graness und Kai Kresse diesen Sammelband gestaltet. Der erste Teil (23–138) enthält Beiträge Orukas aus den Jahren 1972–1995; der zweite Teil (139–249) bringt Aufsätze, die sich mit einzelnen Anliegen der Philosophie Henry Odera Orukas auseinandersetzen. Am Ende des Buchs finden sich ein Interview mit Prof. Oruka (251–260), eine Bibliographie (261–265) und ein Autorenverzeichnis (267–268).

Neben der Beschäftigung mit gesellschaftspolitischen Fragen (und deren philosophischen Implikationen) widmete sich Oruka vor allem dem Anliegen der „sage philosophy", das heißt den „Lebensweisheiten" traditioneller Kulturen, wie sie in Sprichwörtern, Mythen und Erzählungen zum Ausdruck kommen. Dabei ist vor allem Feldforschung gefragt: Oruka und sein Team interviewten viele Frauen und Männer, die in ihren Stämmen als weise gelten, und versuchten, aus diesen Gesprächen Ansätze zur Entwicklung einer lebensweltlich und weisheitlich geprägten Philosophie zu gewinnen. Ohne diese „basis questions of human life and nature" (65) unvermittelt mit professioneller Philosophie gleichzusetzen, gelang es Oruka, neben der ethnozentrischen Verweigerung gegenüber dem westlichen Denken sowie der (neo)kolonialistischen Unterwerfung unter europäische Normen die „sage philosophy" als einen dritten Weg authentischer afrikanischer Philosophie zu etablieren. Für die Anliegen interkultureller Philosophie ist die Auseinandersetzung mit dem Lebenswerk Henry Odera Orukas auf jeden Fall ein großer Gewinn, und auch für die Theologie mag der Hinweis Ulrich Lölkes gelten: „One attempt to a global responsibility might have its beginning in listening to the voices from the South, what we, participants of a discourse in the North, have not yet sufficiently learned" (228).

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ HONNEFELDER LUDGER/KRIEGER GERHARD (Hg.), *Philosophische Propädeutik.* Band 1: Sprache und Erkenntnis. (UTB 1822) Ferdinand Schöningh, Paderborn 199. (316) Kart.

Mit diesem Werk liegt der erste Band einer „Philosophischen Propädeutik" vor, die sich am Theologiestudium orientiert und in grundlegende Themen und Methoden der Philosophie einführen will. Die Herausgeber sehen gerade im theologischen Denken „wie sonst nirgendwo eine Affinität zur philosophischen Betrachtungsweise" (9); dementsprechend wichtig ist es, dass sich die Theologie ein Problembewusstsein zu eigen macht, das sie zu einer kritischen und öffentlichen Auseinandersetzung befähigt.

Insgesamt kommen fünf Themenkomplexe zur Sprache: L. Honnefelder und M. Lutz-Bachmann reflektieren den Zusammenhang von *Philosophie und Theologie* (11–52). Die Relevanz philosophischer Vernunft für die Glaubensreflexion zeigt sich letztlich darin, dass „es zur Aufgabe der Theologie gehört, für das Wort Gottes einen Sinnbezug anzugeben, an den die Auslegung der Offenbarung anknüpfen kann" (48). H. Brands und C. Kann geben eine Einführung in die *Logik* (53–117) und deren Geschichte sowie in die wichtigsten Systeme klassischer und nichtklassischer Logik. R.Teuwsen behandelt die Thematik der *Erkenntnislehre* (119–181); für die Theologie ist diesbezüglich sowohl die ausführliche Auseinandersetzung mit verschiedenen Wahrheitstheorien wichtig als auch der Hinweis auf die erkenntnistheoretische Eigenart des „Zeugnisses", welches deutlich macht, dass eine existentielle Gewissheit nicht restlos in „Wissen" überführt werden kann (vgl. 141). G. Jüssen stellt die Grundanliegen und wichtigsten Positionen der *Sprachphilosophie* (183–237) vor. Es zeigt sich einmal mehr, dass eine aufmerksame Auseinandersetzung mit der komplexen Realität menschlicher Sprache für die Theologie eine wesentliche Frage ist. Auch wenn sich die Theologie immer der „Unzulänglichkeit alles bloß definitorisch-präzisen ein- und abgrenzenden Wort- und Sprachgebrauchs" (218) bewusst ist, kann sie die gegenwärtige Diskussion zur Sprachtheorie und -pragmatik – gerade in ihrer Bedeutung für ein Verständnis der Glaubenssprache! – nur ungestraft vernachlässigen. Im letzten Abschnitt des Buches geht G. Krieger auf einige Ansätze der

Wissenschaftstheorie (239–306) ein und zeigt, dass ein differenziertes Problembewusstsein in Bezug auf wissenschaftstheoretische Grundlagenfragen erst verständlich macht, inwiefern ein „Anspruch auf Wahrheit" (243) berechtigt ist. Das Buch schließt mit einem Namens- (307–309) und einem Stichwortregister (310–314) sowie mit Kurzbiographien der Verfasser (315–316); Literaturangaben finden sich jeweils am Ende der einzelnen Beiträge.
Diesem Band (sowie dem gesamten „Grundriss der Philosophie") ist eine weite Verbreitung zu wünschen; es wäre für die Anliegen von Kirche und Theologie ein großer Gewinn, würden sich möglichst viele Studierende in die vorliegende „Propädeutik" einüben.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ KAISER ULRICH, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie.* (Phänomenologische Untersuchungen, Band 8) Wilhelm Fink, München. (236) Kart.
Die Eigenart dieser Untersuchung, die bei Bernhard Waldenfels als Dissertation eingereicht wurde, besteht darin, eine Thematik aufzugreifen, die das gesamte Werk Husserls als implizites Motiv durchzieht, aber selbst nicht ausdrücklich vorkommt: die *Hemmung* als Moment der Diskontinuität und Alterität des Vollzugs menschlicher Erfahrung.
Für Ulrich Kaiser geht es bei diesem „Motiv der Hemmung" um die grundsätzliche Frage „nach dem Vorrecht oder dem Übergewicht der erfahrenen Sache gegenüber dem erfahrenden Subjekt" (38); eine Erfahrung ist insofern „gehemmt", als sie die Priorität des Bezugs zu den Dingen gegenüber dem Erkenntnis- und Deutevermögen des Subjekts anzeigt. Ausgehend von Husserls frühen Analysen der Intentionalität unternimmt der Autor eine ungeheuer detaillierte, mitunter filigrane Interpretation verschiedener Texte Husserls, die sich mit dem Phänomen „des Widerständigen" (47), der „Erfahrung des Gehindertseins" (49), der „Hemmung des Wahrnehmungsverlaufs" (69), ja mit „Widerspenstigkeit" (139), „Bruch" (162) und „Widerfahrnis schlechthin" (162) auseinandersetzen. Ziel der Reflexionen zur Thematik der „Hemmung" von Erfahrung ist nicht ein Theorem zur Erkenntnislehre (vgl. 66), sondern ein inhaltlicher Beitrag zur Phänomenologie selbst, die Eröffnung eines größeren Horizontes: „Das Motiv der Hemmung findet sich in Husserls Texten als methodisch geübte Zurückhaltung – es findet sich als Widerfahrnis und Bruch. Beide Seiten erschließen die Ordnung der Erfahrung als eine fragile und unfertige. Sehen zu lernen heißt demnach, den Überschuss an Möglichkeiten in der Wirklichkeit zu gewahren" (205).
Die Leistung des vorliegenden Buches besteht im Aufzeigen einer unscheinbaren, aber bedenkenswerten Fährte durch die komplexe Landschaft der Phänomenologie Husserls. Gerade eine neue Sensibilität für das „Verhalten des Anderen" (105) und eine philosophische Wahrnehmung der Enttäuschung, wodurch „selbstverständlich erwartete Gewissheit" (185) zerbricht, lässt das Motiv der Hemmung als aktuelles, ja notwendiges Feld phänomenologischer Forschung erscheinen.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ LIU YING, *Sprache, Verstehen und Übertragung.* Hermeneutische Grundlage der philosophischen Übersetzung. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Band 533). Peter Lang, Frankfurt. (186) Kart.
Die Autorin dieser Studie studierte Philosophie, Volkswirtschaft und Geschichte in Bejing sowie Philosophie, Psychologie und Sozialwissenschaft in München; 1996 wurde die vorliegende Arbeit als philosophische Dissertation an der Universität München angenommen.
Ying Lius Absicht besteht in einer *philosophischen* – nicht rein sprachwissenschaftlichen – Reflexion der „Übertragung", welche sie als Sonderfall des Verstehens begreift, nämlich als Übersetzungsprozess zwischen verschiedenen Sprachen. Im ersten Teil der Untersuchung (19–109) erfolgt eine eingehende Auseinandersetzung mit sprachphilosophischen Positionen des Abendlandes (Platon, Herder, Humboldt, Dilthey, Schleiermacher, Heidegger, Gadamer). Ying Liu stützt sich hauptsächlich auf die Tradition der Hermeneutik und arbeitet in besonderer Weise diejenige Bedingung des Verstehens heraus, die als „kultureller Komplex" (64) den Prozess gegenseitiger Verständigung maßgeblich bestimmt. Sprache ist nicht nur eine äußere, strukturierte Form, sondern ein verinnerlichtes Vorverständnis, das in jedem Gespräch und noch mehr in jeder Übersetzung wirksam wird: „So sprechen im Dialog hauptsächlich diese ‚inneren Sprachformen' miteinander, deren Verschiedenheit von ihrem kulturellen Komplex verursacht ist" (88).
Im zweiten Teil (111–176) skizziert Ying Liu Ansätze einer „Philosophie der Übertragung". Ihre grundsätzliche Einstellung kommt einer Absage sowohl an einen (kolonialistischen) Universalismus als auch an einen (relativistischen) Partiku-

larismus gleich; sie stellt fest: „Die Philosophie ist das geistige Gut der gesamten Menschheit. Dabei hat jede Nation ihren philosophischen Gedanken, der ihrer Lebensweise sowie ihrer Denkweise entstammt und ihre sämtliche Weisheit repräsentiert. ... Alle fragen nach demselben, aber jeder fragt auf seine Sprache und auf seine Weise. Darum muss das Verständnis der Philosophie in unterschiedlichen Nationen durch die sprachliche Übertragung erreicht werden" (113f). Dadurch wird der Vorgang der (sprachlichen) Übertragung als grundlegender Vermittlungsprozess zwischen verschiedenen, kulturell geprägten Denkformen begriffen und aus einer rein sprachwissenschaftlichen Perspektive herausgehoben. Zugleich zeigen sich die Grenzen des Verstehens und der Übertragung, weil sich keine Sprache von ihrem kulturellen und geschichtlichen Kontext völlig ablösen und adäquat in eine andere Sprache „übersetzen" lässt. Als Beispiel für diese letzte Unübersetzbarkeit führt Ying Liu die Rezeption der Philosophie Kants in China im 19. und 20. Jahrhundert an; die chinesischen Äquivalente für die deutschen Begriffe „a priori" und „transzendental" sind Beispiele für eine solche relative Übertragung.

Diese Untersuchung ist ein interessanter Beitrag zur interkulturellen Philosophie und ein Zeugnis dafür, wie gut sich eine chinesische Philosophin in die Tradition westlichen Denkens eingearbeitet hat. Schade ist nur, dass sich im Text sehr viele Druckfehler finden und manche Formulierungen unklar bis unverständlich sind – offenbar wurde das Manuskript unkorrigiert gedruckt.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ SCHENK-MAIR KATHARINA, *Die Kosmologie Eugen Finks.* Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmologischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens. (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Band 211) Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg. (130) Kart.

Eugen Fink (1905–1975) war maßgeblicher Mitarbeiter und Vertrauensmann Edmund Husserls und hatte nach dem Krieg einen bedeutenden Anteil an der Weiterentwicklung der Phänomenologie. Finks Denken – das sich immer mehr von Husserls Methode abgesetzt und an Heidegger orientiert hatte – ist relativ unbekannt geblieben. Die junge Theologin und Philosophin Katharina Schenk-Mair leistet mit dieser Untersuchung einen Beitrag zur Aufarbeitung dieses „weißen Flecks" auf der phänomenologischen Landkarte, indem sie die Kosmologie Eugen Finks kritisch darstellt (15–76) und im Licht der Grundvollzüge des Wachens und Schlafens (77–127) konkretisiert.

Welt stellt sich für Fink „als Raum-, Zeit- und auch als Bewegungsganzes" (48) dar und umfasst nicht nur das in der Lichtung Eröffnete, sondern auch das Dunkel und das Verschlossene. „Die Welt ist das Ganze, ist der Streit von Licht und Dunkel, Himmel und Erde, aus dem alle Dinge entspringen" (49). Diese Doppeleinheit von Licht/Dunkel, Unverborgenheit/Verborgenheit, Wachen/Schlafen, Leben/Tod usw. ist charakteristisch für Finks Weltverständnis, das wesentlich der Auseinandersetzung mit den Fragmenten Heraklits und der Deutung Heideggers entspringt. Dadurch kann Eugen Fink einerseits interessante phänomenologische Zugänge freilegen (vgl. das Verhältnis von Unverborgenheit und Verborgenheit [53f], die Analyse des „Weltspiels" [54–59], das Verständnis des Todes [99–101], das Verhältnis von Heimat und Fremde [109] usw.), trifft aber zugleich Festlegungen, die eher befremden. Katharina Schenk-Mair verweist besonders auf das Rollenbild von Mann und Frau, das Fink mit der Analogie von Himmel und Erde, Aktivität und Passivität fundieren möchte. Der Grund für diese Sicht liegt im Personbegriff, den Fink letztlich „am männlichen Prinzip orientiert" (74) sein lässt und rein kosmologisch (vgl. 104) versteht. Interessant sind die Ausführungen zum Vollzug von Wachen und Schlafen, weil der eigentümliche Weltbezug des Menschen deutlich wird: „Des Menschen in-der-Welt-sein hat seinen Ort nicht im Licht der unendlichen, alleswissenden, wachen Götter und nicht im Dunkel der im Schlaf der Welt geborgenen Tiere, sondern janusgesichtig in der Dämmerung, im Zwischen der spielenden Weltmomente" (113).

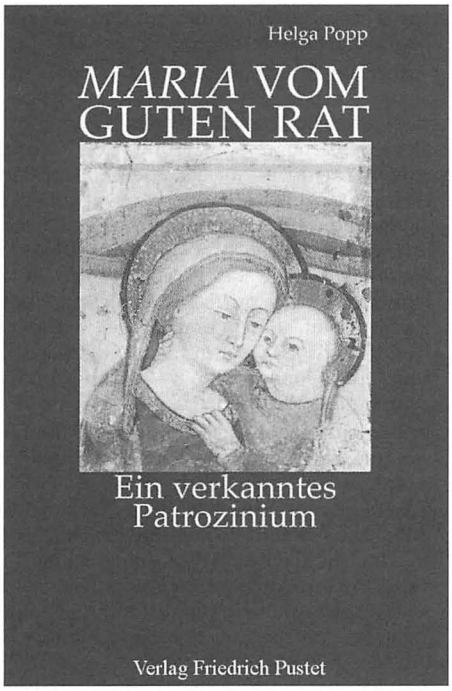
Mit diesem Buch hat Katharina Schenk-Mair engagiert, aber zugleich nüchtern und kritisch in einen phänomenologischen Ansatz des 20. Jahrhunderts eingeführt; für Philosophie und Theologie ergeben sich daraus vielfältige Anknüpfungspunkte.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ ARROYABE ESTANISLAO, *Subjekt und Subjekte.* Überlegungen zur Erkenntnis- und Kommunikationstheorie. (Salzburger Theologische Studien, Band 12) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2000. (240) Kart.

Vorliegendes Buch von Estanislao Arroyabe, Professor für Philosophie an der Universität Innsbruck, ist eine Auseinandersetzung mit Grundfragen der Erkenntnislehre und Kommu-

Ein bekanntes Patrozinium und seine verkannte Bedeutung



Maria, eine Ratgeberin in allen Lebenslagen? Entgegen der weit verbreiteten volkstümlichen Meinung hat das Patrozinium „Maria vom Guten Rat" jedoch eine andere Bedeutung, die die Autorin in detaillierten Untersuchungen freilegt: Gemäß dem altkirchlichen Ursprung des Titels sind mariologische Aussagen christologisch zu interpretieren. So leuchtet hinter dem „verkannten" Titel die Rolle der Gottesmutter im göttlichen Heilsplan auf.

Ein informatives und interessantes Buch für alle, die eine Beziehung zur Mutter vom Guten Rat haben.

Helga Popp
Maria vom Guten Rat
Ein verkanntes Patrozinium
280 Seiten
Hardcover
€(D)24,90/sFr 45.–
ISBN 3-7917-1790-1

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

nikationstheorie. Es geht weniger um eine Aufarbeitung neuester Trends als um eine nüchterne Analyse der Kriterien rationaler Argumentation.

Arroyabes Anliegen besteht im Aufweis der *Diskursivität der menschlichen Erkenntnis* und – von daher – in einer Zurückweisung der Behauptung von „intuitiver" oder „evidenter" Gewissheit. Das entscheidende Argument dafür, Erkennen als diskursives zu begreifen, liegt in der (faktischen) Notwendigkeit, Erfahrungen in einer komplexen Welt zu interpretieren und intersubjektiv zu kommunizieren. Sehr treffend formuliert Arroyabe: „Der Pluralismus ist das Kreuz des Intuitionismus" (26). Während eine Intuition grundsätzlich nicht nachvollziehbar ist und sich so jeglicher Kritik entzieht, kann das, was in einem Diskurs vermittelt wurde, rekonstruiert und in Frage gestellt werden: „Intuitionistisch ist Erkenntnis etwas Geschlossenes, Abgeschlossenes, während sie diskursiv grundsätzlich offen ist und Ungeahntes zulässt" (40).

Aus der These, menschliches Erkennen sei prinzipiell als diskursives zu verstehen, ergibt sich allerdings keine idealistische Identifizierung von Denken und Sein; ganz im Gegenteil: Arroyabe weist klar darauf hin, dass die Vernunft von konkreten Interessen gesteuert wird, also von einer Willensentscheidung abhängt: „Die Intelligenz ist in mancher Hinsicht wie ein Schiff, das auf dem Wasser der Information in jede Richtung segeln kann; es kommt auf die Entscheidung an" (75). Dementsprechend ist menschliche Kommunikation als unabgeschlossener Prozess der Kritik von Wahrheitsansprüchen und Entscheidungsfindungen zu sehen: „Kommunikation ist ein ständiges Tasten und Herumtasten, keine Selbstverständlichkeit und auch nicht etwas intuitiv Gegebenes" (172).

Auch wenn Estanislao Arroyabe dieses Buch nicht ausdrücklich für Theolog/inn/en geschrieben hat, zeigt sich einmal mehr, wie unverzichtbar die Ausbildung eines philosophischen Problembewusstseins für das theologische Denken ist. Gerade die Theologie (sowohl die „lehramtliche" als auch diejenige der „Basis") verfällt immer wieder einem unausgesprochenen Intuitionismus, der Diskussions- und Reflexionsverbote mit sich bringt. Es wäre für Theologie und pastorale Praxis sehr heilsam, sich von Arroyabe ins Stammbuch schreiben zu lassen: „Die Evidenz springt angeblich in die Augen, aber tatsächlich tut sie es nicht" (26). – Schade ist nur, dass sich im Text sehr viele Druckfehler finden, die an einigen Stellen (S. 22, 12.–17. Zeile; S. 30, 4. Zeile; S. 47, 4. Zeile v. u.; S. 180, 7.–9. Zeile v. u.) den Sinn des Gemeinten – zumindest für den Rez. – völlig verstellen.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ SCHLETTE HEINZ ROBERT (Hg.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht.* (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Bd. 7). Borengässer, Bonn. (XIV und 217). Ln.

Vorliegender Sammelband dokumentiert ein Symposion aus dem Jahr 1996; die insgesamt 15 Beiträge setzen sich mit dem Phänomen der *inter*religiösen – also nicht nur *intra-* oder *außer*religiösen – Kritik auseinander. Das angesprochene Feld von interkultureller Begegnung, religiösem Pluralismus und politisch-weltanschaulichen Gegensätzen ist zweifellos komplex und konfliktiv, fordert aber gerade deshalb zu theologischer Selbstvergewisserung und praktischem Handeln auf. Eine „brauchbare interreligiöse Hermeneutik" (IX) ist in der heutigen Situation kein Luxus, sondern eine wesentliche Voraussetzung für den Weltfrieden.

In den einzelnen Aufsätzen kommen Anfragen verschiedener Religionen an das Christentum (Shintoismus, Neohinduismus, Islam), Probleme der Religionsgeschichte (Götterkritik Israels, Manichäismus, Zarathustra), innerchristliche Entwicklungen (Heilsuniversalismus, Pluralismus, Verhältnis zur Aufklärung und Religionswissenschaft) sowie aktuelle Herausforderungen (Ökologie, Feminismus) zur Sprache. So unterschiedlich die Meinungen auch sind, es zeigt sich deutlich, wie wichtig die Haltung des Dialogs und eine präzise theologische Reflexion auf das Selbst- und Fremdverständnis unterschiedlicher Religionen sind. Reinhold Bernhardt sieht die Ursache vieler Missverständnisse in einer „Extrapolation theologischer Kategorien und Unterscheidungen, deren Entdeckungs- und Geltungszusammenhang nicht in der tatsächlichen Begegnung der Religionen lag" (43). Von diesem Vorwurf falscher Universalisierungen sind allerdings nicht nur exklusivistische und fundamentalistische Positionen betroffen, sondern auch manche Thesen der pluralistischen Religionstheologie (vgl. 51) sowie inklusivistische Tendenzen (vgl. 114). Die „Dekonstruktion geläufiger Bilder von Fremdreligionen" (207) ist ein schmerzlicher, aber notwendiger Schritt im Prozess interreligiöser Begegnung. Dazu ist es außerdem erforderlich, wie Hidetaka Fukasawa klar hervorhebt, dass jede Religion ein geschärftes Bewusstsein für den hermeneutischen Zirkel von theologisch-normativen Ansprüchen und historisch-empirischer Wirklichkeit ausbilden muss (vgl. 85), um sich selbst und anderen gerecht zu werden.

Die Publikation der Referate des Symposions über „Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht" gibt einen guten Einblick in Fragen, die sich gegenwärtige Fundamentaltheologie nicht ersparen kann, und ist von daher ein echter Beitrag zu zeitgemäßer Glaubensverantwortung.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

■ DOLNA BERNHARD, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben.* Abraham Joshua Heschel: Leben und Werk. Matthias Grünewald, Mainz 2001. (383).

Während jüdische Autoren wie Martin Buber, Franz Rosenzweig oder auch Emmanuel Levinas im deutschsprachigen Raum theologisch rezipiert wurden, ist dies bei Abraham Joshua Heschel (1907–1972) weitgehend nicht der Fall. Dabei hatte dieser u.a. in Berlin studiert und auch in deutscher Sprache publiziert. Im deutschsprachigen Raum beziehungsweise in der Literatur gab es bisher weder eine Biographie noch eine Gesamtdarstellung seines Denkens. Heschels Person und Werk ist von nicht hoch genug einzuschätzender Bedeutung: Als einer der wenigen Juden, die es unternommen haben, eine „jüdische Theologie" zu schreiben, war und ist ein Einfluss auf das amerikanische (jüdische und außerjüdische) Geistesleben gewaltig; außerdem stand er in intensivem Gespräch mit allen großen Religionsgemeinschaften, besonders auch mit der katholischen Kirche. Heschel ist von der Bibel, den Rabbinen und von der jüdischen Mystik inspiriert, weniger von griechischen Denkkategorien. Dabei ist er sowohl mit westlich-abendländischem wie auch mit biblisch-mystischem Denken vertraut. Er bringt die westeuropäische Aufklärung in eine schöpferisch-kritische Begegnung mit dem osteuropäischen chassidischen Judentum.

Das vorliegende Werk, eine an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität Freiburg i. B. approbierte Dissertation, stellt „den Versuch dar, einen herausragenden Vertreter des spirituellen Judentums des 20. Jahrhunderts, A.J. Heschel, Christen vorzustellen, um aus der Begegnung mit seinem Geist eine Begegnung mit authentischem Geist des Judentums zu ermöglichen". (11) Erstmals wird hier im deutschsprachigen Raum die bewegende Biographie und das spirituelle Ambiente Heschels erschlossen. Seine Position erhält durch die Beziehung beziehungsweise im Gegenüber zu jüdischen Autoren wie Moses Maimonides, Martin Buber, zu Philosophen wie Immanuel Kant, Baruch Spinoza oder Albert Camus und auch zu christlichen Denkern wie Sören Kierkegaard und Reinhold Niebuhr Konturen. Dolna zeigt eine hohe Kompetenz für spezifisch jüdische Themen beziehungsweise eine ausgezeichnete Kennntnis der jüdischen Tradition, das heißt des rabbinischen Schrifttums (Mischna, Tosefta, Talmud), der Midraschim und Targumim oder auch des Chassidismus. Der Leser erhält im Durchgang durch das Werk beziehungsweise das Denken Heschels Information über zentrale Themen wie Schechina, Zimzum, Heiligung des Namens (Kiddusch HaSchem), Sabbat, Martyrium, Theologie des göttlichen Pathos.

Das anregende und verdienstvolle Werk wird hoffentlich zum Anstoß einer weiteren Rezeption Heschels im Bereich der systematischen Theologie (neben der Theologie des göttlichen Pathos bei Moltmann, von Balthasar und Greshake zum Beispiel in der Theologie der Offenbarung, der Prophetie und der Inspiration), des jüdisch-christlichen Gesprächs oder auch der spirituellen Theologie (Zeit als theologische und geistliche Kategorie, Sabbat, Theologie des Gebetes). Im Gespräch mit der säkularen Kultur, aber auch mit gegenwärtigen Formen der Esoterik könnte Heschel zum Anwalt jüdischer Spiritualität, zum Streiter gegen eine Funktionalisierung und Ästhetisierung von Religion werden, gerade wenn er Kategorien und Sprachbilder aus Kunst und Musik für Spiritualität, Inspiration und Prophetie in Anspruch nimmt. Weiterzuführen ist auch die für Heschel zentrale Tradition der Propheten, die zuletzt in der Theologie der Befreiung rezipiert wurde, weniger in den an der Befreiung orientierten Traktaten über die Offenbarung.

Trier *Manfred Scheuer*

■ HARNONCOURT PHILIPP, *Kostbar ist der Tag.* Meditationen. Multimedia-Verlag Schnider, Graz 2000. (208)

Die gut zwei Minuten langen Meditationen des emeritierten Grazer Liturgikprofessors wurden von ihm „gesprochen in der Radioreihe Gedanken für den Tag im Programm Ö1 des ORF" um 6 Uhr 57 in 14 Wochen zwischen 1991 und 2000. Das Echo war sehr lebhaft; auf Bitten hin publiziert er die Texte, da und dort etwas erweitert. Der zeitliche Kontext samt Datum ist als Hilfe fürs Verstehen jedesmal angegeben (1ff). Advent, Fastenzeit, Karwoche, Pfingsten; Neujahrswoche der Juden; Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz; Gedenkwoche des hl. Phi-

lipp Neri; Frühlingsbeginn; eine Wanderwoche; 1995 Gedenkjahr von 1945.
Viel Lob ist angebracht. Die Kürze der Zeit zwingt den Autor zu aphorismenhafter Kürze. Er sagt dennoch oder gerade deswegen Wichtiges. Das Kabinettstück „Wir brauchen einen Erlöser" (86f) sei ein Beispiel. Oder der so christlich humorvolle Vergleich zwischen dem heiligen Philipp und dem unheiligen Philipp, seinem Schützling. Der Text wird nicht selten, im Druck hervorgehoben, zu einem Gewebe von Schriftzitaten und von Hymnen der Kirche; einige stammen vom Autor.
Ähnlich wäre die Botschaft auszurichten. Wenn er etwa ausgiebig unsere Alltagserfahrung als ihr Gefäß bereitstellt, in sprachlicher Prägnanz, ohne ein Wort zuviel. Heilsam für die „Logorrhöe" mancher Zelebranten! Dem Autor ist die Sprache Medium der Kunst.
Linz *Johannes Singer*

■ HUME BASIL, *Das Mysterium des Kreuzes.* Lahn (Topos Taschenbuch 373), Limburg-Kevelaer 2001. (95) Kart. € 6,90.
Die von zehn angesehenen Verlagen verantwortete Reihe der „Topos Taschenbücher" umfasst auch theologische und spirituelle Klassiker. Der vorliegende Band des 1999 verstorbenen Erzbischofs von Westminster ist eine Übertragung des 1998 erschienen Bestsellers *The Mystery of the Cross*; leider sucht der deutsche Leser diese bibliographischen Angaben vergebens. Es gelingt dem erfahrenen Seelsorger ohne ungebührliche Vereinfachungen zu zeigen, wie schmerzvolle Erfahrungen als Lehrmeisterinnen der Wege Gottes gedeutet und damit solche ungebetenen Gäste zu Freunden werden können. Hume richtet den Blick auf Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen; in ihm erhält alles Schmerzvolle seinen tiefen Sinn: Weil Gott selbst das Kreuz der Welt auf sich nahm, sind wir ihm gerade in den dunklen Zeiten unseres Lebens besonders nahe. In schlichten, bedeutungsvollen Worten führt der Kardinal zum Mysterium von Ostern, schildert die Leiderfahrung Jesu, seiner Mutter und der Apostel. Stets orientiert an der Heiligen Schrift, ist dieses Buch eine Sammlung berührender Schriftmeditationen, die den Leser selbst anleitet, die eigenen Erfahrungen von Kummer und Versagen mit dem Leben und Sterben Jesu zu verbinden.
Weil es sich um ein wichtiges Buch eines großen geistlichen Schriftstellers unserer Zeit handelt, ist es umso bedauerlicher, dass die Übersetzung von Maria Rombouts gravierende Mängel aufweist. Ein Vergleich mit dem englischen Original bringt fragwürdige Akzentverschiebungen sowie falsche Übersetzungen zutage: Bei der Fußwaschung machte uns Jesus begreiflich „something about divine courtesy. Jesus reveals to us what is divine"; auf Deutsch zeigte die Fußwaschung lediglich *„ein Stückchen* von Gottes Freundlichkeit und Hochachtung, denn Jesus offenbart uns das Göttliche" (72). Wenn Hume den Hauptmann Kornelius als großen Gottsucher schildert, der vor der Begegnung mit Petrus noch nichts vom Christentum gewusst hatte, schreibt er: „But he had never heard of Jesus, or at least only indirectly." – „Trotzdem hatte er von Jesus noch nichts gehört, zumindest noch keine klare Botschaft" (85) – warum „trotzdem" und was ist denn dann eine unklare Botschaft von Jesus? Für die Überschrift „Growth in Holiness" steht „Wachsen in der Helligkeit" (45; statt Heiligkeit) – hier dürfte aber wohl einer der vielen Druckfehler an dieser Entstellung schuld sein. „If we meditate on the cross, on Christ's death and resurrection" wird mit „Wenn wir *über dem Kreuz meditieren, über Christi Tod* und Auferstehung *nachsinnen*" wiedergegeben (7), ein erfundenes „trotzdem" stellt einen nicht vorhandenen Gegensatz her (83), ein „denn" einen im Original unauffindbaren Begründungszusammenhang (76), das ausschließende „nur durch" eine Verengung im Messverständnis, von dem im englischen Original ebenfalls keine Rede ist (72).

Manchmal wird der englische Text so wörtlich wiedergegeben, dass die deutsche Entsprechung holprig wirkt und vielfach gerade dadurch den Sinn entstellt; an anderen Stellen tauchen wiederum Gedanken auf, die sich im Original gar nicht finden. Der klare Grundsatz „In a sense, every time the Mass is celebrated, Holy Week is contained in its entirety" wird durch die Übersetzung sinnwidrig auf die Kartage eingeschränkt: „Jedes Mal wenn *an diesen Tagen* die Messe gefeiert wird, wird die Karwoche gewissermaßen in ihrer Gesamtheit *erhalten*" (69). Damit berühren wir bereits die gravierenden theologischen Ungenauigkeiten: Die Überschrift des Prologs „The Liturgy of the Word" kann eigentlich nur mit „Der Wortgottesdienst" wiedergegeben werden. Ein theologisch informierter Lektor hätte die unschöne Tautologie „Die Liturgie im Wortgottesdienst" auch ohne Vergleich mit dem englischen Text verhindern müssen (ebenso bedeutet der Titel des Epilogs „The Liturgy of the Eucharist" nicht „Die Liturgie der Eucharistiefeier" sondern einfach „Die Eucharistiefeier"). „The institution of the Mass" am Gründonnerstag übersetzt Rombouts mit „die Messe *an sich*", vom zentralen Wort „Einsetzung" ist keine Rede (69). Die theologische Feststellung „The Tabor experience was

both fulfilment and foretaste" bekommt durch die Übersetzung einen ganz anderen Sinn: „Das Erlebnis auf dem Berg Tabor *schenkte den Beteiligten* Erfüllung und war gleichzeitig ein Vorgeschmack" (63). Die deutsche Übertragung bietet aber auch unterhaltsame Skurrilitäten: „mit Sicherheit glaubt im fortschrittlichen römischen Reich heute kein gebildeter Bürger mehr an solche Dinge" (86). Es beruhigt, dass im Original doch „at that time" steht (auch sucht man nach dem „gebildeten Bürger" vergebens).
Mit einem Wort: Basil Humes *The Mystery of the Cross* hätte eine bessere Übersetzung verdient. Wer der Tiefe und dem Reichtum dieses geistlichen Buches begegnen will, muss weiterhin zum englischen Original greifen.

Rom *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

■ REPGES WALTER, *Revolutionäre – Mystiker – Gelehrte.* Religiöse Gestalten im Frankreich des 20. Jahrhunderts. Shaker, Aachen 1999. (104) Kart.
In diesem Buch finden sich skizzenhafte Darstellungen von sieben großen Glaubensgestalten aus dem Frankreich des vorigen Jahrhunderts, die davon Zeugnis geben, wie auch im neuen Jahrhundert Nachfolge gelebt und über Gott geredet werden kann. *Therese von Lisieux* verkörpert ein durch nichts zu erschütterndes Vertrauen auf die Zuwendung Gottes, die der Mensch sich nie verdienen kann. Repges konstruiert freilich einen etwas schablonenhaften Gegensatz zwischen der frischen Seelenwelt der jungen Kirchenlehrerin und der Werkgerechtigkeit ihrer Umwelt; die Rede von „göttlicher Gerechtigkeit" und „Gottes barmherziger Liebe" erscheint so als unversöhnlicher Gegensatz (14). Spannend wird das Leben des *Charles de Foucauld* erzählt, dessen einsames Ende in der Wüste den Boden für viele Nachfolger bereitete.
Die folgenden drei Gestalten schildert der Autor als Triptychon: *Pierre Teilhard de Chardin* mit seinem zeitweise verkannten Verlangen, Gott in allen Dimensionen seiner Schöpfung zu finden, den Philosophen und Dramatiker *Gabriel Marcel* mit seiner komplementären „Verteidigung des Rechts, der Würde und der Freiheit des Einzelnen" (60) sowie *Henri de Lubac*, der mit seinem Buch über T. de Chardin nicht nur G. Marcel die Augen öffnete und selbst ein theologisches Werk höchster Sprengkraft hinterließ. Die Glaubenszeugnisse von *Simone Weil*, der „Christin ohne Taufschein" (63), und von *Madeleine Delbrel*, der „Mystikerin der Straße" (79), werden ebenso farbenreich geschildert.
Die uneinheitliche Zitationsweise und vor allem die unterschiedlichen Abstände zwischen den in Maschinenschrift gedruckten Wörtern mindern den Genuss, aber nicht den Gewinn der Lektüre. Walter Repges hat ein *theologisches* Buch geschrieben, das in packender Sprache Leben, Werk und Wirkung von Menschen erschließt, die auch für das 21. Jahrhundert anregende Revolutionäre, Mystiker und Gelehrte bleiben – über Frankreich hinaus.

Rom *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

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

■ GOHDE JÜRGEN/ERDMENGER KATHARINA/CLESS GOTTFRIED (Hg.), *Das soziale Europa gestalten.* Von der Wirtschaftsunion zur Sozialunion. (Diakoniewissenschaft – Grundlagen und Handlungsperspektiven, Bd. 5) Kohlhammer, Stuttgart 2001. (192) Kart. sFr 36,–.

LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Lasst uns Menschen machen.* Theologie und molekulare Medizin. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 6) Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2002. (188) Kart.

REMELE KURT, *Tanz um das goldene Selbst?* Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl. (Theologie im interkulturellen Dialog 9) Styria, Graz 2001. (505) Geb. € 21,50.

ZULEHNER PAUL M., *Priester im Modernisierungsstress.* Forschungsbericht der Studie Priester 2000©. Schwabenverlag, Ostfildern 2001. (480) Kart. €(D) 25,00/€(A) 25,80/sFr 44,50.

ZULEHNER PAUL M./HENNERSPERGER ANNA, „Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse zur Studie Priester 2000©. Schwabenverlag, Ostfildern 2001. (164) Geb. €(D) 10,50/€(A) 10,80/sFr 19,–.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ AUSTEN GEORG / NIEMEIER FRANK D. (Hg.), *Schützen brauchen Ziele.* Werkbuch für Gottesdienste und andere Anlässe. BDJK-Verlag, Paderborn 2001. (151) Kart. € 12,50.

BAUR WOLFGANG, *Was wir von der Bibel wissen.* Daten – Fakten – Hintergründe. (Topos plus 411) (128) TB. € 7,90.

BIBELWISSENSCHAFT

■ DIE BIBEL, erschlossen und kommentiert von HUBERTUS HALBFAS. Patmos, Düsseldorf 2001. (600, zahlr. Farbb.) Geb.

DOGMATIK

■ ACKERMANN STEPHAN, *Kirche als Person.* Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche. (StSSTh 31) Echter, Würzburg 2001. (375) Brosch.

DE LUBAC HENRI, *Die göttliche Offenbarung.* Aus dem Französischen eingeleitet und übertragen von Rudolf Voderholzer. (Theologia Romanica XXVI) Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (287) Geb. € 28,00/sFr 55,–.

MÜLLER GERHARD LUDWIG / SERRETTI MASSIMO (Hg.), *Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi.* Im Dialog mit den Religionen. (Sammlung Horizonte NF 35) Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (293) Geb. € 20,00/sFr 39,–.

SAUTER GERHARD, *Zugänge zur Dogmatik.* Elemente theologischer Urteilsbildung. (UTB 2064) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. (391) TB. € 18,90.

ETHIK

■ KOFFLER JOACHIM, *Mit-Leid.* Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes. (StSSTh 34) Echter, Würzburg 2001. (321) Brosch.

MÜLLER SIGRID, *Handeln in einer kontingenten Welt.* Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 18) A. Francke, Tübingen/Basel 2000. (X + 249) Brosch. € 39,00.

INTERRELIGIÖSER DIALOG

■ BSTEH ANDREAS (Hg.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie.* (Studien zur Religionstheologie Bd. 5) St. Gabriel, Mödling 2000. (590) Brosch.

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus.* (Studien zur Religionstheologie Bd. 5) St. Gabriel, Mödling 2000. (606) Brosch.

BSTEH ANDREAS / MIRDAMADI SEYED A. (Hg.), *Werte – Rechte – Pflichten.* Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht. (2. Iranisch-Österreichische Konferenz, Wien 1999. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge) St. Gabriel, Mödling 2001. (410) Brosch. € 29,90.

KÄMPCHEN MARTIN, *Franziskus lebt überall.* Seine Spuren in den Weltreligionen. Echter, Würzburg 2002. (147, Abb.) € 12,80/sFr 23,50.

KHOURY ADEL THEODOR, *Der Islam und die westliche Welt.* Primus, Darmstadt 2001. (223) Kart.

KHOURY ADEL THEODOR, *Mit Muslimen in Frieden leben.* Friedenspotentiale des Islam. Echter, Würzburg 2002. (80) TB. € 8,80/sFr 16,80.

MOOREN THOMAS, *Gewürzstraße des Glaubens. Ein interreligiöses Tagebuch.* Bausteine zu einer narrativen Missiologie. (Religionswissenschaftliche Studien 51) Oros, Altenberge 2001. (324).

KIRCHENGESCHICHTE

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Prüfet alles, das Gute behaltet.* Ein Gespräch mit Angelo Scola. (Neue Kriterien 3) Neuausgabe. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (95) Kart. € 9,00/sFr 18,–.

HOLTZ LEONARD, *Geschichte des christlichen Ordenslebens.* Patmos, Düsseldorf 2001. (398) Geb.

PESCH OTTO HERMANN, *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. (Topos plus 393) Echter, Würzburg 2001. (448) TB. € 12,90.

POHL WALTER/DIESENBERGER MAX (Hg.), *Eugippius und Severin.* Der Autor, der Text und der Heilige. (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 2) Verlag d. Österr. Akademie d. Wissenschaften, Wien 2001. (156) Brosch.

STRIKA ZVJEZDAN, *Johannes von Ragusa († 1443).* Kirchen- und Konzilsbegriff in der Auseinandersetzung mit den Hussiten und Eugen IV. Wißner, Augsburg 2000. Kart. (354)

WOHLMUTH JOSEF (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien. ALBERIGO GIUSEPPE (Hg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta.* Band 3: Konzilien der Neuzeit. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002. (1133 + 170) Geb. € 104,20.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Das Bistum Linz – seine Bischöfe und Generalvikare (1783/85–2000).* [Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, 15. Jg. Bd. 1 (2002)] Bischöfliches Ordinariat, Linz 2002. (189, zahlr. Abb.) Kart.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Der Heilige Severin.* Sein Leben und seine Verehrung. Illustriert mit Bildern aus der Grafik-Sammlung des Museums Quintana in Künzing. 2., ergänzte Auflage. Museumsverein Künzing 2002 / Verlag Duschl, Winzer 2002. (118) Kart. € 12,90.

LITURGIE

■ KUNZLER MICHAEL, *Das Charisma der Liturgie.* Zur Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste. Bonifatius, Paderborn 2001. (295) Kart. € (D) 20,40/€ (A) 21,00/sFr 37,–.

MORALTHEOLOGIE

■ DREWERMANN EUGEN, *Ein Mensch braucht mehr als nur Moral.* Über Tugenden und Laster. Patmos/Düsseldorf und Walter/Zürich 2001. (607, 6 Bildtafeln) Geb.

PASTORALTHEOLOGIE

■ FIEDLER ADELHEID, *„Ich war tot und ihr habt meinen Leichnam geehrt".* Unser Umgang mit den Verstorbenen. Grünewald, Mainz 2001. (264) € 24,50.

HOSSELMANN BIRGIT, *Todesanzeigen als memento mori?* Eine empirische Untersuchungen von Todesanzeigen in der Gegenwart. (MThA 68) Oros, Altenberge 2001. (135) Kart.

MISSINNE LEO, *Mit Zuversicht ins Alter.* (Topos plus 383) Styria, Graz 2001. (134) TB.

SILL BERNHARD/RAUCHALLES RENÉE, *Die Kunst des Sterbens.* Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (136, 5 Farbb.) Geb. sFr 28,–.

PHILOSOPHIE

■ GROCHOLEWSKI CARDENAL ZENON, *La filosofía del derecho en las ensenanzas de Juan Pablo II y otros escritos.* Editorial Temis S.A. Instituto de Humanidades Universidad de la Sabana, Bogotá 2001. (73) Brosch.

T'SAS ANNE-MARIE, *Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von ‚Personalität' und ‚Transpersonalität'.* (Religion in der Moderne, Bd. 7) Echter, Würzburg 2001. (178) Brosch.

UHL FLORIAN (Hg.), *Roger Bacon in der Diskussion.* Peter Lang, Frankfurt/M. 2001. (238) Kart.

SOZIALLEHRE

■ KLOSE ALFRED, *Für eine Welt von morgen.* Soziale Orientierungen. (Topos plus 396) Lahn-Verlag, Limburg 2001. (158) TB. € 7,90.

SPIRITUALITÄT

■ FELICETTI CHRISTA, *Lebensweisheit aus dem Judentum.* (Topos plus 409) Styria, Graz 2001. (184) TB. € 7,90.

HERBSTRITH WALTRAUD (Hg.), *Edith Stein.* Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. (Topos plus 401) Matthias Grünewald, Mainz ^{3}2001. (187) TB.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Bericht des Pilgers.* Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer. Echter, Würzburg 2002. (217) Kart. € 14,80/sFr 27,–.

KETTENBERGER OSWALD, *An Gottes Barmherzigkeit niemals verzweifeln.* Gedanken und Erinnerungen eines Benediktinermönchs. Echter, Würzburg 2002. (84) Geb. € 12,80/sFr 23,50.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Vom Zauber des Anfangs.* Biblische Besinnungen. (Franziskanische Impulse 3). (169) TB; *Durchkreuzte Lebenspläne.* Biblische Wegweisungen. (Franziskanische Impulse 4) Dietrich-Coelde-Verlag, Werl 1999. (122) TB.

LAMBERT WILLI, *Aus Liebe zur Wirklichkeit.* Grundworte ignatianischer Spiritualität. (Topos plus 367) Matthias Grünewald, Mainz ^{5}2000. (197) TB.

NEWMAN JOHN HENRY, *Der Traum des Gerontius.* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (99) Kart. € 9,50/sFr 19,–.

SUDBRACK JOSEF, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten.* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (323) Geb. € 20,00/sFr 39,–.

THEOLOGIE

■ BROSSEDER HUBERT (Hg.), *Denker im Glauben.* Theologische Wegbereiter für das 21. Jahrhundert. (Topos plus 391) Don Bosco, München 2001. (186) TB. € 8,90.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Mit dem Leid leben
Silvia Habringer-Hagleitner:	Ohnmachtserfahrungen und Bildungskonzepte
Peter Ebenbauer:	„Lass mich deine Leiden singen"
Clemens Sedmak:	Zum 100. Geburtstag von Karl Popper

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 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, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 9,00
Schweiz	sFr 57,–	sFr 17,–

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

Der Sonntags-SCHOTT

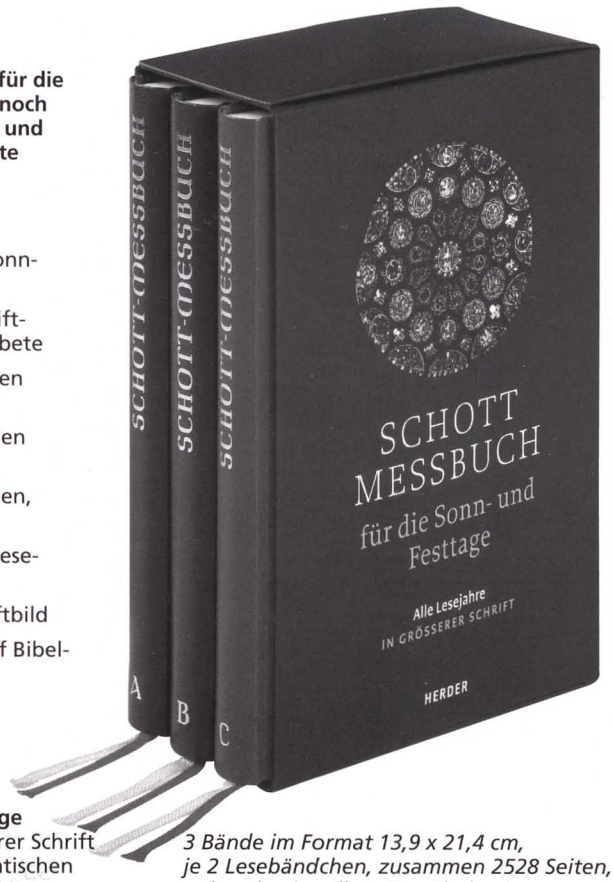
Jetzt deutlich lesefreundlicher durch ein größeres Format, größere Schrift und stärkeres Papier

als kostbare Geschenkausgabe

Das SCHOTT-Messbuch für die Sonn- und Festtage nun noch idealer zur Vorbereitung und Mitfeier der Gottesdienste

Die wichtigsten Vorteile auf einen Blick:

- Einführungen in die Sonn- und Festtage
- Die vollständigen Schriftlesungen und Tagesgebete
- Kurzkommentare zu den biblischen Lesungen
- Meditationstexte für den Tag und die Woche
- Hochgebete, Präfationen, Fürbitten
- Übersichten über die Leseordnungen, Register
- Lesefreundliches Schriftbild
- Zweifarbiger Druck auf Bibeldünndruckpapier



SCHOTT-Messbuch
für die Sonn- und Festtage
Alle Lesejahre · In größerer Schrift
Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Messbuches und des Messlektionars
Mit Einführungen herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron
Lesejahre A, B, C

3 Bände im Format 13,9 x 21,4 cm, je 2 Lesebändchen, zusammen 2528 Seiten, gebunden in edlem Kunstleder, im Schmuckschuber, durchgehend zweifarbig auf 40g-Bibeldünndruckpapier,
***€ 99,–** /SFr 172.– /€[A] 101,80*
ISBN 3-451-27731-X

Erhältlich in jeder Buchhandlung!

HERDER

www.herder.de

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

B 20943

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

MIT DEM LEID LEBEN

Brantschen · Ernstfall der Hoffnung
Jacobs · Leid als Herausforderung
Ebenbauer · „Lass mich Deine Leiden singen"
Leisch-Kiesl · Gewalt und Schmerz in der Kunst
Habringer-Hagleitner · Leid und Bildungskonzepte

Dolista/Machula · Theologie in Tschechien
Sedmak · Intellektuelle Redlichkeit

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Zeiten des Schreckens (F. Reisinger)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Philosophie, Karl Rahner, Spiritualität, Theologie, Zeitschrift

3 2002 150. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 2002

Schwerpunktthema: Mit dem Leid leben

Johannes Brantschen: Leiden – Ernstfall der Hoffnung. Eine theologische Meditation 226

Christoph Jacobs: Mit der ganzen Person. Leid als Herausforderung an Seelsorgerinnen und Seelsorger 239

Peter Ebenbauer: „Lass mich Deine Leiden singen". Dimensionen christlicher Leidenserinnerung im liturgischen Gemeindegesang 252

Monika Leisch-Kiesl: O Haupt voll Blut und Wunden ... Gewalt und Schmerz in der bildenden Kunst 265

Silvia Habringer-Hagleitner: Mit Leid leben lernen? Ohnmachtserfahrungen und Bildungskonzepte 274

Abhandlungen:

Josef Dolista/Tomáš Machula: Skepsis gegen alles von oben. Theologische Suchbewegungen in der tschechischen Übergangsgesellschaft 284

Clemens Sedmak: Intellektuelle Redlichkeit. Zum 100. Geburtstag von Karl Popper 296

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe 301

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Ferdinand Reisinger: Zeiten des Schreckens (W. Sofsky) 307

Besprechungen: Aktuelle Fragen (308), Bibelwissenschaft (311), Dogmatik (315), Fundamentaltheologie (317), Kirchengeschichte (319), Kirchenrecht (319), Moraltheologie (322), Pastoraltheologie (323), Philosophie (324), Karl Rahner (325), Spiritualität (326), Theologie (328), Zeitschrift (332)

Eingesandte Schriften 334

Impressum 336

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, 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 Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Johannes Brantschen, Miséricorde, CH-1700 Fribourg
Univ.-Prof. Dr. Josef Dolista, Kanovnická 22, CZ-370 01 Česke Budejovice
Univ.-Ass. Dr. Peter Ebenbauer, Parkstraße 1a, A-8010 Graz
Univ.-Ass. Dr. Silvia Habringer-Hagleitner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Christoph Jacobs, Kirchborchener Straße 42, D-33178 Borchen
Univ.-Prof. DDr. Monika Leisch-Kiesl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Tomáš Machula, Kanovnická 22, CZ-370 01 Česke Budejovice
Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Reisinger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDDr. Clemens Sedmak, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das Leid gehört zum Leben. Mag auch das eigene Leben für eine gewisse Phase vom persönlichen Leiden verschont sein, so werden wir doch unübersehbar mit dem Leid der Anderen Tag für Tag konfrontiert. Bilder von den Krisenherden der Erde erinnern uns an die vielen Menschen, die auch heute durch den gewaltsamen Tod bedroht sind oder die voll Trauer ihre Toten beweinen müssen. Trotz aller Fortschritte der Medizin oder manchmal auch gerade deswegen müssen viele jahrelang an schmerzhaften und tückischen Krankheiten leiden. Ehen, Familien und Freundschaften, die zerbrechen, hinterlassen oftmals brennende Wunden oder eine Leere, die kaum zu ertragen ist. Viele Menschen leiden an der Ungerechtigkeit unserer Welt oder den Unzulänglichkeiten ihrer Institutionen. Andere stoßen sich an den Grenzen, die ihnen durch Natur oder Lebensschicksal gegeben sind.

Das Leid gehört zum Leben. An dieser Erkenntnis kommt auf Dauer keiner vorbei. Und weil es uns persönlich betrifft, müssen wir lernen, damit zu leben. Unser Menschsein steht vor der Herausforderung, das Leid nicht zu verdrängen. Selbst Kinder können nicht davor bewahrt bleiben. Auch sie müssen lernen, mit Ängsten und Verlusten, mit Scheitern und Versagen zu leben. Wer glaubt, sich oder anderen eine heile Welt sichern zu können, wird schon bald unsanft auf den Boden der Wirklichkeit zurückgeholt.

Das Leid gehört zum Leben, auch zum Leben aus dem Glauben. Die Frage nach dem Leid ist für viele die eigentliche Anfrage an den Glauben. Angesichts des Elends dieser Welt können sie nicht an einen Gott glauben, der die Welt gut erschaffen hat. Manche fragen sich, ob denn eine Welt voller Ungerechtigkeit und Leiden zu ertragen ist ohne eine Hoffnung auf einen Gott, der auch die Gebrochenheit unseres Lebens heilen kann. Darf dieser Gedanke als Weltflucht desavouiert werden? Oder gibt gerade die Hoffnung auf eine letzte Überwindung des Leides die Möglichkeit, jetzt schon bewusst damit zu leben und es im eigenen Leben anzunehmen?

Das Leid gehört zum Leben, auch zum Leben Jesu von Nazareth. Der Blick auf den Gekreuzigten wird für viele zum Zeichen der Hoffnung. Andere aber fragen, ob hier nicht das Leid selbst verherrlicht wird und ob der Ruf in die Nachfolge des Gekreuzigten nicht lebensfeindlich ist. So wird das Wort vom Kreuz, das jeder Jünger tragen muss, für manche zum Ausdruck der Lebensverachtung der Christen.

Das Leid gehört zum Leben, auch zum Leben der Kirche. Das gilt nicht nur, weil viele in Geschichte und Gegenwart auch an der Kirche gelitten haben. Das gilt vor allem, weil die Kirche in der Nachfolge Jesu solidarisch mit den Leidenden dieser Welt sein muss. Seelsorge ist immer auch Sorge um die Leidenden. Und so ist das Leid der Menschen auch eine der großen Herausforderungen für alle, die bereit sind, pastorale Aufgaben zu übernehmen.

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Beiträge in unserem Heft sind eine Einladung, das Leid nicht zu verdrängen, sondern nachzuspüren, wie andere mit dem Leid umgegangen sind. Vielleicht kann daraus eine Hilfe erwachsen, die eigenen Möglichkeiten zu entdecken, dem Leid ins Gesicht zu sehen, ohne zu zerbrechen. Das wünscht Ihnen

Ihre Redaktion.

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Echter, Würzburg, bei. Wir bitten um Beachtung.

JOHANNES BRANTSCHEN

Leiden – Ernstfall der Hoffnung

Eine theologische Meditation

Die Theodizeefrage bleibt ungelöst und unlösbar – und drängt sich doch unausweichlich Glaubenden jeder Zeit wieder auf. Warum das Leid in eine gute Schöpfung gehört, ist nicht befriedigend zu klären. Weil Leiden aber die Welt und das Leben der Einzelnen prägen, bleiben existentielle und intellektuelle Auseinandersetzungen aufgegeben. Zugänge christlicher Theologie erschließt der Dogmatiker und Dominikaner aus Fribourg. (Redaktion)

Ist zu diesem Thema nicht längst alles geschrieben worden? Zweifelsohne: alles ist längst gesagt – und verwegen ist, wer hierzu Neues, gar Originelles zu sagen beansprucht. Trotzdem springt die Leidensfrage jede Generation und jeden Einzelnen (und jede Einzelne) immer wieder neu an, weil alle noch so brillanten Antworten in Geschichte und Gegenwart Fragmente bleiben. Im Bild gesprochen: Der Theologie stehen in diesem dunklen Geheimnis nur fünf Fensterläden zur Verfügung, um zehn Fenster zu schützen. Dies erlaubt jeder TheologInnengeneration, die Fensterläden ein klein wenig anders anzuordnen – im Wissen, dass die Hälfte der Fenster ungeschützt bleibt.

I. Problemstellung

Die augustinische Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Leiden ist im Abendland klassisch geworden[1]: Das *Böse* (*malum morale*) gilt als jenes Übel, das dem Missbrauch der endlichen Freiheit (Mensch, Engel) entspringt und zur Quelle vieler Leiden wird. Dieses Böse hat – um Augustinus zu konkretisieren – zahlreiche Namen: Ungerechtigkeit, Hass, Terror, Krieg, Folter, Lüge, Verrat, Hybris, Neid, Egoismus, Gleichgültigkeit ... Dieses Böse kann auch ein anonymes Gesicht annehmen und unabhängig vom Willen des Einzelnen wirken, eine Eigendynamik in ungerechten Strukturen und menschenverachtenden Bürokratien entwickeln, so dass jede und jeder in eine schon von anderen verdunkelte Welt eintritt. Hinzu kommt das kollektive und individuelle Unbewusste, das verhindert, dass die menschliche Vernunft und der menschliche Wille absoluter Herr im eigenen Hause sind. Zahlreiche Religionen reden in diesem Zusammenhang vom „Teufel". Gegen diese „personifizierte" Figur des Bösen hat die christliche Theologie so lange nichts einzuwenden, als der „Teufel" erstens nicht zum Alibi für menschliche (gesellschaftliche und kirchliche) Verantwortung missbraucht wird[2] und

[1] Vgl. *Augustinus*, Contra Adimantum, PL 42, 169.
[2] Vgl. *Thomas v. Aquin*, STh I/II, q. 80; *ders.*, De malo, q. 3. a. 3 ad 6.

Christen zweitens glauben, dass Gott sie in Jesus von allen Mächten und Gewalten befreit hat, also auch vom Teufel, falls es ihn denn gibt.
Als *Leiden* (*malum physicum*) hingegen kann man alle jene Übel bezeichnen, die die menschliche Person in ihrer physischen, psychischen oder sozialen Integrität herabsetzen[3]. Leibniz kennt noch das *malum metaphysicum*, das heißt die Endlichkeit und Begrenztheit alles Geschaffenen.

II. Der Skandal des Leidens

Ein Stück Leiden – so herzlos es klingen mag – gehört zum Menschsein des Menschen. Der Mensch ist nun einmal Geschöpf. Dieses Geschöpfsein – im Gegensatz zu Leibniz – ist kein Übel, schliesst aber ein, dass der Mensch nur durch Geburtswehen hindurch Mensch wird und Mensch bleibt. Zu diesen lebenslangen Geburtswehen gehören Enttäuschungen, Verzichte, Opfer, Frustration, Hilflosigkeit, schmerzende Abschiede (Abnabelungen, Ehescheidungen, Todesfälle) und angstmachende Neuanfänge. Wer diese Schmerzen, die zur *conditio humana* gehören, verdrängt oder verleugnet, bleibt lebenslang in seinem Narzissmus gefangen.
Der Skandal des Leidens liegt vielmehr im *Übermaß* an Leiden – angesichts eines Gottes, den wir Christen als allmächtig und allgütig bekennen. Warum ist so vielen Menschen ein wenig Würde und Hoffnung versagt, und der diabolische Gedanke springt uns an: für den allgütigen und allmächtigen Gott zählt ein Menschenleben herzlich wenig.
Menschengeschichte ist Leidensgeschichte: Der leidende Ijob geht durch die Jahrtausende: als Sklave gekreuzigt, als Hexe verbrannt, als Wahrheitssucher gefoltert, vom Erdbeben verschüttet, in der Anstalt dahindämmernd, vom Krebs zerfressen, von Aids gezeichnet. Das Leiden folgt dem Mensch als Schatten, durchzieht sein Leben wie ein roter Faden, prägt die Weltgeschichte über den Menschen hinaus: „Wir wissen ja, dass alles Geschaffene seufzt und sich bis zur Stunde schmerzlich ängstigt" (Röm 8,22).
Diese Leiderfahrung hat in der Moderne eine Verschärfung erfahren: einerseits durch den Namen Auschwitz (ein Ort des äußersten Grauens bezüglich des Bösen und des Leidens) und durch die in der Neuzeit (dank Geologie, Meteorologie, Biologie, Physik, Astronomie und Paläontologie) neu gewonnene Einsicht in die Schrecken und Leiden der Evolution. Gegen das Leiden Unschuldiger und die Schrecken der Natur sind Dichter, Philosophen und Theologen Sturm gelaufen und haben

[3] Etwas *Analoges* gilt auch für unsere Mitkreaturen, die empfindungs- und leidensfähigen Tiere. Zwar redet der Spötter Heine von Gott als dem „großen Tierquäler". – Der Mensch aber steht Gott in nichts nach. Nachdem der große René Descartes († 1650) die Tiere zu gefühllosen „Maschinen" erklärt hat, hat die europäische Moderne das Tier immer mehr zum Objekt des menschlichen Profitstrebens gemacht. Das fängt an mit den grauenvollen Tiertransporten, geht weiter bei der industriellen Tierhaltung (Legebatterien, antibiotisch und hormonverseuchte Mastbetriebe), bei der Tiere um schierer Produktionssteigerung willen auf kleinstem Raum eingepfercht und unter Zerstörung ihres natürlichen Lebensrhythmus zu Tode gefüttert werden, und es geht weiter in wissenschaftlichen Laboratorien, in denen Tiere als wegwerfbare „Modelle" behandelt werden, nicht nur zur Erprobung neuer Medikamente, sondern auch zu rein kosmetischen und militärischen Zwecken. Zudem hat – und da liegt Heine nicht ganz falsch – sich inzwischen der Traum von der *sanften Natur* als Illusion erwiesen. Zahlreiche Beobachtungen zeigen, dass auch Tiere, und zwar sowohl im Jäger-Beute-Verhältnis wie innerhalb ihrer Art, anderen Tieren unbarmherzige Pein zufügen und ein qualvolles Ende bereiten (vgl. hierzu das herzige Hauskätzchen und die arme Maus).

Gott ihre Verzweiflung entgegengeschrien.[4]

„Wenn Gott diese Welt geschaffen hat, möchte ich nicht dieser Gott sein, denn das Elend der Welt würde mir das Herz zerreißen." Dieser schaurige Satz von Schopenhauer trifft jede Christin und jeden Christen mitten ins Herz: Hat denn Gott kein Herz? Auch Reinhold Schneider, der katholische Schriftsteller, schreibt nach einem Besuch des naturwissenschaftlichen Museums in Wien: „Und des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt: es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters"[5]. Schneider war hypnotisiert von der phantastischen Zweckmäßigkeit der Natur, die letztlich nur auf das Eine hinausläuft: einander besser fressen zu können! Nachdem Schneider seitenlang diese Zweckmäßigkeit beschrieben hat, meint er mit unendlicher Trauer: „Das ist die Verdammnis zum Dasein, eine rotierende Hölle: das Nichts in der Erscheinungsform der Qual ... Die Bewunderung der Zweckmäßigkeit, mit der ein Tier zur Vernichtung des anderen ausgestattet ist ... grenzt an Verzweiflung ... Man muss aus diesen rotierenden Höllen aufblicken zum Vater der Liebe – und – wer schlägt nicht die Hände vors Gesicht?"[6] Und Eugen Drewermann meint – nachdem er mit Hilfe der Geologie, Meteorologie und Paläontologie die Jahrmillionen dauernde Geschichte vom Hominiden zum *Homo sapiens sapiens* nachgezeichnet hat: Wenn irgend ein Gott bei der „Erschaffung" des Menschen am Werk war, so war es kein guter „Vater". Ein solcher bedrängt seine mitleidende Kreatur nicht mit Eispanzern, Erdbeben, Niederschlägen, Trockenheit, Sandstürmen und Hungerkatastrophen ... wenn er gerade dabei ist, sein „Meisterwerk" zu vollbringen[7]. So ist beispielsweise der *Homo erectus*, der vermutlich schon Sprache und Denken besaß, vor ca. 200.000 Jahren folgenlos an Hunger und Naturkatastrophen zugrunde gegangen. Sein „Nachfolger", der Neandertaler, der sprechen und denken konnte, Mitleid empfand, Kranke pflegte, mit Hunden auf die Jagd ging und religiöse Riten pflegte (indem er die Toten bestattete), ist durch widrige äußere Umstände von der Erdbühne verschwunden, ohne seine Gene irgendwie weiterzugeben. Er scheint *umsonst* gelebt zu haben und in eine der Sackgassen der Evolution geraten zu sein, wo er leidend krepierte. Dieses und noch mehr bedenkend, gelingt es Drewermann nicht mehr, den Schöpfergott mit dem Vater Jesu zu verbinden, so dass Drewermann meint, sich endgültig verabschieden zu müssen:

a) von der Idee eines „planenden", „handelnden" Gottes, der als allgütig, allmächtig und allweise die Welt dazu bestimmt habe, uns Menschen hervorzubringen;

[4] Die bekanntesten literarischen Proteste gegen das Leiden Unschuldiger – v.a. der Kinder – finden sich im 19. Jh. bei *Dostojewski* (Die Brüder Karamasow) und im 20. Jh. bei *A. Camus* (Die Pest [1947], Reinbek 1995). Angesichts der Schrecken der Natur haben die katholische Schriftstellerin *M. Noël* (Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes intimes, Mainz 1973), der Dichter *R. Schneider* und die Theologen *F. Stier* (Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg i. Br. 1981) sowie *E. Drewermann* dezidiert Klage und Anklage erhoben. Schon der Heide Aristoteles, der zwar um Gott als den „unbewegten Beweger" weiß, lässt diesen Gott nicht in die sublunare Welt eingreifen (das wäre Gottes nicht würdig) und schreibt: Nicht göttlich, sondern dämonisch ist die Natur.

[5] *R. Schneider*, Winter in Wien, Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg i. Br. 1958, 119.

[6] Ebd 171, 178, 213.

[7] Vgl. *E. Drewermann*, Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott, Zürich 1998, 110.

b) von der Idee einer „teuflischen" oder menschlichen „Sünde" am Anfang der Schöpfung, die den Weltzustand als ganzen „verschlechtert" habe und
c) von der Idee einer einmaligen und endgültigen Offenbarung Gottes in einem Menschen, *der so ist wie wir*: in Jesus von Nazareth als einem Mitglied der Spezies *Homo sapiens sapiens*."[8]

Damit zerbricht für Drewermann das klassische theologische Gebäude, und vom Schöpfergott bleibt nur noch eine mystische Anthropologie mit den drei Dimensionen: Die Leere, die Liebe, der Augenblick.[9]

III. Antworten der Tradition

Die Antworten der Tradition sind bekannt und sollen hier nur kurz in Erinnerung gerufen werden, wobei für die Tradition das Böse und nicht das Leiden *das* theologische Problem war, weil die Tradition das Nein des Menschen mit der Allmacht Gottes nur schwierig zu versöhnen vermochte[10].
Das Leiden ist für die Tradition kein theologisches Problem; denn Leiden ist im *menschlichen Bereich erstens Strafe* Gottes für die Sünde (für die Ursünde). Leiden ist *zweitens* bittere göttliche Medizin, mit der Gott, der weise Arzt und große Pädagoge, den Menschen vor zukünftiger Sünde bewahren, seine Geduld auf die Probe stellen und seine Tugenden läutern und mehren will (vgl. Spr 3,12; Hebr 12,4–12). Leiden ist *drittens* der gottgewollte Heilsweg. Weil Gott uns durch das Leiden und Sterben Jesu von unseren Sünden erlöst hat, soll der Christ wie Jesus sein Kreuz in Geduld tragen. So wird er Jesus gleichförmig und gelangt auf diesem „königlichen Weg" zur himmlischen Glorie.
Und was das Leiden im *außermenschlichen* Bereich betrifft, antwortet die Tradition mit einer seltsam anmutenden Gelassenheit: Die Leiden der Natur sind zur Vollendung des Universums nötig. Ließe Gott kein Leiden in der Natur zu, würde viel Schönes fehlen. Der Löwe, ein Schmuck der Natur, kann nicht leben, ohne die Antilope zu fressen. Das war auch im Paradies nicht anders[11]. In einem hierarchisch geordneten, materiellen Universum, in dem die verschiedenen Stufen von Schönheit und Güte realisiert werden sollen, ist es unvermeidlich, dass das Einzelne dem Ganzen, das Niedere dem Höheren (als Nahrung) dienen muss, auch wenn dabei das Einzelne beiläufig unter die Räder kommt. Das ist der Preis für die Schönheit des Ganzen. Damit erweist sich in einer statischen Welt der vieldimensionale Ordo-Gedanke als hermeneutischer Schlüssel, um das Leiden in der Natur, genauer in der Tierwelt, zu erklären.

---

[8] Ebd. 199.
[9] Erstaunlich ist, dass m.E. kaum ein Theologe bisher auf diesen massiven Drewermannschen Angriff geantwortet hat. Hans Kessler erwähnt in seinem *informationsreichen* und *sensiblen* Buch (siehe Anm. 12) Drewermann nicht einmal. Interessant hingegen ist, dass französische Naturwissenschaftler sich um die „Schrecken, Leiden und Abfälle" der Evolution nicht kümmern, sondern nur das Endziel vor Augen haben und folglich die Geschichte der Hominiden bis hin zum *Homo sapiens sapiens* als die „schönste Geschichte der Welt" zu sehen vermögen. Vgl. *H. Reeves, J. de Rosnay, Y. Coppens, D. Simonnet*, La plus belle histoire du monde. Le secrets des nos origines. Paris 1996.
[10] Vgl. *Thomas v. Aquin*, STh I, q. 2, a. 3 ad 1; q. 19, a. 9 ad 3; q. 22, a. 2 ad 2; q. 48, a. 2 ad 3; ferner *Augustinus*, Enchiridion, PL 40, 236.
[11] Vgl. *Thomas v. Aquin*, STh I, q. 22, a. 2 ad 2; q. 48, a.2 ad 3; q. 96, a.1 ad 2.

Die klassischen Antworten haben inzwischen für viele ihre Überzeugungskraft eingebüßt.[12] Diese souveräne Entwichtigung des menschlichen Leidens wird heute zu Recht als unerträglich empfunden. Wer wagt es denn noch, nach Auschwitz das entsetzliche Ausmaß menschlicher Verzweiflung und Schmerzen allein als Sündenstrafe und als Medizin zu deuten? Jedenfalls wird das keiner tun, der Wert darauf legt, Mensch zu sein und als Mensch behandelt zu werden. Auch die menschlich so kluge Rede vom Leiden als göttlichem Erziehungsmittel greift entschieden zu kurz und denkt nicht göttlich von Gott.

Zweifelsohne hat es immer Christinnen und Christen gegeben (und wird es hoffentlich immer geben), die die Erfahrung gemacht haben, dass angenommenes Leiden ihnen zum Heil gereichte; dass sie durch Leiden hindurch liebesfähiger geworden sind; dass ihr Glaube reifer geworden ist; dass das Leiden für sie persönlich „göttliche Medizin" war. Sobald wir aber diese persönlichen Erfahrungen zu einer allgemeinen Leidenstheorie auszuweiten versuchen, droht Gott zu einem Meister der „schwarzen Pädagogik" zu werden, und die Sache wird schief. Es gibt nämlich zu viele Menschen, die am Leiden zerbrechen, die durch ihr Leiden böse werden, das Leben wegwerfen, an Gott irre werden. Sollte der christliche Gott, der unser Herz am besten versteht, das nicht wissen?

Auch der unbarmherzige Ordo-Gedanke, der in der modernen Welt durch den Evolutionsgedanken ersetzt wird – Teilhard de Chardin redet von „notwendigen Abfall- und Nebenprodukten der Evolution"[13] – instrumentalisiert das Leiden und entwichtigt es. Müssen wir denn immer *intellektuell* rechtfertigen, was (trotz der Evidenzen der Evolution) *existentiell* nicht gerechtfertigt werden kann?[14]

Abschließend darf man festhalten: Die klassische Leidenstheorie der westlichen Christenheit zeitigte drei ungute Folgen: 1. Die These, Leiden sei Strafe und Medizin, hat bei vielen Christen und Christinnen zu einer *passiven* Haltung geführt, die dem Leiden gegenüber nur noch Ergebung kennt. Die Kultur des *Widerstandes* ging verloren. Abwendbare und unabwendbare Leiden wurden nicht mehr voneinander geschieden, und folglich wurde das „Geheimnis des Leidens" allzuoft zur Rechtfertigung des status quo missbraucht. 2. hat die These, Leiden sei Strafe und Medizin – im Gegensatz zu Jesu Wort und Tat (vgl. Joh 1,1–3; Lk 13,1–5) – zur Vermehrung der zerstörerischen Schuldgefühle beigetragen und die Leidenden zusätzlich mit unlösbaren Fragen belastet: Was haben wir denn getan, dass uns dieses Unglück

[12] Vgl. hierzu *J. B. Brantschen*, Warum lässt der gute Gott uns leiden? Freiburg i.Br. 1986 (Neuauflage 2000); sowie *H. Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

[13] Vgl. *Teilhard de Chardin*, Mein Weltbild, Olten 1973, 60f.

[14] Der in einer statischen Weltsicht evidente Ordo-Gedanke ist in der dynamischen Moderne durch den Evolutionsgedanken abgelöst worden. Dabei sind inhaltliche Verschiebungen aufgetreten. Mit dem Ordo-Gedanken versuchte die Tradition vor allem das Leiden *der Tiere* zu erklären. [Nur die geduldigen Leiden der Märtyrer und die gerechten Strafen der Verdammten hatten Platz im Ordo-Gedanken. Das Böse hingegen (die Grausamkeit der Tyrannen und der boshafte Wille) trägt nichts zur Schönheit des Ganzen bei; nur „per accidens, idest ratione boni adjuncti" kann es unter den Ordo-Gedanken subsumiert werden, (vgl. *Thomas v. Aquin*, STh I, q. 48, a. 2 ad 5; q. 19, a. 9)]. Der moderne Evolutionsgedanke kennt diese Unterscheidung nicht mehr: Tiere und Menschen können zu Abfallprodukten der Evolution werden.

getroffen hat? Womit haben wir dies „verdient"? 3. ist diese Leidenstheorie dafür mitverantwortlich, dass der göttliche Gott zu einem menschlichen Strafrichter und einem „Pädagogen der alten Schule" erniedrigt worden ist. So bleibt von den klassischen Antworten einzig die Aufforderung zur Kreuzesnachfolge überzeugend, die – falls richtig verstanden – uns ein wenig weiterhelfen kann, wie wir noch sehen werden.

IV. Leiden – Preis der Liebe?

Heutzutage versucht die Theologie, das Leiden eher als „Preis der Liebe" zu deuten[15] Gott hat uns die Freiheit geschenkt, damit wir einander (und so auch ihn) lieben können. Die Freiheit aber können wir missbrauchen, und wir haben sie missbraucht, um einander Leiden zuzufügen. Wie sähe die Welt aus, wenn alles Leid verschwände, das wir Menschen einander aus Egoismus oder Gleichgültigkeit, aus Dummheit oder Bosheit antun? Für viele Leiden sind wir folglich selbst mitverantwortlich und dürfen weder Gott noch den Teufel bemühen. Warum hat uns Gott diese „gefährliche" Freiheit gegeben? Antwort: Ohne Freiheit keine Liebe. Wer Liebe will, muss Freiheit wollen. Weil Gott Liebe will, respektiert er unsere Freiheit im Guten wie im Bösen (ganz im Unterschied zu seinen kirchlichen Dienern, die *Angst vor der Freiheit* haben und unsere Freiheit ständig durch Dekrete reglementieren wollen[16]). Gott ist die Liebe so viel wert, dass er das Risiko des Missbrauchs der Freiheit eingegangen ist und damit viel Leiden in Kauf genommen hat. Diese Antwort ist deshalb nicht zynisch, weil Gott sich selbst in Jesus dem menschlichen Freiheitsmissbrauch ausgesetzt hat und mit dem Kreuz „bezahlt" hat. Jetzt kann Gott nur noch warten und diskret locken, bis wir endlich verstehen, nicht nur mit dem Kopf, sondern auch mit den Eingeweiden, dass Gott eine Geschichte der Liebe unter uns will. – Dieses Warten auf uns – wie schon Origenes wusste – ist Gottes Schmerz[17]. Erschütternde Ohnmacht der Liebe angesichts der menschlichen Freiheit.

Aber auch diese Antwort ist nicht mehr als ein Fragment, denn die Leiden, die die Natur uns und den Tieren zufügt (Erdbeben, Flutkatastrophen, Dürreperioden, todbringende Viren) sind nicht einfach dem Missbrauch der menschlichen Freiheit zuzuschreiben. Anstatt sich weiterhin um eine *theoretische* Lösung zu bemühen, die Gott und das Leiden versöhnen möchte (diese Antwort wird es nicht geben), gilt es vielmehr in *praktischer* Absicht einige Orientierungshilfen zu nennen, die es dem Leidenden erlauben, am christlichen Gott festzuhalten – in Anklage und Ergebung, in Solidarität und Hoffnung. Um eine alpinistische Metapher zu bemühen: Jeder Kletterer über dem Abgrund braucht Griffe, an denen er sich festhalten kann, um nicht in die Tiefe zu stürzen. Ich erwähne fünf Griffe:

[15] Vgl. das kleine aber gewichtige Büchlein von *G. Greshake*, Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe?, Freiburg i.Br. 1992, sowie *J.M. Garrigues*, Dieu sans idée du mal, Paris 1990.

[16] Was wäre, wenn die Verantwortlichen für unsere Rechtgläubigkeit (in Rom und anderswo) jedes Jahr einmal den Großinquisitor von Dostojewski meditieren müssten?

[17] Oder mit Charles Péguy: Weil Gott uns liebt, ist er unser „Gefangener" geworden. Gott hat seine eigene Hoffnung in unsere vergänglichen Hände gelegt, so dass es an uns ist, Gottes Hoffnung nicht zu enttäuschen (vgl. *Ch. Péguy*, Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung, Einsiedeln 1980, 83f., 92ff.).

V. Am christlichen Gott festhalten trotz der Leiden

Den *ersten* Griff – es ist eine Art Doppelgriff – habe ich im Buch Ijob gefunden. Die vielschichtige Ijob-Dichtung gibt uns dies eine zu verstehen: Mensch, du kannst das dunkle Geheimnis des Leidens nie und nimmer durchschauen, aber du brauchst dich nicht schuldig zu fühlen, wenn du leidest.

Ijob sitzt, nachdem er Familie, Hab und Gut verloren hat, auf einem Aschenhaufen, kratzt sich mit einer Scherbe den Aussatz ab, klagt, weint, beteuert seine Unschuld und stellt Gott klagend und anklagend die *Warum-Frage*. Seine drei Freunde kommen, um ihn zu trösten. Zuerst hören sie seinen Klagen und Anklagen schweigend zu „sieben Tage und sieben Nächte lang" (Ijob 2,12f.). Allmählich aber finden sie, Ijob gehe mit seinen Klagen und Anklagen zu weit, und sie beginnen auf ihn einzureden: Spiel nicht den Unschuldigen; Leiden ist immer Strafe und Prüfung Gottes! Ijob aber verstummt glücklicherweise nicht. Er widerspricht seinen Freunden. In dieser Patt-Situation greift Gott ein und sagt etwas Erstaunliches:

1. tadelt Gott mit *harten Worten* die Freunde Ijobs. „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob" (Ijob 42,7).
2. wendet sich Gott an Ijob und sagt – wenn ich's modern dolmetsche –: „Ijob, Du kannst die Geheimnisse der Welt nicht ergründen, noch kannst Du meine Gedanken durchschauen" (vgl. Ijob 38,2).

Sicher: Die Oberflächengrammatik der Gott-Reden (Ijob 38–42) ist enttäuschend, so dass D. Sölle meint: „Dieser Gott ist ein Naturdämon, der mit dem Gott des Exodus und der Propheten nichts zu tun hat"[18]. Und auch Paul Claudel zeigt sich unwirsch: „Welche Enttäuschung ... kein Wort des Trostes und der Hoffnung, sondern eine Zurschaustellung von Macht und Größe, die nicht wesentlich verschieden ist von den wiedergekäuten Darstellungen der drei Biedermänner"[19]. Sicher: Im Blick auf die Oberflächengrammatik der Gott-Reden haben Sölle und Claudel recht. Stößt man aber durch die Oberflächengrammatik der Gott-Reden, die durch ironische Fragen gekennzeichnet sind, durch zur Tiefengrammatik, scheint der göttliche Sprecher etwas anderes sagen zu wollen: „Wie kannst Du Dir einbilden, meine Welt und meine Möglichkeiten zu durchschauen?" (Vgl. Ijob 38,2)

Dieser Hinweis auf Gottes Transzendenz und Gottes Möglichkeiten warnt uns vor schnellen menschlichen Antworten und schafft Raum für Hoffnung. Das letzte Wort steht noch aus. Das Wissen, dass ich es nicht wissen kann, – dass aber Gott weiß[20] –, ist mir persönlich hilfreicher als jede noch so kluge theologische Theorie, die sowieso hinterfragbar bleibt.

Auch fühlt sich der Mensch, der leidet, oft (unbewusst) schuldig. Das Ijob-Buch nimmt dem Leidenden diese Schuldgefühle (vgl. Ijob 42,7) und gibt ihm zu verstehen: Mensch, du darfst wissen, Gott ist nicht dein strafender Richter, auch wenn du leidest; Gott ist nicht dein Feind, auch wenn es dir schlecht geht. Gott ist immer dein

[18] *D. Sölle*, Leiden, Stuttgart 1973, 147.
[19] *P. Claudel*, Das Buch Job, Freiburg i.Br. 1948, 23.
[20] Mit H. Kessler (s. Anm. 12) 98 geredet: Wir dürfen vermuten, dass Gott „bessere Gründe [hat], als wir uns vorstellen können, Übel zuzulassen".

Freund, der schweigend mit dir geht und mit dir leidet – auch in der Nacht, in der du nicht verstehst.

Den *zweiten* Griff habe ich dem Leben abgeguckt: Auch in einer schweren Krankheit kann eine Chance liegen. Der Mensch, den schweres Leid trifft, quält sich zuerst einmal mit der bitteren Frage: Warum? Warum gerade ich? Diese klagende und anklagende Frage darf nicht überrannt werden, denn der Mensch ist ein Wesen, das verstehen will. Ohne diese Phase der Klage droht der leidende Mensch von der dumpfen und stummen Apathie verschluckt zu werden. Aber: Diese klagende *Warum-Frage* führt selten weiter, weil unsere Antworten immer hoffnungsloses Stückwerk bleiben. Wer von der *Warum-Frage* nicht loskommt, läuft Gefahr, sich in sein Leiden einzukapseln und mit Gott und der Welt ewig zu hadern.

Erst wenn es dem Leidenden gelingt, die Frage nach dem *Warum* allmählich in die Frage nach dem *Wozu* zu verwandeln, können Türen zur Zukunft sich öffnen. Erst wenn der Leidende fragt: „Was soll und kann ich, nachdem mir das widerfahren ist, nun tun?", beginnt der Horizont sich aufzuhellen und können „Sinn-Inseln" in Sicht kommen. Der Leidende fängt an, an seinem Leiden zu arbeiten. Ein schmerzlicher Lernprozess kann beginnen. Am Ende dieses Kreuzweges hat er dann vielleicht in Abgründe geblickt und Erfahrungen gewonnen, die den „glücklichen Machern" ewig verborgen bleiben. Er ist reifer und weiser geworden.

Allerdings ist unsere Zeit diesem „Lernen aus Leiden" nicht gerade förderlich[21]. In unserem gegenwärtigen Klima der Leidensflucht ist es schwierig, Verständnis dafür zu wecken, dass im Leiden eine Chance liegen kann. Zudem wissen wir alle nur zu gut, dass man am Leiden auch zerbrechen kann. Trotzdem bleibt wahr: Auch in einem schweren Leiden und einer schlimmen Krankheit kann eine positive und verwandelnde Kraft liegen, so dass wir im *Nachhinein* sagen können: Jene schlimme Zeit war eine Zeit der Gnade; sie hat mir ein neues Zeitgefühl gegeben. Jetzt lebe ich bewusster als früher und freue mich an jedem neuen Tag, der mir geschenkt wird. Ich habe etwas von jener geheimnisvollen Wahrheit erahnen können: Wir werden nur reich, indem wir loslassen! Es gibt Tore, die einzig die Krankheit öffnen kann.

Die herrlichsten Menschen, die ich kenne, sind Menschen, die durch viele Leiden hindurchgegangen sind: Sie besitzen wahre Weisheit und weise Menschlichkeit. Weil sie sich ihrer eigenen Gefühle nicht mehr schämen, sind sie sensibler für die Gefühle anderer, kennen Betroffenheit und Gelassenheit, Zärtlichkeit und Verletzbarkeit. Ihr Mitleiden demütigt die anderen nicht, und ihre Mitfreude ist ohne Falsch. Großartige Dinge – gerade in der Kunst – werden oft im Leiden geboren, so etwa bei van Gogh, Mozart und bei Kleist.

Den *dritten* Griff möchte ich mit Paulus so umschreiben: „Einer trage des anderen Last" (Gal 6,2) oder von der Wichtigkeit des Trostes im Leiden.

Zwar ist es heute – gerade unter kritischen Theologen – Mode, den „Trost" zu verketzern. M.E. aber ist es Zeit, den echten Trost, der nichts mit billiger Vertröstung zu tun hat, wieder zu rehabilitieren: jenen Trost, der durch alle Ikonoklasmen hindurchgegangen ist und um die Härte des Daseins weiss.

[21] Vgl. *H. E. Richter*, Der Gotteskomplex, Reinbek 1979, 129–187.

Leiden führt in die Vereinsamung und Isolierung, Leiden erzeugt oft Gefühle der Ohnmacht, bisweilen gar der Scham (Aids). Der leidende Mensch braucht deshalb Begleitung und Trost. Nicht Besserwisserei und fertige Antworten können helfen – sie lassen den Leidenden nur hilflos und verletzt zurück –, wohl aber ein treues und verstehendes Mitgehen, das die Zweifel und Ängste des Leidenden ernst nimmt, seine stummen Signale zu sehen weiß, sein Schweigen respektiert, seine Tränen teilt. Dieses mitleidende Begleiten muss – je nach Situation – vielfältige Formen annehmen. So kann, um nur diesen einen Punkt zu nennen, Trost darin liegen, dass wir Leidende an unserer Welt teilnehmen lassen, indem wir von unseren Erfahrungen erzählen, – aber auch, indem wir ihnen zuhören und verstehen lernen, wie anders ihre Welterfahrung und Weltwahrnehmung ist, die einen Reichtum birgt, von dem wir vielleicht nichts ahnen. Irene Häberle hat recht, wenn sie in unserer grausamen Leistungswelt dem Behinderten eine prophetische Aufgabe zumisst. „Behinderte Menschen erinnern ... uns alle an unser eigenes Menschsein. Sie führen jedermann die Begrenztheit und Hinfälligkeit des Menschen vor Augen. Dies trifft im Besonderen auch die Erfolgreichen, die Starken, die Gesunden, die Schönen und die Tüchtigen"[22]. Behinderte zeigen uns, dass der Mensch *letztlich* nicht von seiner Leistungsfähigkeit lebt, sondern dass wir alle nur dann als Menschen bestehen können, wenn wir von einem unendlichen Ja getragen werden, das uns unabhängig von unserem Erfolg und unserer Leistung zugesagt wird. An dieses unbedingte Ja – in *jeder* Situation – glauben Christen und Christinnen, wenn sie an Gott glauben.

Gott hat uns Hände gegeben, damit wir einander die Hand reichen und zärtlich miteinander umgehen. Gott hat uns Arme gegeben, damit wir einander in die Arme nehmen. Gott will durch unsere Hände, unser Herz, unsere Phantasie Leidende trösten und sie nicht einfach aufs Jenseits vertrösten.

Den *vierten* Griff sehe ich in der christlichen Ergebung, die weder blinde Unterwerfung noch stumme Resignation ist. In diesem Zusammenhang ist das schwierige Wort Jesu von der Kreuzesnachfolge zu sehen (Mk 8,34). Dieses Wort Jesu wurde unter Christinnen und Christen oft missbraucht und führte zu einer unguten Leidensmystik. Das geschah immer dann, wenn die *historischen Gründe*, die Jesus ans Kreuz gebracht haben, vergessen wurden und werden. Jesu Tod am Kreuz ist *Folge* seines Verhaltens und seiner Botschaft. Weil Jesus Gott als Feind des Leidens und als Freund des Lebens in seiner leidüberwindenden Praxis resolut zum Zuge gebracht hat, wurde er liquidiert. Jesu neue Praxis (in Wort und Tat) wurde als Gotteslästerung empfunden, und so wurde der Bote der Liebe Gottes von Vertretern der *offiziellen Orthodoxie* mit Hilfe der Römer gekreuzigt. Übersieht man das, gerät man in Gefahr, Jesu Kreuz als von Gott *ausdrücklich* gewollt hinzustellen. Was aber wäre das für ein Gott, der durch Blut und Schmerzen besänftigt werden müsste? Leiden ist nicht „an sich" und automatisch etwas Gutes. Wenn eine Frau mit einem Alkoholiker verheiratet ist, geht es nicht an, ihr zu sagen: „Gute Frau, das ist nun mal Ihr Kreuz. Schauen Sie auf Jesus, und tragen Sie das Ihre in Geduld!" Das wäre des Menschen

[22] *I. Häberle*, Die prophetische Aufgabe des behinderten Menschen, in: Neue Wege 90 (1996) 245.

unwürdig und folglich auch Gottes nicht würdig. Es gilt vielmehr, den schwierigen Weg zu gehen, alles in unserer Macht Stehende zu tun, damit der Alkoholkranke eine Entziehungskur macht. Erst wenn alles Menschenmögliche versucht worden ist, mag man dann unter Umständen leise und diskret auf Jesu Kreuz verweisen (oder gar die Frau ermutigen, sich von ihrem Mann zu trennen).

Kreuzesnachfolge heißt folglich zuerst einmal dies: Bereit sein – in der Nachfolge Jesu –, das Leiden auf sich zu nehmen, das uns dann widerfährt, wenn wir versuchen, Leiden zu überwinden[23]. Unsere Schwestern und Brüder, die in totalitären oder von korrupten Clans regierten Ländern für grössere Gerechtigkeit und mehr Freiheit kämpfen und deshalb verfolgt, gefoltert, ja oft sogar erschlagen werden, die stehen so in der Kreuzesnachfolge und ergänzen in ihrem „irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt" (Kol 1,24).

Wer – und das ist das Zweite – sein eigenes, nicht abschaffbares Leiden anzunehmen vermag (eine unheilbare Krankheit, eine bleibende schwere Behinderung usw.), auch der steht in der Kreuzesnachfolge. Sein angenommenes Leiden ist dann (für seine Familie, Freunde, Pflegepersonal) Trost, Ermutigung und Hilfe zugleich.

Wo immer es Menschen gelingt, durch Weinen, Klagen und Beten hindurch schließlich anzunehmen, was *nicht* zu ändern ist, da geschieht Kreuzesnachfolge, da ereignet sich christliche Ergebung. Wo sie geschieht, geschieht immer ein Wunder, vor dem wir uns nur bewundernd verneigen können.

Um diese Gnade der Ergebung muss gebetet werden. Ein Christ, den ausweglosen, nicht abschaffbares Leiden trifft, darf weinen und sich ängstigen; er darf klagen und *warum* fragen; er darf Gott bitten und ihn bestürmen. All das gehört nämlich zum Menschsein des Menschen und damit zum Gebet (im Leiden); denn Beten ist ein Vollzug des ganzen Menschen. Der Mensch darf im Gebet mit allem, was er ist und hat, was er fühlt und empfindet, vor seinen Gott hintreten. Ein solches Gebet ist ein „subversiver Akt" (Sölle) in unserer eindimensionalen Leistungsgesellschaft, die das Leiden schamhaft versteckt, verdrängt und entwichtigt; denn dieses leidenschaftliche Gebet findet sich nicht mit der puren Faktizität ab, sondern appelliert unter Klagen und Tränen an jenen Gott, bei dem alles möglich ist und von dem die Bibel uns sagt, dass er ein „Liebhaber des Lebens" sei (Weish 11,26). Allerdings muss jedes christliche Gebet im Leiden sich schließlich auch zu jenem letzten Schrei durchringen: „Vater (Abba), nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Mk 14,36). Es ist dies die Bitte um die Gnade, *ja* sagen zu können zu dem, was Gottes unbegreifliche Liebe uns zumutet. Kreuzesnachfolge und Annahme des Leides darf aber nie und nimmer heißen, sich mit abschaffbarem Leiden abzufinden, gar anzufreunden.

Der *fünfte* Griff ist in der „Hoffnung wider alle Hoffnung" (Röm 4,18) zu finden[24]. Auch das schlimmste Leiden kann noch ertragen werden, wenn am Horizont das Licht der eschatologischen Hoffnung leuchtet. Im Ostergeschehen sehen Christinnen und Christen dieses Licht leuchten. Zwar ist

[23] Vgl. *L. Boff*, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst, in: Conc (D) 12 (1976), 547–553.

[24] Vgl. *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen 1993, 677–694.

Ostern keine Antwort auf unsere Frage: Warum geht Gott solche Umwege? Aber: Ostern gibt uns genug Licht, um mutig im dunklen Tal zu wandern, weil wir hoffen, dass am Ende nicht die Nacht und das Nichts uns verschlingen, sondern der Tag und das Licht auf uns warten.

Der Apostel Paulus hat diese Hoffnung einmal so formuliert: „Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8,18). Gegen diesen Satz des Paulus sträubt sich vieles in uns, und wir fangen an, ihn zu verniedlichen: Das ist doch nur eine rhetorische Floskel eines enthusiastischen Theologen. Oder: Paulus wusste zu wenig von den Schrecken dieser Welt. Dieses Zweite aber ist offensichtlich falsch, denn die Welt des Paulus war eine grausame Welt: Paulus musste auf seinen vielen Wegen an unzähligen Kreuzen mit angenagelten Sklaven vorbei, die auf ihren schrecklichen Erstickungstod warteten. Redlicher ist es wohl, Paulus mit seinem unerhörten Satz beim Wort zu nehmen, und dann zeigt sich, dass es in ihm nicht in erster Linie um menschliches Leiden geht, sondern im Tiefsten um Gott und Gottes „Herrlichkeit". Und unser ängstliches Herz beginnt zu ahnen: Wie muss Gott und Gottes „Herrlichkeit" sein, dass – man wagt es fast nicht zu sagen – selbst Auschwitz und alle anderen Ungeheuerlichkeiten der Geschichte und alle Tragödien des persönlichen Lebens in einem neuen Licht erscheinen können: denn ungeschehen machen, was geschehen ist, das kann auch Gott nicht.

Die eschatologisch-christliche Hoffnung, dass Gott fürs *Letzte* sorgen wird, gibt uns Christinnen und Christen den Mut und die Freiheit, uns entschieden dem *Vorletzten* zuzuwenden: dieser unserer Erde mit ihren Freuden und (großen) Leiden. Und wo unsere Hände nicht hinreichen und unsere Schritte zu spät kommen – nicht aus Bequemlichkeit, sondern aus Unmöglichkeit –, da gewährt uns Gott die *Freiheit*, einander mit dem Wort der Hoffnung zu trösten – *leise und diskret*! Und wenn Gott, der Schöpfer und Neuschöpfer, dieses *Wort* der Hoffnung, das einander zuzuflüstern wir die Freiheit haben, *einlösen* wird, dann „werden wir sein wie die Träumenden. Dann wird unser Mund voll Lachen und unsere Zunge voll Jubel sein", um mit den Psalm 126 zu reden. Oder mit den Worten des johanneischen Christus: „An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen" (Joh 16, 23).

Diese der Kirche aufgetragene Verkündigung der letzten Hoffnung ist aber nur dann glaubwürdig, wenn wir:

1. den Tod und seine Härte nicht verniedlichen und durch schmerzliche Trauerarbeit hindurch unsere Endlichkeit und Sterblichkeit annehmen. Nur so machen wir Gott nicht zu einem bloßen Bedürfnisbefriediger (der unsere Allmachtsphantasie befriedigen soll), sondern wir anerkennen Gott als den ganz Anderen, der in seiner unbegreiflichen Andersheit, als der absolut Freie – rein aus Liebe – uns das unvorstellbare Geschenk einer *re-creatio* (einer Neuschöpfung) gewähren will.

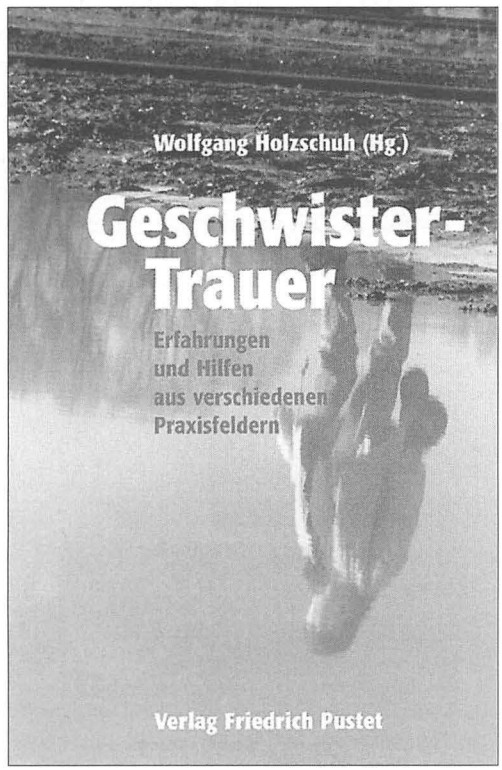
Diese letzte Hoffnung ist nur dann glaubwürdig, wenn wir

2. einander *vor* dem Tod – hier und heute – Leben und Gemeinschaft gönnen. Keine Rede von einem Leben *nach* dem Tod ohne Einsatz für

ein Leben *vor* dem Tod. Wer dieses Leben hier und jetzt entwichtigt, gar diese Erde verketzert – und trotzdem vollmundig von einem ewigen Leben redet, ist ein falscher Prophet, ein Prophet des Ressentiments.

Widerstand und Ergebung sind m.E. die christliche und menschliche Haltung dem Leiden gegenüber. Der Christ hat in der Nachfolge Jesu das Leiden nicht in erster Linie gescheit zu „erklären" und geistreich zu systematisieren, sondern – soweit möglich – zu lindern, zu mindern und zu überwinden, ohne allerdings der Illusion zu verfallen, alles Leiden und jeder Schmerz seien abschaffbar, denn damit würden wir die *conditio humana* verleugnen und uns weigern, erwachsen zu werden.

Weisheit und Gnade ist es, zu wissen, wann es Zeit ist, *zu widerstehen* – und wann es Zeit ist, sich *zu ergeben*.



Gibt es meinen Bruder noch im Himmel?

Was geht in einem Kind bzw. Jugendlichen vor, wenn der Tod ihm die Schwester oder den Bruder entreißt? Und wie kann man ihm helfen, diesen Verlust der Bezugsperson zu ertragen und zu verarbeiten?
In der Trauerforschung wurde dieser Aspekt bisher kaum beachtet. Wolfgang Holzschuh setzt bei diesem Mangel an und richtet seine Aufmerksamkeit bewusst auf die Geschwister-Trauer.
Konkrete Erfahrungen sowie wissenschaftliche Beiträge aus den verschiedensten Berufsfeldern bieten Denkanstöße und Orientierungshilfen für diejenigen, die mit Trauernden in Berührung kommen.

Wolfgang Holzschuh (Hg.)
Geschwister-Trauer
Erfahrungen und Hilfen aus verschiedenen Praxisfeldern
214 Seiten, kart.
€ (D) 14,90/sFr 15.40
ISBN 3-7917-1728-6

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

CHRISTOPH JACOBS

Mit der ganzen Person

Das Leid der anderen als Herausforderung an SeelsorgerInnen

Mitleid kann zum eigenen Leid werden. Das erfahren ganz besonders jene, die auch im Beruf leidenden Menschen begegnen. Wie können Seelsorgerinnen und Seelsorger mit dem Schmerz und der Ohnmacht anderer umgehen? Wie können sie ganzheitlich mitleiden und dennoch glücklich werden? Unser Autor ist Priester der Diözese Paderborn und arbeitet als Professor für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie am Priesterseminar, in der Persönlichkeitsentwicklung und der therapeutischen Begleitung. (Redaktion)

„Der Wunsch nach der Landschaft
jenseits der Tränengrenze
taugt nicht,
der Wunsch, den Blütenfrühling zu halten,
der Wunsch, verschont zu bleiben,
taugt nicht.

Es taugt die Bitte...
...dass wir aus der Flut,
dass wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen
immer versehrter und immer heiler
stets von neuem
zu uns selbst
entlassen werden."
Hilde Domin[1]

„Mit der ganzen Person – billiger geht es nicht!" – so sagte mir am Anfang meiner Ausbildung jemand, der mir zum Vorbild meines seelsorglichen Einsatzes geworden ist.

Und ich versuche immer wieder mich daran zu erinnern, wenn ich mich aufmache, mit jungen Eltern ein früh verstorbenes Kind zu Grabe zu tragen, einen schwer depressiven Menschen zu besuchen, wenn ich verwickelt werde in die Kämpfe eines Priesters, der um seine Identität ringt, oder spüre, dass eine Gemeinde oder Ordensgemeinschaft nicht mehr wächst, sondern allmählich abstirbt.

Wer als SeelsorgerIn dem Leid in der Gestalt leidender Menschen und in der Gestalt leidvoller Strukturen begegnet, wird schnell spüren, dass es um das Ganze, um das Herz seines Dienstes geht. Das Leid des anderen ist sicher nicht *eine* seelsorgliche Herausforderung unter anderen, sondern vielleicht *die* Herausforderung schlechthin an die seelsorgliche Existenz und das seelsorgliche Handeln.

Der praktischen Theologie fällt dabei die Aufgabe zu, SeelsorgerInnen mit der nötigen Sensibilität und den nötigen Grundkompetenzen auszurüsten, den Leidenden und sich selbst stets von neuem „immer versehrter und immer heiler" zu sich selbst zu entlassen.

Das Leid der anderen führt vor eine doppelte Herausforderung: Zum einen geht es um die Kompetenz, dem leidenden Menschen hilfreich und förderlich zu begegnen. Zum anderen müssen die Spuren der Konfrontation mit dem Leiden anderer im Leben des Seelsorgers/der Seelsorgerin aufgegriffen werden.

Leiden und Leidbewältigung tragen immer die konkreten Gesichter von

[1] *H. Domin/A. Felger,* Vielleicht eine Lilie. Gnadenthal, Hünfelden 1999, 21.

Menschen. Diese lassen sich letztlich nicht systematisieren. Ich möchte mich daher in meinem Beitrag von den konkreten Fragen bewegen lassen, die das Leid der anderen offen oder verdeckt an die SeelsorgerInnen stellt, wenn sie den Anruf des Leidenden spüren:

- Was bewegt mich, wenn ich mich Leidenden zuwende?
- Was hilft mir, das Leiden zu verstehen und mein Handeln zu orientieren?
- Was hilft mir, Leidenden zu helfen?
- Wie sorge ich für mich, wenn ich mich Leidenden zuwende?
- Was hoffe ich, wenn ich Leidenden helfe?

1. Herausforderung an die seelsorglichen Grundoptionen

Was bewegt mich, wenn ich mich Leidenden zuwende? Diese Frage ist beileibe noch nicht beantwortet. Muss ich eigentlich wirklich? Gibt es keine Entschuldigung? Warum eigentlich ich und kein anderer?

Die Erzählung vom Barmherzigen Samariter macht deutlich, dass es angesichts der allgemein menschlichen und gesellschaftlich legitimierten Leidvermeidungstendenzen eine Vergewisserung und situationsbezogene Aktualisierung der seelsorglichen Motivationen braucht, um *nicht* vorüberzugehen. Das Leiden ist die Herausforderung, die seelsorglichen Grundoptionen jesuanisch auszurichten.[2]

1.1 Die Krankheit, nicht leiden zu können

„Zu den noch am wenigsten gelösten Schlüsselproblemen unserer Zivilisation gehört der Umgang mit der Schwäche, mit der Zerbrechlichkeit, mit der Endlichkeit."[3] Dies gilt nicht nur ganz allgemein für jeden von uns Menschen und insbesondere für die heutige Gesellschaft von Selbstverwirklichung und Wellness. Auch SeelsorgerInnen als pastoral Handelnde und die Kirche als Ganze sind in der Gefahr, Leiden zu bagatellisieren oder auszublenden, indem sie die „bewährten" Strategien von Leidensflucht, Leidensverachtung und Leidensvernichtung praktizieren. *Wer das Leiden bei sich selbst nicht anschauen kann, wird Mühe haben, sich dem Leidenden zuzuwenden.*

1.2 Option für die Diakonie

Daher ist es mehr als sinnvoll, sich alltäglich immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass Jesus Christus als Urbild des Seelsorgers *die Verkündigung des Reiches Gottes und den Heilungsauftrag untrennbar zusammengebunden hat* (zum Beispiel Lk 9,2). Der Dienst am Leidenden und – wenn möglich – die Heilung beziehungsweise Verwandlung von Leiden sind Prüfkriterium für die Authentizität seelsorglichen Handelns. Mit anderen Worten: Wenn SeelsorgerInnen sich entscheiden, der diakonisch heilenden Seelsorge den Vorrang vor vielen weiteren Tätigkeiten zu geben, die sie bei der Vielzahl der Erwartungen *auch* tun könnten, *dürfen sie sicher sein, richtig zu liegen.*

1.3 Option für Räume der Begegnung mit den Leidenden

Es ist eine große Herausforderung, im pastoralen Alltag die Nähe zum leidenden Menschen und das Gefühl für

[2] *I. Baumgartner,* Pastoralpsychologie: Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990, 88.

[3] *H. E. Richter,* Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbek bei Hamburg 1979, 129.

leidbringende Strukturbedingungen zu bewahren und *aktiv* aufzusuchen. Leid ist (im Gegensatz zu Konferenzen, Gottesdienstzeiten und Pfarrfesten) nicht planbar. Der Terminkalender vieler SeelsorgerInnen sieht daher kaum Zeiträume für leid-nahes Dasein und leidheilendes Handeln vor.

Dies gilt auch für die örtliche Nähe zum Leidenden. Die evidenten Orte des Leidens in der Gesellschaft, also die Krankenhäuser, die Unfallstellen, die Altenheime, die sozialen Brennpunkte, die Bahnhofsvorplätze, die psychiatrischen Kliniken, die Familien, in denen geschlagen, Missbrauch erlitten, Alkoholismus ertragen und im Alter langsam gestorben wird, sind für die meisten SeelsorgerInnen nicht die bevorzugten Lebensorte.

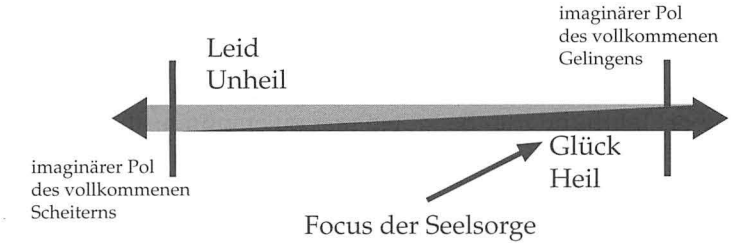
Tatsächliche Verantwortungsübernahme und praktizierte Hilfsbereitschaft wachsen mit der erlebten und erlittenen Nähe zum Opfer (vgl. Altruismusforschung). *Es ist daher auch angesichts des pastoralen Wandels eine besondere strukturelle Aufgabe, leidsensible und leidnahe Seelsorgskonzepte zu entwickeln.* Es braucht Konzepte für räumliche Nähe und zeitliches Potential!

2. Herausforderung an das theologische Verstehen, Deuten, Handeln

Was hilft mir, das Leiden zu verstehen und mein Handeln zu orientieren? – Von grundsätzlicher Bedeutung ist die persönliche Aneignung eines im Alltag der Seelsorge *leidens-tauglichen kognitiv-emotionalen Koordinatensystems,* das die komplexe Anthropologie und Theologie des Leids in das eigene, persönlich geprägte Leben und Handeln hineinbuchstabiert. Es geht dabei existentiell um die eigene Lebens- und Handlungsfähigkeit.

2.1 Grundströme des Heils

SeelsorgerInnen brauchen im Alltag ein praktisch-theologisches Verstehens- und Handlungsmodell, das die Prüfung besteht, *die leidgeprägte Unheilsperspektive der Welt in die geschenkte übergeordnete Heilsperspektive hineinzustellen.* Denn: Das Leiden ist aus theologischer Sicht nicht selbstmächtig. Für das Engagement wird es daher entscheidend sein, auch und gerade angesichts des Leidens unbeirrbar die Heilsdynamik des Lebens und die Grundströme des Heils im Leben des Menschen in den Blick zu nehmen.[4] Die theologische Heilsperspektive wählt auch und gerade in den Momenten des Leidens die stets anwesenden Fragmente des heilshaft geschenkten Gelingens – ohne dabei für die erlebte Bedrängnis des Unheils emotional unsensibel zu werden (vgl. Abbildung).



[4] *R. Stecher,* Die leisen Seiten der Weihnacht. Innsbruck 1998, 12.

Ein solches pastoraltheologisches Grundmodell kann als „saluto-genetisch" bezeichnet werden.[5] Es ist gekennzeichnet durch die orthopraktische Priorität der Heilsperspektive auch und gerade angesichts des Leidens. Sie wagt es, das Leiden zu jedem Zeitpunkt und in jeder Gestalt anzuschauen und zugleich sensibel und unbeirrbar zu fragen: *Was/wer macht dich heil? Was/wer führt dich zur Vollendung?*
Diese ganzheitlich heilsame Orientierung ist auch dann möglich, wenn das Leiden innerweltlich nahezu ohne Maß zu sein scheint und kein Ende kennt. Sie nimmt ernst, dass zu jedem Zeitpunkt des Lebens Gelingen und Leiden gleichermaßen anwesend sind, aber von Gott her gnadenhaft auf das Heil hin ausgerichtet werden. *Die salutogenetische Stellungnahme zum Leiden fokussiert den Blick und das Handeln des Seelsorgers auf die Dynamik des Heils angesichts des Leidens.*

2.2 *Kurzformeln der Sinnstiftung*

Unter dem Druck des Leidens zerbricht die Stimmigkeit der Welt. Wer als SeelsorgerIn in leidvollen Kontexten vor allem in der Tatsprache das Heil verkünden möchte, braucht im Hintergrund als *praktisch-theologisches Handwerkszeug „Kurzformeln des Heils"*, die – theologisch verantwortbar – einen Sinn beziehungsweise ein Gefühl für das Verstehen der Welt vermitteln können.
Die theologische und spirituelle Tradition hat sich über Jahrhunderte bemüht, solche Kurzformeln der Sinnstiftung zur Verfügung zu stellen.[6]

- Der Mensch ist im Leiden nie allein: Jesus Christus hat gelitten und steht dem Leidenden bei.
- Leiden ist wie bei Jesus Christus Durchgang zur Auferstehung.
- Das Leid ist der „Preis der Liebe" (Das Leid ist von Gott nicht gewollt, sondern um der Freiheit des Menschen willen zugelassen).
- Das Leid ist Kennzeichen des endlichen Geschöpfs („Existential der Endlichkeit").
- Das Leid ist Folge der (Erb-)Schuld („Sold der Sünde": Existential als Folge der Erbsünde und im Einzelfall auch Folge persönlicher Schuld).
- Das Leiden ist der Ort, an dem die Herrlichkeit des Handelns Christi offenbar werden soll.
- Das Leiden ist Ort der Heimsuchung, Prüfung und Reifung des Glaubenden.
- Wer leidet, folgt Christus in besonderer Weise im Kreuz nach und ergänzt, was an den Leiden Christi noch fehlt.
- Leiden zählt nichts im Vergleich mit der künftigen Herrlichkeit.
- usw.

Ich möchte an dieser Stelle äußersten Wert darauf legen, dass diese durchaus nicht erschöpfende Zusammenstellung von *„Kurzformeln der Sinnstiftung"* zunächst für den Seelsorger selbst gedacht ist. Er oder sie muss einige davon selbst existentiell mit dem Herzen für tragfähig halten können. Die salutogenetische pastorale Kompetenz wird darin bestehen, sensibel auf die Verstehenssuche des Leidenden zu antworten und zu erspüren, aus welcher Sinnquelle der Leidende am ehesten Kraft schöpfen kann.

---

[5] *C. Jacobs*, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern, Würzburg 2000.
[6] *E. Haag*, Leid, Leiden. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 6 (1997) 782–783; *G. Häffner*, Leid, Leiden. Theologisch-ethisch. In: a.a.O., 784–785; *L.M. Weber*, Leid und Leiden, in: LThK² 6 (1961) 926–928.

2.3 Kurzformeln der Handlungsorientierung

Vor jedem einzelnen Akt pastoralen Handelns steht ein Koordinatensystem der pastoralen Handlungsorientierung. Dabei ist es entscheidend, dass alles Leiden selbst nie verherrlicht oder gar masochistisch gesucht wird. Es ist und bleibt ein Übel.[7]

Auf diesem Hintergrund lässt sich aus biblischer Perspektive eine dreifache pastorale Handlungsorientierung angeben:[8]

a) *Aufstand und Protest:* Mein seelsorgliches Handeln ist konkrete Praxis des „Aufstands gegen das Leid" mit dem Ziel der Leidüberwindung durch Heilung von Krankheit und von ungerechten Strukturen (vgl. Heilungsauftrag der Jünger).
b) *Mit-Tragen und Mit-Leid:* Mein seelsorgliches Handeln ist konkretes und praktisches Mit-Tragen des Leidens oder gar stellvertretendes Leiden (vgl. Simon von Cyrene). Seelsorgliches Handeln ist Praxis des Mit-Leids.
c) *Da-Sein:* Mein seelsorgliches Handeln ist auch die (scheinbar) ohnmächtige und oft wortlose Anwesenheit unter dem Kreuz des Leidenden – getragen von der Hoffnung, dass der Schrei des Leidenden nach Erlösung von Gott beantwortet werde (die Frauen am Kreuzweg, Maria und Johannes unter dem Kreuz).

Diese Kurzformeln der Handlungsorientierung lassen sich noch einmal bündeln: *Seelsorgliches Handeln ist Praxis der Solidarität der Christen im Leiden und als solche Symbol des Handelns Christi.*

Mit dieser „Formel der Solidarität" kann man noch einen weiteren Akzent setzen: Die Praxis der Seelsorge angesichts des Leidens ist keine Praxis der Mächtigen gegenüber den Ohnmächtigen. *SeelsorgerIn und leidender Mensch stehen angesichts des Leidens auf einer Stufe.* Hier müssen alle Machtverhältnisse in den Hintergrund treten; auch das Machtverhältnis von Helfer und Hilfesuchendem, von „Therapeuten" und „Klienten": Angesichts des Leidens hat der Seelsorger nicht jemandem seine Kompetenz zu beweisen. Er hat dem Leidenden zu Diensten zu sein! Das salutogenetische Modell versteht sich als *solidarisches Modell einer gemeinsamen Suche* nach Orientierung an den geschenkten Fragmenten des Heils in unheiler Situation.

3. Herausforderung an die pastoralpsychologische Handlungskompetenz

Was hilft mir, den Leidenden zu helfen? – Hilfreiches Handeln und Mitgehen der SeelsorgerInnen in Leidsituationen stellt große Herausforderungen an den Gesamtentwurf seelsorglichen Handelns (Was ist mein Ziel? Wie helfe ich richtig?) und generelle (zum Beispiel Empathie und Tatkraft) und spezielle Handlungskompetenzen (zum Beispiel Krisenintervention oder Trauerbegleitung bei Verlust eines Kindes). Spezialliteratur und Spezialausbildungen gibt es zur Genüge. Was fehlt, ist eine Art Rahmenmodell zur Orientierung und Anleitung hilfreichen Handelns. Darum soll es im Folgenden gehen.

3.1 Drei Zielgrößen der Förderung heilsamer Lebensentwicklung

Auch im Leiden gilt: Alle Menschen streben nach Glück! (Thomas von

[7] *Häffner,* a.a.O.
[8] *E. Schillebeeckx,* Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977.

Aquin) So wird den Seelsorger die Frage bewegen: Was sind die Dimensionen des Gelingens menschlichen Lebens auch in schwieriger, ja manchmal sogar auswegloser Lebenssituation? Wer die übergreifenden Zielgrößen erfüllten Lebens kennt, wird in die Lage versetzt, diese *zusammen mit dem leidenden Menschen* zu entdecken und zu fördern.

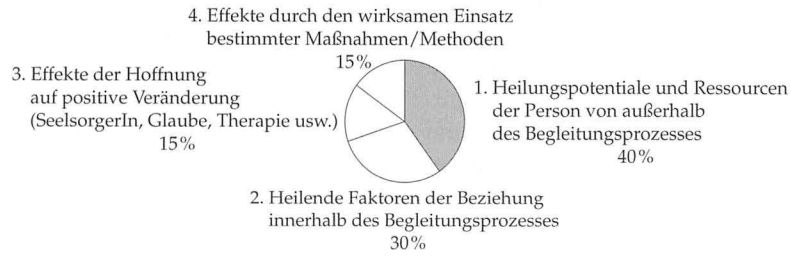
Eine gelungene Antwort auf die Herausforderungen und Widerfahrnisse des Lebens entscheidet sich daran, ob ein Mensch fähig ist, jene Integrität zu entwickeln, die stärker ist als alle Bedrohungen. *Herzstück dafür ist ein überdauerndes und doch dynamisches Gefühl der Verankerung und des Getragenseins, ein Sinn für die Kohärenz des Lebens.*[9] Gemeint ist ein gewachsenes positives Bild der eigenen Handlungsfähigkeit jedes Menschen, „die von dem Gefühl der Bewältigbarkeit von externen und internen Lebensbedingungen, der Gewissheit der Selbststeuerungsfähigkeit und Gestaltbarkeit der Lebensbedingungen getragen ist"[10]. Auch der Leidende wird so eher als Handelnder verstanden denn als abhängiger Hilfsbedürftiger. Das salutogenetische Modell der Gesundheitswissenschaften geht davon aus, dass diese leidensfähige Lebenskompetenz aus drei Dimensionen beziehungsweise Zielgrößen besteht, die es kreativ und mit allen Mitteln seelsorglich zu fördern gilt:

a) die Dimension der Stimmigkeit: Ich kann mein Leben verstehen!
b) die Dimension der Gestaltung: Ich habe oder bekomme die Mittel, die mir helfen, mein Leben zu meistern!
c) die Dimension der Motivation: Für mein Leben (oder das Leben anderer) ist wirkliches Engagement sinnvoll!

3.2 Vier Grundorientierungen des seelsorglichen Handelns

Die empirischen Forschungen zu den Einflussfaktoren heilsamer Persönlichkeitsentwicklung haben in den letzten Jahren große Fortschritte gemacht. Der Ertrag ist eine auch in der Seelsorge ausgesprochen hilfreiche Grundorientierung für Helfer: „Das Konzept der großen Vier"[11]

Einflussfaktoren hilfreicher Persönlichkeitsentwicklung: Die großen Vier



[9] *A. Antonovsky*, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen 1997; *I. Kickbusch*, Plädoyer für ein neues Denken über Gesundheit: Muster – Chaos – Kontext. Neue Handlungsansätze in der Gesundheitsförderung. In: *P. Paulus* (Hg.), Prävention und Gesundheitsförderung. Perspektiven für die psychosoziale Praxis. Köln 1992, 23–33.

[10] *H. Keupp*, Von der (Un-)Möglichkeit erwachsen zu werden – Jugend zwischen Multioptionalität und Identitätsdiffusion. In: *H. Keupp* (Hg.), Ermutigung zum aufrechten Gang, Tübingen 1997, 49–68, 59.

[11] *T.P. Asay/M.J. Lambert*, Empirische Argumente für die allen Therapien gemeinsamen Ergebnisse. In: *M.A. Hubble/B.L. Duncan/S.D. Miller* (Hg.), So wirkt Psychotherapie. Empirische Ergebnisse und praktische Folgerungen, Dortmund 2001, 41–82.

Die heilsame Entwicklung von Menschen stellt sich als das *gemeinsame Werk von vier ganz allgemeinen Grundfaktoren* dar – die übrigens schon immer zum Grundbestand des seelsorglichen Alltagswissens gehörten. Entscheidend sind: 1. die Heilungspotentiale des Leidenden, die „von außerhalb" des Hilfe-Prozesses bereitgestellt werden (seien es eigene, fremde oder gar sich ‚zufällig' einstellende Ressourcen), 2. die Heilungspotentiale der (seelsorglichen) Beziehung, 3. die Stärke der Hoffnung auf eine positive Veränderung, 4. die Effekte des gekonnten Einsatzes wirksamer Methoden und Strategien.
Die Gewichtung der „großen Vier" ist bedeutsam für die Gewichtung der „Blickrichtungen" der Hilfeleistung. An erster Stelle steht *die Orientierung des Seelsorgers und der Seelsorgerin an den Heilungspotentialen des Leidenden und seiner Lebenswelt.* An zweiter Stelle kommt die *Heilung aus der Beziehung* zum Seelsorger und zur Seelsorgerin. Diese beiden Faktoren decken bereits ungefähr 70% aller positiven Effekte ab.
Übersetzt in die Alltagswelt seelsorglichen Engagements lassen sich folgende vier Grundorientierungen formulieren:

a) Wer effektiv helfen will, konzentriert sich zuallererst auf die Entdeckung und Förderung aller nur möglichen Ressourcen der Person und ihrer Lebenswelt. Der Hauptakteur aller Heilung ist der Leidende selbst. Dies unterstreicht seine Würde.
b) Wer effektiv helfen will, fördert die heilsamen Kräfte aus der seelsorglichen Beziehung. Zu den Einflussfaktoren auf diese Beziehung gehören viele seelsorgliche Grundqualifikationen wie Sorge, Empathie, Mitleid, Akzeptanz, Wärme, Zeit, Energie usw. und die Bündnisfähigkeit mit dem Leben und den Lebenswünschen des Menschen.
c) Wer effektiv helfen will, aktiviert die Hoffnung des Menschen, dass jeglicher Einsatz zur Leidbewältigung und Leidüberwindung zum Gelingen des Lebens sinnvoll ist. Dazu gehören die Kräfte des Glaubens, die Kräfte aufgrund der gewählten Strategie, die Kräfte aus der Seelsorgsbeziehung selbst.
d) Wer effektiv helfen will, wählt flexibel diejenigen Wege hilfreichen Verhaltens, die aus Sicht der Weg-Suchenden und aus der Helferperspektive am meisten Erfolg versprechen. „Dogmatisches" Verhalten in Methoden und „therapeutischen" Strategien ist nicht hilfreich. Es geht um kreative und konsistente Ausrichtung auf eine positive Veränderungsdynamik.

3.3 Vier praktische Handlungsstrategien im Umgang mit Leidenden

Wie kann ich dem Leidenden konkret helfen? – Es kommt vor allem auf vier Handlungsstrategien an, in der die erarbeiteten Zielgrößen und Grundorientierungen in vier praktische Handlungsstrategien umgesetzt werden:[12]

a) Ressourcenaktivierung
Der Seelsorger/die Seelsorgerin stellt zuallerst die Ressourcen und Potentiale in den Mittelpunkt, die es möglich machen, das Leben zu meistern (das heißt das Leiden zu besiegen *oder* zum Besseren zu führen *oder* zu ertragen *oder* in den Kontext des Heilshandelns Christi hineinzustellen).

[12] *K. Grawe*, Grundriss einer Allgemeinen Psychotherapie. Psychotherapeut 40 (3) 1995, 130–145.

b) Klärungsarbeit
SeelsorgerInnen arbeiten mit den Leidenden an der Ausrichtung beziehungsweise Neuausrichtung des eigenen Lebensentwurfes. Ziel ist ein Sich-über-sich-selber-klarer-Werden angesichts des Leidens, ein Sich-selber-besser-annehmen-Können vor dem Hintergrund des eigenen Lebensentwurfes und der eigenen Lebens- und Glaubensumwelt.

c) Aktive Hilfe zur Leidensbewältigung
SeelsorgerInnen helfen den Leidenden bei der alltäglichen Lebensbewältigung. Dies können ganz praktische Hilfestellungen sein, die sie selbst oder durch andere bereitstellen, aber auch die Anleitung, wie es „von selber" gehen könnte (zum Beispiel durch Schulung im Beten oder durch neue Aufgaben im Dienst der Gemeinde).

d) Veränderung durch aktive Erfahrung in der Begegnung
SeelsorgerInnen lassen die Leidenden in der Begegnung mit ihnen selbst und anderen Gläubigen ahnen, spüren, erleben: So kann es gehen! Es geht darum, dass die SeelsorgerInnen die Leidenden mit eigenen und gemeindlichen leidbewältigenden Lebens- und Glaubenserfahrungen in Kontakt bringen. So kann erlebt werden: Christliche Leidensbewältigung ist ein gangbarer und hoffnungsgetragener Weg!

3.4 Engagement im Umgang mit Leid schaffenden Strukturen

Von heilendem Handeln in der Seelsorge kann nicht die Rede sein, ohne auch vom seelsorglichen *Engagement gegen die Leid schaffenden Strukturen und Lebensbedingungen* zu sprechen.[13]
Sowohl das Heilshandeln Jahwes am leidenden Volk Israel wie das Heilshandeln Jesu Christi an der gesamten leidenden Menschheit sperren sich gegen jede heilsindividualistische Verzerrung. Dies gilt heute für die heilende Praxis der Seelsorge im Angesicht des Leidens, da Leiden immer ebenso gesellschaftlich vermittelt ist.[14] Es würde zu weit führen, an dieser Stelle eine gesellschaftliche Praxis des heilenden Handelns in der Seelsorge skizzieren zu wollen. Es sei aber festgehalten: Das Leiden Jesu am Kreuz ist kein Akt der Willkür Gottes, sondern Verbrechen der Menschen! Jesus nahm den Weg menschlichen Schmerzes auf sich, nicht um ihn zu verewigen, sondern damit er ein Ende findet. Es ist daher die Aufgabe des Glaubens und des als geschichtliche Kraft organisierten Christentums, dafür zu arbeiten, dass schuldhaftes Handeln und schuldhafte Strukturen, die zum Leiden führen, ein Ende finden: und zwar nicht durch Anwendung von Gewalt, sondern durch die kluge und Gerechtigkeit schaffende Liebe.[15]

4. Herausforderung an die eigene Lebensführung

Wie sorge ich für mich, wenn ich mich Leidenden zuwende? – Menschliches Leiden und menschliche Probleme sind widerständig gegen eine „Pastoral der Blütenträume". Wer sich als SeelsorgerIn im Dienst des leidenden und problembeladenen Menschen engagiert, wird sehr schnell spüren, dass

[13] *Schillebeeckx* (Anm. 8).
[14] *Schillebeeckx* (Anm. 8), 725.
[15] *L. Boff*, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986, 339f.

heilende Seelsorge auch „Mitleidenschaft" bedeutet und nicht Spielwiese für selbstverliebtes Spazierengehen in den „Spuren der Pastoralmacht".[16]
Umgekehrt wäre es ebenso falsch wie weit verbreitet, ein „Selbstbild der Larmoyanz" zu entwerfen.[17] Wolfgang Schmidbauers in der Öffentlichkeit höchst erfolgreicher Entwurf vom „Hilflosen Helfer" hat sich als nur wenig tragfähig erwiesen.[18] Allenfalls ein oberflächlicher Blick auf die Welt der Helferinnen und Helfer könnte dazu verleiten, Helfen zu pathologisieren und sich um die Seelsorgerinnen und Seelsorger Sorgen zu machen. Selbstmitleid oder gar Häme sind fehl am Platz.
Wer sich von den Leidenden und Beladenen in Dienst nehmen lässt, ist in der Regel nicht bedroht, Schaden zu nehmen an Leib oder Seele. Im Gegenteil: Befragt man SeelsorgerInnen, die sich für Leidende in uneigennütziger (!) Weise engagieren, nach den „Folgen" ihres Engagements, so antworten sie meist in bescheidener Freude: *Ich habe viel bekommen und bin gereift!* Die Sorge für die Hilfesuchenden kann in gelingender Weise zugleich mit der „Sorge um sich" gelebt werden.

4.1 Lebenskunst und die „Sorge um sich"

Dem Glück anderer Menschen „zu Diensten" zu sein, ist eine Lebensaufgabe, die selber glücklich machen wird – *wenn man die „Kunst der Selbstsorge"* besitzt. Mit der Lebenskunst der Selbstsorge ist *weitaus mehr* als das gemeint, was überlastete SeelsorgerInnen zum Ausdruck bringen, wenn sie unter Belastung stöhnen und ausrufen: „Ich muss jetzt endlich mal an mich denken und für mich selbst sorgen!"
Da das Gutsein des Hirten in seiner Hingabe ohne Abgrenzung nicht gelingen kann, ist es evident, „dass der Hirte sich darum kümmern muss, sein Gleichgewicht zu finden und für eine gute Gestalt seines eigenen Lebens zu sorgen. Es ist ihm nicht erlaubt, auf die Selbstliebe zu verzichten"[19].
Ich möchte dazu anregen, eine Kompetenz wieder zu entdecken, die bereits in der Antike beschrieben wurde und von dem Philosophen Michel Foucault in unsere Zeit hineinbuchstabiert wurde: Die „Epimeleia heautou" („Cura sui") oder die „Sorge um sich"[20].
Die „Sorge um sich" steht nach Foucault für eine Haltung und ein Verhalten des Menschen, der es unternimmt, dem eigenen Leben eine Gestalt zu geben. SeelsorgerInnen, die die „Kunst der Selbstsorge" besitzen, sind schöpferisch tätig, indem sie das Gelingen der eigenen Existenz als selbst-verantworteten Prozess begreifen und die „Regierung über sich selbst" übernehmen. Die Haltung und das Verhalten der Sorge ist nicht erst im Sinne eines Kraftaktes zum Schutz seiner selbst dann angesagt, wenn man ausbrennt.

[16] *H. Keupp*, Vorwort. Zu: *B. Gussone/G. Schiepek* (Hg.), Die „Sorge um sich". Burnout-Prävention und Lebenskunst in helfenden Berufen, Tübingen 2000, 9–14, 10.
[17] Ebd., 10.
[18] *W. Schmidbauer*, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Reinbek bei Hamburg 1977.
[19] *Stenger* (Anm. 20), 283.
[20] *M. Foucault*, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III, Frankfurt 1986; *B. Gussone/G. Schiepek*, Die „Sorge um sich". Burnout-Prävention und Lebenskunst in helfenden Berufen. Vorwort. Tübingen 2000; *H. Steinkamp*, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie. Mainz 1999; vgl. hierzu *H. M. Stenger*, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder. Innsbruck 2000.

Im Gegenteil: *Lebenskunst ist ständiges Gestalten und Entwickeln des eigenen Lebensstils.*

4.2 Ganzheitlicher Werdewille Lebenstechniken und Existenzkünste

Fundament eines Lebensstils, der Leidensfähigkeit mit der Lebensfreude, „der Sorge um sich" zu verbinden vermag, ist der existentielle Wille, *die eigene Berufung und die ihr zugeordneten Kompetenzen zu verwirklichen.* Dies bezeichnet H. M. Stenger als den „ganzheitlichen Werdewillen" des Seelsorgers.[21]
Die drei Dimensionen der seelsorglichen Berufung können drei Räume der existentiellen Sorge um sich selbst erschließen, die untrennbar miteinander verbunden sind:[22]
- die Berufung (Ermächtigung) zum Menschsein erschließt die Sorge um sein eigenes Menschsein,
- die Berufung (Erwählung) zum Christsein erschließt die Sorge um sein eigenes Christsein,
- die Berufung zum Dienst erschließt die Sorge um seine eigene Sendung.

Die Dreidimensionalität der Sorge stellt SeelsorgerInnen vor die Aufgabe, *die Kräfte des Menschseins, des Christseins und der Sendung gleichermaßen zu pflegen.* Zur Dimension des Menschseins gehören die physischen, psychischen, geistigen und sozialen Kräfte, zur Dimension des Christseins die Kräfte des Glaubens und der durch den Glauben gestifteten Communio im Raum der Kirche und zur Dimension der Sendung die Kräfte des Dienstes und der Hingabe.

Als Richtungsgeber für die Sorge um das ganzheitliche Gelingen des eigenen Lebens lassen sich aus den drei oben genannten salutogenetischen Zielgrößen *drei existentielle Handlungsfelder der Sorge um sich selbst* ableiten:
- *die Sorge um die Stimmigkeit der eigenen Welt,* das heißt die Pflege ihrer Ordnung und der Zusammenhänge des Verstehens und der Deutung,
- *die Sorge um die Gestaltbarkeit der eigenen Welt,* das heißt die Pflege und Entwicklung der Ressourcen,
- *die Sorge um den Sinn des eigenen Engagements,* das heißt die Pflege der Motivationen und der Antriebsquellen des eigenen Handelns.

Die Sorge um sich selbst bringt im Laufe der Zeit eine ganze Reihe von Existenzkünsten und Lebenstechniken hervor. Einige seien explizit genannt:

a) Askese
Dieser häufig negativ im Sinne von Abtötung missverstandene Begriff meint etwas ausgesprochen Positives: die Kompetenz der Selbstausrüstung und Selbst-Befähigung des Profis zur Bewältigung von Anforderungen. Dazu gehören die Selbstreflexion und die Übung des Handelns in komplexen Situationen. Dazu gehört u.a. alles, was heute unter beruflicher Professionalisierung, Supervision und Training verstanden wird.

b) Lebenskultur
Ein eigener gesunder Lebensstil ist Voraussetzung für kompetentes seelsorgliches Handeln. Dazu gehört im Rahmen der Gesamtgestaltung des Lebens die Sorge um die körperliche, seelische und geistige Gesundheit. Die

[21] Ebd. 286.
[22] *H. Stenger* (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg 1998.

klassische Diätetik nennt Bereiche, auf die es zu achten gilt. Dazu gehören der reflektierte Umgang mit Licht, Luft, Wasser und Wärme, eine Kultur des Essens und des Trinkens, die Wahrung des Gleichgewichts zwischen Ruhe und Bewegung, zwischen Muße und Arbeit, die Beachtung des Rhythmus von Wachsein und Schlafen, die Kultur der Sexualität und des Stoffwechsels und schließlich der gestalterische Umgang mit den eigenen Emotionen.[23]

c) Balance von Verfügbarkeit und Zeiteinteilung

In der Nachfolge gut zu sein, heißt nicht, in der Nachfolge perfekt sein zu wollen. Absolute Sorge für den anderen ist nur Gott möglich. SeelsorgerInnen stehen vor der Aufgabe, die Hingabekomponente und die Abgrenzungskomponente in ein flexibles Gleichgewicht zu bringen: gemeint sind Hingabe ohne Preisgabe und Abgrenzung ohne Selbstsucht.[24] Dazu gehört neben einer professionellen Zeiteinteilung auch die geplante (!) Reservierung von Zeit für die Selbstsorge.

d) Kompetenzen der Belastungsverarbeitung

Zu den Grundkompetenzen der Belastungsverarbeitung gehören: das ständige Training der eigenen Belastungsfähigkeit, die Kenntnis der die eigene Person beeinträchtigenden Stressoren beziehungsweise destruktiven kognitiven Mechanismen und das Management der Bewertungstendenzen. Das Spüren und Akzeptieren der Grenzen der Belastungsfähigkeit und die Tendenz, Belastungen als „Gesundheitserreger" zu betrachten, können gleichermaßen als professionelle Kompetenzen *geübt* werden.

e) Selbstsorge in Gemeinschaft

Selbstsorge findet nicht in einem asozialen Raum statt, sondern führt in die Gemeinschaft.[25] Erst dann wird Seelsorge nicht zu einem „unmöglichen Beruf" (Freud). Es ist eine hilfreiche Existenzkunst für Helfer, eine Vielfalt von Beziehungen über die Helferrolle hinaus zu pflegen, sei es im Bereich der Freundschaft oder auch im öffentlichen Raum der Gesellschaft. Dies verhindert eine fatale Überidentifikation mit der Helferrolle und eine Abhängigkeit vom Klienten. Besonders FreundInnen, Lehrer und Meister können jene Rolle des „wohlwollenden Gegenübers" übernehmen und die notwendige Unterstützung in der Selbstsorge bereitstellen. Dazu gehört auch die Neuentwicklung einer Kultur des Austauschs, der kollegialen Beratung und der Freizeit unter SeelsorgerInnen.

4.3 Selbstsorge als Systemkompetenz und Machtkompetenz

Der Einsatz für Leidende findet unter systemischen Bedingungen und damit auch *unter den Bedingungen der Macht* statt. Gemeint ist die alltägliche Erfahrung, dass der Kampf gegen das Leiden häufig unter komplexen, schwierigen und widrigen Arbeitsbedingungen auszutragen ist. Das Gesprächs- oder Therapiezimmer, die diakonische Arbeit vor Ort sind kein machtfreier Raum. Häufig sind es sogar gerade die

[23] *A. Grün/M. Dufner,* Gesundheit als geistliche Aufgabe (Vol. Münsterschwarzacher Kleinschriften 57), Münsterschwarzach 1989.
[24] *Stenger* (Anm. 20), 144.
[25] *Foucault* (Anm. 20).

gesellschaftlichen und institutionellen (auch kirchlichen) Rahmenbedingungen, die SeelsorgerInnen in das Leiden am Leiden zu bringen drohen.
Selbstsorge bedeutet daher auch die Kompetenz und die Ermutigung, „sich nicht als ohnmächtiges Opfer der Strukturen oder Institutionen zu definieren, sondern Wege zu suchen, diese Umstände aktiv zu beeinflussen".[26] Es ist nämlich nicht richtig, dass Burnout vornehmlich eine Persönlichkeitsvariable darstellt.[27] Eher sind es die systemischen und institutionellen Bedingungen, die engagierte Menschen in den Burnout führen. *Teil der Sorge für sich selbst ist daher auch die Professionalität im Umgang mit sozialen Systemen und im Umgang mit Machtstrukturen.* Dazu gehören u. a. die Rollen- und Auftragsklärung, die Berücksichtigung der Spielregeln der Institutionen, der kompetente Einsatz von Unterstützungssystemen zur eigenen Entlastung und der gelassene Umgang mit Fehlern und unklaren Situationen.

4.4 Die Kunst der Hingabe

Selbstsorge hat sehr wenig mit ängstlicher Selbstbewahrung zu tun. Im Gegenteil: Die moderne Glückforschung hat – gegen den öffentlichen Trend – das Forschungsergebnis ins Licht gerückt, dass *ganzheitliche Hingabeprozesse und nicht Selbst-Such-Prozesse* die Kernvorgänge der Erfahrung des erfüllten Lebens darstellen.[28]
SeelsorgerInnen werden dann glücklich, wenn sie ihr seelsorgliches Engagement für die Menschen und ihr sorgendes Engagement für sich selbst *als zwei Dimensionen des einen und selben Prozesses der Hingabe* der eigenen Existenz an das Leben und an Gott betrachten. Was auch immer Menschen tun: sie werden dann glücklich,

- wenn sie sich ganz gefangennehmen lassen von dem, was sie tun,
- wenn das, dem sie sich widmen, größer ist als sie selbst,
- wenn sie sich bis an die Grenzen anspannen (!),
- wenn sie über ihr Tun die Herrschaft behalten,
- wenn sie sich selbst dabei vergessen.

Mit anderen Worten: Musik-Machen, Kochen, Lesen, Beten, Gespräche führen, Zeit für andere opfern, für andere kämpfen usw.: *Je mehr Ideen und Möglichkeiten jemand besitzt, etwas hingebungsvoll zu tun, umso weniger brennt er aus.* Dies bedeutet jedoch nicht stete Aktion, schon gar nicht Aktionismus. Glücklich wird nur der, der sich auch immer wieder dem zweckfreien Dasein hingeben kann: der Erholung, der Meditation, dem Gebet, dem Träumen usw.
Wer sich hingibt, erhält das Hundertfache zurück. Hingabe an das, was mich wirklich erfüllt, sei es privat, in den persönlichen Beziehungen oder im seelsorglichen Engagement, ist Selbstsorge. Es wird daher zur entscheidenden Herausforderung an SeelsorgerInnen, nicht Rückzugsnischen zu bewahren, sondern *ganzheitliche „Hingaberäume"* zu erschließen. Dann befruchten sich Engagement für Leidende und Selbstsorge gegenseitig und lassen das Leben gelingen.

---

[26] *Gussone/Schiepek* (Anm. 12), 140.
[27] *C. Maslach/M. P. Leiter,* Die Wahrheit über Burnout. Stress am Arbeitsplatz und was Sie dagegen tun können, Wien 2001.
[28] *M. Csikszentmihalyi,* Lebe gut! Wie Sie das Beste aus Ihrem Leben machen. Stuttgart 1999.

5. Verwundbar, aber unbesiegbar!

Was hoffe ich, wenn ich Leidenden helfe? – Vor einigen Jahren erschien eine imponierende Studie über die Lebensläufe von Kindern, von denen die Mehrzahl eine große Anzahl von Risikofaktoren und Belastungen aufwies. Ins Staunen gerieten die WissenschaftlerInnen, als sie zu ihrer Verwunderung und wider alle Erwartung entdeckten, dass so viele der Kinder trotz allem doch zu normalen und kompetenten Erwachsenen heranwuchsen. Man nannte die Kinder „die Unverwüstlichen" und gab der Studie den Titel: „Vulnerable but Invincible".
Verwundbar, aber unbesiegbar! – Diese Wahrheit kann uns tragen: als Seelsorgerinnen und Seelsorger – gemeinsam mit den Menschen, denen wir im Leiden begegnen. Menschsein heißt: Sich auf Leben und Heil hin entwickeln dürfen – auch im Angesicht aller Fragmente menschlichen Lebens. Wenn dies aber stimmt, dann gilt auch hier: Wir sollen alle unsere Kräfte investieren, heilende Kräfte im Leben der Menschen zur Entfaltung zu bringen. Machbar ist nichts, aber wir werden staunen, was doch alles möglich ist. *Mit der ganzen Person: Billiger geht es nicht.*

Verwundbar, aber unbesiegbar! – Diese Worte erinnern mich an Paulus, der in Bezug auf das Leben, den Glauben und die Botschaft vom Heil formulierte: „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt ... Wohin wir auch kommen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird" (2 Kor 4,7.10). *So heißt die wahre Hoffnung angesichts des Leidens: Ostern!*

PETER EBENBAUER

„Lass mich deine Leiden singen"

Dimensionen christlicher Leidenserinnerung im liturgischen Gemeindegesang

Während die einen Leidensvergessenheit und -verdrängung in der Kirche beklagen, sehen andere in der christlichen Tradition Tendenzen zu lebensfeindlicher Leidensverherrlichung. Auf beide Anfragen schaut der Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie in Graz. Er kann zeigen, dass gerade die gottesdienstliche Praxis der Kirche Impulse für eine Spiritualität enthält, die das Leiden nicht verdrängen muss, sondern in der Nachfolge Christi die Kraft entfaltet, dem Leid zu widerstehen und es auszuhalten. (Redaktion)

Leidensgedächtnis: ein zentrales Geschehen in der christlichen Liturgie

Die Kirche sei sündenversessen und leidvergessen, lautete die Diagnose des Pioniers der Politischen Theologie innerhalb der mitteleuropäischen römisch-katholischen Kirche, Johann Baptist Metz.[1] Er machte damit auf ein ernstes Krankheitssymptom des Katholizismus aufmerksam und forderte als therapeutische Maßnahmen die Wiederentdeckung des christlichen Kriteriums der Empfindlichkeit gegenüber allen Tendenzen zur Verdrängung oder Instrumentalisierung von Leiden sowie aktive Solidarität mit allen Opfern solcher Tendenzen. *Anamnetische Solidarität* und eine wache, aus dem Hören des Evangeliums motivierte Sensibilität gegenüber dem Leiden der Mitwelt und eigenen Leidenserfahrungen lauteten dementsprechend die Postulate und Wegweiser einer längst fällig gewordenen Umkehrbewegung. Beide Postulate sind indes nicht Neuerfindungen einer jungen, politisch und gesellschaftlich engagierten Glaubens-Bewegung. Schon immer ist es die Liturgie der Kirche, die in ungebrochener Tradition an der Notwendigkeit anamnetischer Solidarität und Leidensempfindlichkeit festhält und diese auch praktiziert – bildet doch das Pascha-Mysterium den Kristallisationspunkt aller liturgischen Handlungen, welches in allen christlichen Bekenntnistraditionen vom Bild und Zeugnis des Gekreuzigten und Auferweckten geprägt ist. In ihm erkennt die Kirche den Grund ihrer Hoffnung, dass alle Tränen erlösend abgewischt werden, dass Tod, Trauer, Klage und Mühsal in der Wirklichkeit des Reiches Gottes heilvoll überwunden sein werden.[2] Jesus Christus wird von den neutestamentlichen Ursprüngen an als der Leidende schlechthin vorgestellt, und die Kirche bekennt in feierlich-hymnischem Ton:

[1] Vgl. etwa den Beitrag: *Johann Baptist Metz*, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: *J. B. Bauer* (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 209–233.

[2] Vgl. die entsprechende Hoffnungsvision Offb 21,4.

„Durch seine Wunden sind wir geheilt."[3] Leidensgedächtnis gehört daher zum Zentrum christlicher Liturgie und ist konsequenterweise niemals aus dem Gottesdienst der Kirche oder aus ihrer Frömmigkeit verschwunden.[4]

Wie Lobpreis oder Jubel sind auch Leidensgedächtnis, Trauer und Klage mit bestimmten Qualitäten von Betroffenheit, innerer Bewegung, Angerührtsein, mit Affekten und Emotionen verbunden. Leid, Trauer, Klage und Mühsal werden in der Liturgie der Kirche nicht bloß thematisiert, sie werden auch *mit-empfunden* und vor- wie miteinander *ausgedrückt*. Erst als Einheit von thematisierter, mit-empfundener und ausgedrückter Wirklichkeit werden sie zu Elementen liturgischer Kommunikation zwischen Gott und der Gemeinschaft der Glaubenden. Die wichtigste Gestalt gemeinschaftlich mitgeteilter Affekte ist in der christlichen Liturgie – wie in anderen Religionen und Kulturen – der musikalische, oder noch konkreter: der gesangliche Ausdruck.[5] Für die Qualität und den Sinngehalt der entsprechenden liturgischen Akte ist nicht nur entscheidend, mit welchen Worten, sondern auch von wem und wie Leidensgedächtnis und Leidenserfahrungen *angestimmt* werden. Die folgenden Beobachtungen zum Charakter christlicher Leidenserinnerung in der Liturgie schöpfen aus dem gegenwärtig in der Gemeindeliturgie gepflegten beziehungsweise vorgesehenen Gesangsrepertoire der römisch-katholischen Kirche in Österreich, wie es durch das Gesangbuch „Gotteslob" (GL) – Stammteil und Österreichanhang – repräsentiert wird. Selbstverständlich können in diesem Beitrag nur einige wenige Aspekte und Beispiele der weitverzweigten und komplexen Thematik angesprochen werden. Es geht mir bei der Auswahl darum, gewichtige und gleichzeitig divergente Dimensionen liturgischer Leidenserinnerung zu benennen und nach ihren Potentialen beziehungsweise Gefahren hinsichtlich einer christlichen Spiritualität des Leidens zu fragen.

[3] Vgl. das in der Tagzeitenliturgie verankerte ntl Canticum nach 1 Petr 2,21–24, das sich die feiernde Gemeinde als Lobbekenntnis aneignet. Die theologische Motivik dieses Bekenntnisses greift u.a. auf das vierte Gottesknechtlied zurück, vgl. Jes 52,13–53,12; bes. 53,4–6.

[4] Bei aller zu Recht beklagten Leidensvergessenheit trifft manche christliche Epoche ja auch nicht ganz zu Unrecht der Vorwurf der Leidensfixiertheit; und beides muss sich gar nicht notwendig widersprechen. So kann etwa eine auf den „Schmerzensmann" oder den „gegeißelten Heiland" fixierte und ihm nacheifernde Frömmigkeit durchaus dazu führen, eigenes und fremdes Leiden nicht mehr als bedrängenden Appell nach diakonischem, widerständigem, heilendem Handeln wahrzunehmen, sondern nur noch als Gelegenheit zur Sühne eigener und fremder Sünden oder zur individuell-kontemplativen *Imitatio Dei* in ihrer kenotischen Leidensgestalt. Mit dieser Beobachtung deutet sich auch schon an, was eine Grundgefährdung christlicher Leidensfrömmigkeit ausmacht: die Versuchung, Leiden in irgendeiner Weise verbindlich in ein religiöses Glaubenssystem hinein zu verrechnen, zu integrieren oder aufzuheben und damit die Widerständigkeit, die bleibende Frage und das Nicht-Verrechenbare, das im Leiden erfahren wird, zu leugnen.

[5] Im Zusammenhang mit Trauer und Klage sind daneben auch andere rituelle Artikulationsformen bekannt. Das Zerreißen der Kleider, lautes Schreien und Wehklagen unter heftigem Weinen u.ä. wurden in spätantiker Zeit aus den öffentlichen Trauer- und Klageriten der Kirche ausgeschlossen. Insbesondere in Verbindung mit der Bestattung Verstorbener pflegt aber die Kirche neben entsprechenden Gesängen nicht wenige andere, mit starker Glaubenssymbolik durchsetzte Formen der Verabschiedung und der Übergabe der Verstorbenen in die Welt der „Entschlafenen", Formen, die zumindest auf indirekte Weise auch Trauerarbeit und Leidbewältigung darstellen. Vgl. *Ansgar Franz*, „Alles hat am Ende sich gelohnt"? Christliche Begräbnisliturgie zwischen kirchlicher Tradition und säkularen Riten, in: Liturgisches Jahrbuch 51 (2001) 190–211.

Wer stimmt liturgisches Leidensgedächtnis an, und an wen richtet es sich?

Zu Subjekten liturgischer Leidenserinnerung und liturgisch artikulierter Leidempfindlichkeit sind spätestens seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wieder alle Getauften geworden. Wie Danksagung, Lobpreis und Bitte sind auch Trauer und Klage vor Gott ein priesterlicher Auftrag des Glaubens, der an alle Getauften ergeht. Leid, Trauer und Klage vor Gott zu artikulieren, sollte durchaus als Kriterium reifen Glaubens und als ein Charisma des Heiligen Geistes anerkannt werden,[6] dem nicht zuletzt mystagogische Sorge und Wertschätzung gebühren.[7] Die gesamte Gemeinde singt in der Liturgie die Leiden und Nöte der Welt, und sie tut gut daran, alle individuellen oder gemeinschaftlichen Begabungen zu entwickeln, die dies im Geist Gottes ermöglichen. Diese Fähigkeit zeichnet sich ja zuinnerst durch einen diakonischen Aspekt aus, der evident ist, sobald man die stärkende und heilende Kraft solidarischer Anteilnahme in Leiden und Bedrängnis (liturgisch oder außerliturgisch) einmal selbst erlebt hat. Sie ist ein Dienst am leidenden Nächsten, ein Zeugnis diakonischer Communio der Kirche und nicht zuletzt ein Ruf ins Geheimnis Gottes, der sich als Emmanuel, „Gott-mit-uns", dem stummen oder artikulierten Schrei der Leidenden nicht verschließt, ja in der Person Jesu selbst dieser Schrei geworden ist. Die Kirche Jesu Christi erfüllt einen Auftrag und ein Zeugnis Gottes, wenn sie dem Gedächtnis, dem Not- und Verzweiflungsschrei bedrängter Menschen Raum gibt, ihre Entschiedenheit zur Solidarität mit den Leidenden erneuert und sie klagend, fragend und flehend Gott in Erinnerung ruft.

Grundlegender Bezugspunkt und Kriterium für jedes liturgische Leidensgedächtnis ist die Art und Weise, wie Gott der Leidenden gedenkt und sich zu ihrem Leid verhält. Der liturgische Subjektstatus der Feiergemeinschaft ist daher auch hinsichtlich ihrer Rolle als (Für-) Sprecherin und „Trösterin in Leiden"[8] kein völlig unabhängiger, sondern bestimmt und ermächtigt durch Gott, der – vermittelt durch die Gestalten und Zeugnisse seiner Offenbarung – jedes liturgische Gedenken und Handeln der Kirche bedingt.

Gleichzeitig ist Gott aber auch der erste Adressat liturgischer Leidenser-

[6] Die Pfingstsequenz „Veni sancte spiritus" legt dies auf eindrückliche Weise nahe, wenn sie in ihrer beispielhaft epikletischen, flehentlich-hoffnungsvoll rufenden Tonart mit beinahe erotischer Zärtlichkeit von der Gnade des Trostes kündet, die in Bedrängnis und Leiden Gottes heilende Nähe verheißt: „... Consolator optime / dulcis hospes animae / dulce refrigerium. In labore requies / in aestu temperies / in fletu solatium. ... Lava quod est sordidum / riga quod est aridum / sana quod est saucium. Flecte quod est rigidum / fove quod est frigidum / rege quod est devium. ..." (vgl. GL 243 u. 244).

[7] Im Zusammenhang mit der Begräbnisliturgie wird beispielsweise allen Seelsorgern aufgetragen, ihren Gemeinden Klage- und Vertrauenspsalmen zu erschließen, damit sie fähig werden, mit diesen Texten „Schmerz und Trauer auszudrücken und die Hoffnung zu bestärken". (Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u.a. 1972, Pastorale Einführung Nr. 22). Im selben Text wird in Nr. 8 der Charakter der Begräbnisfeier als Liturgie der Trauer und der Hoffnung beschrieben.

[8] Was im Kirchenlied „Meerstern ich dich grüße" (GL 839, 3. Strophe) Maria als himmlischer Fürsprecherin zukommt, ist auch als eine theologische Chiffre für die Berufung der Kirche in allen ihren Gliedern zu verstehen.

innerung. Ihm singt die Kirche in der Liturgie die Leiden unserer Welt. Trotz des Zeugnisses vom erlösenden und heilenden Wirken Gottes bestätigt menschliche und biblische Erfahrung in vielfältiger Weise den Verdacht, dass Gott dem Leiden gerade nicht einfach heilend und erlösend zuvorkommt. Es ist nicht zuletzt Aufgabe der Liturgie, diesen Verdacht in seinen konkreten lebens- und glaubensgeschichtlichen Kontexten als Frage, Klage und Appell gegenüber Gott zu artikulieren.[9]

Notwendiger Adressat liturgischer Leidenserinnerung ist aber auch die Kirche selbst. Das Angesprochen-, Angerührt- und Aufgeschrecktsein durch Leiden ist ein wesentlicher Schritt kirchlicher Glaubenspraxis. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, Gaudium et Spes, spricht in ihrem Eröffnungssatz lapidar aus, was den christlichen Glauben in seinem Verhältnis zum Anderen kennzeichnet: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände." (1) Der Widerhall der Klage der Leidenden in den Herzen der Getauften eröffnet der Kirche einen zentralen Aspekt ihres Gottesglaubens: die Gnade der Umkehr, die in der Hinwendung zu den geringsten Geschwistern Jesu Gemeinschaft mit Gott und die Erfahrung seiner Herrlichkeit verheißt. Daher singen wir in der Liturgie die Leiden unserer Welt nicht nur Gott ins Ohr, sondern gleichermaßen auch der gesamten kirchlichen Communio.

Schließlich sind alle Menschen Adressaten gottesdienstlicher Leidenserinnerung. Als gefährliches, missionarisches und öffentliches Manifest gibt der liturgische Leidensgesang potentiell allen Menschen zu verstehen: Im Schrei der Leidenden ruft Gott nach dem Menschen, fordert er jedes Menschen Entscheidung zu wahrer Mit-Menschlichkeit heraus und rufen wir nach unseresgleichen, um dem Leiden gemeinsam zuvor zu kommen.

Während der Ton der liturgischen Leidenserinnerung gegenüber Gott jener der Klage und des flehentlichen, drängenden, insistierenden und hoffnungsvollen Zurufs um Hilfe und Zuwendung ist, erklingt das Leidensgedächtnis, an die Kirche gerichtet, als Weck- und Umkehrruf, als Mahnung und als Wegweisung ins Geheimnis der *compassio* und *consolatio* aus Glauben und Liebe; an alle Menschen gerichtet, erklingt das Leidensgedächtnis in erster Linie als Appell, der den Schrei der Leidenden protestierend, stellvertretend beziehungsweise im Einklang mit ihnen hörbar macht und ihn als Ruf nach Heilung und Hilfe mitteilt.

An der Frage nach dem Verhältnis der solcherart liturgisch Gedenkenden zum Leid und zu den Leidenden selbst entzündet sich aber erst die Virulenz einer christlichen, liturgischen Spiritualität des Leidens oder einer christlichen Leidens-Mystik. Wessen Leiden wird in der Liturgie besungen? Wessen Leiden, welche Leiden bleiben „draußen"? Mit welchen Deutungen werden Leidende versorgt? Wird reales Leiden bisweilen nicht einfach singend ignoriert? Empfehlen wir einander nicht sogar Leiden als Weg zu Gott?

[9] Vgl. *Arno Schilson*, Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes, in: Liturgisches Jahrbuch 50 (2000) 235–250.

Liturgisches Leiden-Singen speichert und spiegelt durchaus die Spannungen und Widersprüchlichkeiten, die mit Leidenserfahrungen und deren religiöser Interpretation oder Bewältigung einhergehen. Die Liturgie der Kirche erweist sich als ein Ort, an dem diese Spannungen und Widersprüchlichkeiten zutage treten dürfen und sollen. Zugleich steht sie immer in der Versuchung ihrer Einebnung oder Auflösung. Wenn sie dieser Versuchung nachgibt, drohen destruktive und pathologische Fehlformen christlicher Leidensfrömmigkeit. Wenn sie ihr widersteht, pflegt sie heilende und befreiende Potentiale des Glaubens.[10]

Präge, Herr, in unsre Herzen, all dein Leid und deine Schmerzen

Liturgisches Leidensgedächtnis konzentriert sich, wie oben bereits angedeutet, auf das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Von diesem Zentralpunkt aus reflektiert die Gottesdienstgemeinde aber in diverse Richtungen: die innere persönliche Anteilnahme am Leiden Christi, der Ruf in die Leidensnachfolge und die Verbundenheit mit allen, die um Christi willen Bedrängnis und Mühsal erleiden, sind gegenwärtig wohl die stärksten liturgisch-spirituellen Applikationsweisen, die kirchliches Leidens-Ethos im Leiden Christi begründen und verankern. Im liturgischen Gesangsgut unseres Sprachgebietes sind diese Ausprägungen innerhalb der Fasten- und Passionszeit am deutlichsten erkennbar, sie beschränken sich aber durchaus nicht auf diese leidens-geprägte Zeit im liturgischen Jahr.

Das wohl bekannteste deutsche Kirchenlied zur Passion Christi, „O Haupt voll Blut und Wunden" (GL 179), stammt von einem der bedeutendsten Liedschöpfer in der Geschichte des Kirchenliedes, Paul Gerhardt (1607–1676). Er hat es als Übertragung einer lateinischen Dichtung geschaffen, die zur Gattung der sogenannten Passions-Salves gehört. Das sind hymnenartige Gruß-Lieder, die sich an die leidenden Glieder Christi richten. Sie stellen ein „eindrückliches Beispiel für die betrachtende Passionsfrömmigkeit aus dem geistigen Raum der Bernhardinischen Mystik"[11] dar. In ihrer literarischen Anlage bilden diese Salves, und natürlich auch das Lied Gerhardts, das gläubige Gegenstück zur biblischen Szene von der Verhöhnung Jesu durch die Soldaten, die ihm äußerlich mit Geißelruten, innerlich mit ihrem Spottgesang „Sei gegrüßt, lieber Judenkönig!" (vgl. Mk 15,18 par.) Gewalt antun. Die Passions-Salves betrachten den Leidensmann und seine verwundeten Glieder als vollendetes Bild des leidenden Gerechten und bekennen sich zu ihm als dem wahren Heiland, dessen Leidensgestalt als Ort der Offenbarung von Gottes erlösender Barmherzigkeit bezeugt wird. Die lateinischen Dichtungen dieser Gattung bringen dieses Bekenntnis zwar in erschütternder Anschaulichkeit zum Ausdruck, das detailreich beschworene Bild des Schmerzensmannes wird aber in einer relativ distanzierten Objektivität belassen. Dagegen hat Paul Gerhardt in seinem

[10] Vgl. zu diesem Fragekomplex *Ottmar Fuchs*, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: *H. Becker/B. Einig/B.-O. Ullrich* (Hg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 2, St. Ottilien 1987 (Pietas Liturgica 4) 939–1024.

[11] *Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert*, Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen zu einer Darstellung seiner Geschichte, Kassel 1984, 212.

Lied „die Betrachtung verinnerlicht, das seelische Erleben des Herrn als eine neue Dimension hinzugewonnen".[12] Der Schmerzensmann soll durch den Gesang dieses Liedes die Seele der Singenden durchdringen. Sauer-Geppert spricht die Vermutung aus, dass Gerhardt in seinem Lied eine Selbstfindung des gläubigen Menschen im Leiden des Herrn beabsichtigt. „Dann wäre hier die *compassio* im Sinn der neutestamentlichen Christusnachfolge erlebt" (vgl. Mt 16,24f) – allerdings nicht in der Gestalt tätigen Einsatzes für andere, der Leidenserfahrungen nicht scheut, sondern in der Gestalt eines durch den Gesang des Liedes hervorgerufenen Seelenaffekts. „Die Aussage des Evangeliums wäre dann im Blick auf die Meditation des Leidens Christi verinnerlicht: wer sich ganz in sie hineingibt, verliert sich gerade nicht, sondern findet sich."[13] Die Leidensbetrachtung zielt in die je eigene Personalität der Singenden hinein, spart allerdings die Frage nach den sozialen Dimensionen gläubiger Selbstfindung im Angesicht des leidenden Heilands aus.

In der inneren Seelenbewegung geht diese Betrachtung gemäß dem Duktus des Liedes aber bis zu jenem Punkt, an dem das eigene Sterben-Müssen als äußerste Bedrängnis erscheint. Und da bringt Gerhardt, wiederum stärker als die lateinischen Passions-Salves, die Klage und die flehentliche Bitte ins Spiel: „Wenn ich einmal soll scheiden, / so scheide nicht von mir ... Wenn mir am allerbängsten / wird um das Herze sein, / so reiß mich aus den Ängsten / kraft deiner Angst und Pein". (GL 179/6, in der ursprünglichen Fassung Gerhardts Str. 9). Diesen bangen Hoffnungsruf bindet das Lied in seinen Schlusszeilen dann noch einmal zurück in das Bild der tröstenden Nähe des Gekreuzigten angesichts des eigenen Todes: „Da will ich nach dir blicken, / da will ich glaubensvoll / dich fest an mein Herz drücken. / Wer so stirbt, der stirbt wohl". (GL 179/7, in der ursprünglichen Fassung Gerhardts Str. 10).

Das Lied dient einer Spiritualität, die in der Seele des einzelnen Menschen jene Affinität zu Christus zu entwickeln sucht, die in den Bedrängnissen des eigenen Lebens und schließlich im eigenen Tod am Bild des leidenden Schmerzensmannes Halt, Trost und Erlösung findet.

In die selbe Richtung weist das bekannte österreichische Passionslied „Lass mich deine Leiden singen" (GL 821), das Michael Denis (1729–1800) geschaffen und erstmals 1774 in seinem Gesangbuch „Geistliche Lieder zum Gebrauche der hohen Metropolitankirche bey St. Stephan in Wien und des ganzen wienerischen Erzbisthums" veröffentlicht hat.[14] In den Strophen 2 bis 6 wird in diesem Lied der Leidensweg Jesu von der Gebetsszene in Getsemane bis zum Tod am Kreuz erinnert. Die erste und letzte Strophe bilden einen Rahmen, der diese Leidenserinnerung in die heilsgeschichtliche

[12] *Sauer-Geppert* (s. Anm. 11), 216. Vgl. auch die von *Ansgar Franz* verfasste Interpretation des Liedes in: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. Hg. von *Hansjakob Becker* u.a., München 2001, 275–290.

[13] *Sauer-Geppert* (s. Anm. 11), 219.

[14] Mit diesem Gesangbuch beginnt – unterstützt durch Kaiserin Maria Theresia – in Österreich ein eigenständiges katholisches Kirchenliedrepertoire zu wachsen. Vgl. *Wilhelm Bäumker*, Das katholische deutsche Kirchenlied, Bd. 3, Hildesheim 1962 (Nachdruck der Ausgabe Freiburg 1891, 88–90; *Karl Dorneger*, „Gotteslob" und vieles andere ... Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft, in: Heiliger Dienst 54 (2000) 104–117, hier 104.

Dramatik von Schuld und Erlösung stellt, die im Leiden und Tod Jesu ihren Höhepunkt erreicht hat. Zugleich wird die Passion Jesu als Maßstab für die Sündigkeit und für die Rechtfertigung jedes einzelnen Menschen vor Gott ausgelegt. Wie im Lied „O Haupt voll Blut und Wunden" zielt die Erinnerung der Passion Jesu auch hier auf die „Prägung" des Herzens durch die Passion des Herrn und auf die Hoffnung, dadurch im eigenen Leiden Trost zu gewinnen. Der Refrain des Liedes lautet: „Präge, Herr, in unsre Herzen / all dein Leid und deine Schmerzen. / Lass uns deines Todes Pein / Trost in unsrem Tode sein." Sein lamentohafter Ton verstärkt auf der musikalisch-affekthaften Ebene den Willen zur Einprägung eines Schmerzes, der Leib und Seele in immer gleicher, zäher und unnachgiebiger Bewegung anrührt, um so eine nachhaltige und tröstende Verbindung mit dem Leiden Christi zu gewinnen.

Heil'ges Kreuz, sei hoch verehret

In zahlreichen Gesängen weist die liturgische Konzentration der Leidenserinnerung auf Jesus Christus in eine deutlich andere Richtung. Neben der erschütternden und nicht selten mit Selbstanklagen verbundenen Betrachtung des bitteren Leidens Jesu steht der hymnische Gesang der Kirche, der Kreuz und Leiden Jesu im Licht der Herrlichkeit des Auferweckten preist. Das Kreuz wird als Siegesbanner Christi, als neuer Baum des Lebens, als Rettungsplanke in der Sintflut des alten Äons usw. besungen. In solchen Applikationen des Pascha-Mysteriums Christi auf das Marterholz seiner Passion verwandelt sich das Kreuz zum Zeichen unzerstörbaren Lebens und unendlicher Fruchtbarkeit, zum Hoheitszeichen des christlichen Erlösungsglaubens, zum Gottes-Diadem und zum Thron seiner Herrschaft. Was wir uns alljährlich in der Passionszeit mit dem Kirchenlied „Heil'ges Kreuz, sei hoch verehret" (GL 820), einem mitteleuropäischen Volksmissionslied aus dem 19. Jh., aneignen, ist nichts anderes als ein Ausläufer der großen Tradition hymnischer Kreuzesverehrung, die ihre stärksten Wurzeln in spätantiken beziehungsweise frühmittelalterlichen lateinischen Kreuzeshymnen hat. Dazu gehören als prominente Beispiele etwa die beiden Hymnen „Vexilla regis prodeunt" und „Crux fidelis, inter omnes", geschaffen von Venantius Fortunatus (gest. nach 600), die in der erneuerten Tagzeitenliturgie in deutscher Übertragung als Vesper- und Laudeshymnus in der Karwoche gesungen werden: „Der König siegt, sein Banner glänzt" (StB II, 176 nach „Vexilla regis prodeunt", ebd. 608) und „Heilig Kreuz, du Baum der Treue" (StB II, 178 nach „Crux fidelis", ebd. 609).

Im zuletzt genannten Gesang verschmilzt das Holz des Kreuzes gleichsam mit dem Leib des Gottessohnes und wird so „geheiligt" beziehungsweise in seinem wahren heilsgeschichtlichen Sinn geschaut: Da Christus am Kreuz dem Heilswillen des Vaters treu geblieben ist, zeigt sich das Kreuz als „Baum der Treue" (Str. 1); da Christus am Kreuz auf einzigartige Weise und ein für alle Mal Erlösung gestiftet hat, zeigt sich das Kreuz als „edler Baum, dem keiner gleich, / keiner so an Laub und Blüte, / keiner so an Früchten reich" (Str. 1); da Christus am Kreuz das Wohlgefallen Gottes an seiner Schöpfung bestätigt und versöhnend erneuert, zeigt sich das Kreuz als „süßes Holz", singt der Hymnus von den „süßen Nägeln" und nennt Christus die „süße" und „königliche Last"

(Str. 1 u. 2), die das Kreuz zum Heilszeichen werden lässt. Es geht hier nicht um Betrachtung oder Verinnerlichung von Jesu Todesleiden, sondern um eine besondere poetische Gestaltung des hymnischen Bekenntnisses der Kirche zum Mysterium Christi in seiner ganzen Komplexität: Der leidende Christus ist das paradoxe Gleichbild des verherrlichten Christus, der am Kreuz sterbende Jesus ist das paradoxe Gleichbild des fleischgewordenen Schöpfungslogos, am Kreuz thront der ewige König der Herrlichkeit.

Die Häufung des Adjektivs „süß" in der ersten Strophe ist allerdings höchst missverständlich, zielt nach unserem Sprachempfinden doch gerade dieses Wort in die Richtung eines kindlichen, niedlichen oder genussvollen Verhältnisses zu der als süß bezeichneten Sache oder Person. Wenn nun das Kreuzesholz, die Nägel der Kreuzigung und der Leib des Gekreuzigten als „süß" bezeichnet werden, dann muss dieser Ausdruck die Aussageabsicht des Hymnus notgedrungen verfehlen. Um dem Text einigermaßen gerecht zu werden, kann man daran erinnern, dass weder das Wort „süß" noch seine lateinischen Äquivalente „dulcis" und „suavis" in ihrer jahrhundertelangen Begriffsgeschichte auf unser gebräuchliches Bedeutungsfeld reduziert werden können. Sauer-Geppert macht in ihrer Studie über Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied eindringlich darauf aufmerksam, dass die lateinische wie die deutsche Verwendung dieser Worte ein vielschichtiges Spektrum von sinnlichen und spirituellen Bedeutungsnuancen kennt, die eine stereotype Interpretation beziehungsweise Übersetzung verbieten. Die Wörter „dulcis", „suavis" und „süß" drücken in der christlichen Hymnographie eine Beziehungs- oder Empfindungsqualität aus, die von angenehmem oder willkommenem Geschmack, von Güte und Liebenswürdigkeit, von der Erfüllung geistiger und sinnlicher Sehnsüchte oder vom Zeugnis einer ganzheitlich erlösenden Zuwendung geprägt ist. Das angemessene Verständnis eines entsprechenden poetischen Textes kann daher nicht einfach durch einen Griff zum Lexikon gewonnen werden, sondern ist in jedem Einzelfall auf eine genaue Situierung der Aussagetendenz im literarischen und historischen Kontext des Gesanges angewiesen.[15] Im Blick auf Textstellen wie unsere trifft durchaus der generelle Verdacht zu, den Sauer-Geppert für den gegenwärtigen Rezeptionsprozess des Wortes „süß" im deutschen Kirchenlied konstatiert: „Das Wort scheint zu beweisen, dass sich das Kirchenlied in weitem Umfang in einer Gefühlslage ergeht, die man nicht mehr erträgt, dass es von hochgesteigertem, unechtem Empfinden durchdrungen ist."[16] Die für den aktuellen liturgischen Gebrauch erstellte deutsche Version des Hymnus tappt hier in eine Falle, die nur durch eine alternative, der Gesamtanlage dieses Hymnus entsprechende Wortwahl und eine deutlichere Übertragung der Sinnlogik des lateinischen Textes zu umgehen ist.[17] Das weit verbreitete Kirchenlied „Heil'ges Kreuz, sei hoch verehret" konfrontiert uns mit

[15] Vgl. zu dieser Problematik *Sauer-Geppert* (s. Anm. 11), 35–50; vgl. auch *Heinrich Lausberg*, Der Hymnus ‚Jesu dulcis memoria', München 1967 (Hymnologische und hagiographische Studien I).

[16] *Sauer-Geppert* (s. Anm. 11), 35.

[17] Holz und Nägel sind in der Logik des Hymnus nicht von sich aus und schon gar nicht in ihrer Funktion als Martergeräte „süß", sondern weil und insofern sie dazu bestimmt sind, die „königliche Last" (2. Str.) des Heils zu tragen. Die theologische Aussage, die darin steckt, ist ähnlich zu verstehen

diesem Problem nicht. Es zielt zwar stärker auf eine persönlich mitempfundene Ehrerbietung und auf eine jeden einzelnen Gläubigen betreffende Pflicht zum ehrfürchtigen Gedächtnis des Leidens Christi als die beiden erwähnten Hymnen, gerät aber an keiner Stelle in die Nähe einer Leidenssehnsucht oder einer Leidensverklärung.

... durch Leiden den Gehorsam gelernt ...

Dass Leiden sowohl für das Geschick Jesu als auch für jeden Getauften ein göttlicher Imperativ sei, dem es um des Heiles willen zu folgen gilt, bezeugt ein weiterer starker Zweig biblischer und liturgischer Leidenserinnerung.
Der neutestamentliche Christushymnus im Philipperbrief (Phil 2,6–11) bildet die Wurzel für eine Ab- und Aufstiegschristologie, in welcher die Motive der heilbringenden Entäußerung bis hinein in Leiden und Tod sowie des Leidens-Gehorsams gegenüber Gott eine bedeutende Rolle spielen. Diese Motive finden ihren biblischen Rückhalt vor allem in den Gottesknechtliedern des Jesajabuchs, aber auch in der ausgeprägten Märtyrertheologie der Makkabäerbücher. Neutestamentlich sind sie breit bezeugt, angefangen von den Mahnungen Jesu zur Kreuzes- und Leidensnachfolge in den Evangelien über die paulinische Theologie des gehorsamen Mit-Leidens mit Christus bis hin zur christologischen Gehorsamsformel im Brief an die Hebräer: „Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden" (Hebr 5,8–9). Das sind starke und wirkungsvolle Legitimationspunkte für den mystischen und liturgischen Ruf ins gehorsame Mitleiden mit Christus und für eine grundsätzliche Wegweisung christlicher Existenz: mit ihm in die Tiefe, in die Dunkelheit, in die Nacht, in den Tod zu gehen, um den Ort zu finden, an dem Gott seine Heilstat realisiert.
Abgesehen davon, dass der Philipperhymnus in der Tagzeitenliturgie der Kirche regelmäßig und in der Karwochenliturgie an prominenten Stellen gesungen wird, durchdringen diese Motive viele liturgische Gesänge und Kirchenlieder. Nur ein Beispiel sei herausgegriffen, bewusst nicht aus dem Repertoire der Passionszeit, sondern aus dem Schatz der Advent- und Weihnachtslieder im „Gotteslob"[18]. In dem Lied „Es kommt ein Schiff geladen" (GL 114), das vermutlich im 14. Jh. geschaffen wurde, heißt es in der 4. bis 6. Strophe:
„(4) Zu Betlehem geboren / im Stall ein Kindelein, / gibt sich für uns verloren: / Gelobet muss es sein.

wie die paradoxen Formulierungen im Exsultet der Osternachtliturgie, wo angesichts des Paschamysteriums Christi von der „heilbringenden Sünde des Adam" und von der „glücklichen Schuld" die Rede ist. Das dreifache „dulcis" in der ersten Strophe bedeutet im Blick auf den Gesamtgehalt des Hymnus die zum Heil des Menschen führende Qualität von Jesu Erlösertod am Kreuz; eine Qualität, die die geistlichen und sinnlichen Sehnsuchtsdimensionen religiöser Erfahrung umfasst und mit den Adjektiven „heilig" oder „selig" wiedergegeben werden könnte. Eine alternative Übertragung der ersten Strophe, die das Grundgerüst der deutschen Textfassung bestehen lässt, könnte folgendermaßen lauten: „Kreuz, du einzig Baum der Treue, / edler Baum, dem keiner gleich, / keiner so an Laub und Blüte, / keiner so an Früchten reich. / Selig seid ihr, Holz und Nägel / ob des Heils Gewicht an euch."

[18] Nicht zuletzt aufgrund der Integration dieser Motive erweist sich sein Liederbestand zum Weihnachtsfestkreis als resistent gegen jede illusionäre Verschleierung der Wirklichkeit unter dem Vorzeichen einer holdseligen Krippenidylle.

(5) Und wer dies Kind mit Freuden / umfangen, küssen will, / muss vorher mit ihm leiden / groß Pein und Marter viel,
(6) danach auch mit ihm sterben / und geistlich auferstehn, / das ewig Leben erben, / wie an ihm ist geschehn."

Die renommierte Hymnologin Christa Reich kommentiert diese Zeilen in einer Liedpredigt so: „Dieses Kind, dieser Mensch Jesus von Nazareth, der den Weg aus der Höhe in die Tiefe gegangen ist, wartet auf Menschen, die seinen Weg mitgehen. Es ist der Weg des Leidens, des Schmerzes, des Todes ... Dieses Kind fragt dich und mich, ob wir nicht bereit sind, ‚mit ihm' zu gehen: aus der Höhe in die Tiefe. ... das Kind ... sucht ein paar Leute, die ‚mit ihm' auf einem schmalen, mühseligen Weg gehen, auf dem Weg der Hingabe und des Opfers."[19]

Ein härter klingendes, weil mit Motiven der Märtyrertheologie verknüpftes Nachfolgepathos begegnet uns etwa in dem Lied „Mir nach, spricht Christus, unser Held" (GL 616) von Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624–1677). Über vier Strophen hinweg zeigt sich der Text als direkte Rede Christi, des „Helden", an die Seinen. Diese Strophen sind als Rede eines Heerführers konzipiert, der seine Kompanie für den Kampf rüsten muss. Doch es geht nicht um eine blutige Schlacht, die zu schlagen ist, sondern um das Leben in christlicher Bewährung. Die Rede schöpft ihren gesamten Inhalt mit Ausnahme der dritten Strophe, in der die literarische Fiktion der Feldherrnrede durchgeführt ist, aus den biblischen Evangelien: Nachfolgesprüche, johanneische „Ich bin"-Worte und die in allen vier Evangelien überlieferte paradoxe Gewinn-Verlust-Formel „Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen" (Mt 10,39; vgl. Mk 8,35; Lk 9,24 u. Joh 12,25) werden zitiert. Erst die fünfte und letzte Strophe des Liedes verändert die Blickrichtung: Die Singenden reagieren auf die Rede ihres Anführers und bringen in einer Selbstaufforderung zum Ausdruck, welche Konsequenzen diese Dimension des Evangeliums für sie selber hat. Und auch hier orientiert sich das Lied wieder biblisch und greift das paulinische Motiv des Kampfes um des Evangeliums willen auf: „(5) So lasst uns denn dem lieben Herrn / mit unserm Kreuz nachgehen / und wohlgemut, getrost und gern / in allen Leiden stehen. / Wer nicht gekämpft, trägt auch die Kron / des ewgen Lebens nicht davon."

Durch Leiden Gehorsam lernen, um Gott zu gefallen; wohlgemut, getrost und gern in allen Leiden stehen: Es wird kaum bestreitbar sein, dass solche spirituellen Impulse Verirrungen in einen destruktiven Leidenskomplex eher fördern als verhindern. Hymnische Kreuzverehrung und kontemplative Betrachtung des leidenden Gottessohnes können hier im Einzelfall sogar noch verstärkend wirken. Für die liturgische und spirituelle Praxis christlicher Gemeinschaften ist es daher besonders wichtig, auch jene Traditionen und Glaubenszeugnisse zu würdigen beziehungsweise zu aktivieren, welche deutlich erkennen lassen, dass Leiden nicht einfach in Gottes Willen beschlossenes Geschick oder gar oberste Glaubensregel, sondern Grund zur Klage,

[19] *Christa Reich*, Predigt zum Adventlied „Es kommt ein Schiff", in: *Christian Möller* (Hg.), Ich singe dir mit Herz und Mund. Liedauslegungen – Liedmeditationen – Liedpredigten. Ein Arbeitsbuch zum Evangelischen Gesangbuch, Stuttgart 1997, 46–51; hier: 50.

zum Widerstand, zur drängenden Frage nach Hoffnungsmöglichkeiten und nach Wegen der Heilung ist.

Aus tiefer Not schrei ich zu dir

Dies bezeugen im liturgischen Gesangsgut am deutlichsten die biblischen Klagepsalmen und jene Kirchenlieder, die aus dem Geist solcher Psalmen entstanden sind. An erster Stelle sei hier das Lied „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" (GL 163) genannt, welches Martin Luther als Nachdichtung von Ps 130 (129) im Jahr 1524 geschaffen hat.[20] In einer gegenüber dem ursprünglichen Text Luthers leicht veränderten Fassung gehört es heute zum Kernbestand der gemeinsamen ökumenischen Kirchenlieder der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche. Die Bedrängnis, aus der dieses Lied erklingt, ist nicht ein unerwartet hereingebrochenes Leiden, sondern eine durch Sünde und Unrecht entstandene Unheilssituation. Die aufwühlende Bewegung des Liedes setzt mit dem Hilfeschrei des bedrängten Menschen ein, bringt die Unheilssituation als eine Bedrängnis zu Bewusstsein, die allein durch die Barmherzigkeit Gottes überwunden werden kann, und wendet sich dann voll Vertrauen an Gott: „...Darum auf Gott will hoffen ich, / auf ihn will ich verlassen mich / und seinem Wort vertrauen" (Str. 2). Der Konnex von Sünde und Bedrängnis spielt, wie in vielen Klagepsalmen, so auch in den meisten Psalmliedern mit Klagecharakter eine Rolle, allerdings nicht in allen. Ein Beispiel dafür ist der Gesang „Mit lauter Stimme ruf ich zum Herrn" (GL 311), dessen Text aus der Übersetzung des 142. (141.) Psalms von Romano Guardini stammt.[21] Anders als im Psalm selbst ist im Lied an jeden Vorsängervers der Gemeinderuf „Herr, erbarme dich meiner" angefügt. Die Melodie und die musikalische Form, geschaffen von Peter Janssens im Jahr 1965, geben der bedrängenden Not und dem insistierenden Hilferuf, zuletzt aber auch dem Hoffnungsfunken, der in diesem Ruf artikuliert wird, spürbaren Ausdruck.

Das literarische „Ich" setzt in diesen Klagegesängen die Identität der Leidenden und der Klagenden voraus. Ob es als rein *individuelles Ich* (im Sinn des Gebetes oder Gesanges eines einzelnen in akuter Not) oder als *gemeinschaftliches Ich* (etwa im Sinn einer liturgischen Gemeinschaft, die sich in der Erfahrung von Not und Bedrängnis verbunden weiß) realisiert wird oder sogar als *stellvertretendes Ich* (im Sinn einer Artikulation der Klage anderer, die sich Christen solidarisch zu eigen machen), muss offen bleiben. Diese Frage entscheidet sich in den jeweiligen Kontexten von Gebet und gläubigem Handeln, in welchen diese Gesänge Verwendung finden. In den beiden letztgenannten Möglichkeiten kommt jedenfalls auch der diakonische und solidarische Aspekt der Klage ins Spiel, selbst wenn er in den Texten nicht direkt thematisiert ist.

Denen, die in Angst und Not, stille Angst und Bangen

Es gibt im „Gotteslob" aber auch Lieder und Gesänge, die den diakoni-

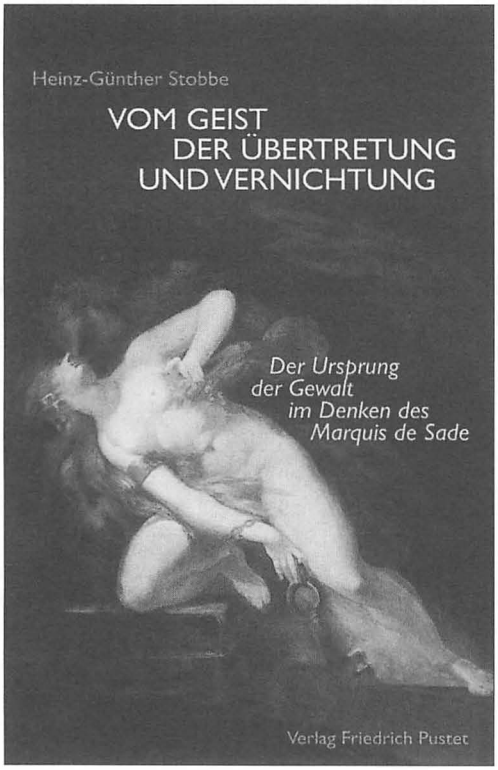
[20] Einen schönen einführenden Kommentar bietet *Hansjakob Becker* in: Geistliches Wunderhorn (s. Anm. 12), 124–134.

[21] Vgl. Deutscher Psalter nach der Lateinischen Ausgabe Papst Pius XII. übersetzt von *Romano Guardini*, München 1950, 232. Die Verse 4b,5,7 u. 8 sind im Gesang allerdings weggelassen.

schen Appell des Glaubens angesichts des Leidens anderer direkt und explizit vermitteln. Mitunter sind in diesen Liedern Bitte an Gott und Appell an den Menschen beziehungsweise an die Kirche direkt miteinander gekoppelt. Der Liedtext „Brich dem Hungrigen dein Brot" (GL 618) von Martin Jentzsch aus dem Jahr 1951 belegt dies anschaulich: Die erste Strophe lässt ganz offen, ob die ausgesprochene Bitte an Gott oder an den/die (Mit)Singende/n gerichtet ist. In der zweiten Strophe kommt eindeutig die Aufforderung an die Glaubenden zum Ausdruck, Hunger, Angst und Not zu stillen: „Brich dem Hungrigen dein Brot; / du hast's auch empfangen. / Denen, die in Angst und Not, / stille Angst und Bangen." Die dritte Strophe stellt ein Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Brot des Lebens, dar. Darauf schließt in der 4. Strophe eine Danksagung an. Die 5. und letzte Strophe richtet den Hilferuf eindeutig an Gott und empfiehlt ausdrücklich auch die „Sünder" dem Gnadenhandeln Gottes: „Brich uns Hungrigen dein Brot, / Sündern wie den Frommen, / und hilf, dass an deinen Tisch / wir einst alle kommen." In einem anderen literarischen Gewand, aber in analoger Weise appell- und bekenntnishaft, kommt der diakonische Aspekt des Christusmysteriums in dem Lied „Das Weizenkorn muss sterben" (GL 620; Text: Lothar Zanetti 1971, Melodie: Johann Lauermann 1972) zum Ausdruck. Beide Lieder repräsentieren – neben anderen im „Gotteslob" – einen wichtigen klärenden Impuls, indem sie zeigen, dass Leidenserinnerung und Leidensnachfolge im Spiegel christlich-liturgischer Traditionen nicht auf Liebe zum Leiden zielen, sondern auf heilende und tröstende Begegnung im Leiden, nach dem hoffnungsvollen Zeugnis der Liebe Gottes in Jesus Christus. Der Schluss des zuletzt genannten Liedes lautet: „... und nur die Liebe zählt". Auf unser Thema gewendet, bedeutet dies: Die Qualität christlicher Existenz bemisst sich nicht nach dem Maß ihrer Leiden, sondern nach dem Maß ihrer Liebe.

Christliche Leidensfrömmigkeit, die sich aus der Liturgie der Kirche inspirieren lässt, wird sich der Aufgabe stellen müssen, spannungsvolle Erfahrungen zwischen Widerstand gegen fremdes wie eigenes Leiden, Leidensannahme und Leidensnachfolge ernst zu nehmen, sie nicht in eine einzige Richtung hin aufzulösen und sie in ihrer Ungereimtheit sowohl kontemplativ als auch diakonisch auszuhalten. Leiden ist nicht einfach die Antwort Gottes auf die Frage nach dem rechten Weg unseres Lebens. Leiden ist selbst die große Frage, die ein Ringen um den Menschen und mit Gott hervorruft; ein Ringen, das auch „in Christus" nicht stillgelegt ist.

Das „naturgetreue“ Bild einer vollkommen gottlosen Welt



Eine sittenlose Phantasie ohnegleichen und ein fanatischer Atheismus: Das sind die beiden Grundpfeiler de Sade'schen Denkens. Das uneingeschränkte Streben nach Glück begründet den Geist der Übertretung; Gewissen und Mitgefühl als Basis der Mitmenschlichkeit werden bewusst ausgeschaltet und erzeugen mit erbarmungsloser Logik Gewalt und Vernichtung. De Sades Welt gleicht der heutigen Gesellschaft, die Tabubruch und Schamlosigkeit zum Stilprinzip einer „Spaßkultur“ erhebt und deren Opfer beredt verschweigt.

Ein geistreicher und brillant geschriebener Essay!

Heinz-Günther Stobbe
Vom Geist der Übertretung und Vernichtung
Der Ursprung der Gewalt im Denken des Marquis de Sade
118 Seiten, kart.
€ (D) 12,–/sFr 23.50
ISBN 3-7917-1793-6

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

MONIKA LEISCH-KIESL

O Haupt voll Blut und Wunden

Gewalt und Schmerz in der bildenden Kunst

Existentielle Erfahrungen müssen von jedem Einzelnen gemacht und verarbeitet werden. Gleichzeitig muss es aber auch Weisen geben, in denen über das kaum Sagbare kommuniziert wird. Die Professorin für Kunstwissenschaft an der Privatuniversität Linz zeigt exemplarisch auf, wie bildende Kunst zu unterschiedlichen Zeiten sich und ihre Rezipienten mit dem körperlichen Leid konfrontiert. (Redaktion)

Bilder und ihre Betrachter

Mit „Repräsentieren", „Lehren", „Einstimmen" nennt Gregor der Große (590–604)[1] die Parameter christlicher Bilderlehre und sucht damit nicht nur eine Antwort auf die theologischen Auseinandersetzungen um die Gefahren und um die Tolerierung des Bildes im Christentum, sondern formuliert gleichzeitig eine Pointe gegenüber antikem Bildverständnis. Das christliche Bild hat demnach seinen Zweck nicht in sich – etwa im Sinne der sakralen Präsenz eines Gottes – sondern ist entschieden auf den Betrachter und die Betrachterin hin ausgerichtet. Es soll den Gläubigen das Heilige visuell vergegenwärtigen, sie belehren und in die Glaubensgeheimnisse einstimmen. Diese Auffassung des Bildes wurde im 2. Konzil v. Nicäa 787 bestätigt[2] und hat bis heute sowohl in der Ost- als auch in der Westkirche Gültigkeit. Damit wurde nicht nur die Grundlage für die Akzeptanz des Bildes geschaffen, sondern gleichzeitig – und das ist der mir wesentliche Punkt – ein neuer Bildbegriff abgesteckt, der die Kunstgeschichte insbesondere des Abendlandes evozierte. Während Byzanz die Funktion des „Repräsentierens" ins Zentrum der Bildproduktion stellte und primär die Grenze von Immanenz und Transzendenz zu formulieren suchte, wurde im Westen, mitbedingt durch einen Übersetzungsfehler in den Libri Carolini, vor allem die didaktische Funktion der Bilder betont. Dies erklärt die gegenüber dem Osten viel größere Vielfalt in der Darstellung christlicher Glaubensinhalte. Das westliche Bild soll den Gläubigen die Heilsgeschichte zeigen. Und nicht nur das: Geschichten wollen erzählt werden. Das bedeutet, sie treten in eine lebendige Kommunikation mit ihren Betrachtern und Betrachterinnen. Und um die Aufmerksamkeit je anderer Menschen zu wecken, werden sie je wieder anders erzählt.

Für die Frage, wie in den christlichen Kirchen Leid wahrgenommen und thematisiert wird, ob insbesondere Bilder einen Ort schaffen, „mit dem Leid zu leben", will ich mich daher auf das westliche Bild konzentrieren. Dabei ist es zunächst wichtig zu fragen, wie es

[1] *Gregor der Große*, Epistula IX, 52 (PL LXXVII, 990–991); IX, 105 (PL LXXVII, 1027–1028); XI, 13 (PL LXXVII, 1128–1130); EFME 1054–1056.

[2] DS 600–601.

einem bildlichen Medium überhaupt möglich ist, Leid darzustellen, und, damit zusammenhängend, für die Rezipienten, das Gesehene als Leid zu erkennen und zu empfinden. Angeregt durch die christliche Bilderlehre, die den Betrachter „zu unterweisen", „einzustimmen" und „emporzuführen" sucht, will ich mich auf die kommunikative Funktion von Bildern konzentrieren.

Ansätze der Formulierung von Leid

Wo stößt man in der westlichen Kunst auf Phänomene, die wir – zumindest mit unseren heutigen Augen – als Darstellung von Leid wahrnehmen? Nicht in der frühchristlichen Kunst. Dort lag das Augenmerk auf der Versinnbildlichung von Rettung und Heil. Der Glaube an Gottes Heilshandeln sollte bestärkt werden. So finden sich etwa auf dem um 310/320 entstandenen Sarkophag von Velletri in loser Anordnung alt- und neutestamentliche Rettungs- und Heilsszenen, wie Noah nach der Sintflut oder Jonas Ruhe in der Kürbislaube. Auch Christus wurde vorzugsweise in seinem wunderbaren Handeln dargestellt; wo er am Kreuz erscheint, frontal symmetrisch mit ausgebreiteten Armen und offenen Augen als Überwinder des Todes. Als erstes Zeugnis einer Darstellung des Gekreuzigten mit geschlossenen Augen und damit als Toter gilt das Gero-Kreuz im Kölner Dom (um 970). Wohl überhöht durch den kreisrunden Kreuznimbus hängt Christus hier am Kreuz. Sein Körper ist schlaff, in sich zusammengesackt und der Kopf nach vorne gefallen. Eine derartige Darstellung des Leidenden muss für damalige Augen ein Schock gewesen sein. Als solche steht sie zunächst einzigartig und exponiert im Kirchenraum.

Als möglicher Ort der Darstellung von Leid sei die Passion Christi herausgegriffen. Selbstverständlich fand dieser zentrale christliche Glaubensinhalt seit den Anfängen einen Reflex in der christlichen Kunst. Jedoch lag die Pointe auf dem Durchgang durch den Tod und damit auf dessen Überwindung. Den „Arma Christi" als explizitem Hinweis auf sein Leiden begegnet man sowohl in der byzantinischen als auch in der westlichen Kunst, doch zunächst als „signa", als Zeichen des erhöhten Christus. Als Gegenstände der Passion rücken diese Leidenswerkzeuge erst mit dem 13. Jahrhundert ins Blickfeld meditativer Betrachtung. Damit ist jene Epoche erreicht, in der der doxologisch-soteriologische Aspekt des Kreuzes zurücktrat und die Kunst das Leiden Christi zu formulieren suchte.

Aufmerksamkeit auf den menschlichen Körper

Gefragt nach den Ursachen einer derart einschneidenden Neuorientierung künstlerischer Aufmerksamkeit werden gemeinhin Entwicklungen in Theologie und Frömmigkeit, insbesondere die Bettelorden und deren Predigt sowie die Mystik genannt. Dies ist sicher zutreffend, soll aber hier nicht weiter beschäftigen. Vielmehr sei gefragt, wie es Bildern gelingt, Leiden zu zeigen. Es werden kaum andere Sujets dargestellt, vielmehr werden bekannte Themen anders formuliert. Entscheidend – dies als These – ist die Darstellung des menschlichen Körpers. Eng damit verknüpft ist die Frage nach dem Wie von dessen Visualisierung – denn der Körper ist nicht nur zentrales Thema der Antike, sondern in der gesamten byzantinischen ebenso wie in der westlichen frühchristlichen und frühmittel-

alterlichen Kunst präsent. Nicht mehr die durch ihre Attribute ausgewiesene Person Christi, Marias oder eines/r Heiligen wird gezeigt, sondern die jeweilige Person in ihrer körperlichen Existenz. Kein körperliches Schema oder Ideal, sondern eine individuelle realistische Erscheinung. Mit dem Begriff des Realismus ist gleichzeitig der wesentliche ästhetische Terminus genannt. Sowohl in Italien als auch im Norden suchen und finden die Bildhauer, Maler und Miniaturisten Formen naturalistischen Ausdrucks. Wenn deren Sprache auch unterschiedlich ist, Frührenaissance und Gotik sind die entsprechenden kunsthistorischen Epochenbezeichnungen, so verbindet sie die neugierige und liebevolle Aufmerksamkeit auf die diesseitige Welt, sei dies in floralen Motiven und Tierdarstellungen, sei es in der Entdeckung individueller Menschlichkeit. Das Interesse an körperlichem Empfinden und die Fähigkeit naturalistischer Genauigkeit sind die Voraussetzung, um Leiden überhaupt sichtbar zu machen. Um im Bild einen Körper wahrnehmen zu können, bedarf es im Wesentlichen zweier Kunstgriffe: der Darstellung von Dreidimensionalität und Räumlichkeit und der Formulierung stofflicher Materialität. Beides musste christliche Augen zunächst schockieren – und für manche als Skandal gelten, wurde doch der Himmel im wahrsten Sinn des Wortes auf die Erde geholt und Wirklichkeit in ihrer irdischen Materialität gezeigt.

Nach Jahrhunderten von Darstellungen mit Marterszenen, Leidenskruzifixen in nahezu jeder Kirche – und nicht nur dort – sind unsere Augen derart mit dem Betrachten körperlicher Verrenkungen, von Wunden und von Blut vertraut, dass wir den Schmerz oft nicht mehr sehen. Für die damaligen Künstler stellte sich das Problem umgekehrt: Wie lässt sich Schmerz zeigen? Und für die Betrachter: Was wird uns hier gezeigt?

Zunächst standen für den Ausdruck von Charakter und Gefühl physiognomische Lehrbücher und ein Kanon von Gesten zur Verfügung. Hinzu kommt die Temperamentelehre – eine auf die Antike zurückgehende Gliederung in Sanguiniker, Choleriker, Phlegmatiker und Melancholiker und die damit verbundene Zuschreibung von Eigenschaften und Erscheinungsformen. Doch eine Zusammenstellung von Haltungen und Gesten ergibt noch keinen belebten Ausdruck. Dies erklärt das intensive Interesse an Natur- und Körperstudium. Bildhauer und Maler differenzierten ihr Vokabular in der Formulierung körperlicher und auch seelischer Zustände. Eine konkrete Form als Reflex einer Körperbewegung oder Gemütsempfindung lesen zu können, erforderte gleichermaßen eine entsprechende visuelle Kompetenz des Betrachters. Baxandall, der in Zusammenhang mit der Kunst der Bildschnitzer Aufschlüsse für die schwierige Frage der Sehweise damaliger Betrachter sucht, spricht von einer „starke(n) und tief verwurzelte(n) Neigung, aus der bildlichen Wiedergabe der Gestalt eines Menschen Schlüsse zu ziehen auf Charakter und Gefühl".[3] Aus dem alltäglichen Umgang mit Menschen gewonnene Erfahrungen werden demnach auf die Bildrezeption übertragen. Durch die Darstellung individueller Körperlichkeit wurden bisher nicht thematisierte Aspekte christli-

[3] *Michael Baxandall*, Die Kunst der Bildschnitzer. Tilman Riemenschneider, Veit Stoß und ihre Zeitgenossen, München 1984, 162.

chen Glaubens kommunizierbar. Das Bild lässt sich als Medium in einem Kommunikationsprozess begreifen, an dem Künstler und Publikum gleichermaßen beteiligt sind. Es sei angemerkt, dass neben der individuellen meditativen Betrachtung eines Bildes stets auch gemeinschaftliche Formen im liturgischen Vollzug, in Prozessionen und im Schauspiel einen unverzichtbaren Ort im mittelalterlichen Gesellschaftsgefüge hatten. Kaum zu beantworten bleibt trotzdem die Frage, wie die Menschen des ausgehenden Mittelalters die Bilder gesehen und empfunden haben. Baxandall weist in diesem Zusammenhang auf Kompositionsformen der Meistersinger und Bühnenanweisungen der Mysterienspiele hin. Das Gewerkbüchlein des Hans Sachs im 16. Jahrhundert nennt „frey, fein, uberzart, suss, senft, blos, stark, frolich, frisch, streng" als Stimmungswerte von Gestaltungsmustern.[4] Für Gemütsstimmungen von Gesten in religiösen Stücken nennt Sachs „trawrig, cleglich, frolich, zornig, trutzig", in weltlichen Erzählungen und Fastnachtspielen „senlich, senft, hoffertig, ungestum, wild".[5] Eine tatsächliche Antwort ist dies natürlich nicht; es unterstreicht eher die Schwierigkeit einer angemessenen Beurteilung von Bildern vergangener Epochen.[6] So vermag sich eine Reflexion wie die hier unternommene lediglich auf historisches Wissen, eine Interpretation von Quellen und Rückschlüsse aus gegenwärtigen Sehweisen zu stützen.

Der Sebastiansaltar von Albrecht Altdorfer

In welcher Weise formuliert und kommuniziert ein Passions-Gemälde zugefügtes und erfahrenes Leid? Als Beispiel greife ich den Sebastiansaltar von Albrecht Altdorfer (um 1509–1518) im Stift St. Florian/Oberösterreich heraus. Als einer der letzten großen spätmittelalterlichen Wandelaltäre erzählt er Geschichten auf vielfältige Weise. Im geschlossenen Zustand schildert er die Sebastiansmarter in vier Szenen: in Leserichtung oben Verhör und Folter, unten Erschlagung und Bergung der Leiche. Im geöffneten Zustand entfaltet er die Passion Christi in acht Szenen: in Leserichtung oben Ölberg, Gefangennahme, Dornenkrönung und Handwaschung des Pilatus, unten Jesus vor Kaiphas, Geißelung, Kreuztragung und Kreuzigung. In der Predella sind in der Mitte Grablegung und Auferstehung, an den Seiten die Heiligen Margareta und Barbara links und Propst Peter Mauer rechts dargestellt.[7] Bedingt durch seine Größe (der Altar misst im geschlossenen Zustand rund 240x190 cm, in geöffnetem rund 240x380 cm, die Predella 85x145 cm) steht ein Betrachter nicht nur einem gewaltigen Geschehen gegenüber (eine Szene hat eine Höhe von rund 120 cm), sondern sieht die einzelnen Episoden auch vielfältig aufeinander bezogen. Das Bild bietet gegenüber einem Text die Möglichkeit der Verbindung simultaner und sukzessiver Wahrnehmung und

[4] Das Gewerkbüchlein des Hans Sachs (1555–61), hg.v. *K. Drescher*, Halle 1898, zit.n. *Baxandall*, 161.

[5] *Vgl. M. Herrmann*, Forschungen zur deutschen Theatergeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Berlin 1914, 169ff und 238–253; *A. Roeder*, Die Gebärde im Drama des Mittelalters, München 1974, 18, 45, 164; zit.n. *Baxandall*, 168.

[6] Die Frage nach der Funktion und Rezeption von Bildern ist eine vergleichsweise junge Fragestellung der Kunstwissenschaft. Sie verlangt die Entwicklung einer entsprechenden Methodologie und interdisziplinäres Arbeiten. Vgl. *Hans Belting*, Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981.

[7] Die geschnitzten Schreinfiguren sowie das Gesprenge sind verloren gegangen.

vermag gerade durch die Spannung eines Ge-samteindrucks einerseits und erzählerischer Details andererseits die Aufmerksamkeit je wieder neu auf sich zu ziehen. Das Auge kann sich in ein szenisches Detail vertiefen, etwa in den von Pfeilen durchbohrten Körper Sebastians oder den machtvoll ausholenden Hieb seines Urteilsvollstreckers, es wird von hier wieder zum landschaftlichen beziehungsweise architektonischen Ambiente wandern und kommt in der Ausgewogenheit der Gesamtkomposition, im Grün der Bäume oder in der Wolkenstimmung zur Ruhe. Der Wandel zwischen Werktags- und Feiertagsseite erlaubt es, das Schicksal Sebastians auf die Passion Christi zu beziehen. Gleich Folien werden die beiden Geschehen übereinandergelegt. Das Verhör Sebastians bildet die Außenseite der Ölbergszene und liegt über der Gefangennahme Christi. Kreuztragung und Kreuzigung Christi bilden das Pendant zur Bergung des Leichnams Sebastians. Dabei bleibt es den Betrachtern überlassen, ob und wie sie den Regieanweisungen des Bildes folgen; jedenfalls sind stets mehrere Bezüge möglich. Die Szenen der Grablegung und Auferstehung Christi in der Predella sind sowohl im geschlossenen als auch im geöffneten Zustand präsente Bezugspunkte.

Wer bekam den Altar eigentlich zu sehen? Die Besucher und Besucherinnen der Stiftskirche. Der Altar befand sich im nördlichen Seitenschiff an der ersten Säule vor dem Chor. Auftraggeber war Probst Peter Mauer, ein großer Verehrer des hl. Sebastian, der als Schutzpatron gegen die Pest und andere Krankheiten in dieser Zeit insgesamt große Beachtung fand. Das Martyrium Sebastians war in der Darstellung eines leidenden, im wesentlichen nackten männlichen Körpers zudem ein beliebtes Sujet damaliger Kunst. Der Auftraggeber hat sich in der Predella als Betender selbst ins Bildgeschehen eingebracht – eine übliche Strategie mittelalterlicher Gemälde und Plastiken. Doch wie kommen die Gläubigen ins Bild beziehungsweise das Bild zu ihnen? Wie wird das vorgestellte Geschehen für sie bedeutsam? Ich denke auf vielfache Weise. Winzinger, der den Altar in seinem äußeren Aufbau in eine zweihundertjährige Tradition von Flügelaltären eingebettet sieht, beurteilt die Leistung Altdorfers folgendermaßen: Auch „die Bilder des Leidens Christi folgen den überkommenen Vorstellungen. Trotzdem erscheint gerade dieser alte Vorwurf ganz neu geprägt. Es geht dabei dem Maler weniger darum, den geistigen Gehalt der Leidensgeschichte neu zu deuten, sondern vielmehr um eine allem Volk verständliche Dramatik, um ein gebärdenreiches, mitunter lautes Spiel, in dem die bayuwarische Begabung zur theatralischen Schaustellung deutlich hervortritt."[8] Zunächst lässt das zeitgenössische Ambiente in Landschaft, Architektur und Mode das Geschehen den Menschen des beginnenden 16. Jahrhunderts als „unsriges" erscheinen – und entrückt es heutigen Betrachtern als fremd. Wenn Altdorfer auch vielfach mit Zitaten arbeitete, vorzugsweise Architekturformen der italienischen Renaissance, so mischte er sie doch immer wieder in einer Weise mit spätgotischem Formengut, dass sie bei seinen Betrachtern vertraute Assoziationen zu wecken vermochten. In den landschaftlichen Stimmungen

[8] *Franz Winzinger*, Albrecht Altdorfer. Gemälde, München 1975, 15.

fängt er gemäß den Errungenschaften der „Donauschule" Natur- und Himmelsformationen des Alpenvorlandes ein. Das Passionsgeschehen wird damit in die Gegend des Donauraumes und die Gegenwart des ausgehenden Mittelalters hineinerzählt – was Brüche in den Landschafts-, Architektur- und Modezitaten nicht ausschließt. Komposition und Farbwahl geben wohl jeder einzelnen Szene einen ihr spezifischen Tenor, schließen das Geschehen aber doch zu einem Ganzen zusammen. Dies nachzuvollziehen bedürfte der Betrachtung vor dem Original.[9]
Neben dieser ausdifferenzierten Blickführung des Betrachters – dies als zweiter Aspekt der Kommunikation zwischen Bild und Publikum – seien noch gezielte Haltungen und Gesten hervorgehoben. Während in dem etwa gleichzeitig entstandenen Isenheimer-Altar von Matthias Grünewald (1515) der überdimensionierte Finger des Johannes den Blick auf Christus lenkt[10], führt Altdorfer den Betrachter recht unspektakulär ins Bild: mit der Rückenfigur eines der schlafenden Jünger in der Ölbergszene links oben eröffnet er nicht nur das gesamte Geschehen, sondern bietet gleichzeitig eine Identifikationsfigur. Eine weitere Rückenfigur, die der knieenden mit erhobenen Armen zum Gekreuzigten aufblickenden Magdalena, schließt das Geschehen ab. Dazwischen findet eine Reihe von Blickwechseln zwischen den handelnden Personen, Männern und Frauen, und ihren Betrachterinnen und Betrachtern statt. Je wieder neu wird damit der Gläubige aufgefordert, Stellung zu beziehen. Durch die Detailfülle einerseits und das Gesamtgefüge andererseits fordert ein Altar wie jener Altdorfers heraus, Einsamkeit, Angst, Schmerz, Ohnmacht, Schrecken und weitere Facetten menschlichen Leides anzusehen, ebenso die Wucht ausgeübter Gewalt und den beiläufigen Sarkasmus – ein Verschließen der Augen wird durch die Bilddramatik und die Faszination malerischer Details nahezu verunmöglicht; und er lässt gleichzeitig das Ganze in einen größeren Zusammenhang nicht nur eingebettet wissen, sondern es sehen. Das Bild ist weder eine dozierende Abhandlung über Leid noch ein überwältigendes Schreckensszenario. Vielmehr weckt es einerseits die visuelle und emotionale Aufmerksamkeit und lässt andererseits die gebührende Distanz, um den Betrachter und die Betrachterin Leidensprozesse durchwandern zu lassen.

Formulierungen der Kunst des 20. und 21. Jahrhunderts

Wollte man ein dem Bewegungsablauf eines Flügelaltares entsprechendes Medium des 20./21. Jahrhunderts heranziehen, müsste man den Film wählen. Ein Beispiel aus dem Genre des Spielfilms auf die Frage nach der Darstellung und Rezeption von Leiden kann im gegebenen Rahmen nicht analysiert werden. Ich möchte mein Augenmerk vielmehr auf zwei Abschnitte der Kunst dieses Jahrhunderts legen, die für unsere Frage interessante Bezüge zur mittelalterlichen Kunst erkennen lassen: die Kunst des Expressionismus und die Kunst der Gegenwart. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ebenso wie gegenwärtig stößt man auf eine sensible Aufmerksamkeit für die Dar-

[9] Vgl. hierzu etwa die Analyse von *Winzinger*, a.a.O., 16–19.
[10] Für eine theologische Deutung dieses Altares vgl. jüngst *Rolf Bossart*, Betrachtung über Tod und Auferstehung. Der Isenheimer Altar, eine Bilddeutung, in: Orientierung 66 (März 2002) 68–70.

stellung des Körpers, finden sich jeweils neue Sprachformen eines Realismus und ist zudem eine – wenn auch meist, insbesondere in den jüngeren Positionen, gebrochene – Rezeption christlicher Ikonographie auffallend.

Beispiele des Expressionismus beziehungsweise des Verismus, seien es Auguste Rodins Bürger von Calais, die Bilder Egon Schieles, Richard Gerstls, Max Beckmanns, Otto Dix' oder der Plötzenseer Totentanz Alfred Hrdlickas, sind den meisten bekannt. Nach einer Phase ruhig und ausgeglichen wirkender Malerei – man denke an die Familienportraits des Biedermeier, die Freiluftmalerei und selbst noch die neue Sehweise des Impressionismus – formulieren eine Reihe von Malern und Malerinnen, insbesondere in Österreich, Deutschland und den nordischen Ländern, Bilder menschlicher Exponiertheit. Die Motivationen für einen derart massiven Umbruch künstlerischen Interesses sind ebenfalls wieder vielfältig, etwa eine künstlerische Revolte gegen die Saturiertheit des Überkommenen, die Entdeckungen der Tiefenpsychologie sowie die Erfahrung des ersten Weltkriegs.

Immer wieder wird der menschliche Körper gezeigt, und er wird anders gezeigt als bisher. Meist erscheint er isoliert, ausgesetzt im Bildraum, der wenig Aufschlüsse über eine konkrete Situation zulässt. Die konkrete Individualität erhält dadurch exemplarischen Rang. Meist sind die Dargestellten nackt. Doch ist es keine schöne Nacktheit eines männlichen oder weiblichen Aktes. Vielmehr scheint – im Sinne einer neuen Form des Realismus, die sich desgleichen als ein Naturalismus begreifen lässt – das Innere nach außen gekehrt. Der Pinsel des Malers dringt durch die Oberfläche der Haut und malt nervliche Spannungen und psychische Qualen. Nicht der Schnitt ins Fleisch zeigt den Schmerz, sondern die angegriffene, mitunter aufgelöste Existenz. Die Aufmerksamkeit gilt nicht der äußeren, sondern der inneren Natur. Dadurch schwindet auch das Interesse an einer realistischen – perspektivischen – Raumauffassung; Existenz findet überall statt. Das zu fassen, was nicht sichtbar, aber gleichermaßen für manche drängend real ist, ist das Bemühen dieser Graphiker, Malerinnen und Bildhauer. Damit lassen sie etwas sehen, was bis dahin wohl von manchen geahnt, aber nicht fassbar war. Erneut war das Publikum schockiert. Es fand nicht mehr das, was es bis dato als Kunst begriffen und geschätzt hatte. Wie erreichen diese Bilder ihre Betrachter?

Ich denke an ein eher unauffälliges Selbstportrait Richard Gerstls: *Selbstbildnis vor blauem Hintergrund,* 1905, Öl/Lwd., 159,5x109 cm (Sammlung Leopold, Wien). In ruhiger Haltung steht der mit einem Lendenschurz bedeckte, ansonsten nackte Künstler aufrecht frontal im Bild, die Beine sind vom Bildrand angeschnitten. Der in sehr hellen Tönen, nahezu in Weiß gehaltene Körper erscheint vor blauem Grund. Es fehlt jederlei Hinweis auf szenische Details. Zunächst ist es die schonungslose Direktheit des Gegenübers, die berührt. Das Anschneiden der Beine entzieht nicht nur dem Dargestellten den Boden, sondern rückt ihn auch näher an den Betrachter. Diese ausgesetzte Nähe lässt die Verletzlichkeit des körperlichen Gegenübers stärker empfinden. Zwei Körper, der des Betrachters beziehungsweise der Betrachterin und der des Bildes treten in einen stillen Dialog. Hinzu kommt der Blick. Frontal aus dem Bild gerichtet evoziert er eine Face-to-Face-Kommunikation, die sich primär als Frage

artikuliert. Ein feiner Dialog um eigene und fremde Verletzbarkeit. Mit dieser ersten, schlicht menschlichen Bedeutungsebene schwingt eine zweite mit. Mancher Betrachter mag hier Anklänge an die Christus-Ikonographie finden. Die Art der Selbstthematisierung des Künstlers gemahnt an Dürers *Selbstbildnis im Pelzrock* (1500, 67x49 cm, Alte Pinakothek München), das als Christusidentifikation gedeutet wird. In der Exponiertheit des Körpers klingt die Ecce-homo-Tradition an, während die Ungreifbarkeit der nahezu transparenten Erscheinung und der von Licht umfangene Kopf Aspekte der Auferstehungs-Ikonographie aufnimmt. Es fehlen der erzählerische Kontext des Martyriums und die Aktivität der Auferstehung. Vielmehr erscheint ein stilles Leiden im Gewand der Moderne, isoliert, ohne konkreten Anhaltspunkt. Wieder ist es die Verbindung von Detailgenauigkeit der körperlichen Erscheinung und ein weiterer Horizont, der Leid im Bild kommunizieren lässt. Kunstinteressierte, denen der Kontext christlicher Ikonographie und Bildtradition nicht verfügbar ist und die das Bild dadurch nicht mit der angedeuteten christlichen Folie lesen können oder wollen, werden dennoch die Balance der Exponiertheit körperlicher Existenz und der ruhigen Kühle des Blau sehen und empfinden.

Bei einer Omnipräsenz von Leiden und Gewalt in der alltäglichen Bildwelt kann es nicht Aufgabe der Kunst sein, diese Tatsache menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu zeigen. Galt dies schon für die Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert und hat die Kunst darauf damit reagiert, das Auge für die Wahrnehmung innerer Wirklichkeiten zu wecken, so gilt dies für die Wende vom 20. ins 21. Jahrhundert noch mehr. Hinzu kommen, was die Frage der Thematisierung körperlicher Zustände betrifft, die Tatsache vielfach medialer Brechung unserer Wahrnehmung und Kommunikation sowie die Experimente und Visionen der Gentechnologie. Welche Erfahrungen körperlichen Empfindens und der Wahrnehmung von Brüchen und Grenzen einer High-Tech-Kultur formuliert die Gegenwartskunst? Mit welchen künstlerischen Mitteln? Allgemein gesagt: zunächst durch ein Anhalten des Blicks. Das auf rasche Wahrnehmung trainierte Auge wird unversehens irritiert; das bekannt Geglaubte und ohnehin schon Gewusste erscheint anders – eine Bildstörung. Sodann im kleinen Ausschnitt und unspektakulären Detail. Gezeigt werden etwa ein Körperteil oder eine beiläufige Alltagssituation. Schließlich in einem Abtasten von Oberflächen.

Ich richte den Blick auf ruhig wirkende Fotoarbeiten von Andres Serrano: *The Morgue*, 1992 (Cibachrome, 81x100 cm).[11] Der 1950 in New York geborene Sohn einer kubanischen Mutter und eines honduranischen Vaters fotografiert in Leichenhallen Opfer von Gewalttaten, Selbstmord und AIDS. Man sieht die Leichen in einem Zustand einsetzender Verwesung, mit Blutspuren und Totenflecken. Interessanterweise zeigt Serrano in nahsichtig realistischer Manier stets nur Körperteile, einen einzelnen Fuß, übereinander gelegte Hände, ein Auge. Es dominieren Hautfarben von blassem Weiß über

[11] Vgl. Wunderkammer 1. Andres Serrano. Body & Soul, Edizioni L'Archivolto 1996. Für den Versuch einer theologischen Reflexion vgl. *Monika Leisch-Kiesl/Franz Gruber*, Das fromme Zitat. Ein Gespräch, in: Kunst und Kirche 2/2002, 77–86, wo neben dieser noch weitere Positionen der Gegenwartskunst herangezogen werden.

helles Braun bis zu rötlichem Schwarz. Blutrote Akzente kontrastieren mit dem Weiß der Laken und dem meist schwarzen Hintergrund. Solche Darstellungen schockieren. Und doch vermitteln sie Gelassenheit. Wieder ist es die dem Bild eigentümliche Spannung von Detailgenauigkeit und dem größeren Horizont, die Leiden und Tod sehen und empfinden lassen. Die anatomische Realistik zwingt hinzusehen. Doch bleibt das Bild nicht bei voyeuristischer Neugierde stehen. Die Ausgewogenheit der Bildkomposition in einer Betonung der Horizontale, die Aufmerksamkeit auf das eine ausgewählte Detail, die fotografische Genauigkeit, der ausgewogene Farbklang und die gleichmäßige Lichtsituation sind Mittel, die sowohl dem Dargestellten als auch dem Betrachter eine Distanz des Respekts schaffen. Das Ausklammern erzählerischer Details verleiht der konkreten Situation eine Allgemeinheit. Die bedachte Komposition dem Bild insgesamt Würde.

Auffallend ist Serranos Aufmerksamkeit auf Körperöffnungen: eine Schnittwunde in einem Fuss, ein von Blut- und Leichenflecken bedecktes Gesicht mit einem offenen Auge, ein geöffneter Mund. Ist mit der Verletzung immer auch eine Öffnung angezeigt, die als Rezeptionshorizont mitklingen kann, so zitiert der Künstler auch explizit, in subtiler unaufdringlicher Weise christliche Bildsujets. Das Foto eines blassen Fußes mit einem roten Schnitt *(The Morgue, Rat Poison Suicide II)* erinnert an die Seitenwunde Christi. Überkreuzt auf einem Körper liegende Hände *(The Morgue, AIDS-Related Death)* verleihen dem Bild eine meditative Ruhe. Serrano hat sich in anderen Bildern und Serien auch explizit mit dem christlichen und kirchlichen Kontext auseinandergesetzt[12], was die Berechtigung einer entsprechenden religiösen Lektüre unterstreicht.

Doch wie auch der spätmittelalterliche Betrachter eines Flügelaltares nicht zu einer bestimmten Sehweise und Deutung gezwungen wurde, diese vielmehr abhängig war von dessen visueller Neugierde, momentanem Interesse und verfügbarem Bildungswissen, so zwingen auch Bilder des 20. und 21. Jahrhunderts nicht zu einer christlichen Lesart. Sie arbeiten jedoch unter anderem mit dem christlichen Bildrepertoire, greifen damit diese Traditionen auf und bieten die religiöse Deutung als eine mögliche an. Für die Frage nach der Darstellung und Betrachtung von Leiden bleibt als eine wesentliche Leistung von Kunstwerken entsprechender Qualität festzuhalten, dass sie in ihrer Realistik den Blick des Betrachters auf sich ziehen und ihn dadurch anweisen, Brutalität und Schmerz zu sehen; durch ihre Gesamtkomposition schaffen sie einen Raum, der das konkrete Leid in einen weiteren Horizont stellt – wie dieser schließlich wahrgenommen wird, bleibt unverzichtbare Leistung des Betrachters und der Betrachterin.

[12] Vgl. die Serie *The Church*, 1991, Cibachrome (vgl. Wunderkammer 1, a.a.O.)

SILVIA HABRINGER-HAGLEITNER

Mit Leid leben lernen?

Ohnmachtserfahrungen und Bildungskonzepte

Ziel vielfältiger Bildungsbemühungen ist es, die Menschen bei der Entfaltung ihrer Entwicklungsmöglichkeiten zu unterstützen. Zu Recht werden deshalb Kreativität und Selbstständigkeit gefördert. Aber wie kann dabei im Blick bleiben, dass jeder Mensch an Grenzen stößt, die zu überwinden ihm nicht möglich ist? Unsere Autorin, Assistentin am Institut für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, zeigt, wie in Bildungskonzepten der Gegenwart unüberwindbares Leid, Scheitern und Ohnmacht des Menschen thematisiert werden. (Redaktion)

Wird das Thema Leid im Rahmen von Bildungskonzepten und didaktischen Modellen explizit thematisiert? Im Zuge meiner Überlegungen zu dieser Frage erinnerte ich mich an folgende Worte von Ruth C. Cohn, mit denen sie einmal ihr Motiv für die Entwicklung der Themenzentrierten Interaktion (TZI)[1] beschrieb:

„Ich möchte aus meinem Zimmer, aus meiner Blumen- und Wasserfall- und Vogelwelt heraus Augen haben, die über die Wiesen und Berge und über nationale Grenzen und Meere hinausschauen können zu den Booten, die auf kalten Wellen schwimmen, mit Frauen und Kindern, die von Piraten vergewaltigt und des letzten Reiskorns und der letzten Kleidung beraubt werden. Ich möchte Ohren haben, die Schreie der Versinkenden zu hören, und die Schreie von Männern in Folterkellern, denen hungrige Hunde ihre mit Fett bestrichenen Penisse abfressen, und die Schreie der Kinder und Eltern, die gegenseitig die Pein des Marterns ihrer Geliebten mit anschauen müssen. Das ist das Eigentliche, was ich mit TZI möchte."[2]

Ruth Cohn will mit TZI ihre eigenen Sinne und die der BildungsteilnehmerInnen schulen, um das Leiden in der Welt wahrnehmen und bekämpfen zu können und es nicht länger individuellen und gesellschaftlichen Verdrängungstendenzen zu überlassen. In diesem gesellschaftstherapeutischen Bildungskonzept wird also – wie später noch genauer auszuführen sein wird – sowohl das persönliche Leiden, die individuelle Ohnmacht wie auch das Leiden anderer zum Ausgangspunkt des Lernens gemacht. Es stellt sich die Frage, ob TZI hier eine Ausnahme bildet, oder ob sich Ähnliches auch bei anderen Konzepten finden lässt.

Im Folgenden möchte ich exemplarisch zwei weitere Bildungsmodelle – eines für Kindergartenpädagogik und eines für Erwachsenenbildung – vorstellen und daraufhin befragen, welchen Platz

[1] Die Themenzentrierte Interaktion ist eine pädagogische Konzeption zum lebendigen Lehren und Lernen in Gruppen, die seit den 70er Jahren in Europa und Amerika zunehmend an Bedeutung gewann.

[2] *Ruth C. Cohn/Alfred Farau*, Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven, Stuttgart 1991, 374.

sie der menschlichen Erfahrung von Leiden, Scheitern, Ohnmacht einräumen beziehungsweise wie diese Erfahrungen thematisiert werden. Zuvor soll aber die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Bildung zu Leid, Scheitern und Ohnmacht anhand von Bildungsdefinitionen gestellt werden.

Bildungsdefinitionen

Vielfach wird Bildung auch heute noch in aufklärerischer Tradition als kritisch-konstruktive Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt definiert, in der die Selbstwerdung des Menschen „Dreh- und Angelpunkt" jedes bildnerischen Bemühens ist und dabei der Mensch zum Subjekt seines Wissens, Wollens und sittlichen Handelns werden soll. Die Entfaltung der Selbstbestimmung gilt für diese Definitionslinie als lebenslange und wichtige Aufgabe. Geht man nun davon aus, dass Leid- und Ohnmachtserfahrungen wie auch die Erfahrung von Scheitern gerade dort zu finden sind, wo Selbstbestimmung nicht mehr unbegrenzt möglich und wo die Selbstwerdung zumindest für eine bestimmte Zeit verbaut ist, dann scheint ein Ausblenden dieser menschlichen Dimension schon in der Begriffsdefinition gegeben.
Einen ähnlichen Eindruck erwecken auch andere Definitionsversuche von Bildung, wie sie einer der bekanntesten deutschen Pädagogen, Hartmut von Hentig, in seinem Essay „Bildung" anführt. Er zitiert darin Robert Spaemann, der auf die Frage „Was ist ein gebildeter Mensch?" das Porträt eines Gebildeten folgendermaßen beschreibt:
„–‚Ein gebildeter Mensch hat den animalischen Egozentrismus hinter sich gelassen.' Es interessiert ihn, ‚wie die Welt aus anderen Augen aussieht'.
- Sein Selbstwertgefühl kann deutlich und stark sein, weil er es ‚nicht aus dem Vergleich mit anderen bezieht'.
- Er spricht eine ‚differenzierte, nuancenreiche' und persönliche Sprache. Er kann es sich leisten, ‚einfache Sachverhalte einfach auszudrücken'. ‚Er beherrscht oft eine Wissenschaftssprache, aber er wird nicht von ihr beherrscht.'
- Er ist in hohem Maße genussfähig.
- ‚Das Fremde ist ihm eine Bereicherung.'
- ‚Er scheut sich nicht zu bewerten.'... ‚Gebildete Menschen haben aneinander Freude.'"[3]

Hentig selbst nennt sechs Bildungskriterien, die bei einem gebildeten Menschen seines Erachtens zum Tragen kommen. Was auch immer den Menschen bilde, verändere, forme, stärke, aufkläre, bewege – es sei daran zu messen, ob gewisse Folgen eintreten:
„Abscheu und Abwehr von Unmenschlichkeit; die Wahrnehmung von Glück; die Fähigkeit und der Wille, sich zu verständigen; ein Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der eigenen Existenz; Wachheit für letzte Fragen; die Bereitschaft zu Selbstverantwortung und Verantwortung in der res publica".[4]
Der gebildete Mensch wird hier als einer vorgestellt, der aufgeklärt und aufrecht durchs Leben geht, offen für andere, fähig zur Verständigung und Verantwortungsübernahme im öffentlichen Raum, der sein Glück wahrnehmen, sein Leben genießen kann.
Auffallend an diesen definitorischen Beschreibungen von Gebildeten ist, dass die Dimensionen naher zwischen-

[3] Zit. in: *Hartmut von Hentig*, Bildung. Ein Essay, München/Wien 1996, 22f.
[4] Vgl. ebd., 75.

menschlicher Beziehungen praktisch ausgeblendet werden. Es fehlt der/die Gebildete als Beziehungsmensch, als Mensch, der gebildet ist in der Selbst- und Fremdwahrnehmung zwischenmenschlicher Kommunikation und der sein Beziehungsleben bewusst, sensibel und liebevoll gestaltet. Mit dem Aussparen des Aspekts „erzogener Gefühle"[5] kommen auch gefühlsintensive menschliche Erfahrungen wie Leid, Scheitern und Ohnmacht in der Beschreibung eines Gebildeten nicht in den Blick.

Warum ist das so? Warum wird in diesen Beschreibungen die andere Seite der menschlichen Wirklichkeit gar nicht erst angesprochen?

Vielleicht liegt ein Grund in der geschichtlichen Idee der Bildung selbst. Bildung wollte immer herausführen und befreien aus den Zuständen der Unmündigkeit, Abhängigkeit und Ohnmacht. Der grundsätzlich emanzipatorische Charakter von Bildung mit seiner Betonung von Autonomie, Handlungsfähigkeit und Subjekthaftigkeit des Menschen scheint die Wahrnehmung der anderen Seite der Wirklichkeit zu verbieten.

Es bleibt zu fragen, ob in postmodernen Bildungsbegriffen Leiden und Scheitern stärker thematisiert werden.

Horst Siebert, ein deutscher Pädagoge, der sich mit konstruktivistischer Didaktik beschäftigt, definiert Bildung so: „Auseinandersetzung des Menschen mit sich und seiner Umwelt mit dem Ziel kompetenten und verantwortlichen Handelns. Bildung als Überprüfung und Erweiterung von Wirklichkeitskonstruktionen ist mehr als Vermittlung und Aneignung von Wissen und Qualifikationen, Bildung ist auch Selbstaufklärung und kann dadurch eine therapeutische Wirkung haben."[6]

Interessant ist, dass Siebert hier Bildung als einen von sechs „didaktischen Schlüsselbegriffen" nennt – neben Lernen, Training, Beratung, Psychotherapie und Qualifizierung. Unter Psychotherapie versteht er: „Interventionen (meist Gespräche) zur Minderung und Heilung psychischer und psychosomatischer Störungen und Leidenszustände von ‚Klienten', oft durch Thematisierung von Emotionen und biographischen Erfahrungen."

Also erst in Zusammenhang mit Psychotherapie, der hier offenbar eine gewisse Rolle in didaktischen Prozessen zugesprochen wird, kommt Leid in den Blick – als ein zu heilender Zustand.

An anderer Stelle erläutert Siebert: „Bildung in konstruktivistischer Sicht betont die grundsätzlichen Fremdheiten, Unverfügbarkeiten, Ungewissheiten, Kontingenzen im Umgang des Menschen mit seinen Umwelten. Der Konstruktivismus deckt die Schattenseiten des Aufklärungsoptimismus auf."[7]

Insofern leiste der Konstruktivismus in der Bildungsdiskussion dort einen wichtigen Beitrag, wo Erfahrungen des Nichtwissens infolge einer „Wissensexplosion", Erfahrungen menschlicher Ohnmacht in Kontrast zu Allmachtsphantasien und Technikgläubigkeit, die Unverfügbarkeit der Zukunft und das Geheimnisvolle in der Welt zu einer Desillusionierung idealistischer

[5] Diesen Begriff prägte *Ruth Cohn* in ihrem Buch: Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle, Stuttgart [11]1992, 114.

[6] *Horst Siebert*, Didaktisches Handeln in der Erwachsenenbildung. Didaktik aus konstruktivistischer Sicht, Neuwied u.a. [2]1996, 7.

[7] *Horst Siebert*, Pädagogischer Konstruktivismus. Eine Bilanz der Konstruktivismusdiskussion für die Bildungspraxis, Neuwied u.a. 1999, 45f.

Bildungstheorien führen. Wie sehr in konstruktivistischen Konzepten die Leid- und Ohnmachtsthematik tatsächlich ausgeführt wird, soll weiter unten anhand eines Erwachsenenbildungskonzeptes geklärt werden.

„Bildungsqualität im Kindergarten"

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie in dem jüngsten Bildungskonzept, das in Österreich für die Kindergartenpädagogik entwickelt wurde, die Frage nach dem Leiden und Scheitern behandelt wird. Ich habe hier das Konzept des Charlotte-Bühler-Instituts ausgewählt, weil es mit seinem Motto „Bildungsqualität im Kindergarten" den gegenwärtig aktuellen Sprachmodus innerhalb institutioneller Bildungsdiskussion repräsentiert, in der Begriffe wie „Qualitätsstandard", „Professionalität", „Kundenorientierung" und „Bildungsprofil" dominieren, wobei uns die Frage beschäftigt, wie sehr dieses Qualitätsverständnis den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit, das heißt auch in seiner Leid- und Schuldfähigkeit, berücksichtigt.[8]

Als Ausgangspunkt für ihr Bildungskonzept ziehen die Autorinnen neue Ergebnisse zur Kindheitsforschung aus der kognitiven Entwicklungspsychologie, der Säuglingsforschung, der Wahrnehmungsforschung, der Motivationspsychologie, den Forschungsarbeiten zur Identitäts- und Kompetenzentwicklung sowie der Tiefenpsychologie heran. „In allen neuen Forschungsansätzen wird betont, dass die Eigenaktivität und die Individualität des Kindes die Grundlage für seine Auseinandersetzung mit der Umwelt darstellen."[9]

Als Konsequenz dieser Studien sollen KindergartenpädagogInnen in der Bildungsarbeit Modelle des selbsttätigen Entdeckens bevorzugen, anstatt für die Kinder zu denken und zu handeln.

Als weitere wichtige Ziele werden die Stärkung des Selbstwertgefühls des Kindes, die Förderung seiner Selbstorganisation und Autonomie und die Verbesserung seiner grundsätzlich vorhandenen Selbst-, Sach- und Sozialkompetenz genannt. Grundgelegt wird hier ein Verständnis vom Kind als Regisseur seiner Entwicklung, vom Kind als kompetentem Wesen, das sich eigenständig mit seiner Umwelt auseinandersetzt und sich dabei weiterentwickelt.

„Die Motivationspsychologie zeigt auf, dass Kinder bereits im frühesten Alter ein starkes Bedürfnis haben, konstruktiv und aktiv mit ihrer Umwelt zu interagieren. Neugierde, Freude an der Aktivität und die Ausbildung von Interessen motivieren von Anfang an das kindliche Verhalten."[10]

Mit der Einführung des Transaktionsansatzes, eines Modells aus der Entwicklungspsychologie, wird auf die Bedeutung der Mensch-Umwelt-Beziehungen in der Entwicklung hingewiesen. Die wechselseitigen Austauschprozesse zwischen kultureller Umwelt und Individuum lassen sich mit den Begriffspaaren der Subjektivierung und Objektivierung beziehungsweise der Vergegenständlichung und Aneignung beschreiben.[11] Im Prozess der Subjektivierung passt das Kind Objekte der

[8] *Waltraut Hartmann/Martina Stoll/Natalie Chisté/Michaela Hajszan,* Bildungsarbeit im Kindergarten. Transaktionale Prozesse, Methoden, Modelle. Band 2 der Schriftenreihe des Charlotte Bühler-Instituts, Wien 2000.
[9] Ebd., 59.
[10] Ebd., 63.
[11] Vgl. ebd., 71f.

Umwelt an die persönlichen Bedürfnisse und Ideen an (etwa die Umdeutung einer Schachtel in ein Auto), stärkt damit seine Identität und schützt sich vor Entfremdung. Im Vorgang der Objektivierung werden die eigenen kognitiven Strukturen und Verhaltensweisen an die soziale und kulturelle Realität angepasst (etwa beim Hören einer Geschichte, beim Lernen eines Liedes etc.). Damit kommt es zu dem Realitätsbewusstsein, dass es eine Welt mit Eigengesetzlichkeiten gibt, die nicht den eigenen Wünschen gehorcht. Im Prozess der Vergegenständlichung verändern Individuen ihre Umwelt durch ihre eigenen Handlungen so, dass persönliche Ideen und Ziele in die Umwelt transportiert und dort verwirklicht (vergegenständlicht) werden. Überall wo Kinder Produkte schaffen, mitgestalten und sich an Veränderungen mitbeteiligen, erleben sie Selbsterweiterung und Selbstvergrößerung als Gestalter und Erfinder (etwa von Bauwerken, Zeichnungen, selbsterfundenen Geschichten...). Prozesse der Aneignung dagegen beziehen sich auf die Verinnerlichung, Internalisierung und Integration von Objekten in die subjektive Struktur des Individuums. Wahrnehmen, Lernen, Erwerb von Wissen, aber auch das Konsumieren von Gütern gehören hierher.

Der Transaktionsansatz vertritt dabei die These, dass je nach kulturellen Bedingungen Ungleichgewichte im Kräfteverhältnis des Selbst-Umwelt-Bezuges bestehen. „So stehen in unserer Konsumgesellschaft die Prozesse des Aneignens im Vordergrund, während die Prozesse des Vergegenständlichens und Mitgestaltens nicht in ausreichendem Maße ermöglicht werden. Dadurch wird die Kreativität der Menschen blockiert und die persönliche Kontrolle über ihren Lebensraum verringert."[12] Aus diesem Grund soll nach dem neuen Bildungskonzept der soziale und kulturelle Lebensraum Kindergarten den „Kindern ausreichend Möglichkeiten des Vergegenständlichens bieten, indem sie ihre Umwelt aktiv gestalten dürfen und ihre Wünsche, Ideen und Bedürfnisse verwirklichen können."[13]

Die Qualität der Bildungsarbeit im Kindergarten hängt nach dem vorliegenden Konzept von der Ausgewogenheit dreier Aspekte ab: Von der Strukturqualität (das heißt von Rahmenbedingungen wie Gruppengröße, Raumgröße etc.), von der Prozessqualität (das heißt von den sozialen Interaktionen sowie den Bildungsangeboten) und von der Orientierungsqualität, welche sich in den pädagogischen Vorstellungen, aber auch ethischen Überzeugungen der KindergartenpädagogInnen ausdrückt.[14] Im Zusammenhang mit der Orientierungsqualität werden ein partnerschaftliches Rollenverständnis, die Achtung vor der Würde und Individualität der Kinder ebenso eingefordert wie die Auseinandersetzung der PädagogInnen mit der eigenen Persönlichkeit. Ziel des Kindergartenpädagogen / der KindergartenpädagogIn muss es sein, eine Atmosphäre des Vertrauens, der Geborgenheit und der Akzeptanz zu schaffen, sodass die Kinder den Kindergartenalltag als „lustvoll und angstfrei" erleben können.[15]

[12] Ebd., 76.
[13] Ebd.
[14] Vgl. ebd., 79.
[15] Vgl. ebd., 88 und 90.

Zur Ortlosigkeit von Leid und Scheitern in diesem Bildungskonzept

Das vorliegende Bildungskonzept zeichnet sich durch einen durchgehend positiv-optimistischen Zugang aus, gerade was die Sicht von Kindern betrifft. Die Schwerpunktsetzung auf das Vergegenständlichen, also das aktive Schaffen von Werken ist aus theologischer Sicht als sehr positiv zu beurteilen. Diese sieht die Menschen und also auch die Kinder als geschaffen, um Anteil zu nehmen an der Weltgestaltung als selber Schaffende. Die Idee vom Menschen als dem Gestaltenden, Mit-Erschaffenden ist im jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben verankert und findet in diesem Bildungskonzept einen guten Ausdruck. Doch die ganzheitliche Sicht des Menschen ist damit noch nicht gegeben: Der Mensch und somit auch das Kind ist zugleich ein Geschaffenes, Empfangendes, Beschenktes, ohne Vorleistung Geliebtes. Und neben seiner freudvoll-motivierenden Erfahrung des Machen- und Gestalten-Könnens erfährt sich auch das Kind von klein auf als begrenzt und zeitweise als scheiternd, immer wieder auch als ohnmächtig. Ein Bildungskonzept, das – wie das vorliegende – Ganzheitlichkeit beansprucht, müsste auch diese intensive Erfahrungsqualität von Kindern mitbedenken und im didaktischen Handeln einen Ort für das Aufgreifen solcher Erfahrungen finden.

Konstruktivistische Didaktik – ein Entwurf von Horst Siebert

Der an der Universität Hannover lehrende Professor für Erwachsenenbildung Horst Siebert hat sich im letzten Jahrzehnt zunehmend mit Didaktik aus konstruktivistischer Sicht beschäftigt. Seine Ausführungen sollen hier exemplarisch vorgestellt werden, nicht zuletzt deshalb, weil konstruktivistisches Denken sich inzwischen auch in Alltagsdiskursen wiederfindet.

Während die traditionelle Didaktik die Prämisse enthält, dass der Mensch in der Lage ist, die Welt so zu erkennen, wie sie „wirklich" ist, geht konstruktivistische Didaktik davon aus, dass unsere sinnlichen Wahrnehmungen, unser Denken, Fühlen und Erinnern keine äußere Welt widerspiegeln, sondern dass wir die eigene Wirklichkeit konstruieren. Diese Konstrukte von Wirklichkeit sind weder wahr noch falsch, sondern mehr oder weniger passend, das heißt sie ermöglichen mehr oder weniger ein Überleben und „erfolgreiches" Handeln.[16]

Im Folgenden seien einige didaktische Perspektiven aus konstruktivistischer Sicht angeführt.[17] Zum Ersten bestätigt der Konstruktivismus die Subjektorientierung der Bildungsarbeit. Während eine Argumentation für den einen Teilnehmer plausibel ist, ist sie für einen anderen aufgrund andersgearteter lebensgeschichtlicher Erfahrungen unverständlich und indiskutabel, Erwachsene lassen sich nicht belehren oder aufklären, sie denken auf ihre je eigene Weise. Der Lernende geht mit dem gelehrten Stoff höchst eigenständig um.

Lernen ist aus konstruktivistischer Sicht ein selbstreferentieller Prozess und im Erwachsenenalter grundsätzlich „Anschlusslernen". Gelernt wird demnach, was als relevant, bedeutsam und integrierbar erlebt wird.

[16] Vgl. *Horst Siebert*, Didaktisches Handeln in der Erwachsenenbildung, a.a.O. 16f.
[17] Vgl. ebd., 19f.

Lernen wird zudem als individueller Prozess verstanden. Empathie, Verstehen und Verständigung sind nach konstruktivistischer Sicht weniger der kommunikative Normalfall als das Nicht- und Missverstehen. In Bildungssituationen kommt es vor allem auf das „Differenzerleben", auf die Wahrnehmung von Unterschieden und Unterscheidungen an.

Menschen sind zu „Beobachtungen II. Ordnung", anders ausgedrückt zum Reflektieren auf der Metaebene fähig, was sie in Bildungsprozessen noch mehr trainieren sollten. Es geht hier darum, sich der eigenen Viabilitätskriterien und „blinden Flecken" zu vergewissern sowie verstehen zu lernen, warum verschiedene Menschen ihre Wirklichkeiten unterschiedlich konstruieren.

Ein zweiter Zentralbegriff konstruktivistischer Didaktik ist der des „Reframings". Wenn Störungen im Person-Umwelt-Verhältnis auftauchen, wird eine „Neu-Rahmung" der eigenen Wahrnehmungen und kognitiven Muster, das heißt eine Korrektur von Deutungsmustern nötig.

Wichtigstes Ziel konstruktivistischer Didaktik ist es, dass die Bildungsteilnehmer handlungsfähig bleiben: „Wir erkennen, um handeln zu können – um dadurch zu überleben, und um zu überleben, müssen wir anpassungsfähig bleiben... Die Aufrechterhaltung der Autopoiesie (und damit auch unsere Autonomie) und die Erhaltung unserer Anpassung (und das heißt unsere Lernfähigkeit) sind notwendige Existenzbedingungen."[18]

Als pädagogische Schlüsselbegriffe einer konstruktivistischen Didaktik nennt Siebert erstens das Prinzip der „Selbstorganisation" des Lernprozesses. Die Folge davon ist, dass der Lehrende nicht mehr Wissen produziert oder präsentiert, das in die Köpfe der Schüler soll, sondern dass er Prozesse der selbsttätigen und selbstständigen Wissenserschließung und Wissensaneignung ermöglicht.[19] Als zweiten Schlüsselbegriff nennt er den der „Viabilität": „Eine Wahrnehmung, eine Erkenntnis, ein Wissen ist viabel, wenn es zu mir und meiner Umwelt „passt" und die Erreichung meiner Ziele erleichtert. Die Frage, ob dieses Wissen objektiv richtig ist, ist irrelevant."[20] Solange sich unser Wissen und Können als viabel erweisen, ist der Lernbedarf gering. Wenn unser Weltbild aber brüchig wird, wenn unsere Orientierungen und Problemlösungen nicht mehr funktionieren, wenn Widersprüche unübersehbar werden, ist (Um-)Lernen erforderlich, um ein neues Gleichgewicht herzustellen.[21] Dieser Prozess wird mit dem dritten Schlüsselbegriff „Reframing" bezeichnet.

Zur Leidthematik in konstruktivistischen Bildungskonzepten

Nimmt man die konstruktivistische Idee ernst, so sind individuelles Leiden wie auch die Wahrnehmung des Leidens von anderen Produkt einer Konstruktion von Wirklichkeit.

Der Schluss: „Verändere deine Konstruktion, so dass sie zu deiner Umwelt und Situation passend ist, und du lei-

[18] *Horst Siebert*, Lernen als Konstruktion von Lebenswelten. Entwurf einer konstruktivistischen Didaktik, Frankfurt a.M. 1994, 35.
[19] Vgl. ebd., 45.
[20] Ebd., 47f.
[21] Vgl. ebd., 49.

dest nicht mehr" legt sich in seinem ganzen Zynismus nahe.
Siebert sieht selbst diese Gefahr und schreibt: „Der Konstruktivismus ... stärkt die Autonomie und Selbstverantwortung des Menschen und bestreitet jeglichen Determinismus durch das ‚System' und die gesellschaftlichen ‚Verhältnisse'." Dies beinhalte „die Gefahr, strukturelle Ungerechtigkeiten und Machtverhältnisse zu übersehen und allein den einzelnen und seine Wirklichkeitssicht für seine soziale Lage oder auch für seinen Gesundheitszustand verantwortlich zu machen. Eine solche Schuldzuweisung muss dann den ‚Opfern' der Systeme – den Arbeitslosen und Behinderten, den Minderheiten und den Betroffenen von Bürgerkriegen – als Zynismus erscheinen."[22]
Auch in der solidarischen Wahrnehmung des Leidens anderer (einschließlich der Natur) erscheint ihm konstruktivistische Didaktik nicht sehr hilfreich zu sein. Das Prinzip der Viabilität lege vielmehr ein egoistisches, sozialdarwinistisches Handeln nahe, denn wenn es um die Nützlichkeit im Hier und Jetzt geht, seien Solidarität mit der sogenannten Dritten Welt, Engagement für globale Gerechtigkeit und die Schonung der natürlichen Ressourcen zweitrangig.[23]
Siebert verweist darauf, dass dem konstruktivistischen Handlungsbegriff eine politische, öffentliche Perspektive fehle, weshalb darauf zu achten sei, dass diese Theorie nicht zur weiteren Entpolitisierung des gesellschaftlichen Bewusstseins missbraucht werde, denn der Unterschied zwischen Unterdrückern und Unterdrückten ist keineswegs nur Ansichtssache"[24], schreibt er.

„...dass es doch so etwas geben müsse, was wir mitten im Grauen der Welt tun könnten"

Ruth Cohn erlebte persönlich die schwierigste Zeit Mitte der 40er Jahre in Amerika nach der Trennung von ihrem Mann und während des Aufbaus ihrer psychoanalytischen Praxis. Krankheit, psychischer Schmerz, finanzielle Schwierigkeiten und Überbelastung durch das Dasein als Alleinerziehende mit zwei Kindern ließen die Erkenntnis wachsen, dass Krankheit und Armut zur Fortsetzung von psychologisch und pädagogisch pathogenen Situationen beitragen. Daraus folgerte sie: „Wir brauchen therapeutische Pädagogik und gerechtere ökonomische Verhältnisse!"[25]
Dazu kam die politische Sorge, es könnte eines Tages wieder eine menschenverachtende Ideologie die Oberhand gewinnen, was Ruth Cohn schließlich dazu bewog, ein Lernmodell für Gruppen zu entwickeln, in dem demokratisches und empathisches Verhalten eingeübt werden kann.[26]
Es waren – so beschreibt es also Ruth Cohn selber – letztlich Erfahrungen von Leid, Schmerz und Ohnmacht, die zur Entwicklung von TZI führten. Cohn wollte eine gesellschaftstherapeutische Lehr-Lernform entwickeln, die Menschen befähigt, persönliche und gesellschaftliche Grenzen zu er-

[22] Ebd., 63f.
[23] Vgl. ebd., 62.
[24] Ebd., 64.
[25] *Ruth C. Cohn/Alfred Farau*, Gelebte Geschichte, a.a.O. 230.
[26] Vgl. *Silvia Hagleitner*, Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie. Feministisch-politische Bildungsarbeit nach Paulo Freire und Ruth C. Cohn, Mainz 1996, 115–123.

weitern, und Situationen, die Leid schaffen, zu verändern.
Das dritte Axiom[27], das dem TZI-Konzept zugrundeliegt, lautet: „Freie Entscheidung geschieht innerhalb bedingender innerer und äußerer Grenzen. Erweiterung dieser Grenzen ist möglich. Unser Maß an Freiheit ist, wenn wir gesund, intelligent, materiell gesichert und geistig gereift sind, größer, als wenn wir krank, beschränkt oder arm sind und unter Gewalt und mangelnder Reife leiden. Bewusstsein unserer universellen Interdependenz ist die Grundlage humaner Verantwortung."
Im Gegensatz zu anderen Lehr-Lern-Modellen werden in der TZI Situationen von Leid, Schmerz und Ohnmacht bewusst wahrgenommen und bearbeitet. Dieses Ziel wird auch mit dem sogenannten „Störungs-Postulat" verfolgt. Es geht davon aus, dass innerpsychische Hindernisse bei sich und anderen, aber auch Störungen von außen zu beachten sind, weil sie sich automatisch Vorrang nehmen und Wachstum verhindern oder erschweren, wenn sie einfach übergangen werden.[28] Irritationen, Schwächen, das Nicht-klaglos-funktionieren-Können werden in der TZI grundlegend für den Lernprozess mitbedacht. Damit unterscheidet sie sich wesentlich von anderen Bildungskonzepten, die diesen Aspekt des Menschseins erst gar nicht thematisieren.
Da Leid und Krankheit von Ruth Cohn als Einschränkung der Freiheit gesehen werden, folgt sie mit ihrem Konzept der aufklärerischen Idee von der Veränderbarkeit und Erweiterbarkeit von Grenzen. Das aus humaner Sicht berechtigte Ziel ist die Minimierung von Leid, Schmerz und Ohnmacht durch therapeutisch-pädagogisches Handeln.
Die Frage, die aus christlich-theologischer Sicht hier bleibt, ist: Wie wird in TZI-Prozessen mit *unveränderlichen* Grenz- und Leiderfahrungen von Menschen umgegangen?
Der Tod eines geliebten Menschen, die eigene unheilbare Krankheit, die Ohnmacht angesichts mörderischer Gewalt und Ausbeutung – welchen Ort bekommen diese Erfahrungen, die sich nicht minimieren oder verändern lassen, in Bildungsprozessen?
Anders gefragt – wo und wie bekommt Ijob seinen Platz?

Die Thematisierung von Leid und Ohnmacht als religionspädagogische Aufgabe

Bildungskonzepte, die sich in der jüdisch-christlichen Tradition sehen, werden sensibel sein für Geschichten, in denen Ohnmacht zum Himmel schreit, für Geschichten, die die Opfer der Vergangenheit in die Erinnerung heben.[29] Wenn Menschen sich mit Geschichten von unveränderlichen Leidenssituationen in Bildungsprozesse begeben, so werden religionspädagogische Konzepte in ihrem kritischen Veränderungswillen innehalten und

[27] *Cohn* formulierte drei Axiome als unabdingbare Voraussetzungen für ihr Konzept humanen therapeutischen und pädagogischen Handelns. Das erste Axiom betont, dass der Mensch gleichzeitig autonom und interdependent ist, eine psycho-biologische Einheit und ein Teil des Universums. Das zweite Axiom fordert die Ehrfurcht vor allem Lebendigen und seinem Wachstum ein. Vgl. dazu: *Silvia Hagleitner*, Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie, a.a.O. 124ff.
[28] Vgl. ebd., 129f.
[29] Vgl. zum Beispiel den Abschnitt über Schwesterliche Solidarität üben angesichts von Unveränderlichem in: *Silvia Hagleitner*, Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie, 262–264.

zuerst einmal geschwisterliche Solidarität üben im Aus-Halten von bitteren Wirklichkeiten, im Raum-Geben für die Klage darüber. Alle Beteiligten gleichen dann jenen Freunden Ijobs, die zu Beginn ihres Besuchs, getroffen von seinem Leid, schweigend sieben Tage und sieben Nächte bei ihm auf der Erde saßen und „sahen, dass sein Schmerz sehr groß war" (Ijob 2,12f).

Die existentielle Schmerzerfahrung im Mitleiden nicht durch vorschnelles Trösten beiseite zu schieben, sondern sie anzunehmen als Teil des Lebens, ist ein wesentlicher Schritt religionspädagogischer Arbeit.

So schreibt etwa Manfred Steinlechner über religiöse Bildung: „Sie kann Einspruch erheben gegen den Herstellungsoptimismus und Erinnerung sein an das zu kurz gekommene Leben. Sie kann eine Sehnsucht ausdrücken und anbieten, die über das Geschäft auch der Gerechtigkeit hinausreicht und unversöhnlich bleibt in der Erinnerung, dass wir auf Schädelbergen bauen."[30]

Religionspädagogische Bildungsprozesse halten die Erinnerung an Jesus Christus wach, der bis in den Tod hinein solidarisch war mit den Schwachen und Ohnmächtigen. Dabei haben sie sich zu fragen, was es für Lernprozesse bedeutet, wenn sie im Namen eines Mannes geschehen, der das Leiden anderer wahrgenommen hat, der sich eingesetzt hat für die psychische und physische Heilung von Menschen. Alle diakonischen Konzepte der Religionspädagogik versuchen hier deutlich Position zu beziehen. Sie werden motiviert von einem Glauben an Jesus von Nazareth, der nicht masochistisch das Leiden, sondern leidenschaftlich Freude und Lebendigkeit gesucht hat, aber die Leiderfahrung nicht einfach ausblendete. Religionspädagogische Bildung weiß um den Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung.[31] Sie hat die Kraft, die Realität des Kreuzes, die Realität des hoffnungslosen Karsamstags wahrzunehmen und auszuhalten, weil sie auch den grenzensprengenden Glauben an die Auferstehung kennt.

Bildung, die sich auf Jesus von Nazareth beruft, kann Leiden und Ohnmacht integrieren, weil sie weiß, dass sie nicht die letzte Wirklichkeit sind.

In diesem Sinne können religionspädagogische Konzepte zum kritischen Korrektiv werden für gegenwärtige Bildungsansätze, die allein den autonomen, kraftvoll gestaltenden Menschen im Blick haben.

---

[30] *Manfred Steinlechner*, Indoktrination oder Befreiung? Eine Spurensuche, in: *Richard Jochum/Charly Stark* (Hg.): Theologie für gebrannte Kinder. Beiträge zu einer neuen politischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1991, 31.

[31] Vgl. *Gottfried Orth*, Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung. Zur Theorie theologischer Erwachsenenbildung, Göttingen 1990.

JOSEF DOLISTA / TOMÁŠ MACHULA

Skepsis gegen alles von oben

Theologische Suchbewegungen in der tschechischen Übergangsgesellschaft

Die dramatischen Veränderungen der so genannten Wende brachten auch ein Ende des staatlich verordneten Atheismus in vielen Ländern im Osten Europas. Was lag da näher als die Hoffnung, dass es nun zu einer neuen Blüte des Christentums und der Kirche kommen würde? Tatsächlich allerdings stellt sich die Entwicklung des letzten Jahrzehnts wesentlich differenzierter da. Unsere Autoren, Ordinarius und Assistent am Institut für Systematische und Ökumenische Theologie der Theologischen Fakultät Budweis, informieren über die Situation in Tschechien und das theologische Bemühen der Gegenwart. Sie erinnern dabei an die historischen Voraussetzungen und zeigen auf, dass auch in den Jahren der Unterdrückung eine tschechische Theologie existierte. Der Beitrag wurde von Albert-Peter Rethmann übersetzt. (Redaktion).

1. Einführung

Dieser Beitrag ist ein Antwortversuch auf die Frage nach der Beziehung der Tschechen zum Gottesglauben und zur Kirche vor dem Hintergrund jüngster Meinungsumfragen. Für viele Christen in unserem Land stellten diese Umfragen zu Kirche und Religion[1] einen mehr oder weniger großen Schock dar. Es zeigte sich nämlich darin, dass sich 72,6% der Bürger der Tschechischen Republik als konfessionslos bezeichnen. Zur katholischen Kirche bekennen sich danach 22,4%, die übrigen 5% verteilen sich auf die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften.[2] Nachdem sich bei der Volkszählung zu Beginn der 90er Jahre ungefähr 40% zur katholischen Kirche bekannt hatten, hatten wir uns mit einer gewissen Zufriedenheit an die Wirklichkeit gewöhnt, dass wir Katholiken relativ viele sind – „fast die Hälfte des Volkes". Die jetzigen Zahlen stellen nach dem ersten Jahrzehnt der Freiheit eine kalte Dusche dar.

Diese Untersuchungen werfen eine Reihe von Fragen auf: Haben wir uns als Christen ein gewisses Versagen vorzuwerfen? Lag es nicht in unseren Kräften, mehr für die Verkündigung Christi zu tun? Handelt es sich nur um eine vorübergehende Fluktuation aus dem Freiheitsrausch heraus oder um einen langfristigen Trend? Sind nicht unter den fast drei Viertel der Menschen „ohne Bekenntnis" viele Christen, die sich schämen, öffentlich ihre Zugehörigkeit zur Kirche zu bekennen? Können wir uns mit der Feststellung beruhigen, dass diese 20% wirk-

[1] Zur katholischen Kirche bekannten sich 22% der Bürger der Tschechischen Republik (redaktionelle Nachricht mit einem Kommentar von M. Badala), Katolický týdeník 18 (6.5.2001), 7.

[2] Angesichts der offensichtlichen Mehrheit der katholischen Konfession in der Tschechischen Republik werden sich die folgenden Erwägungen nur an dieser Kirche orientieren. Von den übrigen Kirchen sind nur die evangelische Böhmische Brüderkirche (ca. 2%) und die tschechoslowakische hussitische Kirche bedeutender.

liche „qualitativ" und überzeugt lebende Christen sind, die durch das Feuer der Läuterung des Geistes gegangen sind?

Auf diese Fragen kann man nicht einfach antworten. Für die Beantwortung der zentralen Fragen nach dem spezifisch tschechischen Zugang zu Gott und zur Kirche kann eine andere Meinungsumfrage helfen, die ungefähr zwei Jahre älter, dafür aber detaillierter ist und einen Vergleich mit dem Jahr 1991 ermöglicht.[3] Ob der Rückgang des katholischen Anteils in der Bevölkerung nur eine statistische Fluktuation ist oder nicht, ist leicht festzustellen. Gegenwärtig existieren verschiedene Untersuchungen, die mit unterschiedlichen Methoden durchgeführt wurden, sich in ihren Ergebnissen im Wesentlichen aber decken.

Die erwähnte Untersuchung gibt für das Jahr 1999 den Anteil der Bevölkerung, der sich zur römisch-katholischen Kirche bekennt, mit 28% an. Gegenüber dem Jahr 1991 stellt das einen Rückgang von mehr als 7% dar. Die Frage nach dem langfristigen Trend dieser Entwicklung kann man mit dem Hinweis auf die Altersstruktur derer, die sich zur katholischen Kirche bekennen, erklären. Von der Altersgruppe der 15–19-jährigen bekennen sich 6% zur katholischen Kirche (92% deklarieren sich als bekenntnislos); unter den 20–29-jährigen sind das 17% (resp. 79%), unter den 30–44-jährigen 14% (resp. 81%), unter den 45–59-jährigen 27% (resp. 68%) und von den über 60-jährigen 42% (resp. 51%).[4] Es ist mehr als offensichtlich, dass mit jüngerem Alter der Anteil der Katholiken gewaltig abnimmt. Man muss deshalb feststellen, dass der alarmierende Rückgang von Religiosität und der Identifikation mit der Kirche ein langfristiger Trend ist. Es bleibt allerdings noch zu untersuchen, ob es sich bei den bekennenden Christen nicht zufällig um den Rest wirklich Treuer handelt, die tatsächlich tief gläubige und überzeugte Christen sind. Nach eigener Einteilung der Befragten sind „überzeugte Atheisten" nur knapp 10%; weitere 50% deklarieren sich als „Ungläubige". Um die 40% sind dann irgendwie religiös orientiert. Überraschend ist jedoch, dass an einen persönlichen Gott nur 6,5% glauben. (Diese Zahl der an einen persönlichen Gott Glaubenden deckt sich mehr oder weniger mit der Prozentangabe derer, die wenigstens einmal pro Woche zur Kirche gehen.) Der Mythos der 22 oder sogar 28% umfassenden überzeugten und tief glaubenden Minderheit schwindet damit und entpuppt sich als Minderheit von bestenfalls 6,5%; denn ein echter Christ ohne den Glauben an einen persönlichen Gott ist nicht vorstellbar. Nahezu die Hälfte der Menschen denkt nicht, dass irgendeine göttliche Person oder Kraft existiert (22,3%) oder weiß überhaupt nicht, was sie denken soll (21%). Die meisten Menschen glauben folglich, dass „irgendetwas über uns" ist, zu dem man aber natürlich nicht Du sagen und zu dem man auch keine persönliche Beziehung haben kann (50,2%).

Aus diesen statistischen Daten kann man ablesen, dass man die Religiosität in der Tschechischen Republik eindeutig nicht als christlich oder sich zum Christentum bekennend oder mit dem Christentum sympathisierend charak-

[3] Studie EVS aus dem Jahre 1999 (FSS MU und SC&C, GA ČR 403/99/0326 – http://www.scac.cz). Sofern nicht anders angegeben, sind die Daten in dieser Aufstellung dieser Quelle entnommen.

[4] Katolický týdeník 18 (6.5.2000), S. 7.

terisieren kann.[5] Es besteht gegenüber der Verkündigung Gottes, gegenüber der Kirche, der Religion im echten Sinn des Wortes eine tiefe Skepsis, die sich auch im gesamten europäischen Kontext leider sehr deutlich zeigt.[6] Diese Situation drückt sich dann selbstverständlich notwendigerweise im Gottesverständnis aus, wie wir es bei den tschechischen Christen resp. Theologen finden.

2. Historische Wurzeln der gegenwärtigen Situation

2.1 Die hussitische Frage

Wie ein konkretes Verständnis von Gott und Kirche gebildet wird, hat immer auch mit kulturellen und historischen Rahmenbedingungen zu tun. Dass die kirchliche Hierarchie das Bild Gottes im tschechischen Volk verdunkelte, ist offensichtlich. Das hat entscheidend mit der sogenannten hussitischen Frage zu tun, von der Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Besuch in der Tschechoslowakischen Republik am 21.4.1990 forderte, sie neu aufzuarbeiten. Jan Hus bezeichnete er schließlich im Dezember 1999 als „gut bekannten tschechischen Prediger, einen der berühmtesten von vielen hervorragenden Meistern, die aus der Prager Universität hervorgegangen sind"[7].

Die Zeit des Jan Hus ist die Zeit des Papstschismas (1378–1417), infolgedessen Hus den Zustand der Kirche anprangerte.[8] Er wollte, dass das Kirchenrecht mehr auf dem göttlichen und natürlichen als auf dem positiven menschlichen Recht fußt. Christus ist für ihn das einzige und wahre Haupt der Kirche, die Päpste seiner Zeit bezeichnete er als Antichrist (Johannes XXIII., Gregor XII., Benedikt XIII.). Hus sah die Kirche als untreu gegenüber Christus an; die Kirche hat in seinem Denken keinen Sinn allein in sich selbst, sondern nur dann, wenn sie ihrer Christusberufung treu ist. Wenn die Kirche nicht in der Wahrheit lebe, könne sie sich auf keinen ihrer Ansprüche berufen.[9] Seine Schrift „De Ecclesia"[10] verweist auf diese Wirklichkeit.

Die aufkommende antirömische und antihierarchische Welle nach seiner Verbrennung als Ketzer am 5.7.1415 in Konstanz entfesselte in Böhmen eine Gewalt, die nicht nur machtpolitisch, sondern auch religiös – unter Berufung auf Röm 6,6–7 – motiviert war.

Im tschechischen Denken wurde mit dem Tod von Hus der Patriotismus ebenso wie die reformatorischen Ideen und eine ausgeprägt antirömische Haltung verstärkt. Im Jahre 1420 setzten die Hussiten das Programm der „Prager Artikel" durch, in denen festgelegt wurde: a) die freie Predigt auf der Grundlage der Bibel; b) die Kommunion unter beiderlei Gestalt; c) die Bestrafung der Todsünden durch die weltliche Macht; d) die Enteignung des Besitzes des Klerus'.

Die Hussiten formierten sich auf dem Berg Tabor; ihr militanter Geist gründete auf dem Glauben an das tausendjährige Reich der Regierung Christi. Zwar erlaubte im Jahre 1434 das Konzil von Basel den Böhmen fortan, die Kommunion unter beiderlei Gestalt zu empfangen und die Evangelien und Paulusbriefe in der Muttersprache zu lesen, doch wurden am 30.5.1434 die Hussiten in der Schlacht bei Lipany besiegt.

Diese historischen Ereignisse hatten nachhaltig negative Auswirkungen auf das Gottes- und Kirchenbild. Vor allem wirkte auch die Rolle der

[5] Von den Bürgern ohne Bekenntnis haben nur 14% (*mit Ausbildung*) beziehungsweise 23% (*Hochschulabsolventen*) Vertrauen zur Kirche. Unter den anderen Institutionen befindet sich die Kirche unter dem Aspekt der Vertrauenswürdigkeit auf dem drittletzten Platz (vor den beiden Kammern des Parlaments).

[6] Vgl. dazu: *M. Tomka/P. M. Zulehner*, Gott nach dem Kommunismus, Pastorales Forum Wien, Schwabenverlag 1999.

[7] Aus der Erklärung von Papst Johannes Paul II. bei der Audienz der Teilnehmer des Symposions über Jan Hus am 17.12.1999.

[8] Vgl. *J. Dolista*, Je mehr die Güter der Kirche zunahmen, desto mehr nahmen die Tugenden ab. Der Glaube Jan Hus' im Licht seiner Schrift „De Ecclesia", in: Teologický sborník 4 (2000) 49–51.

[9] Vgl. *J. M. Lochmann*, Zum Verständnis der Wahrheit bei Hus, in: Jan Hus zwischen Epochen, Völkern und Konfessionen (hg. von *J. B: Lášek*), Tschechische Christliche Akademie, Prag 1995, 175–178.

[10] Vgl. Meister *Jan Hus*, Über die Kirche, Verlag der Tschechischen Akademie der Wissenschaften, Prag 1965.

katholischen Kirche bei der Aufrechterhaltung der österreichisch-ungarischen Vorherrschaft entfremdend. Der erste Präsident der Tschechoslowakischen Republik, Tomáš G. Masaryk, hielt sein ganzes Leben lang Abstand zur Hierarchie und zu Rom, weil er die treue Sympathie Roms mit der untergegangenen Monarchie nicht vergessen konnte.[11] Die Folgen des 2. Weltkriegs sind in der damaligen Tschechoslowakischen Republik auch aus kirchlicher Sicht bedeutend. Die Vertreibung der Sudetendeutschen, die in ihrer Mehrheit katholisch waren, muss man im Zusammenhang der Abtrennung des Grenzgebiets von der Republik im Jahre 1938 durch die Vermittlung des unseligen Politikers Konrad Henlein sehen. Nach 1918 bildeten die Sudeten fast ein Drittel der Fläche von Böhmen und Mähren, die Bewohner waren fast ausschließlich Deutsche. In den Jahren 1945–46 musste diese Bevölkerung das Gebiet der Republik verlassen. Die gewaltsame Vertreibung war begleitet von massenhaftem Unrecht, von Folter und Morden.[12] Tausende Priester und Ordensgemeinschaften verließen dieses Gebiet; es kam in der Nachkriegszeit zu religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Verwüstungen und zum Raub des Besitzes der Deutschen und ihrer kulturellen Denkmäler. Die Ansiedlungspolitik ist bis heute nicht vollständig erfolgreich. Das geistige Vakuum in dieser Region ist bis zur Gegenwart offensichtlich; die entsprechenden Ortschaften in Nord- und Südböhmen sind fast völlig entchristlicht. Die Vertreibung der Deutschen nach dem 2. Weltkrieg bedeutete die Vertreibung der Kirche aus Böhmen und Mähren. Hier verschwanden religiöse und gesellschaftliche Traditionen.

2.2 Der kommunistische Kirchenkampf in der Nachkriegszeit

Als im Jahre 1948 die Kommunisten an die Macht im Staat gelangten, begann zwei Jahre später eine harte antikirchliche Strategie, die zur rechtlichen und irgendwann auch physischen Auflösung aller Orden und Kongregationen führte.[13] Die Kirche lebte nur mehr in der Form, dass sie ihre Gotteshäuser ausschließlich zur liturgischen Versammlung öffnen durfte. Die Mehrheit der Bischöfe und viele Priester wurden verhaftet und interniert; es war ihnen nicht erlaubt, öffentlich aufzutreten und in der Seelsorge tätig zu sein. Die Kirche lebte im Gefängnis und damit auch in der Angst und Befürchtung vor Verfolgung, gleichzeitig auch in der sicheren Hoffnung, dass dieses Leiden der Verfolgung eines Tages enden würde.[14] Aus der Zeit von 1950 bis 1968 kann die Kirche eine Liste vieler Bekenner und von Rom noch nicht kanonisierter Märtyrer vorweisen. Es gelang der verfolgten Kirche, ein sympathisches Bild Gottes zu zeigen, für das die junge Generation zu leben begann; und das wurde im Prager Frühling (1967–1968) unter Beweis gestellt. Die begrenzte Freiheit der Kirche in dieser Zeit reichte zwar nicht aus, die Bischofstühle in den einzelnen Diözesen neu zu besetzen und das Recht auf vollwertiges kirchliches Leben zu erneuern. Die Besetzung des Landes durch die Armeen des Warschauer Pakts beendete die wiederbelebten geistigen Strömungen in der damaligen Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik. Es war aber erreicht worden, dass die

[11] Vgl. *D. Frýdl*, Reformační náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě, Nakl. L. Marek, Brno 2001, S. 33–61.

[12] Vgl. *F. Jedermann*, Ztracené dějiny, Institut pro středoškolskou kulturu a politiku, Praha 1990; srov. *V. Kural*, Místo společenství – konflikt!, Ústav mezinárodních vztahů, Praha 1994; srov. J. *Kučera*, Odsun nebo vyhnání?, Ústav dějin střední a východní Evropy, Praha 1992.

[13] Der Überfall auf alle Männerklöster durch die staatliche Polizei ereignete sich am 13. und 27. 4. 1950, die Ordensleute wurden in eigene Lager verschleppt, von wo sie dann in Arbeitslager der tschechoslowakischen Armee übergeführt und zu schwersten Arbeiten für die Dauer von wenigstens drei Jahren gezwungen wurden.

[14] Das Bistum Königgrätz dokumentiert einzelne Zeugnisse der Christenverfolgung in der Zeit der kommunistischen Diktatur und gibt die Zeugnisse einzelner Menschen in Buchform unter dem Namen „Steine (Kamínky)" heraus. Zur Verfügung steht jetzt das Buch Kamínky 2 (Hrsg.: Diözese Königgrätz, Königgrätz 2000). Diese Publikation umfasst 200 Seiten.

Menschen Geschmack an der politischen Freiheit gefunden hatten und die in den 50er Jahren verhafteten Priester aus den Gefängnissen in die Freiheit gelangten, selbst wenn „Freiheit" in dieser Zeit nur ein relativer Begriff war. Denn auch 1968 wurde das Leben der Orden rechtlich nicht erneuert und wurden keine Bedingungen für die umfassende Freiheit der Tätigkeit und des Lebens der Kirche geschaffen.
Von 1968 bis 1989 dauerte die Zeit der sogenannten politischen „Normalisierung". Diese Jahre waren geprägt vom mächtigen Eigenwillen der Kommunistischen Partei sowie der Liquidation der politischen Gegner, der Gefangenschaft und dem systematischen Ausschluss der Kirche aus der Gesellschaft. Der Mensch, der an Gott glaubte, wurde als rückwärtsgewandt und unwissenschaftlich dargestellt, die atheistische Erziehung planmäßig verwirklicht. Der Atheismus wurde als Stärkung des Einflusses der kommunistischen Partei verstanden, die Kirche als ihr dauernder Gegner angesehen, dessen Einfluss minimiert werden muss. Kinder aus christlichen Familien hatten aus ideologischen Gründen geringere Chancen, an einer Hochschule zu studieren. Für Gott als den großen Unbekannten interessierte sich die Intelligenz; gerade die gewaltsame und systematische atheistische Erziehung bewirkte ein Interesse an der Kirche und an Gott. Die Orden wirkten in der Republik geheim, und ebenso gab es geheime Priesterweihen, insbesondere von Ordensleuten. Die Kirche und ihr Gott gewannen so ein sympathisches Gesicht, und junge Menschen weihten sich dem Dienst Gottes und der Kirche. Eine ungeheure Woge der Freude verursachte die Wahl von Papst Johannes Paul II. im Jahre 1978, da er die kommunistische Taktik der Machtsicherung und auch ihr ideologisches Programm kannte. Man konnte damals vermuten, dass dieser Papst nicht auf die kommunistischen kosmetischen Verbesserungen für die sogenannte Freiheit der Kirche hereinfallen und dass er einen starken Einfluss auf die Geschichte im Ostblock haben würde.

3. Theologische Gottesrede in der Zeit der Unterdrückung

3.1 Die Theologie von Josef Zvěřina

Versucht man, eine theologische Kontur des Gottesbildes der Christen in der Zeit zwischen 1968 und 1989 zu zeichnen, so ist besonders das Werk von Josef Zvěřina[15] aufschlussreich. Zvěřina betont vor allem das Bild des liebenden Gottes, der die Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern schafft. Die Kirche hatte eine geschwächte hierarchische Struktur, ihre amtliche Struktur war minimalisiert. Sie lebte aber aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe und war damit sympathisch. Josef Zvěřina konzipierte in dieser Zeit ein Büchlein, das den Kampf der Kirche um Freiheit und Verständnis dokumentiert und das Bemühen um das Verstehen des Evangeliums in der damaligen Zeit.[16] Darin kritisiert er die Äußerlichkeit, bürokratische Methoden, veraltete Strukturen sowie die Politisierung der Kirche. Diese Verhaltensweisen entwerten die Verkündigung des Evangeliums. Um glaubwürdig zu sein, müsse die Kirche arm,

[15] Vgl. *J. Zvěřina*, Teologie agapé I. , Scriptum, Praha 1992; srov. *Josef Zvěřina*, Teologie agapé II., Scriptum, Praha 1994.
[16] Vgl. *J. Zvěřina*, Odvaha být církví, Opus Bonum, Mnichov 1981.

Büßerin und Dienerin sein und ihre Strukturen vereinfachen. Demgegenüber aber verhalte sich die Kirche überheblich, selbstsicher und herrschsüchtig.[17] Als Therapie schlägt er deshalb eine Praxis aus der Zeit der kommunistischen Diktatur vor: dialogisches Verhalten und Verzicht auf falsches Pathos, Phrasen und geistlose Stereotypen. Christen müssen von ihrem Glauben an Gott gemeinsam und nicht nur als einzelne Zeugnis geben. Das Bild Gottes, das sich Menschen durch die Erziehung in Familie und Gesellschaft machen, muss korrigiert werden durch die Verkündigung Jesu Christi. Eine solche Verkündigung ist jedoch nicht Agitation oder Propaganda, sondern Treue zum Evangelium, das niemals zu einer der vielen Ideologien auf dem Weltmarkt degenerieren darf.
Gott ist für Zvěřina die Liebe in Form der Agape, die sich danach sehnt, zu dienen und in der Gemeinschaft des Geliebten zu leben. Sämtliche Aspekte seiner Gotteslehre fasst er christologisch und pneumatologisch. Die Liebe ist das innerliche Leben des dreieinigen Gottes, der Glaube beginnt mit der Begegnung mit der Liebe Gottes. Koinonia und Agape sind von ihm häufig verwendete Begriffe, wenn er über den Gott spricht, der die Menschen durch seine Liebe anzieht. Gott wird damit vorgestellt als Gott der Hoffnung, als Gott, der für den Menschen die Freiheit will und der Garant der menschlichen Freiheit ist. Gott zeigt sich als Befreier von politischer Unterdrückung, auf den hin sich die Hoffnung der unterdrückten Menschen ausstreckt.[18]

3.2 Die Theologie der „sterbenden Kirche" von Oto Mádr

Neben dem systematischen Theologen Josef Zvěřina gehört zweifelsohne der Moraltheologe Oto Mádr zu den bedeutendsten tschechischen Theologen der kommunistischen Zeit. Für unser Thema sind zwei seiner Abhandlungen bedeutsam: *Modus moriendi der Kirche*[19] *und Jak církev neumírá. K teologii ohrožené cirkve (Wie die Kirche nicht stirbt. Zur Theologie der bedrohten Kirche).*[20] Die erste dieser beiden Schriften ist ein Büchlein mit einigen wenigen Seiten. Sie führt allerdings in ein überaus wichtiges Thema ein und bietet eine Reihe von Punkten zum weiteren Nachdenken.[21] O. Mádr schrieb sein Werk in den 1970er Jahren. Auf die kurze Phase der Hoffnung auf ein freieres Leben von Gesellschaft und Kirche am Ende der

[17] Vgl. ebd., 24.
[18] Vgl. *O. Liška,* Církev v podzemí a společenství Koinótés, Sursum, Brno 1999.
[19] Dt. in: *Ders.,* Wie Kirche nicht stirbt. Zeugnis aus bedrängten Zeiten der tschechischen Kirche, Leipzig 1993, 30–38. Auf tschechisch publiziert in der Exilzeitschrift Studie Nr. 69, 1980, 265–269, und in dem Buch Slovo o této době, Zvon, Prag 1992, 237–242.
[20] Dieser Beitrag erschien u.a. in der Exilzeitschrift Studie Nr. 104–106, 1986, S. 93–133, und in dem Buch Slovo o této době, Zvon, Prag 1992, 244–289. Die deutsche Kurzfassung „Ars non moriendi der Kirche" erschien in der Zeitschrift Diakonia 4 (1991) 233–236 und im gleichnamigen Buch (Anm. 19), 39–104.
[21] Der Autor macht darauf aufmerksam, dass er nicht der erste ist, der zu diesem Thema arbeitet: Schon Jan Amos Komenský (Johann Amos Comenius), der letzte Bischof der Brüderunität der Böhmischen Brüder, schrieb zur Zeit des Westfälischen Friedens 1650 die bekannte Schrift *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské (Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität).* Ihr Ausgangspunkt und ihre Lösung sind natürlich ziemlich verschieden von der katholischen Sicht, aber zumindest eines ist inspirierend: Komenský resigniert nicht. Er sieht zwar den Untergang der kirchlichen Strukturen der Unität, fordert aber die Christen zum treuen Leben und zur treuen Nachfolge Christi auf. Vor allem legt er alles vertrauensvoll in die Hände Gottes und kann so hoffnungsvoll in die Zukunft schauen.

70er Jahre folgte die sowjetische Okkupation und der erneute Druck mit dem Ziel der Unterwerfung aller Lebensbereiche, die Kirche nicht ausgenommen. Zumeist ging es zwar nicht mehr um die physische Vernichtung oder langjährige Haft, wohl aber um das fortschreitende und andauernde „Brechen des Rückgrats" und die Zerstörung des Charakters der Menschen. Die tschechische Kirche war praktisch ohne Bischöfe[22], ohne Kontaktmöglichkeiten mit der Welt; es existierte nur mehr eine einzige theologische Fakultät (die jedoch einschneidend isoliert war); Publikationsmöglichkeiten waren minimal. Es zeigte sich, dass diese Zeit für die Kirche wenigstens so verheerend (wenn nicht noch schlimmer) war wie der direkte Terror der 50er Jahre. In dieser Zeit der Hoffnungslosigkeit also erscheint Mádrs *Modus moriendi der Kirche.*

Mádrs These lautet: Die Weltkirche werde zweifelsohne bis zum Ende der Zeiten überleben; die Ortskirche aber könne untergehen, was in der Kirchengeschichte bereits mehrmals geschehen ist, etwa mit der Kirche von Jerusalem, Konstantinopel, Nordafrika. Soziologisch und historisch ist nämlich auch die Kirche ein Organismus mit Prozessen des Werdens, des Aufblühens und des Vergehens. Die Zeit des Werdens ist nicht beschränkt auf die Urkirche oder die Zeiten der Mission neu entstehender Ortskirchen. Die Kirche entsteht in jeder Zeit neu, in jeder Generation, in jedem Einzelnen. Die Phase des Aufblühens ist gekennzeichnet durch volles, blühendes kirchliches Leben, eine große Zahl von Mitgliedern und Aktivitäten. Wann aber ist die Kirche eine sterbende? Nicht dann, betont O. Mádr, wenn sie verfolgt ist. Das kann sogar im Gegenteil eine Zeit überaus großen Wachstums und der Lebensfülle sein. Sterben meint nicht eine Quantität, sondern eine Qualität. Die Kirche stirbt, wenn die Intensität des Lebens aus dem Glauben zurückgeht. Wie soll man reagieren auf eine solche Situation des Sterbens der Kirche?

O. Mádr weist darauf hin, dass man dem Tod ehrlich und wahrhaftig in die Augen schauen muss. Das ist so wie bei einem sterbenden Menschen; es hat keinen Sinn, sich vorzumachen, dass nichts Wichtiges geschehe; aber es hat auch keinen Sinn, in Panik oder Resignation zu verfallen. „Was erwartet Gott von denen, die zu ihm gehören, im Stadium der sterbenden Kirche?", fragt der Autor und antwortet: „Im Grunde dasselbe, was er in jedem Stadium erwartet: Dienst mit ganzer Kraft". Konkret bedeutet das:

1. *Den Tod annehmen.* Unverzichtbar ist nur, eine bestimmte Weise des Todes der Kirche abzulehnen – den Verrat. Ansonsten muss man der Wirklichkeit in die Augen schauen. „Wenn wir leben, leben wir für den Herrn, und auch wenn wir sterben, sterben wir für den Herrn." (Röm 14,8)
2. *Intensiv leben.* Auch im Sterben kann man die Schönheit des Lebens entdecken, das uns gegeben wurde. Und das Sterben ist die Gelegenheit, sich von allen Ablagerungen zu befreien, die uns daran hindern, uns wirklich treu Gott hinzugeben wie Christus.

[22] Seit Mitte der 70er Jahre war kein böhmisches und mährisches Bistum besetzt (eines von ihnen bereits seit dem Jahre 1955). Was die Erzdiözesen betrifft, wurde Olmütz von einem Apostolischen Administrator verwaltet, und für die Stelle des Prager Erzbischofs wurde am Ende der 70er Jahre der bisherige Administrator František Tomášek ernannt.

3. *Aus sich das Beste herausholen.* Gleich, ob eine Kirche stirbt oder nicht, entscheidend ist die Frage, was Gutes nach ihr bleibt. „An welches Erbe werden diejenigen anknüpfen können, die vielleicht nach einer langen Zeit die Kirche in diesem Raum neu gründen werden?"
4. *Nicht sterben.* Dieser letzte Punkt ist irgendwie paradox und überraschend. Sollen wir so sterben, dass wir nicht sterben? Keineswegs. O. Mádr lehnt damit vielmehr jeden Gedanken einer irgendwie gearteten Euthanasie der Kirche ab. „Selbstmord ist kein Martyrium. Je dünner der Faden ist, desto größer ist seine Verantwortung, das Leben in die Zukunft herüberzutragen." Hier liegt die Intention des Essays Mádrs. Mit den Worten von E. Kübler-Ross sagt Mádr: „Viele Patienten, die fähig waren, die Angst vor dem Tod zu überwinden und die ihr eigenes Ende annahmen, waren danach in der Lage, alle inneren Kräfte und Quellen zu mobilisieren und um ihre Heilung und Rückkehr zu kämpfen."[23]

Man kann diesen Text von O. Mádr als prophetisch ansehen. Er enthält den großen Appell, der auch heute nichts an Aktualität verloren hat: Der Zustand der Kirche ist irgendwie nicht ermutigend – was sollen wir tun? Es ist möglich, zu resignieren und sich in Selbstmitleid zu verschließen; diejenigen zu hassen beginnen, die sich des Lebens freuen und die keine Probleme haben ... Es ist aber auch möglich, seinen Zustand anzunehmen, sich den Händen Gottes anzuvertrauen und all diejenigen zu ermutigen, die einem nahe sind. Diese Haltung verwandelt auf dramatische Weise die Herzen der Nächsten und hilft ihnen auf ihrem Weg zu Gott. Und für den Sterbenden bedeutet das den Weg zur Auferstehung.[24]

In der zweiten erwähnten Schrift *Jak církev neumírá (Wie die Kirche nicht stirbt)* arbeitete O. Mádr diesen Punkt „Den Tod annehmen und nicht sterben" weiter aus. Er konstatiert hier froh die Tatsache, dass die tschechische Kirche zehn Jahre nach der Niederschrift der ersten kleinen Schrift ziemlich aufwachte und wahrhaft zu leben begann. Sein Versuch führte also zur Beschreibung der Problematik einer Ortskirche, die völlig am Boden lag und die dessen ungeachtet zu neuem Leben erwachte.

Nach dem Jahre 1989 eröffneten sich den Christen ungeheure Möglichkeiten – die Erneuerung des kirchlichen Lebens, die freie Verkündigung des Evangeliums, Publikationstätigkeit, Kontakte mit dem Ausland, theologische Fakultäten, Einbringen christlicher Ideale in die Politik ... Der anfänglichen Euphorie folgte jedoch eine gewisse Ernüchterung. Das war auch nötig, weil der Zustand von Kirche und Gesellschaft nach mehreren Jahrzehnten totalitärer Regime nicht besonders gut war. Die Bedrohung der Kirche durch den Staat wandelte sich zur inneren Bedrohung der Kirche durch die Kirche.

Die aufkommende Polarisierung und Unlust zum Dialog ist selbstverständlich keine tschechische oder postkommunistische Eigenart, wir können sie in praktisch allen Staaten Westeuropas wahrnehmen. Die tschechische Kirche war jedoch durch das kommunistische Regime geschwächt und wurde in diesem Zustand mit dem globalen Problem der Kirche konfrontiert. Viele Dinge müssen nachgeholt werden; all das, was woanders viele Jahre lang durchdacht wurde, regelte man bei uns nach der Öffnung der Kom-

[23] Diesen Prozess der Symbolisierung und religiösen Aufladung fast aller Lebensbereiche zeigt eindrücklich der von *Hermann Kochanek* herausgegebene Sammelband: Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich-Düsseldorf 1999.

[24] Vor allem die grundlegende Arbeit von *Heribert Wahl*, Glaube als symbolische Erfahrung, Freiburg-Wien 1994, ist hier zu nennen.

munikationsgrenzen sehr schnell und sehr emotional. Dabei offenbarte sich, dass es im vergangenen halben Jahrhundert eigentlich nicht möglich gewesen war, einen kultivierten Dialog zu führen und ihn auf diese Weise auch zu lernen; es zeigte sich der Zusammenprall verschiedener Vorstellungen vom Ideal der Kirche – vorkonziliare, nachkonziliare, deutsche, französische, polnische, Papst Pius XII. oder Papst Johannes XXIII., und wir könnten die Reihe noch weiter fortsetzen. Die momentane Gefahr für die Kirche ist somit hauptsächlich die Kirche selbst.

Unter der Überschrift *Innere Bedrohungsfaktoren* bemerkt der Autor: „Eine innerlich starke Kirche ist im Grunde von außen unzerstörbar, wohingegen sie sich von innen selbst tödlich bedrohen kann, wenn sie aufhört sie selbst zu sein. Weil ihr der Kern dessen anvertraut ist, was sie ist, kann sie ihren Glauben entwerten oder entleeren, formt sie oder zerstört sie ihre Gemeinschaft." Mádr wirft somit die Frage auf, ob die von innen bedrohten Kirchen nicht auch eine Gesamttheologie der innerlich bedrohten Kirche entwickeln sollten, die einen besseren Schutz gegen diese Art von Gefahren ermöglichen würde. Diese Frage ist hier und heute aktuell. In der Tat ist die tschechische Kirche vor allem von innen, nicht mehr von außen bedroht. Die erwähnten „zwei Werke" von Mádr über die Kirche in der Bedrohung fordern also wesentlich einen dritten Band. O. Mádr war sich selbst der Notwendigkeit dieses „Abschlusses der Trilogie" schon vor vielen Jahren bewusst, und seine Verwirklichung wird gerade für die innerkirchlichen Probleme vielleicht die schwierigste Aufgabe. Wenn es aber nicht zu einem wirklich ernst gemeinten Versuch kommt, diese Aufgabe anzugehen und an ihr zu arbeiten, hört die Kirche auf, eine Kirche der Auferstehung und eine sich entwickelnde Ortskirche zu sein, und wird sie wieder vor allem eine sterbende Kirche, was allerdings nicht nur die böhmische Kirche betrifft, sondern viele Ortskirchen innerhalb der Weltkirche.

4. Die tschechische Theologie und Religiosität „nach der Befreiung"

Seit 1990 leben die Christen in voller bürgerlicher Freiheit, und es eröffneten sich nach langer Zeit (1948–1990), das heißt nach 42 Jahren, neue Perspektiven für die Kirche. Aber nach elf Jahren des Wirkens der Kirche in Freiheit zeigen gegenwärtige soziologische Untersuchungen, dass in der Tschechischen Republik nur noch 38% der Bevölkerung an Gott glauben[25], und das sind vor allem Menschen fortgeschritteneren Alters.[26] Trotz Zunahme der Taufen nimmt die Substanz kirchlicher Religiosität ab. Wie reagiert darauf die aktuelle tschechische Theologie und die religiöse Praxis? Einige Beispiele sollen herausgegriffen werden:

4.1 Aktuelle Themen der Theologie

D. Lužný beschäftigte sich mit der Frage der Beziehung von Religion und moderner Gesellschaft sowie mit der Frage der Säkularisierung und Globalisierung in ihrem Einfluss auf Religion und Gottesvorstellung.[27] Der Autor geht von anglophonen Autoren aus und stellt ihre wissenschaftlichen Grundthesen und Werke vor, ohne

[25] Was sich diese Menschen unter dem Wort „Gott" vorstellen, ist nur schwer zu dechiffrieren. Vgl. die o.a. Daten, nach denen nur 6,5% an einen persönlichen Gott glauben.
[26] Vgl. die Daten nach ČTK, in: Katolický týdeník 12 vom 25.3.2001, 6.
[27] Vgl. *D. Lužný*, Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a asekularizace, vyd. Masarykova univerzita, Brno 1999.

eigene Zugänge zur Thematik zu formulieren. Unter anderem präsentiert er Autoren wie B. Wilson, T. O'Dea, T. Luckmann, P. Berger, R. Bellah und S. Lash. Es handelt sich dabei vor allem um eine soziologische Studie, die kein theologisches Gottesverständnis für sich beansprucht. Die Veröffentlichung von D. Lužný sieht die Pluralität religiöser Kommunitäten als Pluralität von Möglichkeiten, aus denen jeder auf der Basis freier Wahl auswählen muss. Gott erscheint als Konsumartikel, der von den einzelnen religiösen Gruppen angeboten wird und nach dem der Kunde greifen kann.

In der theologischen Literatur der letzten Jahre zeigte sich in Tschechien nun aber ebenso ein Interesse an der pneumatologischen Dimension Gottes[28], die besonders mit dem Dialog mit außerchristlichen Religionen und mit der Frage der Erlösung der Menschen ohne expliziten Glauben und ohne Kirchenzugehörigkeit verknüpft ist.[29] Auch die eschatologische Dimension des menschlichen Lebens geriet in den Mittelpunkt des Interesses vieler Menschen. Darauf reagierten jene religiösen Sekten, die seit 1990 in der Tschechischen Republik wirken, mit ihren Angeboten.[30] Das Interesse an Gott, der ein Leben nach dem Leben garantiert, existiert in der tschechischen Gesellschaft in vielfältigen Formen.

Wie schon erwähnt, beschäftigen sich tschechische Theologen überdies auch mit der Frage des interreligiösen Dialogs.[31] Trotzdem fehlen einzelne vergleichende theologische Studien über die großen nichtchristlichen Religionen, auch wenn es selbstverständlich so ist, dass ihre Erörterung sich nicht auf die theologischen Gesichtspunkte beschränken kann. Die Begegnung der Kirche mit den unterschiedlichen Religionen weckt in unserer Gegend Bedenken und Ängste. Man vergisst dabei, dass das Nachdenken über die Religionen auch den Glauben der Kirche selbst bereichern kann, das Geheimnis der Erlösung, und dass sie die Inkulturation der christlichen Botschaft in diejenigen Lebenswelten hinein motiviert, in denen das Christentum noch nicht beheimatet ist. Gott ist die Wahrheit, die von allen Religionen gesucht wird, und der Weg des interreligiösen Dialogs muss zur Selbstverständlichkeit werden. Die Dämonisierung anderer Religionen, die gelegentlich noch bei Christen hierzulande zu finden ist, ist eine archaische Reaktion, die hoffentlich nicht von Dauer sein wird. Der Glaube der Menschen in Tschechien an andere, nichtchristliche Religionen ist bisher die Ausnahme, verbreitet sich aber zunehmend unter dem Einfluss der Globalisierungsprozesse.

Die ökologische Krise wird zum Objekt des Interesses nicht nur von Staatsvertretern, sondern auch von Theologen.[32] Wenn wir uns unser Land, zum Beispiel in Nordböhmen und an vielen

[28] Vgl. *L. Karfíková/Š. Špinka*, (uspořádali), Pán a dárce života. Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici, CDK, Brno 1999; srov. *C. V. Pospíšil*, Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie, MCM, Olomouc 1999.

[29] Vgl. *J. Dolista*, Existenciál očekávání v Boublíkově fundamentální teologii, in: Česko-římský teolog Vladimír Boublík, vyd. Teologická fakulta JU, České Budějovice 1999, 40–49.

[30] Vgl. *J. Dolista*, Perspektivy naděje, Cesta, Brno 1997, 105–108.

[31] Vgl. *V. Boublík*, Teologie mimokřesťanských náboženství, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000; srov. *C. V. Pospíšil*, Křesťanství a ostatní náboženství in: Teologické texty 4 (1999) 133–135; srov. *J. Dolista*, Misijní úsilí církve, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001.

[32] Vgl. *Jiří Skoblík*, Tvář naší země – krajina našeho domova, in: Teologické texty 1 (2001) 19–20; srov. *J. Dolista*, Význam teologie stvoření pro zachování naší krajiny, in: Tvář naší země. Krajina domova, vyd. Studio JB, Lomnice nad Popelkou 2001, 160–164.

weiteren Orten, aus der Sicht naturwissenschaftlicher Untersuchungen anschauen, wenn wir uns die Qualität des urbaren Bodens und unserer Wälder, die Qualität der Luft und des Wassers in den Flüssen, die vielen Probleme bezüglich der Abfallentsorgung vor Augen führen, dann stellen wir fest, dass eine ökologische Krise existiert. Gleichzeitig gibt es schon Anzeichen für einen neuen Umgang mit der Natur, und zwar vor allem dank derer, die sich für die Fragen der Ökologie sensibilisiert haben.[33] Die Pflicht, mit den Gaben der Natur anders als bisher umzugehen, ist eine erzieherische Aufgabe für Christen und Theologen, die sich mit der biblischen Interpretation der Schöpfung auseinandersetzen. Eine ökologisch tragfähige Zukunft zukünftiger Generationen und die Gewährleistung würdiger Lebensverhältnisse in der Zukunft ist kein Randthema der Theologie und einer neu orientierten Seelsorge. Wer über die Zukunft unseres Landes nachdenkt, setzt sich mit existentiellen Fragen der Menschen auseinander. Tschechische Theologen wissen darum; allerdings gibt es bisher nur wenig Studienliteratur zu dieser Problematik in tschechischer Sprache. Die Kirche hat jedoch angesichts der gesellschaftspolitischen Situation den Auftrag, die Menschen dazu zu erziehen, dass sie sich an den Werten der Umwelt orientieren und das als konkrete Verwirklichung des Liebesgebotes zum Schöpfer und zu den Menschen verstehen. Das führt dann zu einem tieferen Verständnis von Solidarität, Gerechtigkeit und sozialer Ordnung in der Gesellschaft. Wir haben also die Verpflichtung, Erde, Luft und Wasser den nächsten Generationen in gutem Zustand zu übergeben. Wenn wir das nicht tun, werden wir zu Schöpfern von Ungerechtigkeit gegenüber der nachkommenden Generation.[34]

4.2 Zum heutigen Volksglauben

Einen geradezu verblüffenden Eindruck macht auf diesem Hintergrund der Volksglaube der Christen, die in einer Pfarrgemeinde leben. „Katolický týdeník" ist eine Wochenzeitung und bietet den Lesern Raum, Fragen zu stellen, die für sie aktuell sind. Die Redaktion bittet dann regelmäßig Theologen der theologischen Fakultäten darum, diese Fragen zu beantworten. Dabei hat sich gezeigt, wie lebendig der Volksglaube ist. Die Fragen bewegen sich um die Problematik der „Novenen", das heißt der Neun-Tage-Andacht zur Jungfrau Maria, um die Marienverehrung, das Rosenkranzgebet, die Heiligenverehrung, die Verehrung der sogenannten Wundertätigen Medaille, die Herz-Jesu-Verehrung und die Praxis des ersten Freitags („Herz-Jesu-Freitag") im Monat. Es hat sich gezeigt, dass Christen in der tschechischen Kirche das Bedürfnis haben, ihre persönliche Frömmigkeit nicht nur im liturgischen Geschehen der Kirche, sondern auch subjektiv und emotional auszudrücken; dass Bilder und Figuren in den Kirchen notwendig sind, dass eine Sehnsucht nach Ausdrucksformen von Volksfrömmigkeit existiert, besonders an Orten, wo noch ein traditionelles Kirchenbild herrscht, beispielsweise in Südmähren. Einige Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit stoßen ins-

[33] Vgl. „Staatliches Programm zur Umwelterbildung, -erziehung und -aufklärung in der Tschechischen Republik", Umweltministerium der Tschechischen Republik, Prag 2000.
[34] Vgl. *J. Moltmann*, La giustizia crea futuro, Queriniana, Brescia 1990, S. 21–22.

besondere intellektuell geprägte Menschen von der Annahme der christlichen Botschaft ab. Der Abschied von allen religiösen Deformierungen, die auch in das Christentum eingedrungen sind, ist deshalb notwendig.
Einige Ausdrucksformen von Volksfrömmigkeit, an deren Bewahrung auch manche kirchliche Repräsentanten interessiert sind, tragen nicht zur Begegnung mit Gott bei und haben einen eher folkloristischen Einschlag. Zum Gott Jesu Christi zu finden durch die äußere Hülle geschichtlicher menschlicher Erfindungskraft in der Kirche hindurch wird ein Problem, das oft „gelöst" ist durch die religiöse Gleichgültigkeit unserer Zeitgenossen.

5. Schlussbemerkung

Die Christen in der Tschechischen Republik bilden eine relativ kleine Gruppe, der eine profilierte missionarische oder evangelisierende Dynamik fehlt. Hier ist es wichtig in Erinnerung zu halten, dass mit dem Begriff „Kirche" nicht primär die Bischöfe oder der Klerus gemeint sind, sondern die ganze Gemeinschaft der Gläubigen. Dieser Überblick war gewiss generalisierend; dennoch meinen wir, tatsächlich Haupttrends des Lebens der tschechischen Gemeinschaft der Christen erfasst zu haben. Das Bild Gottes ist in dieser Gemeinschaft sehr intensiv verbunden mit der Haltung der Menschen gegenüber der Kirche, genauer gesagt gegenüber gewissen traditionellen Strukturen und Phänomenen des kirchlichen Lebens. Man darf sagen, dass die Absicht des Konzils, die Fenster der Kirche für die Gesellschaft und die Welt so zu öffnen, damit das Evangelium Christi auch für Menschen außerhalb der Kirche zugänglich und verstehbar wird, bisher nicht in hinreichendem Maße verwirklicht ist.[35] In der nichtkirchlichen Öffentlichkeit wird Gott auf ungeheuer verzeichnete Weise verstanden.
Die nichtgläubige Gesellschaft ist, wie die anfangs zitierten Statistiken zeigen, nicht überzeugt und kämpferisch atheistisch, sondern ohne klaren Standpunkt und skeptisch. Gott wird nicht ausdrücklich abgelehnt, man distanziert sich vielmehr deutlich von Kirche und Christentum. Auf dem Gebiet der Tschechischen Republik existiert einfach eine Skepsis gegen alles von oben. Dieses Phänomen kann man als Ablehnung des traditionellen Begriffs von Religion, wie sie sich im Christentum zeigt, bezeichnen, und es herrscht nun eine Zeit des Suchens. Das Christentum in Böhmen hat von daher die Möglichkeit, sich von leeren religiösen Formen zu befreien und auf die Echtheit und Reinheit der Botschaft Christi zu verweisen. Eine bestimmte Form der Entchristlichung in dieser Region wird somit zum Appell, zum eigentlichen Sinn des Christentums zurückzukehren. Die tschechische Skepsis gegenüber einem „kirchlichen Gott" führt auf der einen Seite zum Protest gegenüber der kirchlichen Hierarchie und auf der anderen Seite dazu, sich um Innovation in der Kirche selbst zu bemühen. Die Erneuerung des Gottesverständnisses nach christologischen Maßstäben ist unverzichtbar. Die Kirche steht vor einer Chance oder vor ihrer Niederlage. Die Zeit wird zeigen, ob sie ihre Zeit als Kairos verstehen konnte – oder ob sie ebendiesen verpasst hat.

[35] Eine gewisse Hoffnung stellt unter anderen auch die bevorstehende Versammlung der tschechischen katholischen Kirche dar, die unsere Bischöfe genau aus diesem Grund der weitergehenden Applikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils geplant haben.

CLEMENS SEDMAK

Intellektuelle Redlichkeit

Zum 100. Geburtstag von Karl Popper

Am 28. Juli 1902 wurde in Wien Karl Raimund Popper geboren. Er zählt zu den bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Sein Werk "Logik der Forschung" (1935) beeinflusste die Wissenschaftstheorie grundlegend. Eine der markanten Thesen seines Werks lautet: Alles Leben ist Problemlösen. 1994 starb der Wissenschaftstheoretiker und Sozialphilosoph in London. Unser Autor, Professor für Erkenntnistheorie und Religionswissenschaft in Salzburg, fragt anlässlich des 100. Geburtstags nach Anstößen, die sich aus Poppers Schriften für die Theologie ergeben. (Redaktion)

Karl Popper hat Bedeutsames für die Wissenschaftstheorie (man denke etwa an seine Forderung der Falsifizierbarkeit als Kriterium wissenschaftlicher Theorien), für die Sozialphilosophie (z.B. sein Begriff der „offenen Gesellschaft"), für die Anliegen des Humanismus oder auch für das Image der Philosophie in der Öffentlichkeit geleistet. Von Popper ist aber auch, selbst wenn das zumeist unerwähnt bleibt, einiges über Religion und den Umgang mit Religion zu lernen. Gerade nach dem 11. September 2001 haben seine Hinweise eine neue Aktualität erreicht: Schließlich hat Popper bereits vor über 20 Jahren, anlässlich des 25. Jahrestages des österreichischen Staatsvertrags, einen Vortrag zum heute vieldiskutierten Thema „Über den Zusammenprall der Kulturen" ausgearbeitet. Darin sprach er sich dafür aus, dass der Kontakt zwischen Kulturen Anlass zu einer fruchtbaren und lebensfördernden Entwicklung sein könne (BW 128)[1], vor allem dann, wenn die Begegnung von Kulturen unter die Idee der intellektuellen Redlichkeit gestellt werde. Popper betont den Wert der Freiheit und den der Verbesserungsfähigkeit, die er vor allem in der abendländischen Zivilisation sieht. Die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass intellektuelle Redlichkeit möglich ist – so könnte man die Aufgabe einer Kultur nach Popper beschreiben. Diese Aufgabe gilt aber auch, cum grano salis, für die Religion. Über Fragen der Religion kann wissenschaftlich nicht entschieden werden. Es handelt sich aber um sehr wichtige Fragen mit weitreichenden praktischen Konsequenzen, die sorgsam bedacht werden müssen. Daher ist ein intellektuell redlicher Umgang mit derartigen Themen eine soziale Notwendigkeit. Diese Bemerkungen sind nicht nur für den theologischen Diskurs, sondern auch für die Umgangsformen innerhalb der Kirche und im Rahmen des interreligiösen Dialogs ans Herz zu legen: Unter „intellektueller Redlichkeit", die er gerade auch in religiösen (scheinbar „irrationalen") Fragen nahe legt, versteht Popper eine Haltung der

[1] Im Folgenden werden die Werke Poppers abgekürzt: LF: Logik der Forschung. 8. Auflage. Tübingen 1984; OE: Objektive Erkenntnis. 4. Auflage. Hamburg 1984; BW: Auf der Suche nach einer besseren Welt. München 1984; VW: Vermutungen und Widerlegungen. Tübingen 2000; EH: Das Elend des Historizismus. 3. Auflage. Tübingen 1971; AP: Ausgangspunkte. Hamburg 1979.

Offenheit gegenüber kritischen Argumenten, intellektuelle Bescheidenheit. Feinde von intellektueller Redlichkeit sind leere Worte, Arroganz, Rechthaberei, Besserwissen und intellektuelle Eitelkeit (BW 109, 215). Intellektuelle Redlichkeit zeigt sich u.a. in der Bereitschaft, aus Fehlern zu lernen, und in der Bereitschaft, Konflikte mit Argumenten auszutragen. „Die menschliche Gesellschaft braucht den Frieden, aber sie braucht auch ernste ideelle Konflikte: Werte, Ideen, für die wir kämpfen können" (BW 130). Das Mittel für diesen Kampf ist das Argument.

Eindrücklich warnt Popper in seinem Buch „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde" vor falschen intellektuellen Propheten. Konsequenzen intellektueller Redlichkeit sind die Bereitschaft zu kritischer Selbstprüfung und eine Grundhaltung der Toleranz. Toleranz ist nicht das Geltenlassen offensichtlich falscher Meinungen und der Verzicht auf die Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Argument, sondern die Einsicht in die Möglichkeit, dass widersprüchliche Ansichten gerade auch in jenen Bereichen koexistieren können, in denen eine wissenschaftliche „knock-out"-Entscheidung nicht möglich ist. Diese Bereiche betreffen Fragen der Ethik, der Politik, der Religion.

Ich möchte einige wichtige Gedanken Poppers zu Religion und Religionsphilosophie in drei Thesen zusammenfassen.

1. Es gibt im religiösen Bereich epistemische (erkenntnismäßige) Pflichten

Die Standards der intellektuellen Redlichkeit gelten auch im Bereich des Religiösen. Auch in diesen Fragen ist das Streben nach Einfachheit und Durchsichtigkeit eine moralische Pflicht des Intellektuellen. „Mangel an Klarheit ist eine Sünde, Aufgeblasenheit ein Verbrechen" (OE 44). Dazu kommt die Verpflichtung auf Begründungsleistungen, wenn Wahrheitsansprüche erhoben werden. Wir sind epistemisch nicht berechtigt, „die Wahrheit einer Theorie oder eines Glaubens zu behaupten, indem wir uns auf die angebliche Unmittelbarkeit oder Direktheit des Glaubens berufen" (OE 69). Wir sind für unseren Glauben rechenschaftspflichtig. Die Verantwortung dafür, ob die Lehren einer Religion als gut anzuerkennen oder als böse abzulehnen sind, liegt bei uns (BW 60; VW 39, 267). Es ist eine Pflicht, gegen dogmatisches Denken anzukämpfen (BW 52), also gegen eine Form des Denkens, die sich Kritik und Argumenten verschließt. Diese Pflicht ist eine epistemische Pflicht, aber auch eine politische Pflicht. Der epistemischen Pflicht, eine Pluralität von Meinungen anzuerkennen (EH 123) und einen rationalen Umgang mit diesen Meinungen zu pflegen, entspricht die politische Pflicht, sich für Religionsfreiheit einzusetzen: „Wir haben gelernt, dass religiöser Glaube und andere Überzeugungen nur dann von Wert sein können, wenn sie frei und aufrichtig vertreten werden" (VW 544). Die Geschichte der religiösen Toleranz ist nach Popper ein Zeichen für Fortschritt in der menschlichen Erkenntnis, da wir es gelernt haben, Menschen mit anderen Überzeugungen zu achten und andere Glaubensinhalte zu tolerieren.

2. Diese Pflichten ergeben sich aus der politischen Wirkung von Ideen

Die epistemischen Pflichten ergeben sich aus den Auswirkungen, die religiöse Lehren haben (BW 215). Popper

betont wiederholt die Wirkkraft von Ideen: „Die Macht von Ideen und besonders von moralischen und religiösen Ideen ist zumindest ebenso wichtig wie die Macht materieller Hilfsmittel" (VW 541). Religiöse Ideen sind besonders wirkungsvoll, da unter den Traditionen jene am wichtigsten sind, die den moralischen Rahmen einer Gesellschaft bilden (BW 172). Religiöse Ideen sind deswegen gefährlich, weil sie ferne Ideale aufstellen, vor denen Popper warnt (VW 526). Popper verweist auf das Christentum, das von uns „eine Reinheit des Handelns und des Denkens [verlangt], die nur von Heiligen ganz erreicht werden kann. Die zahllosen Versuche, eine Gesellschaftsordnung aufzubauen, die ganz vom Geiste des Christentums beseelt ist, haben deshalb immer fehlgeschlagen. Sie haben immer und mit Notwendigkeit zur Intoleranz geführt, zum Fanatismus ... Selbstverständlich ist es nicht die Idee des Christentums, die zum Terror und zur Unmenschlichkeit führt. Es ist vielmehr die Idee der einen, einheitlichen Idee, der Glaube an den einen, einheitlichen und ausschließlichen Glauben" (BW 239f). Die Anerkennung eines religiösen Pluralismus ist bereits aus erkenntnistheoretischen Gründen geboten, da keine Religion epistemisch dazu berechtigt ist, absolute Gewissheit zu beanspruchen. Die daher epistemisch gebotene religiöse Toleranz „führt dazu, jeden ehrlichen Glauben zu respektieren und sie führt damit zum Respekt vor dem einzelnen und seiner Meinung. Sie führt, in den Worten Immanuel Kants, zur Anerkennung der Würde der menschlichen Person" (BW 235). Eine politische Konsequenz der epistemischen Pflichten in religiösen Fragen ist die Anerkennung des religiösen Pluralismus: „Unser Stolz sollte es sein, dass wir nicht eine Idee haben, sondern viele Ideen, gute und schlechte; dass wir nicht einen Glauben haben, nicht eine Religion, sondern viele, gute und schlechte" (BW 238). Dieser erkenntnistheoretisch begründete Pluralismus ist der Grundstein einer „offenen Gesellschaft", wie sie Popper als Gestaltung des sozialen Lebens auf rationaler Grundlage umrissen hat.

3. Die Erfüllung dieser Pflichten verhindert die Verwandlung von Religion in Ideologie

Eine Ideologie ist ein System von Überzeugungen, das nicht offen ist für Kritik durch rationale Argumente. Damit Religion nicht in Ideologie umschlägt, muss sie sich selbst dieser dauernden Kritik unterziehen und einen Pluralismus von religiösen Überzeugungen akzeptieren. Die Idee der Rechtgläubigkeit ist nach Popper ein Vehikel zur Entstehung von Ideologie: „In der Idee der Rechtgläubigkeit und des Ketzertums sind die kleinlichsten Laster versteckt; jene Laster, für die die Intellektuellen besonders anfällig sind: Arroganz und Rechthaberei, Besserwissen, intellektuelle Eitelkeit" (BW 215). Hier zeigt sich wiederum der Zusammenhang zwischen epistemischen Pflichten und der Qualität religiöser Systeme. Popper spricht konsequenterweise auch von „falscher Religion" (VW 526f) und einer ihr entgegengesetzten „gesunden Deutung" des Verhältnisses von Mensch und Gott. Das Kriterium zur Unterscheidung zwischen „gesunder" und „ungesunder Deutung" des Verhältnisses Mensch-Gott ist die Einhaltung des rechten Maßes: „Die gesunde Deutung kann so ausgedrückt werden: ‚Vergiß nie, dass Menschen keine Götter sind; aber denk daran, dass ein göttlicher Funke in ihnen

Zum 100. Geburtstag von Karl R. Popper

Karl R. Popper
Logik der Forschung

Anläßlich des 100. Geburtstags von Karl Popper erscheint eine preiswerte Jubiläumsausgabe seines für die Wissenschaft grundlegendsten Werkes. Die Ausgabe ist text- und seitenidentisch mit der Ausgabe letzter Hand (10. Auflage 1994).

2002. Jubiläumsausgabe. Unveränderter Nachdruck der 10. Auflage. XXIX, 477 Seiten (Die Einheit der Gesllschaftswissenschaften 4). ISBN 3-16-147837-1 Broschur € 28,– (Juni)

Karl R. Popper
Realismus und das Ziel der Wissenschaft
Aus dem Postskript zur Logik der Forschung
Herausgegeben von W.W. Bartley III
Übersetzt von Hans-Joachim Niemann nach einer Teilübersetzung von Eva Schiffer

2002. Ca. 500 Seiten (Gesammelte Werke 7). ISBN 3-16-147772-3 Leinen Einzelpreis € 99,–; für Subskribenten auf die ganze Ausgabe € 79,– (Juni)

Karl Poppers Beiträge zur Ethik
Herausgegeben von Hubert Kiesewetter und Helmut Zenz

2002. VIII, 297 Seiten. ISBN 3-16-147773-1 fadengeheftete Broschur € 39,– (Juni)

Karl Poppers kritischer Rationalismus heute
Herausgegeben von Jan M. Böhm, Heiko Holweg und Claudia Hoock

2002. Ca. 250 Seiten. ISBN 3-16-147774-X fadengeheftete Broschur ca. € 40,– (Juni)

Karl R. Popper
Die Quantentheorie und das Schisma der Physik
Herausgegeben von W.W. Bartley III
Übersetzt von Hans-Joachim Niemann

2001. XII, 277 Seiten (Gesammelte Werke 9). ISBN 3-16-147568-2 Leinen Euro 64,– für Subskribenten auf die ganze Ausgabe € 49,–

Karl R. Popper
Das offene Universum
Ein Argument für den Indeterminismus aus dem Postskript zur Logik der Forschung
Herausgegeben von W.W. Bartley III
Übersetzt von Eva Schiffer

2001. XIV, 204 Seiten (Gesammelte Werke 8). ISBN 3-16-147566-6 Leinen Einzelpreis € 64,–; für Subskribenten auf die ganze Ausgabe € 49,–

Karl R. Popper
Lesebuch
Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie
Herausgegeben von David Miller

2., durchgesehene Auflage 1997. XVIII, 460 Seiten (UTB 2000). ISBN 3-8252-2000-1 Broschur € 11,90

Bitte fordern Sie auch den Sonderprospekt zu den Gesammelten Werken von Karl Popper bei uns an.



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

lebt.' Die andere Deutung übertreibt die Spannung zwischen Mensch und Gott. Sie übertreibt Niedrigkeit und Verächtlichkeit des Menschen ebenso wie die Höhen, die er erreichen kann." (VW 527).

Das rechte Maß kann aus den Motiven und Konsequenzen ersehen werden: Motiv der falschen Religion ist nach Popper der Wunsch, die natürliche Umgebung und die Welt als Ganze zu beherrschen. „Diese ‚falsche Religion', wie ich sie analog zum ‚falschen Rationalismus' nennen möchte, ist nicht nur besessen von Gottes Macht über den Menschen, sondern auch von Seiner Macht, eine Welt zu erschaffen" (VW 527). Durch den Gebrauch der Vernunft, die ein Band ist, welches die Menschen eint, kann das Entstehen einer falschen Religion verhindert werden. Das zeigt sich etwa in den erhobenen Ansprüchen: Wahre Religion ist eine Suche nach der Wahrheit, die schwer zu erlangen ist (VW 544), und nicht etwa der exklusive Anspruch auf absolute Wahrheit. Die Transformation eines Systems von Überzeugungen in Ideologie kann nicht nur die Religion treffen, sondern auch weltanschauliche Systeme im allgemeinen: Popper spricht etwa von „kommunistischer Religion" (BW 238, AP 41), von dem Glauben an ein wissenschaftliches Dogma (BW 241), von Gläubigen und Propheten der Gottheit Erfolg oder der Gottheit efficiency (BW 241), vom „Götzendienst des sicheren und unfehlbaren Wissens" (OE 192) oder von der irrigen Abfolge Gott-Natur-Geschichte (VW 502f), die das Leben der Menschen über jeweils verschiedene Steuerungsmechanismen erklären wollte. Der rationale, auf Kritik-, Argumentations- und Revisionsbereitschaft beruhende Umgang mit Überzeugungen verhindert die Transformation von Überzeugungssystem in Ideologie.

Diese drei Thesen Poppers scheinen auf den ersten Blick mit den Anliegen der Katholischen Kirche schwer verträglich zu sein – es ist kaum durchführbar, als Kirche eine pluralistische Position in der Religionstheologie anzunehmen oder auf die Idee der Rechtgläubigkeit zu verzichten. Andererseits ist der Hinweis auf einen vorsichtigen Umgang mit der Kategorie „Orthodoxie" sicherlich angebracht. Bestimmten Anliegen der katholischen Kirche kommen jedenfalls Poppers Betonung der Begriffe Wahrheit, Vernunft und Wirklichkeit entgegen, die einen Optimismus in Bezug auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit und Urteilskraft, gerade auch in ethischen Fragen, ausdrücken. Schwerlich kann zudem etwas gegen die Bitte um einen intellektuell redlichen Umgang mit religiösen und theologischen Inhalten gesagt werden. Das betrifft vor allem auch Wert und Funktion der Theologie, die den intellektuell redlichen Umgang mit religiösen Fragen zum Ziel hat. Überdies ist eine „Berufsethik für Intellektuelle", wie sie Popper empfohlen hat (BW 226), auch für all jene, die Würden und Bürden in der Kirche tragen, vorstellbar. So verdanken wir Sir Karl tatsächlich wichtige Anstöße für die Ekklesiologie und die theologische Wissenschaftstheorie.

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe

Johannes Paul II.: Motu proprio *Sacramentum sanctitatis tutela* vom 30. April 2001; Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben *über die der Glaubenskongregation vorbehaltenen schweren Straftaten* vom 18. Mai 2001

Im Bereich der Gerichtsverfassung sind das höchste Gericht der Apostolischen Signatur und die Römische Rota die ordentlichen päpstlichen Gerichte, doch nehmen auch einzelne Kongregationen wie die Kongregation für die Glaubenslehre bestimmte Aufgaben der Rechtsprechung „mit der Zuständigkeit ... als Apostolischer Gerichtshof" wahr.

Art. 52 der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* vom 28. Juni 1988 sieht vor, dass die Glaubenskongregation „Straftaten gegen den Glauben sowie schwere gegen die Sittlichkeit oder bei der Feier der Sakramente begangene Straftaten, die ihr gemeldet worden sind, untersucht" und, wenn es sich als notwendig erweist, nach den jeweils geltenden Vorschriften die vorgesehenen Kirchenstrafen verhängt beziehungsweise deren Vorliegen erklärt. Als Ausführungsbestimmungen zu dieser grundsätzlichen Regelung wurde bereits am 29. Juni 1997 eine eigene Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen *(Agendi ratio in doctrinarum examine)* erlassen. Mit dem Motu proprio *Sacramentum sanctitatis tutela* vom 30. April 2001 wurden nun auch Vorschriften bezüglich besonders gravierender, namentlich aufgezählter Straftaten, deren Beurteilung und Sanktionierung der Glaubenskongregation vorbehalten sind, bestätigt und in Kraft gesetzt. Damit approbierte Papst Johannes Paul II. jene Normen, worüber die Glaubenskongregation die Bischöfe in einem eigenen Schreiben am 18. Mai 2001 generell in Kenntnis setzte.

Das Regelungswerk ist in zwei Teile geteilt, materiellrechtliche *(normae substantiales)* und verfahrensrechtliche Normen *(normae processuales)*, wobei gegenüber den kodikarischen Bestimmungen auch einige Neuerungen festgelegt werden.

Zu den der Glaubenskongregation vorbehaltenen schweren Straftaten, die bei der Feier der Sakramente oder gegen die Sittlichkeit begangen werden, zählen:

- Straftaten gegen die Heiligkeit des eucharistischen Opfers und Sakramentes:
  - Wenn jemand die eucharistischen Gestalten in sakrilegischer Absicht entwendet oder zurückbehält, oder sie wegwirft (vgl. dazu auch die Authentische Interpretation zu c. 1367 CIC / c. 1442 CCEO vom 3.7.1999; ThPQ 148 [2000] 81f);
  - wenn jemand ohne Priesterweihe das eucharistische Opfer liturgisch zu feiern versucht;
  - die verbotene Konzelebration der Eucharistie zusammen mit Amtsträgern kirchlicher Gemeinschaften, die keine apostolische Sukzession haben und die sakramentale Würde

der Priesterweihe nicht anerkennen; (damit wird bei Fällen untersagter *communicatio in sacris* gegenüber c. 1365 i.V.m. c. 908 CIC nun hinsichtlich der Entscheidungskompetenz differenziert zwischen den Gemeinschaften der Reformation und etwa den orthodoxen beziehungsweise altorientalischen Kirchen);
- die Konsekration der einen der beiden Gestalten ohne die andere in sakrilegischer Absicht bei der Eucharistiefeier oder auch beider Gestalten außerhalb der Eucharistiefeier.

• Straftaten gegen die Heiligkeit des Bußsakramentes:
- Die Absolution des Mittäters bei einer Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs;
- das Verführen eines anderen zu einer Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs bei der Spendung des Bußsakramentes oder bei Gelegenheit oder unter dem Vorwand der Beichte, wenn dies zur Sünde mit dem Beichtvater führt;
- die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses.

• Straftat gegen die Sittlichkeit:
- Die von einem Priester begangene Straftat gegen das sechste Gebot des Dekalogs mit einem noch nicht 18-jährigen minderjährigen Menschen (damit wird die Altersgrenze von c. 1395 § 2 CIC um zwei Jahre heraufgesetzt).

Generell wird für alle Fälle die Verjährungsfrist auf zehn Jahre verlängert, wobei diese bei dem zuletzt genannten Delikt erst mit dem Tag beginnt, an dem die sexuell missbrauchte Person das 18. Lebensjahr vollendet hat.
Unabhängig davon, dass es geboten sein kann, insbesondere beschuldigte Priester zeitweilig von ihrem Dienst zu suspendieren, sind die Ordinarien unter den bezeichneten Umständen stets verpflichtet, bei auch nur vager Kenntnis *(notitia saltem verisimilis)* von derartigen Straftaten diese der Glaubenskongregation anzuzeigen. Die Kongregation kann dann das Verfahren an sich ziehen oder aber dem jeweiligen Ordinarius gebieten, den Prozess durch das eigene bischöfliche Gericht durchführen lassen. Dazu werden im Einzelfall die entsprechenden Anweisungen weitergegeben *(opportunas normas tradendo)*. Für ein derartiges Strafverfahren dürfen zur Gültigkeit nur Priester die Ämter des Richters, des Kirchenanwaltes, des Notars und des Strafverteidigers wahrnehmen. Das Recht zur Berufung besteht allein beim Obersten Gericht der Kongregation. Nach Beendigung des ortskirchlichen Strafverfahrens sind die Akten – unabhängig von ihrem Ausgang – immer von Amts wegen der Glaubenskongregation zu übermitteln.
Im Kontext aktueller skandalöser Ereignisse in der Weltkirche erscheint eine klare Positionierung der Kirchenleitung dringlich, bezwecken diese Normen neben einer Prävention doch vor allem, „dass die Ordinarien und Hierarchen in wachsamer Hirtensorge für die Heiligkeit der Priester und Gläubigen – auch mit Hilfe notwendiger Strafen – Sorge tragen".
(AAS 93 [2001] 737–739, 785–788)

Päpstliche Bibelkommission:
Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel
vom 24. Mai 2001

Im Pontifikat von Johannes Paul II. wurden bereits mehrere wichtige Akzente zugunsten einer verbesserten Gesprächsbasis mit dem Judentum ge-

setzt (vgl. F. Hubmann, Kirche und Judentum: ThPQ 150 [2002] 186–190). Diesen symbolischen Gesten entspricht ein verstärktes wissenschaftliches Engagement zur historischen und theologischen Reflexion christlich-jüdischer Beziehungen. Datiert mit dem Fest Christi Himmelfahrt (24.5.) legte die Päpstliche Bibelkommission (der auch der Linzer Neutestamentler Albert Fuchs angehörte) gegen Jahresende 2001 ein in einem mehrjährigen Dialog entstandenes Dokument vor, das die exegetischen Grundlagen für ein neues Verstehen zwischen Christen und Juden erarbeitet und mit der nötigen Klarheit der Förderung von wechselseitiger Hochachtung und Zuneigung dienen will. Dies erscheint angesichts der jüngsten Spannungen im Zusammenhang mit der jüdisch-vatikanischen Historiker-Kommission umso bedeutsamer.

Wenngleich schon in den ersten Zeilen der kurzen Einführung auf den tragischen Kontext der Shoa Bezug genommen wird, geht es bei dieser (hier nur sehr skizzenhaft nachzuzeichnenden) Analyse vor allem um die bibelwissenschaftlichen Fragestellungen, welchen Stellenwert das „Alte Testament" für den Christen einnimmt, wie das jüdische Volk im Neuen Testament gesehen wird, und inwieweit sich ein Antijudaismus überhaupt darauf berufen kann.

Im Bewusstsein, dass die neutestamentlichen Schriften ohne die hebräische Bibel ein Torso wären, widmet sich daher der I. Teil des Dokumentes der Heiligen Schrift des jüdischen Volkes als grundlegendem Bestandteil der christlichen Bibel. Denn „ohne das AT wäre das NT ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist" (Nr. 84), worauf der Vorsitzende der Päpstlichen Bibelkommission, Kardinalpräfekt Joseph Ratzinger, schon in seinem Vorwort hinweist. So wird in dem Dokument zunächst festgehalten, dass das NT die Autorität der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes anerkennt und sich in Übereinstimmung damit versteht, demzufolge auch die Kirche stets festgehalten hat, dass sie „integraler Bestandteil der christlichen Bibel" sind (Nr. 8). In ähnlicher Weise setzen Judentum und Christentum auf das Spannungsverhältnis zwischen Schrift und mündlicher Tradition, wobei allerdings das NT dazu neigt, „den prophetischen Texten mehr Bedeutung einzuräumen, insofern sie das Geheimnis Christi ankündigen", während für das Judentum „das Gesetz im Mittelpunkt" steht (Nr. 11). Eigens aufgezeigt werden die im NT angewandten jüdischen (rabbinischen) Methoden der Exegese und die Schritte der divergierenden Kanonbildung.

Im II. Teil werden einige „grundlegende Themen der heiligen Schriften des jüdischen Volkes und ihre Rezeption im Glauben an Christus" dargelegt. Nach einer Erläuterung über das christliche Verständnis der wechselseitigen Beziehung von Altem und Neuem Testament (die Benennung als „Erstes" Testament wird übrigens abgelehnt, da die Bezeichnung „AT ein biblischer und überlieferter Ausdruck [ist], der als solcher keinen negativen Unterton besitzt" – Nr. 19 Anm. 33; vgl. Nr. 2), widmet man sich ausführlich den gemeinsamen Themen: Offenbarung Gottes, Größe und Elend des Menschen, Gott als Befreier und Retter/Erlöser, Erwählung Israels, Bund, Gesetz, Gebet und Gottesdienst, Jerusalem und der Tempel, göttliche Vorwürfe und Urteilssprüche, Verheißungen Gottes (Nr. 23–63). Im „Ergebnis"

erkennt die Bibelkommission eine dreifache Beziehung zwischen AT und NT: Kontinuität, Diskontinuität und Progression. Zum einen werden nämlich im NT die großen Themen der Theologie Israels aufgenommen mit ihrem Verweis auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, zum anderen aber zeigen sich auch notwendige „Brüche" gegenüber ganzen Bereichen des Gesetzes durch eine radikale „Akzentverschiebung" (Nr. 64), indem rückblickend „der christliche Leser wahrnimmt, dass die innere Dynamik des AT in Jesus gipfelt", ohne dadurch undifferenziert schon „überall direkte Verweise auf Jesus oder auf die christlichen Wirklichkeiten" finden zu wollen (Nr. 21).

Der III. Teil geht auf „die Juden im Neuen Testament" ein und verzeichnet die sehr unterschiedlichen Einstellungen, die diese Schriften im (teilweise polemischen) Verhältnis zum Judentum zum Ausdruck bringen, und zwar chronologisch in eigenen Abschnitten (a) für die Zeit nach dem Exil, (b) in den Evangelien und der Apostelgeschichte sowie (c) in den Paulinischen Briefen und den übrigen Schriften des NT (Nr. 66–83).

In einem abschließenden Kapitel werden die „Schlussfolgerungen" dieser Studie, die im methodologischen Kontext des 1993 herausgegebenen Dokumentes der Päpstlichen Bibelkommission über „die Interpretation der Bibel in der Kirche" steht, zusammengefasst. Dabei wird vor allem an den großen Themen des AT und ihrer Weiterführung im NT „die eindrucksvolle Symbiose" deutlich, welche die beiden Teil der christlichen Bibel eint, „und zugleich die überraschende Kraft der geistlichen Bande, die die Kirche Christi mit dem jüdischen Volk verknüpfen" (Nr. 85). Doch trotz der offenkundigen Übereinstimmung und Kontinuität enthält der christliche Glaube an die Erfüllung „natürlich auch einen Aspekt der Diskontinuität in bestimmten Punkten, denn sonst gäbe es keinen Fortschritt. Dieser Mangel an Entsprechung liegt den Kontroversen und Spannungen zwischen Christen und Juden zugrunde, die sich nicht leugnen lassen. In der Vergangenheit hat man freilich den Fehler begangen, einseitig nur dies Trennende hervorzuheben, ohne das zutiefst Verbindende zu beachten" (Nr. 84). Dies führte zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten zu einem fast vollständigen Bruch zwischen Kirche und Synagoge, der aber der Heiligen Schrift widerspricht (Nr. 85).

Damit kann zugleich belegt werden, dass jeglicher Antijudaismus nicht im Einklang mit der neutestamentlichen Botschaft steht: „Im NT sind die an die Juden gerichteten Vorwürfe weder häufiger noch heftiger als die Anklagen, die im Gesetz und in den Propheten gegen die Juden gerichtet werden. So dürfen sie nicht mehr für Antijudaismus in Anspruch genommen werden. Sie in dieser Weise zu benutzen, liefe der Gesamtausrichtung des NT zuwider. Einen echten Antijudaismus, das heißt eine Haltung von Verachtung, von Feindschaft und von Verfolgungswut gegenüber den Juden als Juden findet sich in keinem Text des NT und ist mit der Lehre des NT unvereinbar" (Nr. 87). Dies gilt selbst dann, wenn mit Blick auf „mehrere" polemische Textpassagen eingeräumt werden muss, dass diese „als Vorwand für Antijudaismus dienen können und dass sie in der Tat dazu benützt worden sind", weil man nicht sehen wollte oder konnte, dass diese judenkritischen Aussagen „stets an einen konkreten geschichtlichen Kontext gebunden bleiben und es niemals auf alle Juden aller

Zeiten und an allen Orten abgesehen haben, nur weil sie Juden sind" (ebd.). In den abschließenden „pastoralen Anregungen" wird daher mit dem II. Vatikanischen Konzil zu „gegenseitiger Kenntnis und Achtung" von Christen und Juden aufgerufen, vor allem auch durch biblische und theologische Studien und das gemeinsame Gespräch. Nur so kann verständlich werden, dass selbst eine tiefreichende „Uneinigkeit auf der Ebene der Glaubensüberzeugung" (weil die Synagoge nicht an die Erfüllung des Heilsplanes Gottes in Jesus Christus glaubt), niemals eine „wechselseitige Feindseligkeit" rechtfertigt (Nr. 87). Das Bewusstsein des reichen gemeinsamen Erbes könnte vielmehr auf beiden Seiten den Abbau von Vorurteilen und Missverständnissen fördern, was inzwischen auch von jüdischer Seite für das vorliegende vatikanische Dokument bestätigt wurde. (Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152)

Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel:
Kirche und Internet – Ethik im Internet **vom 22. Februar 2002**

Die katholische Kirche hat den Medien gegenüber eine grundsätzlich positive Haltung eingenommen und diese in mehreren Dokumenten zum Ausdruck gebracht, wobei allerdings neben den Chancen immer auch mögliche Gefährdungen aufgezeigt und ethische Kriterien eingemahnt werden. Am 22. 2. 2002 veröffentlichte der Päpstliche Rat für die sozialen Kommunikationsmittel nun zwei einander ergänzende Schreiben, in denen er sich grundsätzlich mit dem Kommunikationsmittel „Internet" auseinandersetzt. Diesem wird unter den modernen Massenmedien eine herausragende Rolle zugemessen, da es dazu beiträgt, „revolutionäre Veränderungen in Handel, Erziehung, Politik, Journalismus, den Beziehungen zwischen den Nationen und den Kulturen hervorzubringen – Veränderungen, die nicht nur die Art der Kommunikation betreffen, sondern die ganze Lebensauffassung".
Für die Kirche ist es unabdingbar, das Internet für die Kommunikation einzusetzen, aber zugleich gilt es die spezifische Eigenart dieses Mediums zu beachten. Der Rat fasst die materiellen und immateriellen, technischen und sozialen Elemente des „Cyberspace" als eine Art kulturelles Bedeutungsgewebe, das traditionelle Lebensbereiche verändert. In der zweigleisigen Interaktivität des Internet verwischen sich nämlich die Unterscheidungen von Sender und Empfänger, denn es wird eine Situation geschaffen, in der „zumindest potentiell jeder beides tun kann". Damit wird eine egalitäre Situation geschaffen, in der die eingleisige Kommunikation von oben nach unten überholt ist.
Der Rat sieht in diesen neuartigen computerunterstützten Kommunikationsweisen eine Chance, aber auch Herausforderung für die Evangelisierung. Wenngleich die virtuelle Realität die „wirkliche interpersonale Gemeinschaft" nur unzulänglich zu substituieren vermag, können doch damit Personen eingebunden werden, die anders nicht zu erreichen wären. Allerdings sind die Gefahren dieser universalen, oft auch anonymen Kommunikation zu beachten. Neben diffamierenden Webseiten bietet das Internet für die Nutzer etwa auch eine Plattform, in der unter dem Rubrum der Katholizität „exzentrische Interpretationen der Lehre, synkretistische Frömmigkeitsformen und

ideologische Fürsprache" präsentiert werden können, die eine Verwechslung mit den authentischen Positionen der Kirche fördern. Darüber hinaus suggeriert die Netzwelt eine virtuelle Form von „Realität", die kein Ersatz für die sakramentale Realität ist, weshalb eindeutig klargestellt wird: „Es gibt keine Sakramente im Internet; und auch die religiöse Erfahrung, die hier dank der Gnade Gottes möglich ist, ist ungenügend, es fehlt die Beziehung zu anderen Gläubigen in der wirklichen Welt". Der „elektronische Marktplatz" kann demnach zu einer Fragmentierung von Religiosität führen, unterstützt sogar eine bloße Konsumorientierung selbst in Glaubensdingen: „Die Daten lassen vermuten, dass einige Besucher auf den religiösen Seiten im Internet in einer Art Einkaufsbummel aus verbrauchsgerechten religiösen Paketen Einzelteile auswählen und aufnehmen, um sie ihrem persönlichen Geschmack anzupassen".

Die moderne Informationstechnologie kann „Menschen bei ihrer verantwortlichen Nutzung von Freiheit und Demokratie dienen, den Entscheidungsradius in den verschiedenen Lebensbereichen ausdehnen, Bildungs- und Kulturhorizonte verbreitern, trennende Elemente niederreißen und menschliche Entfaltung auf vielerlei Weise begünstigen", doch ist dies nicht alles. Die Kommunikationsmöglichkeiten des Internet können nämlich überdies als „machtvolles Werkzeug des Globalisierungsprozesses" auch einem Kulturimperialismus Vorschub leisten. Ungeprüfte Informationen im Rahmen eines bloß wirtschaftlichem Konkurrenzdenken verpflichteten Internet-Journalismus können den demokratischen Grundkonsens erschüttern und einer „radikalliberalen Einstellung" Vorschub leisten, in der für „echte Gemeinschaft, Gemeinwohl und Solidarität kein Platz ist".

Unabdingbar ist deshalb vor allem eine umfassende Medienerziehung, die auf allen Ebenen der kirchlichen Gemeinschaft – nicht zuletzt auch in der Ausbildung für pastorale Berufe – wahrzunehmen ist. Die problematischen Aspekte der Internetnutzung erfordern einen kritischen Umgang mit diesem Medium. „Auch wenn der Respekt vor der freien Meinungsäußerung die Tolerierung von hasserfüllten Stimmen bis zu einem gewissen Punkt erfordern mag, sollte die Selbstregulierung der Wirtschaft – und wo nötig auch der Eingriff der staatlichen Autorität – vernünftige Grenzen ziehen und verteidigen in Bezug auf das, was gesagt werden kann". Der Päpstliche Rat sieht demnach externe Regulierungs- und Steuerungsmaßnahmen als subsidiär zugunsten interner (Selbst-)Regulierungsaktivitäten und erinnert zielgruppenspezifisch an die ethischen Grundpostulate christlicher Soziallehre, insbesondere an eine umfassende Solidarität und Verantwortung.

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 12 v. 22.3.2002, 10–12; Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz Arbeitshilfen 163)

Das aktuelle theologische Buch

SOFSKY WOLFGANG, *Zeiten des Schreckens*. Amok – Terror – Krieg. S. Fischer, Frankfurt 2002. (256)

Der Titel dieses Buches weist pfeilgerade auf das Thema Apokalyptik. Aber die theologische Vokabel und ihr Inhalt kommen in den 260 Seiten so nicht vor. Es geht nicht um Zukunftshorizonte, die von Visionären beschworen werden. Und nicht Theologie wird aufbereitet, ganz und gar nicht; ein im Thema Gewalt und Schrecken ausgewiesener deutscher Soziologe (Göttingen) legt seine dritte gründliche Analyse allzeit präsenter erschreckender Realitäten vor.

Seine erste vielbeachtete Publikation (eine Habilitationsschrift, in erster Auflage 1992, die schon in verschiedene Sprachen übersetzt und auch als Taschenbuch publiziert ist) heißt „Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager" und ist eine subtile soziologische Aufarbeitung der KZ–Wirklichkeit(en); (für diese Arbeit erhielt der Verfasser 1993 den Geschwister-Scholl-Preis). 1996 erschien der „Traktat über die Gewalt", eine summarische Reflexion in historisch-soziologischer Methode. Der nun erschienene Band fasst Vorarbeiten und Artikel zusammen, bildet aber doch eine logische Einheit.

Im Schatten der Ereignisse des 11. September des vergangenen Jahres und der vielfachen Reaktionen darauf hat die Analyse von Krieg, Terror und Phänomenen in diesem Umfeld anschauliche Aktualität. Die nicht endende Diskussion, ja Konfrontation über die „Wehrmachtsausstellung" erweist zudem, welche Barrieren es gibt, Wirklichkeiten wirklich wahr sein zu lassen, – und das heißt annehmen zu können, wozu Menschen fähig sind, wenn sie in die jeweiligen Lage geraten. Das ist auch der Kern des Interesses, das hier anvisiert ist: und das bleibt die Frage, die schlussendlich nicht voll beantwortet stehen bleibt, stehen bleiben muss.

Auch wenn der vorliegende Befund eher aufdeckend und nicht erklärend ist, so bleibt für Theologie-Treibende und -Getriebene eine Menge, die zum Nachdenken zwingt. Der Verfasser weist freilich die Erklärungssucher schnell in Grenzen: „Große Verbrechen bedürfen keiner großen Gedanken über Gott und die Welt" (177). Das macht den Sachverhalt nicht weniger bedrohlich. Es bleibt ein „unvorhersehbarer Rest", der sich jeder Erklärung entzieht. Sofsky entgeht der Tendenz zur Schuldzuweisung, indem er über das ganze Buch hinweg keinen Namen in die Reflexion bringt (zu formulieren „ins Spiel bringt" wäre gefährlicher Zynismus). Indem er sich die Praktiken der (Massen-) Mörder peinlich genau ansieht, tritt das Phänomen des Gewaltanwendens in vielfachen Variationen vor Augen: letztlich als Akt des Lustgewinns; aber die Dechiffrierung der Gewaltphänomene ist nicht eindimensional oder monokausal denkbar (bis hin zu den neuesten Erscheinungen, zum „wilden Krieg", der kein Staatsziel mehr verfolgt, sondern nur mehr das Morden um des Mordens willen).

Der Verfasser kennt die Geschichte der Kriege und Gewaltsysteme (vgl. besonders den „Traktat über die Gewalt"); im neuen Buch befasst er sich hauptsächlich mit Schreckensereignissen des 20. Jahrhunderts, vom Ersten Weltkrieg bis zum Kosovo-Krieg und bis zu den Selbstmordattentaten in Palästina und den Reaktionen darauf. In Summe gerät sein Durchblick zu einem neuen „Schwarzbuch der Geschichte" (Der Spiegel 10/2002), das die These widerlegt, die Zivilisation habe Dämme gegen den Ausbruch der Gewalt errichtet. Gewalt ist nicht „domestizierbar"; „sie schafft die Tatsachen, mit denen sie gerechtfertigt wird" (150).

Das Buch beginnt mit einer Bildbeschreibung: Mit einer Schreckensvision, wie sie Hieronymus Bosch gemalt hat: Die Erde verwandelt sich in einen Tanzplatz entfesselter Gewalt und Grausamkeit. Damit berührt Sofsky den Bereich, der mit Phantasie, Illusion und im weiteren Sinn mit religiöser Motivation (bis zum fundamentalistischen Fanatismus) zu tun hat. „Wollte man die Gewalt aus der Welt schaffen, man müsste die Menschen ihrer Erfindungsgabe berauben". (27 und Klappentext). Gewalt ist nicht nur „materieller Art": „Illusionen

sind Treibsätze des Krieges" (165). Die Gewalt birgt ein Faszinosum, das sich des Menschen bemächtigt. In den realen Kontexten wird Gewalt dann umso bedrohlicher, je „freigesetzter" (und das heißt absoluter) sie wird. Der Mensch, der sich der Möglichkeiten der Gewalt gegenüber sieht, gerät in den Raum von Freiheitserfahrung: Sofsky bringt es (71 auch schon in: „Die Ordnung des Terrors" [135]) auf den Punkt: „Im Lager prügelten, quälten und töteten die Aufseher nicht weil sie mussten, sondern weil sie durften". Freiheit wird damit zum „Spielraum", sogar im KZ-System: zur Chance, unkontrolliert und ohne Verantwortung Herr sein zu können über Tod und Leben. „Es ist ein frommer Irrtum, dem Menschen eine natürliche Hemmung vor dem Angriff auf den Nächsten anzudichten" (160). Die Freiheit zur Gewalt entbindet etwas Rauschhaftes: „Der Traum von der absoluten Macht" wird in die Tat umgesetzt, „der Mörder steht plötzlich im Paradies". Die Impulse zur Grausamkeit sitzen also sehr tief; und der Verfasser verwehrt es sich und den Lesern, schlüssige Theorien über kausale Zusammenhänge und somit für die Rechtfertigung von Gewalttaten zu entwerfen. Am wenigsten kann er „eine Gut-Mensch-These" gutheißen.

„Zwischen Situation und Tat klafft eine Lücke": Hier agiert der Täter in seiner Grausamkeit.

Aber auch die kausale Täter-Opfer-Relation und die entsprechende Logik wird in diesem Augenblick außer Kraft gesetzt. Es gibt höchstens noch die Wahrscheinlichkeit: die einmal in Gang gekommene Gewaltkette gerät in Schwung, es entwickelt sich eine Sucht nach weiterer Gewalt, die Gewaltbeschränkung scheint jeglicher Motivation zu entbehren... Die Warum-Frage hinterlässt ein Vakuum ... Vielleicht erscheint am Horizont derartiger Recherche etwas, das die Theologen mit „mysterium iniquitatis" zu beschreiben versuchten....

Es bedarf besonders konsequenter Beobachtung und der Kraft der präzisen Beschreibung, um der Gewalt nicht von vornherein das Bedrohliche zu nehmen. Jean Amery hat in seinem Essay über „Die Tortur" (in: Jenseits von Schuld und Sühne, München 1970, 33–50) einen Traktat vorgelegt, der wissend macht und mitempfinden lässt. Wolfgang Sofsky gelingt es in seinen Analysen in vergleichbarer Weise.

Die bisherigen Rezensionen zum hier besprochenen Buch des Göttinger Soziologen sind kontrovers. Wenn es in einer von ihnen heißt, er sei weder „Zyniker noch Provokateur" (NZZ), so ist damit eine von zahlreichen Qualitäten genannt: denn die Gefahr ist groß, dass auch solche Einsichten in einer Bescheidwisser-Pose funktionalisiert werden.

Was können und sollen Theologie-Interessierte mit einem solchen Befund anfangen? Und was vermag die Beschäftigung damit zu bewirken? Wahrscheinlich ist es schon viel, wenn man eine „Ernüchterung" erfährt; und das heißt eine konsequente Erschütterung von Vorurteilen, „Es ist ein europäisches Vorurteil, hinter jeder Untat religiösen oder politischen Fanatismus zu wittern" (156). Die Wirklichkeit ist banaler, so wie die Erfahrungen mit konkreten Menschen ...

Eugen Biser formulierte einmal: „Friedensfähig ist der Mensch nicht schon so wie er faktisch existiert" (Er ist unser Friede, Freiburg, 1984, 63). Sofsky beschreibt dieselbe Wirklichkeit weniger philosophisch, dafür mit dem gerade dem Soziologen geziemenden Realitätssinn. Den Nach-Denkenden bleibt da eine Menge aufgeladen – den religiös Geprägten keineswegs weniger als anderen ...

„Der Mensch ist ein Abgrund. Es schauert einem, wenn man hinabsieht" (G. Büchner).

Linz *Ferdinand Reisinger*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Lasst uns Menschen machen.* Theologie und molekulare

Medizin. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 6) Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2002. (188) Kart.

In der Stellungnahme vom 8. Mai 2002 zu Fragen der Stammzellenforschung im Kontext des 6. Rahmenprogramms der EU hat die Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt der Republik Österreich zwei Positionen nebeneinander gestellt. Elf der 19 Mitglieder lehnen die Forschung an bereits existierenden humanen embryonalen Stammzell-Linien unter klar definierten Auflagen nicht grundsätzlich ab; das Minoritätsvotum spricht sich kategorisch gegen diese Option aus. Christinnen und Christen finden sich in beiden Lagern. Die Überzeugungen, die das christliche Selbst- und Weltverständnis leiten, führen offenkundig nicht zwingend zu nur einer Position im Streit um die Embryonen- und Stammzellenforschung, die auf die Entwicklung von Therapien für kranke Menschen zielt. Diesem heiß umkämpften Thema war auch die 3. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2001 gewidmet, deren Beiträge nun in Form eines Sammelbandes vorliegen.

Die eingangs erwähnte Spannung spiegelt sich auch in den drei Aufsätzen, die den Kern des medizinethischen Diskurses bilden: Für den theologischen Ethiker *Ulrich Körtner* (82–96) kulminiert die Herausforderung des christlichen Menschenbildes in der Frage, ab wann und wie lange menschliches Leben als Leben eines Menschen anzusehen sei. Gegen eine rigide substanzontologische Begründung des Embryonenschutzes gibt Körtner zu bedenken, ob nicht „unter bestimmten Voraussetzungen zwischen dem Schutz von Embryonen, die bei der In-Vitro-Fertilisation übrig geblieben sind, und bestimmten therapeutischen Zielen der Biomedizin eine Güterabwägung zulässig" sei (96). Aus verantwortungsethischer Perspektive habe man jedenfalls sorgfältig zu prüfen, ob es nicht auch eine moralische Pflicht zur Nutzung der neuen biotechnologischen Methoden gebe.

Ausgehend von Immanuel Kants berühmter Selbstzweckformel verwehrt sich der Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* (97–128) gegen jegliche *„Instrumentalisierung menschlichen Lebens zu fremdnützigen Zwecken"* (98). Das entscheidende Datum, mit dem der Schutzbereich der Menschenwürde wirksam werde, liege in der Konstitution des neuen Genoms durch die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle. Vor dem Hintergrund seines deontologischen Ansatzes hat Schockenhoff mit möglichen Konzeptionen eines graduellen Lebensschutzes sowie mit pragmatischen Argumenten (Anfallen verwaister Embryonen, internationaler Rechtsvergleich) leichtes Spiel: Stringent zeigt er argumentative Inkonsequenzen auf und erweist die ethische Unangemessenheit der kritisierten Positionen. Konsequente Folgerungen dieser „moralitas absoluta" sind Implantationsgebot für alle in vitro gezeugten Embryonen (110f) beziehungsweise das Recht der menschlichen Blastozyste auf ungestörtes Sterben (126). Zweifellos müssen transempirische Zuschreibungen wie Gottebenbildlichkeit oder Menschenwürde angeben können, worauf sie sich beziehen. Wer allerdings die Anwendung des Prinzips der Menschenwürde allein auf ein biologisches Kriterium stützt, argumentiert aus der Normativität des rein Natürlichen und spricht dort vorschnell ein pauschales Forschungsverbot aus, wo zunächst ein offener Diskurs zwischen konkurrierenden Auslegungen der Menschenwürde zu führen wäre.

Dem Trend zur „Genkapitalisierung" und der Eindimensionalität des genetischen Menschenbildes stellt der Biologe und Sozialethiker *Günter Altner* (129–148) die soziale Dimension des Menschen entgegen, speziell im Kontext von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt. Als wichtiges Instrument sozialer Kontrolle gilt ihm die öffentliche Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Industrie fernab einer Heuristik der Furcht.

Für eine differenzierte ethische Urteilsfindung ist es gerade im komplexen Bereich der „life sciences" unerlässlich, ausreichend Zeit auf eine sorgfältige Analyse der naturwissenschaftlichen und medizinischen Problemstellungen zu verwenden. Diesem interdisziplinären Bemühen kommt ein erster Teil des Sammelbandes nach: Der Humangenetiker *Karl Sperling* (12–31) unternimmt eine mit Beispielen angereicherte fachliche Einschätzung der Reichweite der Ergebnisse des Humangenomprojekts. Das technologische Ziel der vollständigen Sequenzierung des menschlichen Erbgutes sei zwar erreicht, doch im Blick auf das Verständnis seiner Funktion stehe noch viel Forschungsanstrengung bevor; derzeit jedenfalls weite sich die Schere zwischen diagnostischen Möglichkeiten und therapeutischen Implikationen. Sperlings Ausführungen kranken leider an einer zu hohen Fachbegriffsdichte – wenigstens der „Pschyrembel Online" ([259]2002) sollte dem Leser verfügbar sein. Eine sachkundige, verständlich formulierte und kluge Einführung in die Möglichkeiten und Grenzen der molekularen Medizin im Alltag klinischer Labordiagnostik bietet *Christine Mannhalter* (32–47). Aus der Sicht des Mikrobiologen zeichnet schließlich *Matthias Wabl* (48–64) ein hoffnungsfroh-optimistisches Szenarium künftiger gentechnologischer Anwendungen in den Feldern Gentherapie (Veränderung der DNA in somatischen und/oder Keimzellen) und Organ-

transplantation (Klonen menschlicher Zellen).
Die Schnittstelle zwischen Naturwissenschaft und Theologie beleuchtet der Beitrag des Dogmatikers *Franz Gruber* (65–81). Aus der erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen Beobachter- und Teilnehmerwissen entwickelt er den formalen Rahmen für einen fruchtbaren Dialog zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen. Kurze Statements aus der Perspektive der jeweiligen Religionsgemeinschaft beziehungsweise Konfession (149–167) von *Mahmoud Abou-Roumié* (Islam), dem katholischen Diözesanbischof Klaus Küng, dem griechisch-orthodoxen Metropoliten *Michael Staikos* und dem evangelisch-lutherischen Bischof *Herwig Sturm* sowie die Dokumentation der *Podiumsdiskussion* (168–184) der drei letztgenannten mit Matthias Wabl beschließen den informativen Band und setzen zusätzliche Anreize, sich am gesellschaftlichen Ringen um Differenzierung und Abwägung von Handlungsalternativen in Sachen Biomedizin zu beteiligen.

Graz *Hans-Walter Ruckenbauer*

■ LEDERHILGER SEVERIN (Hg.), *Gott oder Mammon.* Christliche Ethik und die Religion des Geldes. 2. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2000. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Band 3) Peter Lang, Frankfurt a.M. 2001. (222)

Diese Sommerakademie vom 12.–14. Juli 2000, mitveranstaltet von der Theologischen Privatuniversität Linz, wollte aufzeigen, „dass in den Kirchen vielfache Kompetenz vorhanden ist, welche die Konfrontation mit wirtschaftswissenschaftlichen Daten und pseudo-ethischen Konstrukten nicht zu scheuen braucht" (10). Dreizehn Referenten leisteten ihren Beitrag; Peter Ulrich (St.Gallen) hat seinen Vortrag am 15. November 1999 in der damaligen Katholisch-Theologischen Hochschule Linz gehalten.

Zur Einstimmung referiert *Helmut Schönthaler* (UTA Telekom AG) eine pragmatische Ethik, *Josef Schwabeneder* (Linz) versucht eine Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaft, *Fridolin Kissling* (ehedem Präsident der Caritas Europa) verweist auf die Anomieforschung der „Schweizerischen Akademie für Entwicklung", die inmitten der Entwicklungstrends Orientierung zu vermitteln sucht.

Annette Merz (Heidelberg) bot im umfangreichsten Beitrag (57 Seiten) die theologische Mitte „Mammon als schärfster Konkurrent Gottes". Sie „erdet" die Botschaft Jesu vom Reich Gottes in der damaligen ökonomischen Situation Palästinas, in der Masse der vom eigenen Grund und Boden Vertriebenen. Für die eine der radikaltheokratischen Widerstandsbewegungen lautet die Alternative „Gott dienen oder dem Kaiser" (37). Für Jesus aber ist der gefährlichste Konkurrent Gottes ein anderer: der Mammon. Der Mammon ist zu hassen und zu verachten. Er beherrscht alle Sphären des Lebens und nimmt das unteilbare Herz total in Anspruch. „Gott oder Mammon" strukturiert die Lehre Jesu viel substantieller, als meist angenommen wird (82). Die Gottesherrschaft verlangt die Depotenzierung der Mammonherrschaft, die Entkoppelung von Geldbesitz und sozialem Status, der Allianz von Macht und Geld. In der *familia Dei* sind Geld und Güter zu teilen und solidarisch zu verwenden. „Wo die negativen Folgen der Mammokratie verschwinden, beginnt Gottes Herrschaft schon in der Gegenwart" (89). Der gefährlichste Gegner Gottes ist nicht der Kaiser, sondern der im Menschen selbst.

Eine neuzeitliche Facette zu „Gott oder Mammon" (107) bringt *Ferdinand Reisinger* (St.Florian – Linz): Für Karl Marx ist das Geld wie der eifernde Gott Israels, vor dem kein anderer Gott bestehen kann (99): allmächtig, unheimlich, unwiderstehlich. Auch diese „religiöse" Selbstentfremdung könne und dürfe es nicht länger geben. Reisinger: Schon biblisch ist Mammonsdienst Götzendienst. Jesus gibt die Weisung, den Götzen zum Mittel zu machen, sich den wahren Gott zum Freunde zu machen (Lk 16,9): aus dem Geld das Beste zu machen, nur keinen Abgott – mit dem Geld dem Leben, dem Menschsein und dem Mitmensch-Sein zu dienen, ihm nicht zu schaden (106f).

Da dem theologischen Aspekt das primäre Interesse gilt, werden hier die materialreichen Reaktionen auf die „Mammokratie" nur mehr angedeutet. Nach *Ulrich Duchow* (Heidelberg) sind in Kirchen und ökumenischen internationalen Organisationen bereits Arbeitsprozesse im Gange, wie lebensfreundliches Wirtschaften möglich ist. Die Kernthese *Peter Ulrichs* (St.Gallen): Die kryptoreligiöse Marktgläubigkeit ist eine anachronistische Ideologie. Die Ökonomismuskritik, die Entzauberung des Marktes, setzt der totalen Marktwirtschaft eine lebensdienliche entgegen. Er entwirft konkrete Handlungsfelder einer „Wirtschaftsbürgerethik". *Friedhelm Hengsbach SJ* (St.Georgen/Frankfurt) zeigt auf, dass die Nationalstaaten globalen Finanzmärkten keineswegs nur ohnmächtig ausgeliefert sind (170). *Claudia Döpfner* (Frankfurt) referiert das Forschungsprojekt „Ethisch-ökologisches Rating" und die ausgefeilte ethische Bewertung von Unternehmen und Kapitalanlagen. *Fritz Giglinger* stellt die „Franziskusgemeinschaft Pinkafeld" vor, eine Lebens-, Gebets-, Güter- und Arbeitsgemeinschaft,

deren Mitte Jesus Christus ist, und ihre Radikalität eines christlichen Wirtschaftens (200ff).
Die neoliberale Globalisierung, im Buch als die eigentliche und gefährlichste Weltmacht präsent, ist erschreckend. Was kommt da auf die Welt zu?
Linz *Johannes Singer*

■ HILBERATH BERND JOCHEN/NITSCHE BERNHARD (Hg.), *Ist Kirche planbar?* Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion. (Kommunikative Theologie) Matthias Grünewald, Mainz 2002. (214) Paperback, € 18,80.
Wenn ein Buchtitel in ein Fragezeichen mündet, erhofft sich der Leser beziehungsweise die Leserin (im vorliegenden Buch wurde die Kurz-Schreibweise ‚deR LeserIn' bevorzugt) eine Antwort. In diesem Fall lautet sie ‚Jein', doch dies bedeutet keineswegs, dass die Lektüre keinen Gewinn bringen würde. Das Buch gibt Einblick in das Projekt einer ‚Kommunikativen Theologie', mit der nach Auskunft der Herausgeber der gleichnamigen Publikationsreihe (Bernd Jochen Hilberath/Matthias Scharer) „ein kommunikativer Prozess in der Kommunikation und Interaktion eines Handlungsfeldes" angezielt ist (7).
Im konkreten Fall will man mit der Erstellung eines ‚Synoptischen Aufmerksamkeitspapiers' Impulse für die in vielen Diözesen aktuell laufenden pastoralen Planungsprozesse geben. Dazu werden grundlegende ekklesiologische Positionen, die sich großteils auf das Zweite Vatikanum berufen, in einen Raster eingeordnet, das dem St. Gallener Konzept des Strategischen Managements entnommen ist: Vom Reich Gottes als ‚Vision' über die Sakramentalität der Kirche als Aspekt ihres ‚Leitbilds' bis zu Liturgie, Verkündigung und Diakonie als ‚Produktion' beziehungsweise ‚Leistungsbereich'. Ob dies tatsächlich in der Sache hilfreich und weiterführend ist oder nur einen modischen Gag darstellt, muss die Diskussion in der Praxis erweisen. Im Buch kommen Verantwortliche für diözesane Planungsprozesse in den Diözesen Rottenburg-Stuttgart und Basel zu Wort, die jedenfalls von einem wertvollen Impuls sprechen. Tatsächlich kann angesichts eines weithin pragmatischen Umgangs mit den aktuellen Personal- und Finanznöten in den Diözesen der deutschsprachigen Länder ein Appell zur Reflexion theologischer Grundlagen kirchlichen Lebens nicht schaden. Wie allerdings an sich wertvolle theologische Prinzipien im Rahmen der realen Bedingungen umgesetzt werden können und nicht nur auf dem Podest des ‚Eigentlich Richtigen' stehen, bleibt eine offene Frage.
Linz *Markus Lehner*

■ HEUTGER VIOLA, *Das Recht auf Sonn- und Feiertage.* (Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte, Serie II, Bd. 32). Geyer-Edition, Wien-Salzburg 1999. (101) Kart.
Der seit Jahren diskutierte „freie Sonntag" erhält in dieser Salzburger rechtswissenschaftlichen Dissertation, die auf die österreichische Rechtslage Bezug nimmt, eine informativ und argumentativ ausgewiesene Bekräftigung. So versteht sich der Titel als These und nicht etwa als Frage (vgl. Vorwort des Herausgebers der Reihe, 5f). Bemerkenswert ist der Ansatz beim Rechtsanspruch auf den Sonntag, während die Diskussion weithin die Verpflichtung, den Sonntag arbeitsfrei zu halten, im Auge hat. Die Verf. zeigt u.a. die kulturgeschichtliche Tradition des 7-Tage-Rhythmus auf, der keineswegs nur ein Anliegen der Christen ist, die damit die Sabbat-Tradition des Judentums fortführen, sondern sich seit Jahrtausenden bewährt hat und bis heute unserer Zeiterfahrung dient (vgl. 24–31). Allerdings kennt das (österreichische) Arbeitsruhegesetz (31–39) bereits zahlreiche Ausnahmen und sieht sich einer steigenden Bedarfsanmeldung (und Bereitschaft?) zur Arbeit am Sonntag gegenüber (38). Dabei bleibt zu bedenken, dass „das Recht allein ... keine absolute Garantie für den Schutz des Sonntags (gibt), wenn der politische und der gesellschaftliche Wille nachlassen, diesen rechtlichen Schutz aufrechtzuerhalten" (39). Die 1997 in Österreich gestartete „Allianz für den freien Sonntag" (58f. 70f), die sich auch der Notwendigkeit der Ausbildung einer neuen Sonntagskultur bewusst ist, ergänzt den individuellen Aspekt der Arbeitsruhe durch den sozialen; tatsächlich bietet ja nur ein gemeinsam gefeierter Sonntag die Chance, „Tag der Gemeinschaft und der Familie" zu sein (72f). Trotz der eindrucksvoll aufgemachten ökonomischen Rechnungen und trotz der Beteuerung der Freiwilligkeit der Sonntagsarbeit bleibt daher festzuhalten: „Die Sonn- und Feiertage sind ein Stück Humanität" (96).
Linz *Alfons Riedl*

BIBELWISSENSCHAFT

■ FIEDROWICZ MICHAEL, *Psalmus vox totius Christi.* Studien zu Augustins „Enarrationes in psalmos". Herder, Freiburg 1997. (490) € 44,00. Zugl.: Bochum, Univ., Habil.-Schr. ISBN 3-451-26406-4.
Die *Enarrationes in psalmos* des Augustinus sind eine von ihm selbst durchgeführte Zusammenstellung von Psalmauslegungen im Zeitraum von 30 Jahren und gehen auf die verschiedensten

Entstehungssituationen zurück. Es finden sich darin mehrheitlich Predigten sowie Vorarbeiten und Modelle für künftige Homilien, was in der Wertung der exegetischen Methodik zu veranschlagen ist: eine Zusammenstellung von Predigten und Bibelarbeiten zeitgenössischer Alttestamentlerinnen und Alttestamentler hat ebenfalls einen anderen Charakter als ausgearbeitete Kommentare.

Nach einer kurzen Einführung in die Entstehungsgeschichte der „Enarrationes in psalmos" beschreibt Fiedrowicz in dieser detailreichen und klar durchkomponierten Habilitationsschrift die Kommentartechnik, die Augustin für die Bibel anwandte, als diese für ihn an die Stelle der paganen Klassiker getreten war. Er folgt weitgehend der Interpretationstechnik des kaiserzeitlichen Grammatikunterrichts, die von einem idealtypischen Modell von *lectio, emendatio, explanatio, iudicium* ausging. Er legte den lateinischen Text aus, griff selten auf die griechische Septuaginta zurück, die für ihn inspiriert war und prophetischen Charakter hatte. Abweichungen vom Hebräischen, die er vereinzelt aus Hieronymus und einer anderen Quelle entnimmt, erklärt er als vertiefende Interpretation des Urtextes.

Nach Fiedrowicz „muss eine Analyse exegetischer Methoden stets die zugrundeliegende Theologie reflektieren, welche die Handhabung dieses Instrumentariums inspirierte, beziehungsweise die übergreifenden theologischen Perspektiven aufzeigen, in deren Dienst jenes stand". (16) Deshalb analysiert und beschreibt er die zeitgeschichtlich bedingten Methoden Augustins im Rahmen von dessen hermeneutischer Grundkonzeption. Zugleich versucht Fiedrowicz über neuere Ansätze wie den „sensus plenior" (132–138) oder das Postulat einer „inhärenten Finalität" (136) alttestamentlicher Texte immer wieder, eine bleibende Plausibilität der augustinischen Exegese zu begründen. Augustinus suchte nicht die zeitgebundene Aussageabsicht der Psalmentexte. „Dennoch wäre es falsch, die augustinische Psalmeninterpretation eher als Textapplikation denn als Textexplikation bestimmen zu wollen. Sucht letztere nach der ursprünglichen Bedeutung eines Textes, dann fragt erstere danach, wie dieser Text einen apriorischen Sinngehalt zum Ausdruck bringt. Dieses apriorische Auslegungsziel – der Glaube der Kirche – ist jedoch den hermeneutischen Prämissen Augustins zufolge bereits vom eigentlichen Autor der Schrift, dem Hl. Geist, im Buchstaben verborgen angelegt, so dass Explikation und Applikation – für Augustinus – letztlich identisch sind." (421–422) Die Schwierigkeit besteht nun jedoch darin, dass heutige Exegese und die Theologie, die ihre Methoden begründet, weder die „inhärente Finalität" alttestamentlicher Texte noch ein apriorisches Auslegungsziel akzeptieren können – sehr wohl jedoch vor allem in der Bibelpastoral eine Auslegung im zeitgeschichtlichen Kontext, die den Bibeltext und die Gegenwart korreliert, und hier kann der Zugang Augustins zu den Psalmen hilfreich sein, wenn man ihn ergänzend zum Verständnis der Psalmen heranzieht. Vor allem die Lehre von den Affekten in der Psalmexegese, die Fiedrowicz herausarbeitet, mit der Augustinus sich von der griechischen Auslegungstradition der Psalmen und ihrem apatheia-Ideal absetzt und damit die emotionale Wucht der Psalmen erst freisetzt, kommt dem sehr nahe, was in der gegenwärtigen alttestamentlichen Wissenschaft über die Emotionen der biblischen Beter und die Zugänge der Leser zu den Psalmen gesagt wird, und gibt hier weitergehende Impulse. Die Psalmen zielen auf die Weckung der menschlichen Affekte. Die Affekte laetitia (Freude), tristitia (Traurigkeit), timor (Furcht) oder concupiscentia (Begehrlichkeit) aus der klassischen Affektenlehre, der Augustinus verpflichtet ist, sind für Augustinus legitim, werden sie doch durch den Psalmtext bezeugt. Auch negativen Affekten solle sich der Beter assimilieren und sie in einer conversio auf Gott hin therapieren lassen. (215–216) Fiedrowicz weist grundlegend und ausführlich die konstitutive Bedeutung der augustinischen Affektenlehre in den *enarrationes ad psalmos* für die *civitas dei* auf, insofern die Orientierung der menschlichen Affekte die Antagonismen der beiden *civitates* begründet. (226)

Augustins Sicht der Psalmen als Spiegel und Heilmittel für die Beter, als diagnostische und therapeutische Gebetsformulare (145), die die menschliche Existenz spiegeln (148), die Psalmen als „die Stimme Adams" (157) können Hilfestellung zum Verständnis der Psalmen heute sein. Auch Augustins Lesen der Psalmen, das Christus als vorbildlichen Psalmbeter sieht und daher die Psalmen auf ihn hin verstehen will, ist für unsere Psalmenspiritualität hilfreich, wobei es schwer fallen mag, die diffizilen Unterscheidungen Augustins in *vox ad Christum, vox de Christo, vox Christi, vox totius Christi* im Einzelnen nachzuvollziehen. Fiedrowicz kann aus der Analyse zahlreicher Passagen das Christus-Bild Augustins aufzeigen, das mit dem Modell *transfiguravit nos in se* aus der Identifikation Christi mit der Schwäche des Psalmbeters, als Element der Kenosis Christi, christologische und soteriologische Konsequenzen ableitet. Mit den ekklesiologischen Vereinnahmungen der Psalmen (*vox ecclesiae*) bei Augustinus, die dieser über das Modell *praefiguravit nos in se* herzustellen verstand, in denen die Psalmen bereits von der Kirche

und konkreten kirchengeschichtlichen Ereignissen sprechen sollen, wird man vorsichtiger sein müssen.

Mit Augustins Verständnis der Psalmen im Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung (tunc-nunc, nunc – tunc, hic – ibi, nondum, interim, in spe – in re) führt Fiedrowicz ein in die eschatologische Konzeption seiner Psalmlektüre, in denen das Aufbrechen der Theodizeefrage thematisiert wird sowie die Frage, wie Augustinus Aussagen über das ewige Leben in den Psalmtexten finden konnte.

Die hermeneutischen Prinzipien, die Augustinus bis in die methodischen Ansätze hinein leiten, stellt Fiedrowicz im Einzelnen vor: der Prophetiecharakter der Psalmen, den Augustinus auf Christus und die Kirche, aber auch auf den Heiligen Geist hin erkennen möchte. Heilsgeschichtliche Verständnistransformationen erlaubte ihm die Lehre von den verschiedenen Schriftsinnen, die Fiedrowicz genau untersucht und begrifflich klärt (Verhältnis von figura, allegoria, mysterium, sacramentum, promissa, praecepta etc.).

„Für das Verstehen des Alten Testamentes im Licht des Neuen gilt es, zwischen dem biblischen Wort und der damit bezeichneten alttestamentlichen *res* einerseits, zwischen deren figurativem Charakter und der damit letztlich bezeichneten neutestamentlichen *res* andererseits zu differenzieren. Wo diese Unterscheidung unterbleibt, besteht die Gefahr, *carnaliter ad litteram* zu interpretieren, das heißt figurative Rede *proprie* zu deuten, die vermittelnde *figura* bereits für die *res* zu halten und aufgrund des *carnalis intellectus* die Aussageabsicht der biblischen Worte zu verfehlen. Stattdessen gilt es, nach dem *spiritalis intellectus* zu streben und im Erkennen des Verweischarakters figurativer Rede zur christlichen Freiheit zu gelangen, die nicht mehr an unverstandene Zeichen gebunden ist". (92) „Spiritualisierung, Interiorisierung und Eschatologisierung sind jene Wege, die vom Einmalig-Begrenzten zum allezeit Gültigen führen." (296) Diese *dispensatio temporalis* des AT bei den Kirchenvätern ist jedoch heutzutage mehr Problem als Hilfe zum Verständnis des Alten Testaments. Die Einheit der Testamente wird durch den Glauben der Christen hergestellt, ist nicht final im Alten Testament angelegt. Die figurative Auslegung des Alten Testaments kann als Ergänzung im Rahmen einer christlichen Symbolwelt spirituell bereichern, ist jedoch exegetisch nicht mehr diskursfähig. Augustinus tut sich aufgrund seiner spiritualisierenden und integralistischen exegetischen Methodik schwer, dem Judentum als Quelle der Psalmen gerecht zu werden. Denkt man zum Beispiel daran, wie er Psalm 45 (44 Vg) antijüdisch auslegt, hätte man neben dem Aufweis antidonatistischer und antipelagianischer Tendenzen in der Psalmenauslegung (33–46) auch die Stellung Augustins zum Judentum in den *Enarrationes in psalmos* ansprechen können.

Umfangreiche Literaturlisten sowie ein hilfreicher Anhang mit einer chronologisch-topographischen Tabelle zur Entstehung der einzelnen Abschnitte der Enarrationes nach den verschiedenen Augustinus-Interpreten schließen den Band ab. Diese Studie ermöglicht, die für die Westkirche weichenstellende Psalmenauslegung Augustins detailreich und in ihren großen Linien nachzuvollziehen, ihre Voraussetzungen und Tendenzen zu verstehen. Zugleich wird klar, dass eine kritische Korrelation von Patristik und zeitgenössischer Exegese eine (wieder) wichtige Aufgabe werden wird.

Linz *Franz Böhmisch*

■ KONKEL MICHAEL, *Architektonik des Heiligen.* Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48). (Bonner Biblische Beiträge Band 129) Philo Verlag, Berlin 2001. (410) Geb. € 60,33. ISBN 3-8257-0237-5

In seiner Dissertation, die von Prof. Frank-Lothar Hossfeld begleitet wurde, beschäftigt sich Konkel mit den schwierigen Kapiteln 40–48 des Buches Ezechiel. Hieronymus, den der Autor als Zeugen anruft, hat die Mühen mit diesem Text „mit dem Herabsteigen in die Tiefen der römischen Katakomben" verglichen, „in denen man sich von finsterer Nacht umgeben Schritt für Schritt vorwärts tasten muss". Unter der kundigen Führung des Autors ist der Weg jedoch gut zu gehen.

Konkel unterteilt seine Dissertation in acht Abschnitte von unterschiedlicher Länge und Gewichtung. In der Einleitung gibt der Autor einen kurzen Überblick über die Schwerpunkte in den einzelnen Kapiteln. In der „ermüdenden, abweisenden Form der Darstellung" von Ez 40–48 sieht Konkel „die Umsetzung eines theologischen Programms". Den Beleg dafür findet er in der Gesamtanlage des ezechielischen Tempels. Durch die Art der Architektur wird es möglich, das Heilige vom Profanen streng zu trennen (s. Ez 42,20). Auf diese Weise wird dem Unbefugten der Zutritt zur Tempelanlage verwehrt (s. Ez 44,6–9). Ganz ähnlich ergeht es dem Leser des Schrifttextes: Form und Art der Darstellung verwehren dem Uneingeweihten den Zugang. Gründe für diese Annahmen waren – und sind es teilweise noch heute – die zahlreichen Vorschriften, die nicht nur zu räumlichen, sondern auch zu Trennungen zwischen Kultpersonal und Laien führte.

Im zweiten Kapitel (8–22) wird ausführlich über die Ezechiel-Forschung des 19. Jh.s berichtet. Es wird die Entwicklung von der völligen Ablehnung bis zur Akzeptanz von Ez 40–48 aufgezeigt. Konkel beschreibt den langen und beschwerlichen Weg, den die Ezechiel-Forschung bis heute gegangen ist.

Im dritten Kapitel (23–27) erstellt Konkel eine Analyse der synchronen Makrostruktur von Ez 40–48. Er kommt zu dem Schluss, dass der Aufbau dieser neun Kapitel eine bewusst gestaltete Komposition ist, die aus drei Blöcken besteht (Ez 40–42; 43,13–46,24; 47,13–48,35). Diese Abschnitte sind durch redaktionelle Brückentexte miteinander verbunden (43,1–12; 47,1–12).

Kapitel 4 (28–224) ist mit 196 Seiten der umfangreichste Teil der Arbeit. Ez 40–48 wird in 23 Abschnitte unterteilt, die jeweils nach einem einheitlichen Schema untersucht werden: 1. Stand der Forschung, 2. Anmerkungen zur Textgestalt, 3. Synchrone Analyse, 4. Diachrone Analyse. Es geht dabei um den Nachweis, dass „die Gesamtkomposition ein durchstrukturiertes Gebilde mit einem hohen Grad an Kohärenz darstellt". Ein abschließendes Urteil, wie weit die diachrone Differenzierung reicht, war Konkel nicht möglich. Die Genese der Gesamtkomposition ließ sich ebenfalls nicht ablesen. Der Autor bemerkt: „Es konnte daher stets nur auf eine umfassende Synthese verwiesen werden, die bemüht ist, den redaktionellen Wachstumsprozess von Ez 40–48 nachzuweisen." Das Studium dieses Kapitels ist anstrengend; es ist jedoch interessant und wertvoll, wenn zum Studium eines bestimmten Abschnittes von Ez 40–48 die entsprechende von Konkel erarbeitete Analyse herangezogen werden kann. Zum Trost aller, die Probleme mit diesem Kapitel haben, empfiehlt Konkel in den Vorbemerkungen zu Kapitel 6: „Die Ergebnisse der detaillierten Analyse von Ez 40–48 werden zwar durchgehend vorausgesetzt, aber stets in ihren wichtigsten Punkten rekapituliert, so dass zum Verständnis des folgenden die Lektüre der trockenen Analysen von Kapitel 4 nicht notwendig sind".

Im fünften Kapitel (225–243) wird auf der Grundlage der Ergebnisse der Analysen von Kapitel vier ein Modell der Redaktionsgeschichte von Ez 40–48 erarbeitet. Das vorangehende Kapitel verweist auf eine umfassende Genese, in der es darum geht, die redaktionellen Wachstumsprozesse von Ez 40–48 nachzuzeichnen.

Nach Konkel vollzog sich die Genese der Komposition von Ez 40–48 in drei Stufen. Die einzelnen Stufen entsprechen der Hierarchie des Kultpersonals. „Die Grundschicht mit der Schau des neuen Tempels und der Rückkehr des Kabod unterscheidet zwei Priesterklassen. Die erste Fortschreibung mit den Torordnungen für *nasi* und *am ha-ares*, der Schau der Tempelquelle und des neuen Landes trennt bereits fest zwischen Priestern und Leviten. Die zweite Fortschreibung schließlich identifiziert die Priester ausschließlich mit den Zadokiden." Die Überschrift zu Kapitel sechs (244–348) lautet: „Der traditionsgeschichtliche und historische Hintergrund der einzelnen Stufen der Fortschreibung". Konkel versucht, die einzelnen Stufen der Fortschreibung in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Er geht davon aus, dass jede Stufe der Redaktion eine in sich geschlossene Komposition schafft.

In der *Grundschicht* Ez 40,1–43,12 wird der neue Tempel und die Rückkehr der Herrlichkeit JHWHs in den Tempel beschrieben. Es ist das Gegenstück zur ersten Tempelvision in Ez 8–11. Damals verließ der Kabod den Tempel. Mit dem Verkündigungsauftrag an Ezechiel in 43,10 wird die Grundschicht abgeschlossen.

Es folgt die *erste Fortschreibung*. Sie besteht im Wesentlichen aus den liturgischen Ordnungen für den Fürsten und das Volk (44,1–3; 46,1–3.8–10), der Beschreibung der Tempelquelle (47,1–12) und des Landverteilungsplanes (48,1–29) mit der vorangestellten Beschreibung der Grenzlinien (47,13–21).

Mit der *zweiten Fortschreibung* entsteht die eigentliche, heute vorliegende Komposition der zweiten Tempelvision. Die vorgegebene liturgische Ordnung für den Fürsten und für das Volk wird zu einem Festkalender ausgeweitet und in die große JHWH-Rede integriert. Diese reicht von Ez 44,5–46,18. Sie enthält den „vollständigen Entwurf der Organisation eines legitimen Kultes". Wesentlich an dieser Fortschreibung ist die Ausweisung der unbeschnittenen Fremden aus dem Temenos und die Einsetzung der Zadokiden als einziger Priesterklasse.

Im siebten Kapitel (349–357) fasst Konkel die Ergebnisse seiner Arbeit noch einmal zusammen, um dadurch die Gesamtkomposition des Buches Ezechiel deutlich zu machen. Dabei geht es um eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Ez 40–48 zum Pentateuch und um den Beitrag dieser neun Kapitel für die Religionsgeschichte Israels in exilisch-nachexilischer Zeit.

Im Anhang (358–374) werden in zwei Exkursen mehrere Begriffe analysiert und anschließend einige Abbildungen gezeigt, die für das Verständnis des Textes notwendig sind.

Die Dissertation von Konkel ist eine fundierte Untersuchung von Ez 40–48, die als bedeutender Beitrag zur Erforschung und zum Verständnis dieses einzigen Gesetzestextes im AT außerhalb des Pentateuch anzusehen ist. In dieser Hinsicht ist die Arbeit Konkels sicher ein „Standardwerk".

Allhaming *Wilhelm Reinhartz*

DOGMATIK

■ FISCHER KLAUS P., *Kosmos und Weltende.* Theologische Überlegungen vor dem Horizont moderner Kosmologie. Grünewald, Mainz 2001. (176) € 19,80.

Das „Ende der Welt" scheint ein komplementäres Thema von Naturwissenschaft und Theologie zu sein. Der eschatologische Glaube der Bibel spricht in nicht wenigen Texten und Bildern von einem Ende der Welt. Moderne Kosmologien scheinen in unserer säkularisierten Kultur die Leerstelle einstiger religiöser Vorstellungen zu füllen. Auch sie entwerfen verschiedene Modelle und Szenarien sowohl vom Ende des Kosmos im Allgemeinen als auch vom Ende der Erde im Besonderen. Die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, dass beide Diskurse ineinanderfließen und teilweise falsche Auffassungen sowie problematische Versöhnungen hervorbringen.

K.P. Fischer nimmt diese Verwirrung der Diskurse zum Anlass, eine klärende Untersuchung zum Thema Kosmos und Weltende zu unternehmen. Er versteht seine Arbeit als „Quaestio Disputata" (7), die er jedoch ausschließlich als Theologe aufgreift, um den Dialog von Theologie und Naturwissenschaft weiterzubringen: „Es wäre mehrfach not*wendig*, Vertreter der physikalischen Kosmologie und der theologischen Eschatologie miteinander ins Gespräch und soweit zu bringen, dass sie einander zuhören und (mehr) Verständnis entwickeln für den je eigenen Erfahrungsbereich – und für die *Welt* – von Kosmologie und Theologie." (56) Dass Fischers Buch nicht nur für den Dialog von Wissenschaftern wichtig ist, sondern ebenso sehr für den in Unterricht und Seelsorge stehenden Praktiker, sei ausdrücklich hier festgehalten. Denn ebendort im Religionsunterricht, in der Predigt, in der Bibelrunde usw. gilt es nicht weniger klar zu machen, dass sich eine objektivierende Rede vom „Ende der Welt" sowohl naturwissenschaftlich als auch theologisch verbietet.

Fischer entfaltet dieses Anliegen in einem wechselseitig verschränkten Blick auf Theologie und Naturwissenschaft. Er beginnt mit einem Bericht heutiger kosmologischer Modelle vom Ende des Kosmos, unterscheidet davon – entlang der Spekulationen von Teilhard de Chardin und Tipler – ein nicht mit dem Kosmos notwendig zusammenfallen müssendes Ende der Menschheit. Einen ersten Schwerpunkt bilden die bibeltheologischen Kapitel über das Ende der Welt (30–51), über einschlägige eschatologische Texte der Bibel (90–116) wie zum Beispiel Apk 21, Röm 8,19ff. Kol 1 u.a. sowie Erörterungen zum Verhältnis von Weisheit und Eschatologie (117–121). Innerhalb dieser Reflexionen ist das Thema „Welt-Ende in der Theologie" (52–89) eingefügt. Das achte Kapitel bildet schließlich eine Art systematisierende Zusammenfassung: „Theologie und Kosmologie" (122–155).

Die zentrale These, die Fischer vorträgt, lautet: die biblische Rede vom Ende der Welt ist keine kosmologische, keine physikalische Rede. Sie ist heilsgeschichtliche und universal-kosmische Konsequenz der Erfahrung von der rettenden Herrschaft Gottes. Nicht ihre Weltbildaussagen sind Thema der Offenbarung, sondern die Botschaft von Gott als dem Sich-selbst-Mitteilenden. Daher sind kosmologische und theologische Aussagen im Bezug auf die Frage nach dem Ende der Welt keine komplementären Aussagen. Sie befinden sich auf völlig verschiedenen Aussage-Ebenen. Die Bildhaftigkeit vom Ende ist allein Vorstellungsweise über die prinzipielle Unerkennbarkeit der Wirklichkeit als solcher und der Zukunft. Komplementär sind darum Theologie und Naturwissenschaft auf einer anderen Ebene: Sie sind beide Konstrukte von Wirklichkeitsdeutungen von verschiedenen Perspektiven aus.

Fischers Buch, so kann man abschließend resümieren, ist nicht das erste, das diese Thematik aufgreift. Schon Bultmann hatte klargemacht, dass das antike Weltbild nicht Gegenstand der Offenbarung ist. Und doch ist seine Quaestio disputata eine wichtige und unverzichtbare. Noch immer spekulieren systematische Theologen von der Versöhnung von Kosmos und Heilsgeschichte, noch immer glauben Kosmologen das Erbe der Theologie antreten zu können, noch immer herrscht im Allgemeinbewusstsein von säkular Gebildeten und frommen Glaubenden ein erschreckend naives Bild vom Status religiöser und naturwissenschaftlicher Rede. Um des Aufbrechens der Naivität populärer Diskurse willen ist Fischers Buch ein wichtiger und klärender Beitrag.

Linz *Franz Gruber*

■ SANDER HANS JOACHIM, *nicht verleugnen.* Die befremdende Ohnmacht Jesu. (Reihe GlaubensWorte) Echter, Würzburg 2001. (139) Pb.

Das Büchlein des Salzburger Dogmatikers steht im Kontext eines größeren Projektes. Hans-Joachim Sander und der Kölner Professor für Systematische Theologie, Hans-Joachim Höhn, teilen nicht nur den Vornamen, sondern auch ein theologisches Interesse, das sie zu einer sechs Bändchen umfassenden Reihe mit dem Titel „GlaubensWorte" motiviert hat: Angesichts der Tatsache, dass die moderne Welt Gott verloren habe und ihn zugleich suche, so der mit Alfred

N. Whitehead formulierte Anstoß der Reihe, haben es sich Sander und Höhn zur Aufgabe gemacht, die klassischen Traktate der systematischen Theologie neu zu „formatieren" und zwar so, „dass Gott in die Welt kommt, indem er erneuernd zur Sprache kommt" (6). Ein zweifellos ehrgeiziges Projekt, das sich ebenso den theologischen Traditionsbeständen wie dem Kontext der modernen, das heißt auch dechristianisierten Gesellschaft verpflichtet weiß.

Der vorliegende Band Sanders versucht dieser Programmatik in einer Neuformulierung der Christologie nachzukommen. Sanders Ausgangspunkt ist tatsächlich zeitdiagnostisch: Der Faden, so die von Michel Foucault entliehene Metapher, zwischen den Worten des Glaubens und den Welten des Lebens ist gerissen (11). Die fortschreitende Entfremdung von Moderne und kirchlich verfasstem Christentum nimmt ihren unaufhaltsamen Lauf. Der Autor ist freilich nicht gewillt, die aus dieser Situationsdiagnose entsprungene, in kirchlichen Kreisen dominante Krisenrhetorik zu übernehmen. Er sieht in der Entfremdung von christlichem Glauben und modernem Leben auch die Chance, einer befremdlichen Botschaft des Evangeliums neue Plausibilität zu verschaffen: der befremdenden Ohnmacht des Gottessohnes, Jesus Christus. Damit ist das Leitmotiv entwickelt, das im gut durchkomponierten Büchlein bibeltheologisch und im Schlusskapitel auch dogmenhermeneutisch entfaltet wird.

Die befremdende Ohnmacht der Jesusgeschichte zeigt sich für Sander bereits in den Kindheitsgeschichten Jesu, die das Matthäus- und das Lukasevangelium erzählen. Die Symbolik der Orte, Geschehnisse, Figuren in den ersten Evangelienkapiteln kann Sander unter dieser Perspektive zusammenfassen. Im Lukasevangelium wird zum Beispiel der mächtige Kaiser Augustus typologisch dem hilflosen Kind in der Krippe, welches der wahre Heiland ist, entgegengestellt. Die „Gottesgebärerin" Maria emanzipiert sich mit ihrer freien Zustimmung zum Inkarnationsgeschehen von den patriarchalischen Machtstrukturen des hellenistischen Kontextes. Die Predigt Jesu vom Reich Gottes konterkariert alle mächtige und gewaltsame Herauführung eines messianisches Gottesreiches. Das Spezifische jesuanischer Sündenvergebung besteht – etwa im Gegensatz zur Umkehrpredigt des Johannes – darin, auf machtgenährte Beschuldigungen zu verzichten. Die Radikalität der Ohnmacht Jesu, aus der heraus nicht einmal zur Selbsterhaltung Macht erwachsen kann, führt Sander in seiner Deutung von Passion und Prozess Jesu vor. Auch die Auferstehung, die allzu leicht als machtvolle Rehabilitation des in seiner Ohnmacht scheinbar gescheiterten Jesus verstanden werden könnte, bewahrt nach Sander das Stigma der befremdenden Ohnmacht, die in Jesu Kreuzigung offenbar geworden ist.

Sanders Bibeltheologie bewegt sich dabei strikt auf der Deutungsebene. Fragen nach der Historizität berühren seine Interpretationen von den Kindheitsgeschichten bis zu Passion und Prozess Jesu nicht. Ihm geht es angesichts der „nicht zu trennende[n] Verbindung von biographischen Daten und religiöser Botschaft" (28) um die reine „humane Signifikanz der Berichte" (17). Dabei bleibt er insofern exegetisch konsequent, als er einzelne Belegstellen in ihren Deutungskontexten, also innerhalb der Grundintentionen des jeweiligen Evangelisten interpretiert.

Auch Sanders Dogmenhermeneutik gehorcht seinem Leitmotiv, der radikalen Ohnmacht Jesu. In dieser Perspektive legt er die „homoousios"-Aussage des Konzils von Nizäa als Gleichstellung der Ohnmacht des Sohnes mit der Macht des Vaters, als die Identifizierung von Gottes Macht mit Jesu Ohnmacht aus. In dieser Linie wird auch die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon gedeutet. Jesus Christus: „Das ist die Person des Sohnes, die Hypostase des allmächtigen Gottes in der Ohnmacht des Menschen" (123).

Sanders christologischer Beitrag ist – wie die Reihe insgesamt – schon als Gattung wissenschaftlich-theologischer Rede interessant. Mit originellen Interpretationen biblischer Motive und kirchlicher Dogmen, die im Fokus der radikalen Ohnmacht Jesu gut lesbar gebündelt werden, stellt das Werk eine gelungene Mischform aus Bibeltheologie, systematischer Spekulation bis hin zu sprachlich eingängiger Homilie dar. Es handelt sich um einen theologischen Wissenschaftsessay, der die Mentalität unserer Zeit treffen könnte, in welcher das pathische dem durchrationalisierten Reden über Gott und religiöse Inhalte vorgezogen wird.

Aus dieser Perspektive theologischer Zeitgenossenschaft kann man es freilich ein wenig bedauern, dass die Zeitdiagnostik über die kurze Einleitung hinaus nicht weiter entfaltet wird und die „Deutungen der Zeichen der Zeit" kaum in die christologischen Reflexionen selbst einfließen. Die Metapher des gerissenen Fadens zwischen Leben und Glauben etwa, die so verheißungsvoll zu Beginn des Buches eingeführt wurde, wird nicht mehr explizit aufgegriffen. Damit bleibt es dem Leser, der Leserin überlassen, die Ausgangsthese des Autors selbst zu verifizieren: Das Befremden über die Ohnmacht Jesu „taugt dazu, auch bei gerissenem Faden der Entfremdung von Glauben und Lebenswelt zu wehren" (12).

Linz *Ansgar Kreutzer*

■ VORGRIMLER HERBERT, *Wegsuche.* Kleine Schriften zur Theologie. Band II. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 49/2) Oros, Altenberge 1998. (X + 758) Ln.

In Fortführung seines ersten Bandes (vgl. ThPQ 146 [1998] 312) legt Herbert Vorgrimler, Emeritus für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Münster, eine Fülle weiterer Beiträge aus mehreren Jahrzehnten vor, die seine vielseitige Auseinandersetzung mit Kirche, Theologie und Zeitgeschehen dokumentieren.

Die insgesamt 40 Artikel sind vier Themenblöcken zugeteilt: *Probleme der Kirche und ihrer Dienste; zum Diakonat* (1–304). Hier wird in besonderer Weise das Ringen um eine neue Gestalt kirchlicher Ämter angesichts massiver gesellschaftlicher Umbrüche spürbar; zentrales Kriterium ist für Vorgrimler das „Charisma einer Geist und Herz der Menschen gewinnenden (gewinnen wollenden) Verkündigung" (145). Der zweite Abschnitt befasst sich mit *Liturgie und Sakramenten* (305–470), wobei der Schwerpunkt auf Fragen der Buße und Beichte liegt. Hier findet sich u.a. eine ausgezeichnete Abhandlung über Geschichte und Theologie des Ablasses (434–447). Ein dritter Teil ist der *Aktualität Karl Rahners* (471–614) gewidmet. Vorgrimler – bekanntlich Schüler, Freund und Mitarbeiter Rahners – geht es um die Herausarbeitung des bleibenden Anspruchs der Theologie Karl Rahners, wie er in der Dogmatik und Dogmengeschichte, aber auch in Spiritualität und pastoralen Überlegungen zur Entfaltung kam. Bei aller grundsätzlichen Loyalität und Bereitschaft, Rahner gegenüber ungerechtfertigter Kritik zu verteidigen, erweist sich Vorgrimler nicht als Epigone; so stellt er etwa – schon in einem Beitrag aus dem Jahr 1979 – die bedenkenswerte Frage, „ob die transzendentale Hinterfragung der Glaubensaussagen ein geeigneter hermeneutischer Weg in der heutigen Glaubenssituation sei" (518). Im vierten und letzten Teil finden sich *Theologische Porträts* (615–751); hier sind Studien (zu Pascal, Hugo Rahner, Leonhard Weber, Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac) gesammelt, die Vorgrimler bei verschiedenen Gelegenheiten verfasste. Ein genaues *Quellenverzeichnis* (753–758) für alle Aufsätze des ersten und zweiten Bandes findet sich am Schluss des Werks.

Wer sich mit den Beiträgen des vorliegenden Bandes auseinandersetzt, wird mit dem Denken eines Theologen vertraut, der an den Entwicklungen von Kirche und Theologie im deutschen Sprachraum seit den 40er Jahren zutiefst Anteil genommen hat. Gerade in einer Zeit, in der „die Rede von Gott auf freundliches Desinteresse trifft" (54), engagiert sich Herbert Vorgrimler für eine christliche Glaubensreflexion, die einerseits den Bann hartnäckiger „Reliktmentalitäten" (425) überwindet, andererseits aber eine „präzise Rückbindung an die Tradition" (463) praktiziert, wie sie katholischer Theologie immer eigen war. Vorgrimlers „Kleine Schriften" laden ein, die *Wegsuche* von Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert ein Stück weit mitzuvollziehen.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ ACKERMANN STEPHAN, *Kirche als Person.* Zur ekklesiologischen Relevanz des personalsymbolischen Verständnisses der Kirche. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Band 31) Echter, Würzburg 2001. (375)

Die Dissertation 1999/2000 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen handelt vom Kirchenverständnis seit frühesten Zeiten: Kirche wird „als eine (quasi-personale) Einheit und eine handlungsfähige Größe begriffen, die weit mehr ist als die Summe ihrer Glieder", eine personale Größe, neuzeitlich ein Subjekt, eine Identität, ein Selbstvollzug, ein Ich (1ff). Dies will die Arbeit theologisch besser vermitteln: im Dreischritt Zeugnis der Theologiegeschichte – systematische Deutungsentwürfe – Beitrag für die heutige Ekklesiologie.

Basis sind die personalen biblischen Symbole für Kirche, primär „Leib", ihr Einssein in Christus; „Jungfrau" und „Braut", ihr liebendes Gegenüber zu Christus. Die Entfaltung bis zum 2. Vaticanum, Metamorphosen im Kontext der Geistesgeschichte, ist unüberschaubar facettenreich. Irrwege scheinen unvermeidlich: Bonifatius VIII. als „Haupt des mystischen Leibes" (57)! All dem kann hier nicht einmal andeutungsweise nachgegangen werden. In stärker systematischer Perspektive werden drei repräsentative Entwürfe der neueren katholischen Ekklesiologie dargestellt. Der Fribourger Professor Kardinal *Charles Journet* († 1975) denkt die Beziehung zwischen Gott und der Kirche in den Kategorien von Ursache und Wirkung, nicht als personale Selbstmitteilung. Die Kirche ist eine geschaffene Kollektivperson; ihre „Personalität" ist aber letztlich eine ungeschaffene: „Insofern die Kirche die Frucht des göttlichen Wirkens Christi ist, ist die Trinität als ganze das ursprünglichste oder höchste personalisierende Prinzip der Kirche." Ihre Personalisierung durch den Logos bewirkt aber keine substantielle Einheit wie die in Christus, sondern eine analoge Einheit der Liebe (132). Kirche ist Person aufgrund göttlicher Personalität.

Heribert Mühlen (Paderborn) hingegen vertritt eine „personale Theologie". In der Trinität ist der

Heilige Geist „eine Person in und aus zwei Personen", deren „Wir in Person". Der Heilige Geist ist auch die „eine Person in vielen Personen" der Kirche: Er macht sie zum „Groß-Ich" (191), indem er den vielen Gläubigen einwohnt und sie in Christus einander gegenwärtig sein lässt (212).

Kardinal *Hans Urs von Balthasar* (Basel, † 1988) vertritt am dezidiertesten, die Kirche sei nicht nur ein Gefüge aus Personen, sondern sei selbst Person und damit „jemand" (213). Konstitutiv für seinen theologischen Person-Begriff ist die Sendung: Auf dem trinitarischen Hintergrund innerhalb der universalen Sendung Christi – in ihm sind Ich und Sendung identisch, daher ist er die vollkommene Person (260) – wird dem Menschen im Ergreifen seiner Sendung die Möglichkeit eröffnet, von einem geistbegabten Individuum zu einer unverwechselbaren Person zu werden (239). Nun besteht das Sein der Kirche aber in ihrer Sendung; daher kommt der Kirche selbst Personalität zu, die über die Personalität der einzelnen Gläubigen hinausgeht. Indem der Christ im perichoretischen Sendungsraum der Kirche seine gottgegebene Sendung annimmt, wird er immer mehr zu einer „anima ecclesiastica" nach dem Urbild Marias, wird selbst Kirche (259). Die Personalität der Kirche ist die „Elongatur" der Personalität Christi (261).

Die personale biblische Kirchensymbolik hat offenbarende Qualität und gehört so zum Grundbestand christlichen Verständnisses von Kirche; eine Neuaneignung ist daher geboten (347): ihres Charakters als Mysterion. Person Kirche ist Ausdruck einer Identität, einer Ganzheit, einer Beziehungs-Einheit: der Christen mit ihrem Ursprung Christus und untereinander, der immensen Pluralität der Glaubenserfahrung durch die Geschichte hindurch, des kirchlichen Bewusstseins. Durch die tiefere Einformung in die Lebensform Christi wird die Kirche mehr und mehr sich selbst identisch (320). Erst in der eschatologischen „ecclesia universalis", der Zielgestalt der erlösten Schöpfung, gewinnt die Kirche ihre endgültige Identität (325f).

Die kenntnisreiche Arbeit ist ein gelungenes Umsetzen der Weisung des Konzilsdekrets *Optatam totius*, die dogmatische Theologie betreffend: Sie solle die biblischen Themen vorlegen und über die Entfaltung bei den Vätern und in der Dogmengeschichte die Heilsgeheimnisse zu erhellen versuchen (Art.16). Der ekklesiale Soziologimus des „nothing than" fängt an, banal zu werden und anzuöden. Für Kirche als Mysterion ist die Arbeit eine Fundgrube, zumal der Autor das jeweilige Umfeld ausgiebig einbezieht, wie er dies insbesondere mit der Theologie von Balthasars tut.

Linz *Johannes Singer*

■ STOSCH KLAUS VON, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz.* Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein. (ratio fidei, Bd. 7) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (392) sFr 83,50.

Das Unternehmen, mit Wittgenstein Theologie zu betreiben, erscheint auch heute noch vielen Theologen und viel mehr Philosophen als verlorene Liebesmüh'. Zu hartnäckig hält sich noch immer das Vorurteil, mit Wittgenstein sei bestenfalls positivistisch-empiristische Religionskritik zu befördern, welche wiederum die Theologie zum oft zitierten Schweigen verurteilt.

Dagegen zeigt Klaus von Stosch in seiner Doktorarbeit auf, „dass gerade das Grundanliegen fundamentaler Theologie, nämlich die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft, im Horizont der Spätphilosophie Wittgensteins nicht nur möglich sondern in der gegenwärtigen Diskussionslage auch äußerst fruchtbringend sein kann". (10) Inhaltlich gliedert sich diese Arbeit in zwei Hauptteile. Im ersten Teil (B. Landschaftsskizzen zur Spätphilosophie Wittgensteins) gibt Stosch eine gut lesbare Einführung in die Spätphilosophie Wittgensteins, die auch dem Leser ohne Vorkenntnisse eine verständliche Darstellung bietet. Besonders die ersten beiden Kapitel dieses Teils der Arbeit, in denen Stosch die Grundbegriffe der Philosophischen Untersuchungen auf sehr differenzierte Weise darlegt, zeigen mit der Beschreibung von Wittgensteins Sprachspielkonzept dessen grundlegende Wende innerhalb der Betrachtungsweise der Philosophie. Im ganzen dritten Abschnitt dieses Einleitungskapitels (B.I.3. Wittgensteins Haltung zur Philosophie) entschärft Stosch diesbezüglich den fundamentalen Einwand K.-O. Apels, dass Wittgenstein – völlig auf die reflexive Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des eigenen Sprachspiels vergessend – eine „Ära der pragmatischen Inkonsistenz philosophischer Aussagen" (74) herbeiführt und ohnehin wieder einen durch die Sprachspieltheorie bestrittenen Allgemeinheitsanspruch präsupponiert. Mit der Empfehlung einer genaueren Lektüre des späten Wittgenstein zeigt Stosch Wittgensteins Vorgehen als negative Philosophie, die deshalb aber nicht schon den Standpunkt eines Metasprachspiels unterstellt, sondern sich „seiner Selbstbezüglichkeit jederzeit bewusst" ist. (89) Für die Theologie stellt sich aber Stosch darüber hinaus (im Abschnitt B.II.) die entscheidende Frage, wie es nach Wittgenstein um Analyse und Wertung (religiöser) Gewissheits-, Wahrheits-, und Begründungsansprüche steht.

Von diesen Überlegungen ausgehend, bestimmt Stosch in seinem Grundkonzept einer Theologie nach Wittgenstein (C.II.) die *„Theologie als*

Grammatik", welche die *doppelte Kontingenz* des Sprechens von „Gott" benennt: erstens die „Kontingenz, die in wittgensteinscher Perspektive allem Weltlichen zukommt – also etwa auch den in den uns bekannten Weltbildern nicht hintergehbaren regulativen Sätzen der Mathematik und Logik; zweitens ist sie (die Theologie als Grammatik; Verf.) aber auch weltbildintern dadurch kontingent, dass sie durch ihre Rede von ‚Gott' notwendig die angezielte regulative Bedeutung allenfalls antizipativ verwirklichen kann, ohne deshalb gänzlich auf sie verzichten zu können." (275) Diese Aufgabe einer philosophischen „Theologie als Grammatik" legt den Akzent ganz auf die rationale Erörterung religiöser Bekenntnisse und folgert aus dieser doppelten Kontingenz weder die Preisgabe des Geltungsanspruchs von Glaubenssätzen in relativistischer Beliebigkeit noch einen ängstlichen Fundamentalismus, der überhaupt jede Kontingenz religiösen Sprechens ignoriert. Neben der *Theologie als Grammatik*, die sich notwendigerweise auf eine deskriptive Haltung beschränkt, stellt Stosch die *konfessorische Theologie*, die sich mit dem Hinweis auf göttliches Offenbarungshandeln legitimiert und so einen bestimmten Standpunkt vertritt und die verschiedenen theologischen Optionen in weltbildübergreifenden Urteilen bewertet. Gerade an diesem Punkt weist Stosch ausdrücklich darauf hin, dass Wittgensteins Überlegungen keineswegs (wie diesem immer wieder vorgeworfen wird) „zwangsläufig auf eine Immunisierungsstrategie hinsichtlich der rationalen Prüfung religiöser Offenbarungsansprüche" (285) hinauslaufen, sondern dass der Blick auf die *doppelte Kontingenz* religiöser Sätze eine rationale Prüfung religiöser Offenbarungsansprüche ermöglicht. Gerade aus dieser Perspektive entspricht die Begründungsmöglichkeit und -pflicht von Offenbarungsansprüchen einem an Wittgensteins Grundideen orientierten Denken. Deshalb entwickelt Stosch auch „Strategien der Glaubensbegründung nach Wittgenstein" (307–318), mit denen er im Anschluss an den philosophischen Teil der Arbeit formal verschiedene Glaubensbegründungswege in einer übersichtlichen Darstellung aufführt. Mit dieser Darstellung, die sich grob in weltbildinterne und -externe Begründungsstrategien unterteilen lässt, ist auch schon der Bogen zum gegenwärtig viel diskutierten Problemfeld gespannt, das die sogenannte „Theologie der Religionen" aufwirft: Wie ist es der Theologie möglich, *„einerseits andere religiöse Traditionen und deren Anhänger in ihrer Andersheit wertschätzen und andererseits am eigenen Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit festhalten zu wollen"*? (323) In einem letzten Abschnitt (C.II.3. Ausblick: Theologie der Religionen als Bewährungsfeld einer Theologie nach Wittgenstein) stellt Stosch nach einer kurzen Beschäftigung mit den klassischen religionstheologischen Modellen „Exklusivismus" (G. A. Lindbeck), „Inklusivismus" (K. Rahner) und „Pluralismus" (J. Hick) heraus, dass aus wittgensteinscher Sicht die Bemühungen um religionstheologische Modellbildungen „durch eine komparative Theologie ersetzt werden" müssten, „die konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme vergleicht. (349) Dabei wird sich erst in der „Zuwendung zum konkreten Anderen und im Mitspielen der fremden Sprachspiele zeigen, inwieweit Wertschätzung und Anerkennung seiner Andersheit möglich sind", weil man aus wittgensteinscher Sicht nicht schon von vornherein einer „bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit des Andern das Wort reden" kann. (350) In einer komparativen Theologie, die sich zur Praxis und zum Einzelfall hinwendet, werden beide Seiten des Grunddilemmas einer Theologie der Religionen versöhnbar, „das heißt dass sich jede Andersheit, die aus Gottes Perspektive sein soll, auf regulativer Ebene mit dem – wiederum regulativ gedachten – Bekenntnis zum dem Gott, der sich in Jesus Christus als Beziehung gezeigt hat, vermitteln lässt". (352)

Diese umfangreiche Arbeit stellt Wittgenstein als einen interessanten Gesprächspartner für eine erste Verortung fundamentaler Theologie vor und macht seine Spätphilosophie für eine systematisch-theologische Gesamtsicht fruchtbar.

Allen philosophisch interessierten TheologInnen bietet sie eine profunde und detaillierte Einführung in das Denken und in die theologische Relevanz Wittgensteins und eröffnet gerade im Blick auf die so umstrittene „Theologie der Religionen" neue Perspektiven.

Linz *Anton Birngruber*

KIRCHENGESCHICHTE

■ HEINZL BRIGITTE, *Johann Meinrad Guggenbichler (1649–1723).* Archivalische Quellen zu Leben und Werk. (Beiträge zur Landeskunde von Oberösterreich, historische Reihe Bd. 12, hg. von der Gesellschaft für Landeskunde) Linz 2002 (218). € 14,50.

Zum 350. Geburtstag „des Mondseer Stiftsbildhauers" Johann Meinrad Guggenbichler (1999) hat Brigitte Heinzl eine vornehm illustrierte Würdigung dieses Meisters des (oberösterreichischen) Hochbarocks vorgelegt. Nun hat sie in der vorliegenden Sonder-Publikation jene Dokumen-

te zusammengestellt, die mit dieser Künstlerpersönlichkeit in unmittelbarem Zusammenhang stehen: Verträge, Anbote, Baurechnungen, Quittungen, Abrechnungen, Protokolle, Korrespondenzen sowie Eintragungen in den Kirchenmatriken. Die Redaktion besorgte Georg Wacha.
Die eingebrachten 135 Dokumente sind chronologisch geordnet (mit Angaben der Datierung, Verwahrungsort etc.), der Inhalt der Texte wird im „O-Ton", das heißt in der ursprünglichen Fassung wiedergegeben und, soweit verfügbar, werden auch Kopien der Originalschriften angeschlossen.
Im Anhang wird u. a. eine Konkordanz der bisher veröffentlichten Werkverzeichnisse Guggenbichlers geboten, in der historische Unschärfen beziehungsweise Fehlinterpretationen berichtigt werden.
Die „ungewöhnliche" Edition archivalischer Quellen zu Johann Meinrad Guggenbichler gibt nicht nur einen recht unmittelbaren Blick frei auf Biographie und Werk des Meisters – übrigens vermehrt um einige neue Quellenfunde u.a. aus dem Konsistorialarchiv Salzburg/St. Gilgen sowie aus dem Stiftsarchiv St. Peter/Kollegienkirche – es vermag auch als „Quellenlesebuch" seine Dienste anzubieten.
Linz *J. Ebner*

■ ZINNHOBLER RUDOLF/PANGERL KRIEMHILD, *Kirchengeschichte in Linz. Fakultät – Lehrkanzel – Professoren.* Mit Beiträgen von Johannes Ebner, Josef Lenzenweger †, Isfried Pichler, Friedrich Schragl und Monika Würthinger (zugleich 7. Beiheft des „Neuen Archivs für die Geschichte der Diözese Linz") Diözesanarchiv Linz, Linz 2000. (361, 16 Abb.) Geb. € 13,50.
Der Anlass: Zur Errichtung der Päpstlichen Theologischen Fakultät Linz 1978 behandelte R. Zinnhobler die Geschichte der Hochschule unter dem Titel „Theologie in Linz" 1979. Als Kirchenhistoriker stellt er nun die Geschichte der von ihm selbst von 1969 bis 1996 innegehabten Lehrkanzel für Kirchengeschichte und Patrologie (ab 1970 Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Karl Rehberger: des Altertums) dar. Ab 1996 ist Karl-Heinz Braun bei gleicher Aufteilung neben Rehberger Inhaber der Lehrkanzel.
Das Ergebnis: Die Theologische Fakultät Linz und die Lehrkanzel für Kirchengeschichte werden anhand eines Abrisses der Geschichte der Institution und von 19 Biographien der Professoren und der Supplenten der Kirchengeschichte ab 1773, verfasst von Mitarbeitern des Diözesanarchivs, von dem zuständigen Stiftsarchivar oder anderen Fachleuten, vorgestellt.
Der Inhalt: Das Buch ist in manchen Partien eine nüchterne Schulgeschichte: Wer studierte, wo wurde unterrichtet, wer durfte lehren, wie wurde er ausgewählt? Für den Großteil des behandelten Zeitraums waren die Professoren in ihren „Vorlesungen" nur ermächtigt, Erläuterungen zu dem genehmigten Lehrbuch zu geben, Jahreszahlen zu vermitteln, wenn solche im vorgeschriebenen „Vorlesebuch" nicht enthalten waren, und dies anfangs in lateinischer Sprache (1793/4 bis 1803 auf Deutsch); erst ab 1850 war die Verwendung der Muttersprache als Vortragssprache möglich.
Herausragende Persönlichkeiten: Mathias Hiptmair (Prof. 1876–1911, also 35 Jahre lang) hat 1885 zum Jubiläum der Diözese eine „Geschichte des Bisthums Linz" publiziert, Karl Eder (Prof. 1933–48) hat in seinem bahnbrechenden kirchenhistorischen und landesgeschichtlichen Werk über die Reformationsgeschichte viel Objektivität gezeigt. In Graz brachte er es zu hohen akademischen Würden und Auszeichnungen (zum Dekan der Philosophischen Fakultät und für zwei Jahre zum Rektor der Alma mater Francisco-Carolina). Im Landesarchiv Linz erinnert der Raum der „Eder-Bibliothek" an ihn.
Sein Nachfolger in Linz war Josef Lenzenweger, der die Lehrkanzel für Kirchengeschichte von 1949 bis 1965 innehatte, dann nach Bochum ging (1965–1975) und zuletzt als Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien tätig war. Er machte sich einen Namen durch die Erforschung des Lebens und Wirkens des hl. Berthold von Garsten sowie durch die Herausgabe der „Acta Pataviensia Austriaca" aus dem Vatikanischen Archiv für die Zeit des Exils der Päpste in Avignon.
Mit seinem Schüler und Nachfolger Rudolf Zinnhobler war dann in Linz wieder eine Forscher-Persönlichkeit hohen Ranges am Werk, deren Interesse – von der Habilitation an – den Passauer Bistumsmatrikeln galt, deren kommentierte Edition er 1972 begann und selbst in drei Bänden (westliches Offizialat) zum Abschluss bringen konnte. Der Stadt Wels, dem hl. Wolfgang, dem „Erzbistum" Lorch und nicht zuletzt der heimischen Kirchengeschichte (vier Hefte 1992–95) widmete er sein Augenmerk.
Farbigkeit und Vielfalt kommen durch die Lebensbilder der Professoren herein. Der erste, Josef Anton Prüner (tätig am Lyzeum in Linz 1773–75), vorher fünf Jahre lang Regens des Priesterseminars in Gutenbrunn (NÖ), wirkte dann wieder in seiner Heimat Vilshofen, wo er 1787 Propst wurde. Sein Nachfolger war Joseph Himmelreich († 1798), ein Steyrer, ein Lehrer im Geist des Josefinismus, der schon am kleinen Seminar in Enns wirkte, dann nach Olmütz ging und Schwierig-

keiten bei der Bestellung zum Pfarrer von Altmünster hatte (weil die Präsentation früher den Dominikanerinnen von Imbach zustand, dann dem Passauer Alumnat beziehungsweise dem Bischof). Er schritt dort zum Beispiel gegen die Xaveri-Andacht in Pinsdorf ein, weil sie den josefinischen Vorschriften nicht entsprach.

Fast spannend wird es bei der Lebensgeschichte von Franz Xaver Wagner, der in Garsten und Steyr aufwuchs und theologische Studien in Wien machte, wo er ins Schottenkloster als P. Bernhard eintrat. Als Bischof Joseph Anton Gall die theologischen Studien in Linz 1794 wieder einführte, wurde Wagner für das Fach Kirchengeschichte berufen. Als Festredner zum Studienbeginn ausersehen, hatte er beim ersten Entwurf seiner Ansprache Probleme mit der Zensur, hielt dann als Ersatz eine andere Rede – und musste sich durch Einschreiten Joseph Valentin Eybels dennoch bis zum Kaiser hinauf wegen der (nicht) geäußerten Ansichten verteidigen. Seit 1807 wegen eines Augenleidens in Pension, verbrachte er auf Schottenpfarren und später in Wien seinen Lebensabend († 1836).

Für Gregor Thomas Ziegler war die Professur in Linz (1810–15) und Wien nur die Vorstufe zum Bischofsamt in Galizien und schließlich in Linz († 1852). Der Gmundner Johann Hilarius Weingartner studierte in Kremsmünster, wo er unruhige Kriegsjahre (Koalitionskriege) erlebte. Seuchen bei Mensch und Vieh, ein französischer Stab im Stift waren seine Jugendeindrücke. Dann beginnt die theologische Ausbildung in Linz. Als Kooperator in der Seelsorge erlebt Weingartner die Kriegsschicksale in Leonding 1809, die Plünderung, das Gerücht, Napoleon habe dort eine Nacht verbracht. Französische Grenadiere und Dragoner, Württembergische Jäger, sächsische Kürassiere, bayerische Truppen, alle plündern und raufen, viele Bewohner werden drangsaliert, der Kooperator muss barfuß übers Feld flüchten. Die Seuche fordert viele Opfer, erst 1810 hat die Einquartierung ein Ende. 1813 als Stadtkaplan in Enns tätig, infiziert sich Weingartner 1814 bei einem typhuskranken französischen Gefangenen in Schloss Lerchental. Ein Manuskript über die „Sittengeschichte der christlichen Kirche" führt zur hochnotpeinlichen Untersuchung gegen Weingartner, der inzwischen (Supplent ab 1809, Professor ab 1816) zum Lehrer für Kirchengeschichte und Kirchenrecht aufgestiegen war. Auf persönlichen Wunsch des Kaisers wird er 1823 aus seinem Amt entfernt. Das war der Sturz aus allen akademischen Funktionen, das Ende der literarischen Tätigkeit, die Verfemung. Als 1823 kein Nachfolger bei der Konkursprüfung antritt, wird das Fach 1824 von Salzburg aus mit Franz v. Paula Wührer besetzt. Weingartner wird von Anton Gundakar Graf Starhemberg als Pfarrer in Wartberg ob der Aist aufgenommen, wo er mit vielen Problemen der Wirtschaftsführung und mit Sorgen um die Pfarrangehörigen, die den „Boosianern" in Gallneukirchen anhängen, konfrontiert war: Wie soll man bei Taufen oder Bestattungen derselben vorgehen? Das Jahr 1833 war für Weingartner die Befreiung vom Druck der kaiserlichen Ungnade: Der Oberösterreichische Musealverein war gegründet, den Statuten gemäß waren „Mandatare" zu bestellen, *Männer, die eifrig gesinnt und sachkundig sind, die die vaterländischen Merkwürdigkeiten mitteilen und entsprechende Erwerbungen* für das geplante Museum *vermitteln.* Weingartner wird als solcher *Mandatar* für das Mühlviertel gewählt! Und die Schenkung von vielen Druckwerken, Münzen und anderen Objekten an den Musealverein ist in den Berichten festgehalten. Nach heimatkundlichen und sozialkritischen Arbeiten im Österreichischen Bürgerblatt folgen nun Aufsätze im „Musealblatt". Gedichte, ja auch Theaterstücke zeugen von seiner literarischen Begabung (in „Literatur in Linz", Linzer Forschungen 4, 1991, S.190ff. ausführlich gewürdigt). 1842 stirbt Weingartner und erhält an der Außenmauer der Sakristei in Wartberg ein Grabdenkmal.

Diese erschöpfende Biographie von Kriemhild Pangerl ist der längste und wohl auch aufschlussreichste Beitrag in dem Sammelband. Die weiteren Lebensbilder können damit nicht konkurrieren: Franz Wührer (Professor 1824) machte sich Hoffnungen auf eine steile Karriere in Wien, Salzburg oder Linz, starb aber bereits im 38. Lebensjahr 1832; Joseph Reiter war „Konventknabe" in St. Florian, erhielt ein Stipendium für die Gymnasial-Ausbildung und nimmt später als Professor (ab 1834) am Vereinsleben im Land ob der Enns und weit darüber hinaus eine wichtige Stellung ein († 1876). Von Mathias Hiptmairs wichtigster Leistung war bereits die Rede. In den folgenden Biographien der Inhaber der Lehrkanzel (Leopold Kopler ab 1911, † 1933, Friedrich Nußdorfer 1914–33, † 1941) spiegelt sich der turbulente Lauf der Geschichte, des Vereinswesens, der katholischen Presse („Preßverein"), der Theologisch-praktischen Quartalschrift (die sogar den Kirchenbau in Gaumberg finanziert) usw. Über Josef Lenzenweger (Professor 1950–65) gibt nun eine separate Veröffentlichung Auskunft, in der verstreute Aufsätze aus seiner Feder zusammengefasst sind (Schriftenreihe des OÖ. Musealvereines 18, Linz 2001), über Rudolf Zinnhobler legen Johannes Ebner und Monika Würthinger eine nüchterne Übersicht mit Lebensdaten, Aktivitäten und Schriftenverzeichnis vor, ähnlich Johannes Ebner über Karl Rehberger und über Karl-Heinz Braun.

Unter den Supplenten der Kirchengeschichte im Anhang sind Laurenz Pröll O.Praem., der verdienstvolle Historiker von Schlägl (die Geschichte des Stiftes wurde 1980 von Isfried Pichler ergänzt und neu herausgegeben), und der St.Pöltner Gelehrte Josef Wodka (Verfasser des wichtigen Wegweisers „Kirche in Österreich" 1959) hervorzuheben.

Linz *Georg Wacha*

KIRCHENRECHT

■ GROCHOLEWSKI ZENON, *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos.* Bogotá 2001. (XXXVI+73) Kart.

Dieses Buch enthält die spanische Übersetzung aus dem Polnischen dreier Beiträge von Z. Grocholewski, der etwa 27 Jahre innerhalb des Obersten Gerichtes der Apostolischen Signatur tätig war (zuletzt als Präfekt) und nun Kardinalpräfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen ist. Im Vorwort erstellt der Übersetzer Prof. Bogdan Piotrowski (vom herausgebenden kolumbianischen Instituto de Humanidades, Universidad de La Sabana) ein *curriculum vitae* des Autors, und Prof. Ilva Myriam Hoyos Castañeda fügt dem einige Gedanken über Recht und Gerechtigkeit im Lehramt des amtierenden Papstes als Prolog an.

Der erste Artikel von G. „Über die Rechtsphilosophie in den Lehraussagen und anderen Schriften von Johannes Paul II." ist ein von ihm auf einem internationalen Colloquium in Paris 1990 gehaltener Vortrag, bestehend aus zwei Teilen: a) eine Synthese der philosophischen Anthropologie von K. Wojtyla, welche fundamentale Prinzipien für die Rechtsphilosophie enthält; b) die Rechtskonzeption im Magisterium von Johannes Paul II. Diesbezüglich bemerkt der Autor scharfsinnig, dass sich die philosophische und theologische Lehrtätigkeit bei Johannes Paul II. miteinander im Einklang befinden und so eine homogene Unterweisung ergeben. G. präsentiert seine Studie als einen schlichten Entwurf, der noch weitere Vertiefungen erfordern würde. Die angesprochene Synthese der philosophischen Anthropologie von K. Wojtyla stellt jedoch ein sehr wertvolles Hilfsmittel dar für jene, welche die Absicht haben, das Studium des Lehramts des gegenwärtigen Papstes zu vertiefen. Gerade wegen der Bedeutsamkeit der Untersuchung erscheint es angebracht zu vermerken, dass dieser auch bereits auf französisch publiziert wurde unter dem Titel: „L'humanisme de Jean Paul II. Prémices d'une philosophie du droit" (in: *Jean Paul II et l'éthique politique*, hg. von J.-B. d'Onorio, Éditions Universitaires, Paris 1992, 19–43), sowie in italienisch: „La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II" (in: *Apollinaris* 64 [1991] 521–548). Von den beiden folgenden Beiträgen existieren hingegen bislang nur die Originalversionen in Polnisch.

Der zweite Artikel widmet sich „Johannes Paul II. als Gesetzgeber". Er ist der erste Papst in der Geschichte, der die gesamte Grundgesetzgebung (legislazione di base) für die Universalkirche erlassen hat, das heißt den Codex des kanonischen Rechts (für die lateinische Kirche), das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen sowie die Apostolische Konstitution *Pastor bonus* über die Römische Kurie, die dem Papst als Hirten der Gesamtkirche zur Seite steht. G. präsentiert diese Dokumente kurz und unterstreicht dann (unter Bezugnahme auf vertrauliche Kenntnisse aus erster Hand), wie Johannes Paul II. im Bewusstsein, selbst kein Kanonist zu sein, zum einen wollte, dass die besagten Dokumente die Frucht kollegialer Arbeit seien, zum anderen aber die Redaktionsarbeiten selbst mitverfolgen und sich in einem gründlichen persönlichen Studium damit beschäftigen wollte.

Zuletzt wird noch die Übersetzung einer Rede wiedergegeben, die G. 1998 anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorates der Akademie für Katholische Theologie in Warschau (jetzt: Kardinal Stefan Wyszynski Universität) gehalten hat, wobei er über „die spezifischen Elemente der Rechtsprechung in der Kirche" sprach. Es handelt sich dabei um die Synthese verschiedener wichtiger Studien von G., die – wie in den Anmerkungen angeführt – bereits in italienisch, deutsch oder englisch veröffentlicht wurden.

Das Buch bestätigt die wohlbekannte Fähigkeit des Autors, komplizierte und schwierige Fragen in klarer, logischer und gründlicher Weise zu behandeln.

Rom *Frans Daneels*

MORALTHEOLOGIE

■ *„Eingetragene Lebenspartnerschaft".* Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie? F. Pustet, Regensburg 2001. (68) Kart.

Die Diskussion um die seit dem Vorjahr in Deutschland mögliche „Eingetragene Lebenspartnerschaft" unter homosexuellen Personen interessiert über die Landesgrenzen hinaus. Die in diesem schmalen Band gesammelten Referate einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern (März 2001), in denen sexualmedizinische, soziologische, juristische und theologisch-ethische Aspekte des Problems zur Sprache kommen, verdienen deshalb eine breitere Aufmerksamkeit.

Zwei Fragen verbinden sich hier: die Rechtsform einer die gleichgeschlechtlichen Beziehungen erfassende Lebenspartnerschaft und deren Position in Bezug auf die (im deutschen Grundgesetz besonders geschützte) Ehe und Familie. Für den Gesetzgeber stellt sich die Aufgabe, auf die Forderung der rechtlichen Anerkennung homosexueller Partnerschaften zu reagieren, ohne dem Grundgesetz zuwider zu handeln. Wieweit dies mit dem neuen Gesetz gelungen ist, soll nicht nur dem Bundesverfassungsgericht zugewiesen, sondern einer breiten Meinungsbildung unterworfen werden. In diesem Sinne will die Veröffentlichung der Referate nur „als Bericht einer Teiletappe auf der Suche nach dem richtigen Weg begriffen werden" (7).

Eine abwägende oder gar weiterführende Diskussion kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Immerhin offenbart sich auch in den fünf Beiträgen die bereits im Titel ausgedrückte Spannung. Zwar entsprechen, wie gesagt wird, homosexuelle Paare eher den nichtehelichen Gemeinschaften (26f), die zumeist erst um der Kinder willen zur Ehe führen (20. 25), verdienten jedoch wegen der stärkeren Diskriminierung – auch dies sei zu berücksichtigen (42f) – ein gesellschaftspolitisches Zeichen (27f), wiewohl nicht eine Gleichstellung mit der Ehe (34. 43. 44. 48). Die Anerkennung, „dass sich zwei Menschen besonders nahe stehen" (43), bedeute sowohl eine Förderung der Partnerbeziehungen ganz allgemein (42) als auch einen verantwortlichen Beistand in Krankheit und Alter im einzelnen (49. 55). Es heißt, der gebotene Schutz von Ehe und Familie verwehre nicht die Regelung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften (49–51. 55). Dabei werde das Eherecht keineswegs nur abgeschrieben (53). Doch wird auch die Frage aufgeworfen, ob der Staat – gerade bei der Freiheit der (sexuellen) Lebensgestaltung – die begünstigenden Rechtsfolgen an die erklärten gleichgeschlechtlichen, nicht auf das Kind ausgerichteten Lebensgemeinschaften knüpfen und davon andere Lebensgemeinschaften ausnehmen darf (57–68); Frankreich zum Beispiel kennt eine umfassendere Regelung (24). Dies erweitert die Fragestellung, indem sie die homosexuellen Lebenspartnerschaften nicht nur zur Ehe, sondern auch zu den Lebensgemeinschaften ganz allgemein in Beziehung setzt. Die Diskussion ist also durchaus noch nicht abgeschlossen.

Linz *Alfons Riedl*

PASTORALTHEOLOGIE

■ HOLZSCHUH WOLFGANG, *Die Trauer der Eltern bei Verlust eines Kindes: eine praktisch-theologische Untersuchung.* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 37) Echter, Würzburg ²2000 (316) Brosch. € (D) 24,50/€ (A) 25,50/sFr 46,–.

Der Verlust eines Kindes gehört für betroffene Eltern wohl zu den tiefstgehenden Leiderfahrungen. Im Kontrast dazu steht die Unbeholfenheit und Abwehr- bis Verweigerungshaltung der modernen Gesellschaft angesichts des Todes und Trauerns. (49) Im Rahmen dieser als Dissertation eingereichten Arbeit setzt sich W. Holzschuh daher das Ziel, neben einer Darstellung des aktuellen Wissensstands zum Thema v.a. „praktisch-theologische Daten zur Trauer verwaister Eltern in kirchlicher Gemeinde" zu erheben. Diese sollen als wissenschaftliche Grundlage im Hinblick auf „richtungsweisende Postulate für gemeindlichen Umgang mit verwaisten Eltern" (20) dienen. Hintergrund seiner Bestrebungen ist die von ihm selbst benannte Vermutung: „Angenommen wird, dass verwaiste Eltern gemeindlicher Anteilnahme und Hilfe bedürfen, in ihrer jeweiligen kirchlichen Gemeinde aber stark vernachlässigt werden". (18) Der Autor ist Referent für das Projekt *Trauerforschung* und -begleitung am Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Regensburg.

Der Aufbau vorliegender Arbeit gliedert sich in sechs Teile, deren letzter die oben genannten Postulate und deren mögliche praktische Konsequenzen beinhaltet. Als Basis dafür stellt er nach einem einleitenden Teil „praktisch-theologische Überlegungen zum Gemeindekontext verwaister Eltern" (27–50) an. In stark geraffter Form präsentiert er die seiner Arbeit zugrundeliegende Gemeindetheologie und die daraus resultierenden Grundvollzüge. Es folgt eine blitzlichtartige Darstellung des gesellschaftlichen Kontexts, in dem sich Gemeinde aktualisiert. Dabei legt er einige Tendenzen der modernen Gesellschaft dar: „Der gesellschaftliche Erlebnistrend bezieht sich jedoch auf nur angenehm positive Lebenserfahrungen, im Bereich Tod und Trauer festigt sich derzeit eine Haltung der ‚Erlebnisverweigerung', das heißt, schmerzliche Erfahrungen im eigenen Leben werden möglichst ausgegrenzt". (48) Diese Haltung wird laut W. Holzschuh auf Trauernde ausgedehnt und deren baldige Eingliederung in den gewohnten Alltag als Soll vorgegeben. Im III. Teil (51–122) widmet sich der Autor der „Trauer verwaister Eltern – Psychologische Einsichten" (51), und erläutert psychoanalytische Erklärungsansätze ebenso wie eine Symptomatik der Trauer und eine Darstellung des Verlaufs der Trauer bei Eltern. Das Modell für die Trauer verwaister Eltern nach D. Klass (104) nimmt dabei einen gesonderten Raum ein. Neben einer Darstellung professionell-therapeutischer Hilfestellung anhand der Grundlagen von C.R. Rogers erfahren v.a. die

Selbsthilfegruppen (SHG) verwaister Eltern hohe Wertschätzung des Autors. In Teil IV (123–160) stellt der Autor „bibeltheologische Überlegungen zu Elterntrauer" (123) an, in denen er den Umgang mit Tod und Trauer angesichts des Todes von Kindern sowohl im AT als auch im NT darstellt: „Tiefe Trauer bricht die Existenz, zerbricht sie aber nicht, wenn der Trauernde darauf vertraut, dass er in Gemeinschaft mit Christus steht und ihn nichts von der in Jesus offenbar gewordenen Liebe zu scheiden vermag". (159) In Teil V (161–247) nähert sich W. Holzschuh nach Offenlegung seiner Hypothesen anhand qualitativ orientierter und über Fragebogen durchgeführter Untersuchungen den von ihm erhobenen Daten. Adressaten seiner Fragebögen sind Mitglieder von SHG. Nach detaillierter Darstellung seiner Auswertung leitet er daraus in Teil VII (248–260) Postulate für Gemeinden ab.

Dem Autor ist es gelungen, in Teil III einen guten Überblick über relevante psychologische Erklärungsmodelle zu vermitteln. Diese werden prägnant dargestellt und in deren Erkenntniswert gewürdigt, deren Anspruch über definitive Abfolgen und Merkmale individueller Trauerprozesse jedoch wohltuend relativiert. Was die qualitative Erhebung angeht, ist in den zehn Fragen (172–175) eine unnötige Penetranz bezüglich der Bedeutung der Gemeinde für die Trauernden feststellbar, was ein Zwischenresumé des Autors, das den Trauernden verstärkt ein „Servicedenken" (192f) unterstellt, nicht zulässig erscheinen lässt. Der Ertrag dieser Untersuchung wäre möglicherweise größer, würden die Fragestellungen eine entsprechende inhaltliche Weite anpeilen. Die Postulate hingegen liefern durchaus herausfordernde – wenn auch naheliegende – Anknüpfungspunkte gemeindlichen Weiterentwickelns.

Im Hinblick auf eine entschiedene Trauerpastoral in Gemeinden bietet dieses Buch von W. Holzschuh SeelsorgerInnen wertvolle Einblicke in die Befindlichkeit betroffener Eltern und Anregungen zur Reflexion der eigenen Praxis.

Linz *Monika Udeani*

PHILOSOPHIE

■ UHL FLORIAN (Hg.), *Roger Bacon in der Diskussion.* Mit Beiträgen von J. Hackett, E. Bettoni, G. Molland, C. Bérubé, H. Kraml, P. Maranesi, D. Bigalli, F. Uhl. Übersetzungen von S. Buchmayer und A.R. Boelderl. Frankfurt/M.: P. Lang. 2001. (238).

Der vorliegende Band ist der erste einer mehrbändig konzipierten Folge, die sich mit der Philosophie und der Rolle Bacons zur Entwicklung der Wissenschaften beschäftigen soll. Dabei weist der Titel „Roger Bacon in der Diskussion" nicht nur auf die gegenwärtige Auseinandersetzung um Gestalt und Werk Bacons hin, sondern will auch die Kontroversen ins Blickfeld rücken, in die der streitbare Gelehrte, Philosoph und Franziskanermönch Bacon (ca.1210–1292) bereits zu seinen Lebzeiten verstrickt war. Die geplanten Bände von Aufsätzen zu Bacon sollen von der im ersten Band abgesteckten Peripherie weiter ins Zentrum seines Denkens gehen.

Der erste Band vereinigt erstmals in deutscher Übersetzung Artikel, deren Veröffentlichung zum einen Teil schon weiter zurückliegt, zum anderen aber auch erst in den letzten Jahren erfolgte. Sie stellen in ihrer Gesamtheit einen wichtigen Beitrag für eine kritische Neueinschätzung Bacons, seines Lebens und seines Werkes dar.

J. Hackett gibt eine dem gegenwärtigen Forschungsstand entprechende Darstellung von Leben und Werk. – E. Bettoni skizziert Zielsetzungen und Inhalte eines Leitbildes für die christliche Bildung im Sinn Bacons. – In diesem Bildungsprogramm spielt die Mathematik eine entscheidende Rolle, in die G. Molland einführt. – Die Diskussion mit seinen Zeitgenossen kulminierte in der Auseinandersetzung Bacons mit Bonaventura. Diese wird von Altmeister C. Bérubé dargestellt. – Ein wichtiges Thema dabei ist die Funktion von Philosophie und Wissenschaft in der Theologie. Damit befasst sich der Beitrag von H. Kraml. – Das problematische Verhältnis der Theologie zu den profanen Wissenschaften spitzt sich zu, wenn es um die Auslegung der Hl. Schrift geht. P. Maranesi hat sich diesem Problem gewidmet. Hier tritt das „Franziskanische" an Bacon besonders deutlich zutage: Das Ziel der Exegese ist nicht so sehr eine Vermittlung intellektueller Einsicht, sondern eine praktische Lebensveränderung zugunsten des „guten" Handelns des Menschen. – Eine Zusammenfassung seiner detaillierten Untersuchungen zur Eigenart von Bacons Beziehung zu spiritualistischen Strömungen im Gefolge Joachims von Fiore gibt D. Bigalli. Im Kontext der Auffassungen von Adam von Marsh und Robert Grosseteste, die Bacon beide sehr verehrte, wird die Idee einer missionarischen Kirche entfaltet, die den Feinden des Christentums ohne Gewalt (Kreuzzüge!) begegnen soll. – Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag des Herausgebers F. Uhl. Dieser beschäftigt sich mit Bacons Analyse der allgemeinen Ursachen für Irrtum und Unwissenheit. Hier erinnert der Franziskanermönch nicht nur an anthropologische Konstanten, sondern weist auch auf historisch-gesellschaftliche Umstände hin, die die Unternehmungen zur Bildung beeinträchti-

gen. Hier erhalten wir den streitbaren Charakter Bacons besonders deutlich sichtbar gemacht.
Ein Verdienst des vorgelegten Sammelbandes ist es, dass er einer gewissermaßen „wissenschaftlichen Hagiographie" entgegentritt, die aus Bacon einen Forscher mit Interessen gemacht hat, wie sie erst für das 19. Jahrhundert typisch werden. Wie die kritischen Editions- und Übersetzungsarbeiten der letzten Jahrzehnte gezeigt haben, war Bacon ein Mann seiner Zeit, ein scholastischer Philosoph und Theologe, ein Gelehrter allerdings mit umfassendem Weitblick und einer ungewöhnlichen Aufgeschlossenheit für die neuen empirischen Wissenschaften. Er war ein interessanter und origineller Denker. Es ist daher zu begrüßen, dass das Institut für Philosophie der Kath.-Theologischen Privatuniversität Linz der Erforschung des Werkes von Roger Bacon Aufmerksamkeit schenkt. Der kürzlich publizierte erste Band kann allerdings lediglich als ein Anfang gelten.

Innsbruck *Gerhard Leibold*

■ ADLER MAX, *„Religion Privatsache"*. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Veröffentlichte und unveröffentlichte Schriften. (Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte, 31) Geyer-Edition, Wien-Salzburg. (223) Kart.
Max Adler (1873–1937) gehört zu den bedeutendsten Theoretikern des Austromarxismus. Seine Schriften weisen ihn als grundsatztreuen, aber auch eigenwilligen Denker aus. Bekannt wurde seine These des „sozialen Apriori", mit der er ein Motiv der Transzendentalphilosophie Kants aufgriff und für seine Interpretation von Geschichte, Gesellschaft und Politik fruchtbar machte. Der Philosoph Tommaso la Rocca (Universität Ferrara, Italien), der eine ausführliche Einleitung (11–58) zu diesem Band schrieb, fasst diese Grundüberzeugung Adlers zusammen: „Die ‚Gesellschaftlichkeit' ist ein *a priori* gegebener Charakter jedes individuellen Bewusstseins" (15). Das Phänomen der Religion gehört wesentlich zu dieser Dimension des sozialen Apriori, und gerade das Verständnis von Religion als „Privatsache" beruht auf der „Wiedergewinnung jener inneren Religiosität, die ihre Grundlage in der Natur des *sozialen Apriori* des subjektiven Bewusstseins hat" (30).
Dieser Band legt erstmals die religionsphilosophischen Schriften Max Adlers gesammelt vor und ordnet sie drei thematischen Teilen zu: „I. Religionsphilosophie: Das subjektiv-transzendentale Apriori der Religion" (64–94), „II. Religion – Geschichte – Politik" (95–160) und „III. Unveröffentlichte Schriften" (161–183). Im Anhang finden sich „Vorlesungen über die Geschichte der sozialistischen Ideen und über das Christentum" (185–222). Einen biographischen Hinweis zu Max Adler sucht man leider vergeblich.
Die Lektüre der einzelnen Beiträge, von denen viele ursprünglich in der „Arbeiter-Zeitung" veröffentlicht wurden, gibt einen interessanten Einblick in die damalige Auseinandersetzung zwischen Sozialdemokratie und katholischer Kirche; Adler stellt diesbezüglich klar: „Die Sozialdemokratie ist eine Gegnerin der Kirche, *nicht aber der Religion*" (157). Für Adler ist Religion nicht der Dimension des Wissens oder Theorie zuzuordnen (vgl. 74); sie hat nichts mit Ethik zu tun (vgl. 76) und darf nicht mit Kirche und äußerer Organisation gleichgesetzt werden (vgl. 156). Vielmehr sind religiöse Begriffe „Ergebnisse eines subjektiven Bedürfnisses" (86), und das Spezifische der Religion besteht „in der einheitlichen Erfassung des Weltganzen" (90). Der große „Sündenfall der Gesellschaft" (179) erfolgte in der Transformation der ursprünglich inneren Religiosität in eine äußere Herrschaftsstruktur, wie das Adler am Beispiel der Instrumentalisierung religiöser Einstellungen für kriegerische Ziele aufzeigt (vgl. 158–159).
Max Adlers Beiträge zur Religionsphilosophie sind über ihren historischen Kontext hinaus von Interesse und machen deutlich, dass die marxistische Religionskritik immer noch Wichtiges zu sagen hat. Die theologische Auseinandersetzung mit Adlers Konzept wird allerdings sehr klar aufzeigen müssen, inwiefern das je konkrete Christentum und die Person Jesu Christi zusammenhängen; wäre es nämlich „ganz gleichgültig, ob Christus wirklich gelebt hat oder nicht" (191), dann wäre der Glaube nicht einmal mehr „Privatsache", sondern nur mehr eine Idee.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

KARL RAHNER

■ RAHNER KARL, *Erinnerungen*. Im Gespräch mit Meinold Krauss. (Topos Plus Taschenbücher, Band 385) Tyrolia Innsbruck 2001. (119) Kart.
1984 gab der evangelische Theologe und Journalist Meinold Krauss erstmals dieses Interviewbändchen heraus, das auf eine Sendung des ZDF zurückgeht. Der ungekürzte Originaltext des Interviews wurde jetzt neu aufgelegt und gibt einen persönlichen Einblick in das Leben des Jesuiten und Theologen Karl Rahner (1904–1984), der die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und auch den Ertrag des Zweiten Vatikanums maßgeblich mitbestimmt hatte. Auch wenn sich die kirchliche und theologische Lage – fast zwan-

zig Jahre nach seinem Tod – deutlich gewandelt hat, sind viele Ansätze und Impulse Rahners höchst aktuell. Gerade heute wäre ein solcher „Rahnerscher Schub" erneut nötig: „Wenn die Kirche nur ängstlich gewissermaßen die kleine Herde hüten wollte, die sie heute oder morgen hat, wenn sie nicht den Mut hätte, die Botschaft Jesu und sein Evangelium denen zu verkünden, die diese Botschaft noch nicht angenommen habe, dann würde sie mit der Zeit – ich möchte sagen – austrocknen, würde auch noch die verlieren, die sie heute noch hat" (109). Sorgfältige und gründliche Reflexion – und darauf bestand Rahner zeitlebens – produziert keinen theoretischen Überbau, sondern dient dem unverfügbaren „Woraufhin" des Lebens und Glaubens, denn „die systematische Theologie wäre nicht echt und wahr, würde sie etwas anderes sein als die Anweisung für eine letzte Systemlosigkeit, als eine Einweisung in das Geheimnis Gottes" (118). Dieses Büchlein ist natürlich kein Ersatz für eine Auseinandersetzung mit Rahners Theologie, aber eine interessante und leicht lesbare Hintergrundinformation.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

■ BAMBERG CORONA, *Was Menschsein kostet.* Aus der Erfahrung frühchristlicher Mönche gedeutet. Grünewald (Topos Taschenbuch 376), Mainz 2001. (153) Kart.

Als ich die Neuauflage des bereits 1971 erschienenen Werks von Corona Bamberg zur Rezension zugeteilt erhielt, war ich bei einer ersten Lektüre zwar recht beeindruckt von dem anregenden Versuch, die Mönchstradition dem heutigen Menschen nahezubringen. Ich war jedoch insofern enttäuscht, als ich eine wissenschaftliche Studie erwartet hatte, welche die Erfahrungswelt frühchristlicher Mönche im Überblick darstellt. Deshalb stieß ich mich an der scheinbar beliebigen Auswahl der Primär- und vor allem der nun schon älteren Sekundärliteratur, die in den vielen Fußnoten genau belegt ist, aus der sich mir aber kein zusammenhängendes Bild gängiger Deutungen der Mönchsväter ergab. Worin könnte denn das Geheimnis dieser schon klassisch gewordenen Auslegung der Mönchsväter liegen?

Die Frage blieb unbeantwortet, aber sie ließ mir keine Ruhe. Bei einer zweiten Lektüre, diesmal mit existentiellem Fragehorizont, entdeckte ich plötzlich die große Leuchtkraft dieses Buches. Statt sich nur theoretisch und aus der historischen Distanz mit dem frühen Mönchtum zu beschäftigen, erschließt es die Erfahrungswelt jener Asketen, die vor 1600 Jahren in die (zumindest innere) Wüste auszogen, um Gott zu finden, für die Sinnsuche des Menschen heute. Im Mönchsleben wird exemplarisch sichtbar, worauf es im menschlichen Leben ankommt. Bamberg versteht es meisterhaft, diesen Kern aus aller zeitbedingten Umrahmung und Begrenzung herauszuschälen; sie legt die Wurzeln frei, aus denen die frühen Mönche lebten. Sie verkörpern die allgemein-menschliche Daseinserfahrung und bringen so die Gebrochenheit, die Abgründigkeit, aber auch das wahre Wesen aller menschlichen Existenz ohne Abstrich zum Vorschein. Menschsein kostet viel, das lässt sich an diesen alten, rauen Gestalten der ägyptischen Wüste ablesen. Trotz mancher skurriler Lebensformen stellen sie die radikale Frage, ob von Menschsein überhaupt geredet werden kann, „solange nicht Gott als das Herz aller Wirklichkeit und als Ziel in den Blick kommt" (36). Ihre scheinbar weltverachtende Kompromisslosigkeit kann uns lehren, „dass wir geistlich werden müssen, wollen wir menschlich miteinander bleiben" (107).

Zum Erfolg des Buches in den vergangenen drei Jahrzehnten haben gewiss auch sein Aufbau und seine Methode beigetragen. In acht Kapiteln über acht Grundhaltungen, die in ihrer Anordnung selbst schon ein Programm sind, bringt Bamberg das frühe Mönchtum und die Gegenwart miteinander ins Gespräch: Der betroffene, entsagende, hellhörige, angefochtene, unverdrossene, freundschaftliche, einfältige, himmlische Mensch. Das erste Kapitel hat den „betroffenen Menschen" im Blick. Ausgehend von unserer Lebenswirklichkeit, stellt die Autorin einen gefährlichen Verlust an echter Betroffenheit fest. Dann fragt sie, ob nicht die christliche Tradition hier zur Lehrmeisterin für den zeitgenössischen Menschen werden könnte. Die Gottbetroffenheit der Mönchsväter, wie sie Bamberg gut verständlich skizziert, ist ein „Zeugnis, zu dem der Zugang nicht verschüttet werden darf". Ihre Begründung, ja ihr Plädoyer ist ein Schlüssel auch für die Themen der übrigen Kapitel, die sie in ähnlicher Weise erkundet: „Weil hier Werte in den Blick kommen und wiederzuentdecken sind, die unverzichtbar zum Christsein gehören ... Weil hier Fragen gestellt sind und gestellt bleiben, die zu überhören wir uns heute nicht mehr leisten können, wenn wir Mensch bleiben wollen" (13).

Corona Bamberg führt den Leser auf eine eindrucksvolle Entdeckungsreise, die den Mönch im Menschen und das Menschliche im Mönchtum findet. Vielleicht kann den Schatz dieses jetzt wieder greifbaren Werkes nur heben, wer es mehr als einmal zur Hand nimmt.

Rom *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

■ DELBRÊL MADELEINE, *Die Liebe ist unteilbar.* (Theologia Romanica, XXV) Johannes-Verlag, Einsiedeln 2000. (118) Kart.

Madeleine Delbrêl (1904–1964) gehört zu den wegweisenden Gestalten christlichen Lebens im 20. Jahrhundert. Ihre persönliche Suche, die neue Form gemeinsamen Lebens, ihre Präsenz inmitten der (kommunistisch geprägten) Arbeiterbevölkerung von Ivry sowie ihr Engagement für die Arbeiterpriester machen sie zu einer Vorläuferin dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution ausführte: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen zu teilen und auf diese Weise die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten.

In diesem Büchlein , das erstmals unter dem Titel „Indivisible amour" (Paris 1991) veröffentlicht wurde, finden sich Texte, Notizen, Briefausschnitte und Denkanstöße, die Madeleine Delbrêl vor allem für die Mitglieder ihrer kleinen Gemeinschaft verfasst hatte. Wie Katja Boehme im Vorwort zur deutschen Ausgabe (9–13) festhält, wird durch dieses Lebenszeugnis offenbar, „was es bedeutet, die Berufung der Taufe in ihrer Universalität ernst zu nehmen und in einem gewöhnlichen Alltag außergewöhnlich zu verwirklichen" (13).

Rez. nimmt aus den Texten Delbrêls vor allem den Gedanken der unverfügbaren, persönlichen Berufung mit. Das christliche Leben ist demzufolge einem Lied vergleichbar, das auf dem Weg gesungen werden will; „und unterwegs singt man nicht aus dem Liederbuch, man singt auswendig" (25). Ein Leben in der Nachfolge Jesu versteht sich nicht als Vollzug eines Programms, sondern als Erfahrung der Gegenwart Jesu in der eigenen Existenz. „Das aber bedeutet nicht eine Kopie, sondern ein Original" (48).

Madeleine Delbrêl war ohne Zweifel ein solches Original; ihre Texte können – auch nach mehreren Jahrzehnten – eine Hilfe und Anregung sein, einen stimmigen, „originalen" Weg des Lebens und Glaubens zu finden.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ PAINADATH SEBASTIAN, *Der Geist reißt Mauern nieder.* Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog. Kösel, München 2002. (157) Kart. € 16,40

„In der postmodernen Gesellschaft von heute finden viele Menschen scheinbar keinen Sinn in den traditionellen Formen des Glaubens, und sie fühlen sich in den herkömmlichen Strukturen der Religionen nicht mehr beheimatet" (15f), meint *P. Sebastian Painadath SJ* und trifft damit zweifellos das Lebensgefühl vieler Zeitgenossen. In vielen Vorträgen und Kursen hat der indische Theologe und Meditationslehrer, der auf Einladung des Referats für Spiritualität (Pastoralamt) bereits mehrmals in Linz weilte, Menschen dazu angeleitet, *in* der Tradition des christlichen Glaubens zu einer spirituellen Erneuerung zu finden. Im 1987 von ihm gegründeten Ashram *Sameeksha* („ganzheitliche Schau") in Kalady (Südindien) haben Hindus, Muslime und Christen einen Ort, wo sie sich durch Meditation und Studium der Herausforderung eigener und fremder Spiritualität stellen können (vgl. 150–153).

Das vorliegende Büchlein geht auf eine Reihe von Zeitschriftenartikeln aus den letzten Jahren zurück. In drei Abschnitten (*Dialog* [13–45], *Mystik* [47–108] und *Meditation* [109–154]) zeigt Painadath auf, inwiefern der christliche Glaube durch eine grundlegende Öffnung nach *innen* („Kontemplation") und nach *außen* („Dialog mit anderen Religionen") erneuert, ja wiederbelebt wird. Eine solche mystische und interreligiöse Glaubenshaltung verdankt sich der Einsicht: „Identität verwirklicht man nicht durch Abgrenzung, sondern durch Beziehung" (39). Dabei geht es Sebastian Painadath nicht um eine Vermischung von Religionen oder um eine „Flucht in meditative Unschuld", sondern um den Hinweis auf die Relativität (das heißt *Bezogenheit*, nicht Belanglosigkeit!) religiöser Systeme. „Mystik" ist die Fähigkeit zur *compassio*, also zur „Sensibilität für das Leiden der Menschen" (95); sie lässt „in allen Dingen eine Durchlässigkeit spüren" (120), die eine Ahnung davon vermittelt, worin das innerste Geheimnis des Lebens besteht.

So hilfreich zwar die Differenz zwischen *Spiritualität* (als Wurzel und innerer Gehalt) und *Religion* (als Ausdrucksgestalt) ist (vgl. 18), so vorsichtig muss mit Formulierungen umgegangen werden, die zum Beispiel von dem „einen göttlichen Ursprung" (35) aller Religionen sprechen, die „alle authentischen Erfahrungen aus der einzigen göttlichen Quelle" (38f) hervorgehen sehen oder die davon ausgehen, dass „nicht so sehr die Sprache", sondern „vielmehr die Tiefenerfahrung" (51) entscheidend sei. Aber gerade solche Anfragen eines westlich geprägten Rezensenten zeigen nochmals auf, wie sehr theologische Optionen und philosophische Paradigmen (wie etwa der „linguistic turn") kulturell (mit)bedingt sind. Die Ausführungen von Sebastian Painadath jedenfalls sind eine Einladung, einen sehr verheißungsvollen Blick über die „Mauern" der eigenen Tradition zu werfen.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ SCHEUER MANFRED, *Weiter-Gabe.* Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin. (Studien

zur systematischen und spirituellen Theologie, Band 32) Echter, Würzburg 2001. (XI + 360) Kart. € 24,50

Vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1998/99 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.B. als Habilitationsschrift angenommen. Manfred Scheuer, jetzt als Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät in Trier tätig, setzt sich in seiner Studie mit dem Verständnis der Gnadengaben bei Thomas von Aquin auseinander, wie es in dessen Schriftkommentaren zu 1 Kor 12,8–10 entfaltet wird.

In der *Einleitung* (1–58) weist Scheuer auf die besondere theologische Qualität der Schriftauslegung des Thomas hin, die allerdings nur selten die gebührende Aufmerksamkeit erfährt. So ist die Interpretation der Gnadengaben in den Schriftkommentaren deutlich anspruchsvoller als etwa die Analyse der „gratiae gratis datae" in STh II–II, 171–178. Das Formalprinzip der Theologie des Thomas von Aquin – so die These Scheuers – bildet der Begriff *„communicatio"*: „Gott selbst ist Gabe (donum) und Mitteilung. *Gabe* und *Weiter*-Gabe (Communicatio) bildet die Einheit zwischen dem trinitarischen Sein Gottes und seinem schöpferischen Wirken, zwischen Metaphysik und Heilsökonomie, zwischen philosophischem und theologischem Ordo, zwischen Gnadenlehre und Ekklesiologie" (32).

Im ersten Teil (*Trinität und Gnade* [59–199]) arbeitet Scheuer das Strukturgefüge der Gnadentheologie bei Thomas heraus. Das Vermittlungsgeschehen der Gnade ist gebunden an den Zusammenhang „Christus – Geist – Kirche" (173) und von daher kommunikativ, personal und relational geformt. Der zweite Teil (*Die Gnadengaben nach 1 Kor 12 in den Schriftkommentaren des Thomas* [200–319]) reflektiert die Gnadengaben im einzelnen: Weisheit, Wissenschaft, Lehre und Verkündigung, Glaubenskraft, Zeichen und Wunder, Prophetie, Unterscheidung der Geister, Sprachengabe beziehungsweise Zungenrede sowie die Auslegung der Rede. Immer wieder zeigt sich, dass Gnade – verstanden als trinitarische Selbstmitteilung in der Geschichte (vgl. 311) – in ihren konkreten Gaben den Impuls der *Weitergabe*, der *Mitteilung* aufweist: „‚Aliis communicare' ist die Grunddynamik der Gabe, von der her Menschen zu Mitarbeitern Gottes werden" (316f). Im Aufweis, dass die communio des Menschen mit Gott „aus innerer Logik und Dynamik heraus auf die communio mit anderen" (316) verwiesen ist, liegt eine entscheidende, sehr bedenkenswerte Einsicht für Theologie und Kirche.

Manfred Scheuer hat ein eher unbeachtetes Feld der Theologie(geschichte) bearbeitet und die theologische Relevanz mittelalterlicher Schriftkommentare überzeugend herausgestellt. Die Sorgfalt, mit der die Originaltexte und die immanente Systematik des Thomas von Aquin bedacht werden, ist beeindruckend; die Vermittlung dieser mittelalterlichen Denkform mit gegenwärtigen Fragestellungen sowie deren wissenschaftstheoretische Reflexion lässt aber manche Fragen offen. Aussagen wie zum Beispiel: „Die Erkenntnis Gottes und der Wahrheit steht unter dem Vorzeichen der Tatsächlichkeit, der Richtigkeit, der Wahrhaftigkeit und der Verständlichkeit" (315) können – ohne eine begleitende Kriteriologie theologischer Erkenntnislehre – schwere Missverständnisse nach sich ziehen, vor allem, wenn die Differenz zwischen Bekenntnis- und Reflexionssprache nicht eindeutig geklärt ist.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGIE

■ GUTMANN HANS-MARTIN/METTE NORBERT, *Orientierung Theologie.* Was sie kann, was sie will. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2000. (217) € 9,90.

Mit dem Buch des evangelischen praktischen Theologen Hans-Martin Gutmann und des katholischen Religionspädagogen und Pastoraltheologen Norbert Mette liegt ein Einführungswerk vor, das nicht nur einen Einblick in die historisch gewachsene Disziplin der Theologie, ihre zentralen Fragestellungen, Fächer und Methoden gibt, sondern in kritischer Sicht der aktuellen Gestalt des Theologiestudiums einen eigenen Ansatz einer Kultur des Theologietreibens anbietet. Die Theologie wird als unaufhörlicher Frageprozess begriffen, welcher die Studierenden in ihrer ganzen Existenz fordert (25f). Sie sind die Subjekte des Theologiestudiums, welche in das Studium ihr Vor-Wissen einbringen, kritisch aufarbeiten und dazu ermuntert werden, ihren Studienverlauf zu gestalten eigene Entwürfe einzubringen. „Nur wer sich selbst im Kontext von Theologie und Kirche hat als Subjekt erfahren können und sich darin eingeübt hat, ist in der Lage, auch die anderen, mit denen er oder sie es im späteren Beruf zu tun haben, als Subjekte gelten zu lassen." (31) In diesem Sinne werden die Autoren nicht müde, die Studienzeit als Lern- und Lebenszusammenhang von Lehrenden und Lernenden zu propagieren – eine Vision, welche nicht neu und für die theologische Ausbildung von ihrer eigentlichen Inhaltlichkeit her schlechthin unaufgebbar ist (137). Es werden weiters die auszubildenden Kompetenzen der Studierenden, die Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Theologietreibens innerhalb des universitären Rahmens und die künftigen Berufs-

aussichten benannt. Nicht zuletzt in Sprache und Stil werden die Autoren einer „Orientierung Theologie" gerecht, das Buch ist daher als Einführungslektüre sehr zu empfehlen.

Bad Hall *Maria Obereder*

■ HUBER KONRAD/PRÜLLER-JAGENTEUFEL GUNTER M./WINKLER ULRICH (Hg.), *Zukunft der Theologie. Theologie der Zukunft.* Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie. Thaur, Thaur-Wien-München 2001. (293)

Standortbestimmungen der Theologie gehören gewiss zu den anstrengenden, aber unverzichtbaren Reflexionsbemühungen, sind sie doch kritische Selbstbeobachtungen im Interesse der Leistungsfähigkeit wissenschaftlichen Arbeitens. Dass sich dieser Mühe der „Mittelbau" der österreichischen Theologischen Fakultäten unterzogen hat, ist allein schon eine bemerkenswerte und anerkennungswerte Tatsache, erst recht in Zeiten, da die wissenschaftstheoretische Reflexionsbereitschaft allgemein am Versiegen ist. So greift man gespannt zu diesem Sammelband, der die Referate eines zweitägigen Symposions dokumentiert und den nicht gerade bescheidenen Anspruch stellt, für die „Zukunft der Theologie" eine „Theologie der Zukunft" zu entwerfen (Vorwort 7). Hier wird die Messlatte hoch gelegt und dementsprechend die Erwartung des Lesers, der Leserin hinaufgeschraubt. Wird also eingelöst, was da etwas vollmundig versprochen wird? In 17 Beiträgen wird entlang der verschiedenen theologischen Fächer ein erwartungsgemäß buntes, wissenschaftstheoretisch jedoch auf ganz unterschiedlichem Niveau liegendes Bild des theologischen Fächerkanons gegeben. Da die Anordnung der Beiträge keine größere inhaltliche Stringenz aufweist, kann man sich seinen eigenen Weg durch den Sammelband bahnen.

Mit dem programmatischen Titel „Welche Zukunft hat Theologie – welche Theologie für die Zukunft" eröffnet *W. Weirer,* Graz, die Orientierungssuche und antwortet mit doch inzwischen sehr bekannten und plakativen Postulaten: Die zukunftsfähige Theologie trifft Optionen, ist öffentlich, praktisch, kommunikativ, kooperativ und achtsam auf ihre Didaktik – Stichworte, die im wissenschaftstheoretischen Diskurs der letzten 30 Jahre bis zur beinahe inflationären Entwertung abgenützt worden sind. Will man trotzdem dieser an und für sich richtigen Spur folgen, empfiehlt es sich dort weiterzulesen, wo erwartungsgemäß ein Zentrum wissenschaftstheoretischer Reflexion der Theologie liegt, nämlich in der Fundamentaltheologie.

Roman A. Siebenrock, Innsbruck, zeichnet in seinem Beitrag: „Leben – Glauben – Denken" einen Entwurf seines Fachgebiets, der zweifelsohne scharfsinnig, fachlich in historischer und systematischer Hinsicht kompetent und äußerst denkanregend ist. Auch wenn ich seinen „apokalyptischen" Tönen *theologisch* nicht ganz folgen kann, bringt Siebenrock die Herausforderungen der Theologie auf den Punkt: In der Lehre kann „nichts" mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden (139), die Theologie hat sich als „Sinnwissenschaft" (140) im Unterschied zu den „Funktionswissenschaften" zu begreifen, den Unterschied zwischen Gott und Götze, Glaube und Religion und damit das Gottes- und Glaubensthema als zentrales Themenpaar der Fundamentaltheologie neu herauszuarbeiten.

F. Gmainer-Pranzl, Linz, greift im Besonderen die Interkulturalität heutigen Theologietreibens auf und fordert, *„den Logos der Theologie als ‚vielsprachigen' zu begreifen"* (168). Analog zu einer interkulturellen Philosophie gerät auch die Fundamentaltheologie immer mehr in eine „orthafte Ortlosigkeit" (170). Sie muss sich sowohl ihres Ortes als auch ihrer Ortlosigkeit bewusst werden, gibt es doch heute nicht mehr eine alle Kulturen übergreifende Rationalität, sondern nur mehr eine reflexive Denkform der zweiten Ebene, die sich des religiösen Vollzugs, der sich auf der ersten Ebene ereignet, kritisch und nachdenkend bewusst wird.

Dass sich die Theologie auf eine neue und sehr radikale Weise ihrer Kontextualität bewusst wird, zeigt nicht bloß der Blick in die moderne Gegenwartskultur oder auf außereuropäische Kulturen, sondern inzwischen allein schon der jeweilige Universitätsstandort. Mit der umstrittenen Um- und Durchsetzung des neuen österreichischen Universitätsgesetzes verschärft sich nämlich die Situation der Studienrichtung Theologie beträchtlich. Existenzängste und Profilierungsdruck zwingen die Theologie als Wissenschaft und als Bildungsorganisation, für die universitäre Öffentlichkeit und darüber hinaus deutlich zu machen, warum es weiterhin an den Universitäten Theologie geben soll (muss). Die Dogmatiker *Ulrich Winkler,* Salzburg, und *Willibald Sandler,* Innsbruck, stellen in ihren Beiträgen interessante und diskussionswürdige Schwerpunktsetzungen vor.

U. Winklers (etwas zu ausladender) Beitrag (40 Seiten!) beschreibt den Werdegang und das Konzept einer „Theologie interkulturell" an der Theologischen Fakultät Salzburg mit dem Ziel, dass die interreligiöse Globalisierung einen neuen „Modus und eine bestimmte Art, künftig Theologie zu treiben" (96) erfordert: interkulturell zu werden, das heißt im Verstehen anderer Religionen das Christentum selbst auch neu und besser verstehen zu können. Man kann dem ambitio-

nierten Schwerpunkt nur alles Gute wünschen. Die wissenschaftstheoretische Fundierung des Konzepts bei Winkler ist jedenfalls überzeugend.

W. Sandler skizziert in seinem Beitrag „Innsbrucker Ansätze zu einer Dogmatik in nachkirchlicher Zeit", die in den letzten Jahrzehnten mit der von R. Schwager begonnenen Rezeption des Werkes von R. Girard Gestalt angenommen hat. Kernpunkt dieser Theorie ist die anthropologisch-soziale Struktur des Begehrens (Mimesis) als Ursache von Gewalt, Aggression und Kommunikationslogik von Gesellschaften. Demgegenüber zeige eine „dramatische Theologie" das Offenbarwerden von Gnade als „Erfahrung eines unerwarteten Beschenktwerdens, das eher als Befreiung denn als Anstachelung von Begehren wahrgenommen wird" (188). In der Tat ist die Frage, welche „Welt" wir in Zukunft begehren und mit welchen Mitteln wir diese herbeiführen wollen, eine entscheidende. In diesem Sinne hat die Theologie ihr erkenntnistheoretisches und politisch-praktisches Potenzial wohl erst noch auszuschöpfen und unter Beweis zu stellen. Auch der Innsbrucker Weg wird unter Beweis stellen müssen, ob seine Intentionen universitäts- und kulturpolitisch erfolgversprechend sind.

Es legt sich nahe, die Lektüre des Sammelbandes bei den moraltheologischen Beiträgen fortzusetzen, ist die Moraltheologie doch heute der Indikator für die öffentliche Relevanz der Theologie zur Lösung brisanter Problemstellungen: *G.M. Prüller-Jagenteufel*, Wien, fragt in seinem Aufsatz, ob sich die Moraltheologie nicht längst zwischen allen Stühlen befindet, den einen längst zu weit entfernt vom Lehramt, den anderen noch immer zu weit entfernt von den tatsächlichen ethischen Problemen – man blicke nur auf Stichworte wie Biotechnologie und Euthanasie. Der Autor greift diese Fragen als Verankerungspunkte für eine kritische Revision der autonomen Ansätze der Moraltheologie – wie sie nach dem Konzil etwa von Auer und Böckle entworfen worden sind – und diagnostiziert einen zunehmenden Identitätsverlust der Moraltheologie. In Sorge um die Aufrechterhaltung der Relevanz knüpfte sie immer mehr bei den Human- und Naturwissenschaften an. Prüller-Jagenteufel plädiert demgegenüber für eine Neuausrichtung der Moraltheologie, indem sie sich auf die Wurzeln einer genuin theologischen Ethik besinnt. Am Beispiel der Ethik von D. Bonhoeffer zieht er Linien einer neuen Moraltheologie mit den Leitbegriffen: Relationalität, Versöhnung, Gemeinschaft der Nachfolge und Reich Gottes aus.

Konzeptuell unterschiedlich verortet *J. Schwabeneder*, Linz, die Moraltheologie: Zwar fordert auch er von der Moraltheologie ein integratives Selbstverständnis (Moraltheologie als „Integrationswissenschaft", 211), aber mehr im Sinne einer dialogischen Interdisziplinarität, die unterschiedliche Fragehorizonte verknüpft, etwa die Frage nach dem *guten Leben*, nach dem *gerechten Zusammenleben* oder nach dem *nachhaltigen Überleben* (in der bedrohten) Umwelt.

Kursorisch erwähnt werden sollen wenigstens auch die anderen Beiträge: Die drei biblisch-theologischen Beiträge (*A. Vonach, M. Ernst, K. Huber*) diskutieren vor allem Fragen nach dem Verhältnis von Exegese und Theologie, denselben Blickwinkel nehmen *G. Putz* (Gesellschaftslehre) und *J. Pock* (Homiletik) ein. *G. Hödl* geht subtilen Fragen des Verhältnisses von Theologie und Religionswissenschaft nach, und R. Schelander beschreibt sehr überzeugend die Umbruchssituation der Religionspädagogik.

Bilanziert man abschließend diesen Sammelband, so ergibt sich für den Rez. folgendes Bild: Auf der Ebene des jeweiligen Herausforderungsprofils im eigenen Fachbereich ist eine beachtliche Kompetenz bei den Nachwuchstheologen vorhanden. Die Beiträge sind für die jeweiligen fachtheologischen Ortsbestimmungen in diagnostischer und konzeptueller Hinsicht sehr wertvoll. Sehr fragmentarisch und assoziativ ist, wenn überhaupt, die wechselseitige Bezugnahme auf andere theologische Disziplinen gelungen – auf diese Weise wird der oft im Singular bemühte Theologiebegriff unpräzis. Tatsächlich füllt er sich nur mehr aus der Vielfalt der jeweiligen Disziplinen – diese Situation ist jedoch unvermeidlich angesichts des methodischen und disziplinären Pluralismus der Theologie. Allerdings prekär wird diese Lage dann, wenn der Anspruch erhoben wird, die Zukunft der Theologie in etwa herauszuarbeiten oder gar eine Theologie der Zukunft zu formulieren. So zeigt sich, dass der Untertitel: Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie – man kann ruhig noch hinzufügen: in der Vielfalt ihrer Fächer und Methoden – die eigentliche Grundperspektive des Buches ist. Dass hier durchaus zukunftsträchtiges Potenzial enthalten ist, ist gut und gern festzuhalten. Zukunftsentwürfe der Theologie fehlen aber genauso wie eine gemeinsame Verständigung allein schon darüber, worin die wesentlichen Zukunftsherausforderungen der Theologie (im Singular!) überhaupt liegen. Für die Zukunftsfähigkeit der Theologie dürfte dies allerdings eine vorrangige Frage sein. Dann müsste jedoch methodologisch anders gearbeitet werden. Tatsächlich ist es aber so, dass die Theologie in ihrer Fächervielfalt noch immer viel zu sehr mit sich selbst und der Profilierung ihrer Theologizität beschäftigt ist. Den AssistentenInnen ist mit dieser Dokumentation jedenfalls zu bescheinigen, dass sie theologische Nachwuchskompe-

tenz einerseits und ein hohes Problembewusstsein andererseits einbringen – das sind auf jeden Fall notwendige Bedingungen für die Zukunft der Theologie und eine Theologie der Zukunft, wenngleich auch noch keine hinreichenden.

Linz *Franz Gruber*

■ MEUFFELS OTMAR, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter, Würzburg 2001. (176).

Im vorliegenden Buch wird das große Projekt versucht, die heutige Lebenssituation, wie sie von PhilosophInnen der Postmoderne gezeichnet wird, mit Hilfe der „Grundmatrix Liebe" mit dem trinitarischen Gottesglauben zusammenzudenken. Die Postmoderne charakterisiert der Autor als Situation der Pluralität, in der der einzelne Mensch die Frage nach der eigenen Identität im Umfeld vielfältiger Ansprüche, Anfragen und Möglichkeiten beantworten muss.

Im Anschluss an Wolfgang Welsch sieht Meuffels die Möglichkeit, einen letzten einenden Horizont zu postulieren, in dem Konzept der transversalen Vernunft. Was hierbei versucht wird, sieht der Autor je schon gegeben in der Liebe als Grundvollzug des Lebens: Partnerschaft ist Transversalität im Kleinen (36). Die Liebe, das Sich-Hergeben an den Anderen sowie das Sich-Empfangen vom Anderen her stellt als Grundform der menschlichen Existenz die Möglichkeit dar, Identität und radikale Offenheit auf anderes hin zusammenzudenken. Und Liebe impliziert immer auch die Verheißung auf die große Liebe, in der alles zur Erfüllung kommt. So erfolgt die Integration der Pluralität aufgrund einer Antizipation jenes Geheimnisses, das als Grund der Liebe selbst Liebe ist und eine Totalität ermöglicht, an der die Menschen teilhaben dürfen und aus der heraus sie ihre eigenen Lebensentwürfe realisieren können (37).

Für den Gläubigen, so der Autor, ist der beschriebene Grund der Liebe identisch mit dem Schöpfer der Welt, der sich in Jesus Christus als liebender Gott, als die Liebe schlechthin erwiesen hat. Im trinitarischen Gottesglauben kommen Einheit und Relation überein und kann der postmoderne Mensch im Umfeld des Pluralismus eine kritische Lebens- und Weltgestaltung betreiben, ohne sich in den Bunker des Isolationismus zurückziehen zu müssen (119). Das bei diesen Überlegungen grundgelegte Modell ist jenes einer Einheit in der Vielfalt. Die Postmoderne als Situation der Offenheit und Vielfalt bildet den Hintergrund für die Annahme einer „Letztwirklichkeit", einer alles durchwaltenden letzten Einheit und Relationalität, einer Teilhabe an einem Grund der Liebe außerhalb des Menschen. Die Frage ist, ob damit die Theorien der postmodernen Philosophien nicht vorschnell in zu enge Bahnen geleitet und den philosophischen Argumentationen nicht die Spitze genommen wird. Philosophische und theologische Ansätze unterschiedlichster Provenienz werden hinsichtlich eines Konzeptes der Liebe als Einheitskriterium gelesen und Schnittstellen zwischen Postmoderne und christlich-trinitarischem Gottesglauben erkannt, die m.E. eine radikalere, die Axiomatik der postmodernen Philosophie freilegende Lesart so nicht zulassen würde. Der Autor hat wohl eine ungemeine Vielfalt an Motiven und Fragerichtungen vorgelegt, hätte aber die widerständigen Potenziale der verschiedenen theologischen und philosophischen Ansätze in noch tiefergehender Weise ausschöpfen können.

Bad Hall *Maria Obereder*

■ SCHMIDINGER HEINRICH, *Hat Theologie Zukunft?* Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit. (Topos Plus Taschenbücher, Band 362) Tyrolia, Innsbruck 2000. (110) Kart.

Theologie als Wissenschaft ist gegenwärtig massiv von zwei Entwicklungen betroffen: von der Transformation kirchlichen Glaubens in eine allgemeine Form von Religiosität sowie von tiefgreifenden Umwälzungen im Bereich der universitären Institutionen. Heinrich Schmidinger, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, geht der Frage nach, welche Zukunft die Theologie auf diesem Hintergrund (noch) hat; seine Beobachtung stimmt nachdenklich: „Für die Zukunft der Universitäten scheint es unerheblich zu sein, ob es an diesen noch die Theologie oder eine ihrer Institutionen geben wird. Jedenfalls rechnet man nicht mehr mit ihr" (18).

Schmidinger geht in diesem Büchlein, dem ein Vortrag in Alpbach (Tirol) im Juni 1999 zugrundeliegt, ausführlich auf die Geschichte der akademischen Theologie ein – angefangen von den hochmittelalterlichen Kloster- und Domschulen bis hin zur gegenwärtigen Auflösung kirchlicher Milieus, von denen auch die Plausibilität der Theologie als Wissenschaft an staatlichen Fakultäten massiv betroffen ist. Ein „Rückzug ins theologische Ghetto" (70) wäre nicht nur ein bedauerlicher Verlust an gesellschaftlicher Präsenz, sondern ein Verrat am biblisch bezeugten Universalismus, insofern „die biblische Verkündigung nichts Exklusivistisches enthält, sondern eine unbedingte Öffnung zu *allen* Menschen" (65). Dementsprechend richtet Schmidinger seine Forderungen an diejenigen Instanzen, von denen die Zukunft der Theologie abhängt: Erstens an die *Theologie* selbst, die „sich nach *den Vorgaben des Ortes* richten muss, an dem sie sich einfinden

will" (83); zweitens an die *Kirche* (samt ihrem Lehramt), die sich fragen lassen muss, „wie sie es mit dem von ihr verkündeten Gott hält: Traut sie ihm zu, der Freiheit der Forschung gewachsen zu sein?" (96) Und drittens ist an die Einsicht der *Universitäten* zu appellieren, dass Religion keine Privatsache ist, sondern immer eingebunden bleibt „in einen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmen" (106); wissenschaftliche Theologie an einer Universität bringt die Überzeugung zum Ausdruck, „dass die Wissenschaften mit den Religionen *gemeinsame Fragen und Probleme* zu lösen haben" (107).

Dieser Beitrag Heinrich Schmidingers ist ein mutiges Plädoyer für eine starke Theologie, für eine glaubwürdige Kirche und eine verantwortungsbewusste Gesellschaft. Es wäre diesem Büchlein zu wünschen, dass seine Botschaft gerade dort gehört wird, wo über die Zukunft der Theologie an den staatlichen Universitäten entschieden wird.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

ZEITSCHRIFT

■ KERYKS: *Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny* – Internationale Religionspädagogisch-Katechetische Rundschau I/2002/1 – ISSN 1643-2444

KERYKS ist eine neue und neuartige religionspädagogisch-katechetische Zeitschrift in der theologischen Landschaft. Neuartig ist das Periodikum, weil es von polnischen und deutschsprachigen ReligionspädagogInnen verantwortet und erstellt wird und konsequent alle Beiträge zweisprachig abgedruckt werden.

Der Begriff des *kéryks* hat eine lange Tradition und geht bis auf Homer zurück, der darunter den Herold, den Boten verstand. Die christlichen Kirchenväter bezogen *kéryks* auf die Personen, die im Werk der Verkündigung des Wortes Gottes engagiert waren, brachten also die Funktion des Herolds mit der Mission der Verkündigung der göttlichen Lehre in Zusammenhang. Die Zeitschrift KERYKS wendet sich vor allem an ReligionslehrerInnen und KatechetInnen, an alle, die aktiv in einem katechetisch-religionspädagogischen Handlungsfeld tätig sind, und will auch Studierende der Katechetik und Pädagogik erreichen.

Angesichts unübersehbarer Tendenzen eines Abbruchs kirchlicher Traditionen und gleichzeitig deutlicher Zeichen eines neuen Interesses an Religion sollen in ihr die daraus folgenden Konsequenzen für eine christliche Religionspädagogik aufgezeigt und ein breites Feld katechetisch-religionspädagogischer Fragestellungen reflektiert werden. Die Redaktion will theoretische Artikel ebenso wie praktisch-orientierte Materialien, Berichte und Rezensionen anbieten. Initiator und Hauptschriftleiter der Zeitschrift ist *Cyprian Rogowski*, der als polnischer Religionspädagoge heute in Deutschland lehrt. Herausgegeben wird die Zeitschrift von der wissenschaftlichen Gesellschaft der Katholischen Universität in Lublin, dem Pastoral-Katechetischen Institut an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin sowie dem Institut für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Die Themen der Inaugurationsausgabe, die von westeuropäischen und polnischen Autoren reflektiert werden, behandeln schwerpunktmäßig die vergleichende Religionspädagogik, eine immer noch recht selten gepflegte Disziplin. *Cyprian Rogowski* schreibt zu aktuellen Fragen der Katechetik und der vergleichenden Religionspädagogik im Kontext der polnischen Situation, *Hans-Ferdinand Angel* stellt die Komplexität und Bandbreite der deutschsprachigen Religionspädagogik dar. *Egon Spiegel* hält in europäischer Perspektive ein Plädoyer für den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule, *Rudolf Englert* reflektiert die Aufgabe religiöser Erwachsenenbildung in einer Kirche des Übergangs, *Martin Jäggle* stellt sich der Frage, wie (religions)pädagogisches Handeln angesichts der kulturellen, religiösen und konfessionellen Vielfalt angemessen möglich sein kann. *Janusz Mariański* erläutert den Stellenwert von Religion für polnische Jugendliche, *Stefan Leimgruber* das Verhältnis von Jugend und Liturgie in Deutschland. Weitere Beiträge sind von *Stanisław Bielecki* (Der christliche *kéryks*), *Augustyn Eckmann* (Die Persönlichkeit eines guten Katecheten im Licht von *De caetechizandis rudibus* des hl. Augustinus), *Malgorzata Tatala* (Psychologische Bedingungen der Entwicklung der religiösen Gefühle bei Vorschulkindern), *Stanisław Kulpaczyński SDB* (Der Katechet und die Symbole), *Stanisław Zięba* (Erzieherische Aspekte einer Verantwortung für die natürliche Umwelt) und *Franz-Peter Tebartz-van Elst* (Spuren des Christlichen – Wege zur Kirche. Ansätze und Kriterien einer pastoraltheologischen Bewertung).

Aus der Praxis stammt der Beitrag von *Dagmar Brutscher* – Kleidung als Thema eines erfahrungsorientierten Religionsunterrichtes. Rezensionen und Berichte schließen die erste Ausgabe.

In KERYKS wird erstmals der Versuch unternommen, zwei wohl auch kulturell unterschiedliche Sprachräume durch Reflexion ihrer je eigenen religionspädagogisch-katechetischen Erfahrungen einander näherzubringen. Durch ihr zweisprachiges Konzept will die Zeitschrift zur

Feier der Eucharistie oder Konzert-Messe?



Traditionelle Orchestermessen und A-capella-Messen gelten oft als Synonym für gottesdienstliche Festlichkeit. Aber spätestens seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums gibt es auch Zweifel an ihrer liturgischen Eignung.

Traditionelle mehrstimmige Kirchenmusik wird hier nicht als konservatives Museumsgut in die Liturgie „importiert", sondern den Gläubigen als lebendiges Zeugnis der Religiosität ihrer Komponisten vermittelt. Das Buch bietet: Kurzeinführungen zu knapp 100 Werken der heute am häufigsten aufgeführten Messenkomponisten, (auto-)biographische Quellen der Musiker, zahlreiche Anregungen für die musikliturgische Praxis und ausführliche Informationen zur Musik- und Literaturgeschichte.

Jakob Johannes Koch
Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?
XIV, 493 Seiten, Hardcover
€ (D) 49,90/sFr 83.–
ISBN 3-7917-1799-5

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

Suche nach gemeinsamen schöpferischen Initiativen für eine zeitgemäße Glaubenserschließung inspirieren, ein zweifellos sehr begrüßenswertes Anliegen, das weitere Förderung verdient.

Linz *Ilse Kögler*

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

■ HILBERATH BERND JOCHEN/NITSCHE BERNHARD (Hg.), *Ist Kirche planbar?* Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion. Grünewald, Mainz 2002. (214) Kart. € 18,80.

LÜTZ MANFRED, *Lebenslust.* Wider die Diät-Sadisten, den Gesundheitswahn und den Fitness-Kult. Pattloch, München 2002. (208) Geb. € (D) 14,90/sFr 26,80.

BIBELWISSENSCHAFT

■ HOFRICHTER PETER LEANDER, *Modell und Vorlage der Synoptiker.* Zweite, neubearbeitete Auflage. Olms, Hildesheim 2002. (250) Brosch. € 25,80.

LANG BERNHARD, *Jahwe, der biblische Gott.* Ein Porträt. C. H. Beck, München 2002. (320, 37 Abb.) Geb. € (D) 22,90/€ (A) 23,60/sFr 40,20.

RUPPERT LOTHAR, *Genesis.* Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11,27–25,18. (fzb 98) Echter, Würzburg 2002. (657) Brosch.

SÁNCHEZ HÉCTOR, *Das lukanische Geschichtswerk im Spiegel heilsgeschichtlicher Übergänge.* (Paderborner Theologische Studien, Bd. 29) Schöningh, Paderborn 2002. (196) Kart. € 34,80.

SCHREINER JOSEF, *Jesus Sirach 1–24.* (134) Brosch.; HOSSFELD FRANK-LOTHAR/ZENGER ERICH, *Die Psalmen. Psalm 51–100.* (211) Brosch. (Die Neue Echter Bibel; Kommentar zum AT, Lfg. 38 und Lfg. 40) Echter, Würzburg 2002.

TRUMMER PETER/PICHLER JOSEF, *Kann die Bergpredigt Berge versetzen?* Styria, Graz 2002. (277) Brosch.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BEINERT WOLFGANG, *Ich hab da eine Frage ...* Auskunft zum Glauben der Christen. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (286, 52 Abb.) Geb. € (D) 19,90/€ (A) 20,50/sFr 36,–.

BÜRKLE HORST (Hg.), *Die Mission der Kirche.* (AMATECA, Bd. XIII). Bonifatius, Paderborn 2002. (411) Geb. € (D) 39,90/€ (A) 41,00/sFr 67,50.

FETZER ANTJE, *Tradition im Pluralismus.* Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft. (Neukirchener Dissertationen und Habilitationen, Bd. 32) Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2002. (281) Kart.

JAHRBUCH

■ REISINGER FERDINAND/HUTZ FERDINAND, *Jahrbuch der Österreichischen Augustiner-Chorherrenkongregation 2002.* (49. Jahrgang) Österreichische Augustiner-Chorherrenkongregation Stift Klosterneuburg, 2002. (154, zahl. Abb.) Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BAUER ERIKA (Hg.), *Albertanus von Brescia: ‚De amore Dei et proximi' in der Übersetzung Heinrich Hallers.* (An. Cart. 178) (135) Kart.; CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter 1600–1658.* (MS. Grande Chartreuse 1 Cart. 14) (An. Cart. 100:39) (176) Kart.; MAYO ESCUDERO JUAN (Hg.), *Protocolo primitivo y de fundación de la Cartuja Santa María de la Defensión, de Jerez de la Frontera (Cádiz).* (An. Cart. 187) (340) Kart. Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 2001.

GELMI JOSEF, *Nikolaus Cusanus 1401–1464.* Ein Universalgenie auf dem Brixner Bischofsstuhl. Tappeiner, Lana 2001. (40, zahl. Abb.) Brosch.

HALLAUER HERMANN J., *Nikolaus von Kues – Bischof von Brixen 1450–1464.* (Veröffentlichungen der Hofburg Brixen, Bd. 1) Athesia, Bozen 2002. (444) Brosch.

LEZINSKY OLAF, *Der Laienbegriff in der Katholischen Kirche.* Eine Betrachtung aus historischer und dogmatischer Sicht. (Theologie, Bd. 34) Lit-Verlag, Münster 2001. (164) Kart. € 15,90.

ZIEGENAUS ANTON (Hg.), *Das Marianische Zeitalter.* Entstehung – Gehalt – Bedeutung. (Mariologische Studien, Bd. XIV) Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (274) Kart. € (D) 29,90/€ (A) 30,80/sFr 53,–.

KUNST

■ LANGE GÜNTER, *Bilder zum Glauben.* Christliche Kunst sehen und verstehen. Kösel, Kempten 2002. (351). Geb.

VERB *architecture boogazine,* Actar, Barcelona 2002. (290, zahlr. Farbb.) Geb. Abo € 69,90.

LEXIKON

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), *Band 33: Technik bis Transzendenz.* Walter de Gruyter, Berlin 2002. (800) Geb. € 198,00.

LITURGIE

■ DAMM EVA u.a., *Kinder begegnen Gott.* 16 Wortgottesdienste für Kleinkinder. Bonifatius, Paderborn 2001. (120) Kart. € 15,40/sFr 28,–.

POSCHMANN ANDREAS, *Das Leipziger Oratorium.* Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. (EThSt 81) Benno, Erfurt 2001. (275) Brosch. €(D) 24,00/ €(A) 24,70/sFr 43,80.

ÖKUMENE

■ AUSSERMAIR JOSEF (Hg.), *Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie.* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 24) Lit-Verlag, Münster 2001. (158) Geb. € 20,90.

HONECKER MARTIN/WALDENFELS HANS, *Zu Gast beim anderen.* Evangelisch-katholischer Fremdenführer. Bonifatius, Paderborn 1997. Aktualisierte Neuauflage. (239) Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

■ APFELBACHER KARL-ERNST, *Selig die Trauernden.* Kulturgeschichtliche Aspekte des Christentums. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (464) Geb. € 39,90/sFr 71,–.

BASSE OTTOKAR, *Das Evangelium – die Mitte des Lebens.* Juister Predigten I. (Hg. BASSE-SOLTAU URSULA) Lit-Verlag, Münster 2002. (240) Geb. € 15,90.

GOLDSCHMIDT NILS / BEESTERMÖLLER GERHARD / STEGER GERHARD (Hg.), *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen.* Norbert Glatzel zum 65. Geburtstag. (ICS 44) Lit-Verlag, Münster 2002. (429) Geb. € 40,90.

KÖRBEL THOMAS, *Hermeneutik der Esoterik.* Eine Phänomenologie des Kartenspiels Tarot als Beitrag zum Verständnis von Parareligiosität. (Religion und Biographie, Bd. 6) Lit, Münster 2001. (452) Kart. € 25,90.

MÜLLER STEPHAN E./MÖDE ERWIN (Hg.), *Des Menschen Unersättlichkeit.* Süchte als Herausforderung im interdisziplinären Dialog. (est, Bd. XLVI) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (176) Kart. € 34,90.

NAUER DORIS, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit.* Ein Kompendium. (PTh 55) Kohlhammer, Stuttgart 2001. (478) Kart. € 25,00/sFr 43,60.

RECKINGER FRANCOIS, *Alle, alle in den Himmel?* Die sperrige Wahrheit im Evangelium. Oros, Altenberge 2002. (227) Kart. € 16,00.

ROTH URSULA, *Die Beerdigungsansprache.* Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft. (PThK 6) Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002. (435) Brosch. €(D) 34,95/€(A) 36,00/ sFr 61,–.

PHILOSOPHIE

■ HOFF GREGOR MARIA, *Die prekäre Identität des Christlichen.* Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Schöningh, Paderborn 2001. (582) Brosch. € 88,40.

KOGGE WERNER, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik.* Heidegger und Gadamer. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 59) Olms, Hildesheim 2001. (187) Kart. € 29,80.

KARL RAHNER

■ SIEBENROCK ROMAN A. (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion.* Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse. (IST 56) Tyrolia, Innsbruck 2001. (320) Brosch.

VOGELS HEINZ-JÜRGEN, *Rahner im Kreuz-Verhör.* Norbert M. Borengässer, Bonn 2002. (IX + 78) Kart. €(D) 9,80/€(A) 10,10/sFr 18,50.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ LUZ ULRICH / MICHAELS AXEL, *Jesus oder Buddha.* Leben und Lehre im Vergleich. (Beck'sche Reihe 1462) C.H. Beck, München 2002. (226) Kart.

SPIRITUALITÄT

■ PAINADATH SEBASTIAN, *Der Geist reißt die Mauern nieder.* Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog. Kösel, München 2002. (154) Kart. € 15,95.

THEOLOGIE

■ SCHARER MATTHIAS/HILBERATH BERND JOCHEN, *Kommunikative Theologie.* Eine Grundlegung. Grünewald, Mainz 2002. (223) Kart. € 18,80.

SCHEIDLER MONIKA/HILBERATH BERND JOCHEN/WILDT JOHANNES, *Theologie lehren.* Hochschuldidaktik und Reform der Theologie. (QD 197) Herder, Freiburg 2002. (263) Kart. €(D) 24,90/ €(A) 25,60/sFr 44,50.

ZEITSCHRIFT

■ *KERYKS. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny* – Internationale Religionspädagogisch-Katechetische Rundschau I/2002/1 – ISSN 1643-2444.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Kult um Bruder Leib
Franz Gruber	Empathisches Menschsein. Eine Skizze zur Theologischen Anthropologie
Mirjam Dinkelbach	„... in ihnen wird Christus aufgenommen" (Benediktusregel 53,15). Ein altes Wort für (k)eine neue Sache
Thomas Staubli	Biblische Anthropologie und Gesundheitsprävention

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 6700505292 BLZ 750203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750500 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, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

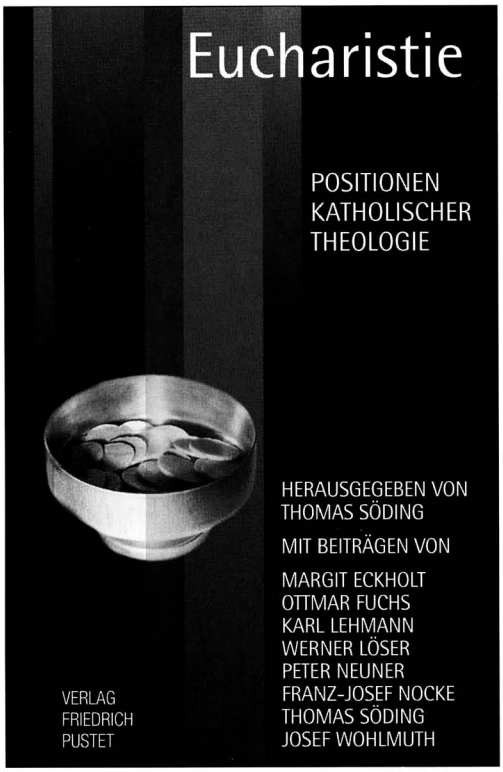
Bezugspreise ab Jahrgang 1998	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 9,00
Schweiz	sFr 57,–	sFr 17,–

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

Die Eucharistie in der Krise!?



Die Eucharistie – Herzstück katholischer Identität – steckt in der Krise: Die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher sinkt; trotz der substantiellen Verständigungen beim „Herrenmahl" wird es beim Ökumenischen Kirchentag 2003 keine gemeinsame Abendmahlsfeier geben; Grundbegriffe katholischer Eucharistielehre sind fraglich und unverständlich geworden. Die katholische Theologie ist herausgefordert zu handeln.
Der Band legt mit Beiträgen namhafter Theologen katholisches Eucharistieverständnis dar und ist somit eine Bestandsaufnahme zum gegenwärtigen Zeitpunkt, der zwar durch große ökumenische Hoffnungen, aber auch durch Kritik der Konsens-Ökumene gekennzeichnet ist. Er will das ökumenische Gespräch befruchten – gerade im Hinblick auf den bevorstehenden Ökumenischen Kirchentag in Berlin.

Thomas Söding (Hg.)
Eucharistie
Positionen katholischer Theologie
279 Seiten, kart.
€ (D)22,–/sFr 38.10
ISBN 3-7917-1792-8

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

Kann man Sterben lernen?



Sterben und Sterbebegleitung, Tod und Jenseits, Trauer und Trauerbewältigung bewegen die Menschen in ganz signifikanter Weise.
Eine Anleitung in Text und Bild sowie eine reiche Hilfestellung zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben und dem Tod als Hilfe zu einem gelingenden Leben. Nicht der platte Ratgeber, sondern die professionelle Hilfestellung steht im Zentrum des Buches. Und nichts qualifiziert Menschen besser zur Sterbehilfe und Trauerbegleitung als eine reflektierte und authentische Haltung zur eigenen Sterblichkeit.

Ein Buch, dass „von der ersten bis zur letzten Zeile fesselt und bereichert" und „als Ratgeber zu einem erfüllten Leben" dienen kann.
AKF-Literaturdienst

Bernhard Sill/Renée Rauchalles
Die Kunst des Sterbens
136 Seiten, 5 Farbabbildungen
Hardcover
€ (D) 14,90/sFr 27.–
ab 20 Expl. € (D) 12,90/sFr 23.50
ISBN 3-7917-1738-3

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

B 20943

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

KULT UM BRUDER LEIB

Zoidl · Sport in der Erlebnisgesellschaft
Dinkelbach · Altes Wort für (k)eine neue Sache
Staubli · Biblische Anthropologie
Riedl · Ethik des Leibes
Gruber · Empathisches Menschsein

Meurer · Schafft Bibel Glauben?
Lehner · Blütenlese aus der ThPQ

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:
LebensLust (E. Drechsler)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunst, Lexikon, Pastoraltheologie, Philosophie, Karl Rahner, Religionswissenschaft, Spiritualität, Theologie

4 2002 150. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2002

Schwerpunktthema: Kult um Bruder Leib

Christian Zoidl: Sport in der Erlebnisgesellschaft. Aspekte der erstaunlichen Karriere eines Kulturphänomens 339

Mirjam Dinkelbach: „... in ihnen wird Christus aufgenommen" (Benediktusregel 53,15). Ein altes Wort für (k)eine neue Sache 352

Thomas Staubli: Biblische Anthropologie und Gesundheitsprävention 361

Alfons Riedl: Gesundheit – Sinnlichkeit – Körperkultur. Theologische Aspekte einer „Ethik des Leibes" 370

Franz Gruber: Empathisches Menschsein. Eine Skizze zur theologischen Anthropologie 381

Abhandlungen:

Thomas Meurer: Bibel macht Schule. Aber schafft sie auch Glauben? Anmerkungen zur aktuellen Diskussion... 393

Markus Lehner: „Es ist nicht recht, wegen unnöthiger Dinge nach Rom zu recurrieren ..." (Franz von Sales). Eine Blütenlese aus der Geschichte der ThPQ 406

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe 412

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Eva Drechsler: LebensLust. (Manfred Lütz) 418

Besprechungen: Aktuelle Fragen (420), Bibelwissenschaft (422), Dogmatik (425), Fundamentaltheologie (427), Kirchengeschichte (428), Kirchenrecht (430), Kunst (432), Lexikon (433), Pastoraltheologie (434), Philosophie (434), Karl Rahner (435), Religionspädagogik (436), Spiritualität (437), Theologie (438)

Eingesandte Schriften 438

Universitätsnachrichten 441

Register 444

Impressum 448

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: 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 Mitarbeiter: Äbtissin Mirjam Dinkelbach, Abtei Marienkron, A-7123 Mönchhof
Mag. Dr. Eva Drechsler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Ass. Dr. Thomas Meurer, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
Univ.-Prof. Dr. Alfons Riedl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Thomas Staubli, Kirchstraße 52, CH-3097 Liebefeld
OStR Mag. Christian Zoidl, Landstraße 16, A-4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Hauptsache Gesundheit" – so vergewissern sich Menschen fast aller Altersstufen der gemeinsamen Werteskala. Gesundheit, Fitness und Wellness scheinen die höchsten Güter unserer Gesellschaft zu sein. Seismographisch nimmt die Werbung wahr, was den Menschen wichtig ist: Junge, gesunde und durchgestylte Körper dienen als Sympathieträger für Produkte aller Art. Zahlreiche Menschen sind bereit, sich für eine vermeintliche Idealfigur zu quälen, bevölkern die Fitness-Studios oder besuchen zumindest eine Beauty-Farm. Der Wohlstand unserer Gesellschaft erlaubt es, dass die Leibsorge nicht auf das körperliche Überleben ausgerichtet sein muss, sondern sich nach dem besseren, dem gesünderen und dem schöneren Leben ausrichten kann.

Natürlich hat es in der Geschichte des Christentums immer wieder auch leibfeindliche Tendenzen gegeben, doch zeigt sich an andere Stellen zugleich eine große Sinnenfreude. Gerade in unserer katholischen Tradition gehören Fasten und überschäumende Feste zusammen. Christen kennen neben der Askese, die leibliche Bedürfnisse begrenzen und Begierden im Zaum halten soll, auch die liebende Sorge um den kranken und geschundenen Leib der anderen. Mit großer Hochachtung schließlich verabschieden wir den Leib eines Verstorbenen, rufen ihm zu: „Dein Leib war Gottes Tempel" und bekennen damit, dass auch unser Leib durch die Erwählung in der Taufe geheiligt worden ist.

Eine ganz besondere Beziehung zu allen Geschöpfen und zum Geschöpflichen hatte einst der heilige Franz von Assisi. Seine Bereitschaft zu Enthaltsamkeit und Askese hinderte ihn deshalb nicht, liebevoll und zugleich nüchtern mit seinem Körper umzugehen. Aber immer ging es ihm dabei um das rechte Maß und die rechte Unterscheidung. So lesen wir bei ihm: „Beim Essen, Trinken, Schlafen und gegenüber den anderen Bedürfnissen des Leibes soll der Knecht Gottes mit weisem Maße dem Körper Genüge leisten, damit Bruder Leib nicht aufbegehren könne und sage: ‚Ich vermag mich nicht aufrecht zu halten und des Gebetes zu pflegen, noch kann ich in meinen Trübsalen froh sein, noch bin ich imstande andern Gutes zu tun, weil ich nicht auf mein Bedürfnis geachtet habe!' Wenn hingegen der Knecht Gottes mit weisem Maße und in guter und ehrenhafter Weise auf das Bedürfen des Leibes Rücksicht nimmt und Bruder Leib wäre dennoch nachlässig, faul und schläfrig, wo es zu beten, zu wachen und Gutes zu schaffen gibt, dann sollte man den Leib wie ein schlechtes, faules Zugtier züchtigen, weil er nur essen will, ohne sich nützlich zu machen und Lasten zu tragen."

Es rächt sich bitter, wenn wir unseren Leib nicht wie einen Bruder liebevoll behandeln. Es gehört aber zu den Verirrungen der Gegenwart, wenn die Sorge um den eigenen Leib wichtiger wird als alles andere. Dem unzweifelhaft vorhandenen „Kult um Bruder Leib" nähern sich deshalb aus unterschiedlicher Perspektive die Beiträge dieses Heftes. Wachsam wird wahrgenommen, welche Bedeutung Sport und Gesundheitssorge heute bei uns haben. Kritisch wird aber ebenso nach den ethischen Dimensionen dieser Entwicklung und dem Zusammenhang mit einer umfassenden Seel- und Menschensorge gefragt. Denn der verantwortliche Umgang mit unserem Leib und un-

serer Leiblichkeit ist uns aufgegeben. Das vorliegende Heft beschließt den 150. Jahrgang der Theologisch-praktischen Quartalschrift. Daran erinnert noch einmal ein nachdenklich-heiterer Durchblick durch die Hefte, die seit 1848 erschienen sind. Nicht alles, was in früheren Jahren die Leser und Autoren beschäftigt hat, kann auch heute noch mit Interesse oder auch nur Verständnis rechnen. Selbstgenügsam werden wir also gleichermaßen damit rechnen müssen, dass manche Fragen, die uns am Anfang des 21. Jahrhunderts beschäftigen, nachgeborenen Generationen fremd sein werden.

Liebe Leserin, lieber Leser,
mit dem letzten Heft des „Jubiliäumsjahrgangs" verabschiedet sich auch der bisherige Chefredakteur, der schon im vergangenen Jahr von der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz an die Bayerische Julius-Maximilians-Universität Würzburg gewechselt ist. Als neuer Chefredakteur wird der Linzer Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie Dr. Franz Gruber ab dem ersten Heft des kommenden Jahrganges die Leitung in der Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift übernehmen. Für Professor Dr. Winfried Haunerland und Mag. Franz Böhmisch, die mit dem Ablauf dieses Jahres aus der Redaktion ausscheiden, treten der Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft Dr. Franz Hubmann und der Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie Mag. Christoph Freilinger neu in die Redaktion ein. Herausgeber und Redaktion haben damit die Weichen gestellt, dass wie in der bisherigen Geschichte auch in Zukunft die Theologisch-praktische Quartalschrift ein hilfreiches Bindeglied zwischen Theologie und kirchlicher Praxis sein wird und weiterhin Ihr Interesse erwartet.

Ihre Redaktion

Dieser Ausgabe liegen zwei Prospekte des Verlages Friedrich Pustet, Regensburg, bei. Wir bitten um Beachtung.

CHRISTIAN H. ZOIDL

Sport in der Erlebnisgesellschaft

Aspekte der erstaunlichen Karriere eines Kulturphänomens

Große Sportveranstaltungen garantieren den Fernsehanstalten hohe Einschaltquoten, sportliche Menschen sind attraktive Werbeträger, und dem Zeitgeist entspricht es, sich durch körperliche Betätigung fit zu halten. Der Sport ist insofern Teil des modernen Körperkultes. Sport soll Spaß machen, bekommt aber zugleich sinnstiftendes Gewicht. Die große Bedeutung, die offensichtlich dem Sport in unserer Gesellschaft und in den Lebenskonzepten Einzelner zukommt, ist eine Herausforderung für die kirchliche Pastoral. Das meint unser Autor, der dabei auch auf seine Erfahrungen als Priester und Sportlehrer zurückgreifen kann. (Redaktion).

Der Mensch ist nur dort ganz Mensch, wo er spielt.
[F. Schiller]

Der Heidenlärm, der aus dem Stadion zu mir herüberdringt, bringt mich zwar nicht aus der Fassung, aber ich mache mir doch meine Gedanken.
[Seneca]

Welche Gedanken bewegten wohl Seneca, als er den Stadionlärm erdulden musste, der als ärgerliche Klangwolke seine Ohren provozierte? Welche unterhaltsamen Stunden haben Friedrich Schiller ein Hohelied auf das Spiel anstimmen lassen? Die Kulturgeschichte der Menschheit schrieb die unterschiedlichsten Kapitel zum Thema Spiel, Bewegung, Wettkampf und Akrobatik, zu all dem, was wir heute unter „Sport" verstehen.

Dem Stoiker Seneca war die Sportbesessenheit der Massen suspekt, wohl deswegen, weil er den blutrünstigen Gladiatorenspielen nichts Kulturstiftendes abgewinnen konnte. Auch heute gibt es im Sport Leistungen, die beeindruckend und faszinierend sind, aber zugleich Entwicklungen, die nachdenklich machen, weil sie den genuin sportlichen Interessen zuwiderlaufen. Herausragende körperliche beziehungsweise sportliche Leistungen haben schon seit der Antike Aufmerksamkeit auf sich gezogen.[1] In einer langen Geschichte wurden unter der Rubrik „Sport" unzählige Rekorde, Bestleistungen von Menschen in diversen Disziplinen und Techniken hervorgebracht; zugleich mussten Sportler und Funktionäre sich aber immer wieder gegen Skandale, politische Vereinnahmung und Missbrauch (Doping, Korruption) sowie gegen Kommerzialisierung wehren.

Das Phänomen Sport hat, einem Markenartikel gleich, der (post-)modernen Freizeitgesellschaft seinen Stempel aufgedrückt. Der auf den Dominikanerpater Henri Didon zurückreichende olympische Schlachtruf *citius – altius – fortius* gilt längst nicht mehr nur in Stadien und bei sportlichen Großveranstaltungen. Er ist zur allgemeinen

[1] Vgl. etwa die Loblieder auf olympische Athleten in den Dichtungen von Homer.

Wettkampfparole der Leistungsgesellschaft von heute und zur Zauberformel des globales Marktes geworden.
Die „Hochfeste des Sports" im Jahr 2002 haben die Karriere des Sports als Kulturphänomen noch augenscheinlicher gemacht; die einst „wichtigste Nebensache der Welt"[2] ist in die Liga der unverzichtbaren „Global Players" aufgestiegen. Die Olympischen Sommerspiele von Sydney 2000, die Winterspiele von Salt Lake City 2002 sowie die Fußballweltmeisterschaft in Korea und Japan (Juni 2002) zogen Millionen Menschen in ihren Bann. Etwa eine Milliarde Menschen verfolgte das Endspiel zwischen Brasilien und Deutschland.
Überall auf der Welt lassen sich Menschen im und mit dem Sport „bewegen". Sicherlich tragen die Medien, vor allem das Fernsehen, einen guten Teil zum steigenden Interesse bei. Mit immer raffinierteren Mitteln gelingt es ihnen, den Unterhaltungswert der Ware „Sport" zu erhöhen und den Tisch der Sport-Konsumation durch „Eventisierung" und „Medialisierung" reich zu decken. Wenige Phänomene der neueren Zeit üben eine so intensive Anziehungskraft aus und wecken solche starken emotionalen Regungen wie der Sport: „Sport wirkt immer, ob man sich aktiv an ihm beteiligt oder ob man bloß zuschaut, sehr schnell auf die Emotionen. Er schafft mit Leichtigkeit Gefühle der Bindung und Zusammengehörigkeit von Menschen, und dies in einem so hohen Maße, wie nichts anderes es vermag. Der Enthusiasmus und die Hingabe, die er in der Menschheit auslöst, sind bemerkenswert und verdienen höchste Aufmerksamkeit".[3]
Der Sport, vor allem der medial besonders umworbene Spitzensport, ist zu einem Indikator und wohl auch Induzenten gesellschaftlicher Entwicklungen, zum idealen Werbeträger und blühenden Wirtschaftsfaktor geworden, ja er übt geradezu eine kulturbestimmende Leitbildfunktion aus. Der *„homo sportivus"* ist zum Modell eines modernen Menschentyps avanciert: für immer jung, attraktiv, dynamisch, leistungs- und risikobereit, erfolgsorientiert, genussfreudig und sinnenfroh, körper-, ernährungs-, modebewusst; lifestyling hat Bekenntnischarakter.
Die innovative und normative Bedeutung des „sportlichen Menschenbildes" zeigt sich auch darin, dass der Sportler beziehungsweise die Sportlerin auf der Rangliste zeitgenössischer Leit- und Vorbilder den ersten Platz einnehmen. Sie personifizieren die Weite einer liberalen Gesellschaft, verkörpern das Bild eines perfekt funktionierenden Menschen und vermitteln so Orientierung für eine Zeit, in der nicht mehr der Mensch, sondern die Maschine das Maß aller Dinge vorgibt. Die spontane, natürliche Freude an Akrobatik und Artistik, an Rhythmik und Gymnastik, an Athletik und Ästhetik der verschiedenen Sportdisziplinen, der Gefallen, der an der Ausdehnung der menschlichen Grenzen, im Risiko und Wagemut gefunden wird, unser intensives Interesse am Drama des sportlichen Wettkampfs und dessen knisternder Spannung, – all diese leibhaftigen, fast schon erotischen Qualitäten eröffnen dem Sport ein weites Feld an Erfahrungen von Lust und Leistung, von Freiheit und ihren Grenzen, von Triumph und Tragödie.
Dem Zuschauer bietet der Sport ästhetisches Vergnügen, ermöglicht oder

[2] *Horst Peets*, Sport – Die wichtigste Nebensache der Welt, Bremen 1960.
[3] *Paul Weiss*, Sport. A Philosophic Inquiry, Illinois 1969 (hier zit. n. *Gregory Baum, John Coleman*, Sport, Gesellschaft, Religion, in: Concilium 25 (1989) 369–373, 369.

fördert emotionale Hingabe und Anteilnahme, festigt den Zusammenhalt zwischen Fans und „ihrem" Star beziehungsweise Team, bietet Unterhaltung beim Beobachten des Spiels, in dem Geschicklichkeit und Glück zu einem menschlichen Drama verschmelzen. Einige dieser vielfältigen Aspekte sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

1. Geschichtliches und Begriffliches

Die moderne Sportbewegung, wie sie uns heute begegnet, ist nicht so sehr Resultat einer kontinuierlichen Entwicklung, die mit den kultisch-olympischen Spielen der Griechen ihren Anfang genommen hat, vielmehr ist sie zu einem guten Teil ein Kind des 19. Jahrhunderts, näherhin der industriellen Revolution beziehungsweise der Industriegesellschaft.

Wenn auch viele Sportarten und Wettbewerbe im Zeitvertreib der britischen Aristokratie und Eliteschulen ihren Ursprung hatten (Pferderennen, Tennis, Kricket, Fußball, Baseball, Basketball u.a.), so erfolgte die eigentliche Verbreitung des Sports doch durch die Arbeiter, denen – zum Zwecke der Klassenversöhnung und der Kontrolle – die Ideale des bürgerlichen Anstands und der Verantwortung durch sportliche Betätigung und Spiel vermittelt werden sollten. Diese Verbreitung des Sports unter der arbeitenden Bevölkerung wurden auch von den Kirchen gefördert, die – vor allem in der Scoutbewegung – das Ideal des „christlichen" Athleten beziehungsweise die körperliche Ertüchtigung als Mittel der Askese propagierten.

Ein weiterer Meilenstein war die Wiederbegründung der Olympischen Spiele (Athen, 1896) durch Baron Pierre de Coubertin, der den pädagogisch orientierten „Olympismus" zum Ideal, ja zur Religion erhob. Sporttreiben sollte einer ganzheitlichen Erziehung dienen; Muskeltraining reiche nicht zur Menschenbildung, meinte Coubertin. „Genau betrachtet ist es also nicht irgend ein Sport, sondern es ist der leistungs-, könnens- und wettkampforientierte und auf den Grundsätzen der Fairness, Gerechtigkeit und Internationalität basierende Sport, von dem im Zusammenhang mit dem Olympischen Sport die Rede sein muss. Jedoch nur dann, wenn der olympische Sport seine besonderen pädagogischen Werte deutlich machen kann, hat er nach Coubertins Ansicht eine ‚versittlichende' Kraft. Dies ist es auch, was ihn vom bloßen Körpertraining, folgenlosen Zeitvertreib und belanglosen Vergnügen unterscheidet."[4]

Mit der kontinuierlichen Verkürzung der Arbeitszeit seit dem Zweiten Weltkrieg gewinnt die Freizeit und deren Gestaltung durch Sport zunehmend an Bedeutung. Sport wird zur Massenbewegung, die durch den Freizeittourismus weitere Impulse erhält. Die „Fit- und Fun-Gesellschaft" entwickelt seit den 1990er Jahren neue Leitbilder und Sinnmuster und eine reichhaltige, von Freude bestimmte, rasch wechselnde Vergnügungskultur mit dem Trend zum Event.

So wird gegenwärtig lexikalisch recht facettenreich definiert: „Unter Sport werden heute die verschiedenen, nach Regeln betriebenen Leibesübungen, Spiele und Wettkämpfe verstanden, die sowohl im kleinen, privaten Rahmen

[4] *Ommo Grupe*, Vom Sinn des Sports. Kulturelle, pädagogische und ethische Aspekte, Schorndorf 2000, 175.

ausgeübt als auch über große, zum Teil weltweite Organisationen und Institutionen veranstaltet werden. Sport und Sporttreiben sind in spezifische soziale und kulturelle Kontexte eingebunden und lassen sich mit politischen, wirtschaftlichen, erzieherischen und gesundheitlichen Zwecken verbinden. ... Auffallendste Merkmale des Sports sind seine Internationalität und Universalität. Darüber hinaus symbolisiert der Sport elementare und universale Bedürfnisse, zum einen das Bedürfnis nach Freude, Vergnügen und Spiel, zum anderen das Bedürfnis nach Spannung, Aufregung und nach Befriedigung von kämpferischer Lust und Leidenschaft in Spiel und Wettkampf. Zum Dritten ist er durch das Bedürfnis gekennzeichnet, aktiv durch körperliche Übungen und Spiele zum Wohlbefinden und zur Gesundheit beizutragen. Diese drei Motive – Spiel, Wettkampf und Leistung sowie Gesundheit und Wohlbefinden – können aus unterschiedlichen Perspektiven und mit wechselnden Schwerpunkten als Gehalte beziehungsweise als das ‚Wesen' der Leibesübungen und des Sports bezeichnet werden".[5]

2. Die Erlebnisgesellschaft und der Trend zum Event

Anfang der 1990er Jahre hat der Bamberger Soziologe Gerhard Schulze mit dem Schlagwort von der „Erlebnisgesellschaft" der kulturkritischen Debatte ein Stichwort gegeben, dem eine beispiellose Karriere beschieden war. Die Freizeit- und Erlebnisgesellschaft wurde zum Inbegriff für ein Leben nach den Gesetzen der Unterhaltungsindustrie, für den Trend zur hedonistischen Augenblickswahrnehmung und einer körperkultorientierten Selbstdarstellung.

Die Kultursoziologen sprechen von einer „Festivalisierung" beziehungsweise „Eventisierung" angesichts der Überfülle an erlebnisorientierten Veranstaltungen. Im Sport ist der Trend zum Event besonders augenscheinlich. Sportliche Veranstaltungen und Wettkämpfe müssen heute medial vermarktet, aufwändig liturgieartig inszeniert und mit kommerzialisierter Unterhaltung und Erlebnisprogrammen angereichert werden. Längst ist dies nicht mehr nur Sache sogenannter Trendsportarten wie bei Snowboard-Contests, Streetball-Challengers und Beach-Turnieren. Die „Eventisierung" hat den alpinen Schisport (vgl. Streif-Abfahrt in Kitzbühel) bereits genauso erfasst wie den traditionellen Bergsport („Erlebnisklettern") oder den Marathonlauf (Lauf-Event „City-Marathon" von Großstädten). Das sportliche Geschehen wird zum Anlass oder „Aufputz" für ein touristisches, geselliges, mediales, wirtschaftliches und/oder politisches Unterhaltungsspektakel.

An die Stelle der von kulturellen Institutionen vorgegebenen „Feste und Feiern" treten mit den Events nun offenere, in Ziel, Sinn und Zweck unverbindlich diffus bleibende Gemeinschaftserlebnisse, die – besonders in den Szenemilieus der Jugendlichen – das Gefühl von „Partizipation" und „Dazugehörigkeit" vermitteln. Die Feste der Erlebnisgesellschaft sind ideologie- und weltanschauungsfrei, denn ein Event ist ein sich selbst genügendes, bloß am Spaß und an der Besucherquote zu messendes Ereignis. „I feel good" oder „No risk – but fun"

[5] *Michael Krüger*, Sport, in: *Ommo Grupe, Dietmar Mieth* (Hg.), Lexikon der Ethik im Sport (Bundesinstitut für Sportwissenschaft, 99), Schorndorf 21998, 478–484, 478. 483.

heißt dabei die entsprechende Botschaft. Die Sport- und Musik-Szenen der Jugend konstituieren sich nicht selten über solche Events und finden dadurch zu ihrer eigenen – meist aber nur recht flüchtigen – Identität.

3. Sport – Ein Weg der Selbst- und Transzendenzerfahrung?

Gerade am Beispiel der „Lauf-Szene" lässt sich ein gewandeltes Sport-Selbstverständnis ausmachen. Die konventionelle, im Verein und zum Teil noch in der Schule betriebene Leichtathletik leidet – von wenigen Spitzenklubs abgesehen – an existenzbedrohenden Erosionserscheinungen. Andererseits ist Joggen zum Massensport und bei nicht wenigen zum fixen Versatzstück einer stark gesundheits- und leistungsorientierten Lebensphilosophie geworden. Das Laufen vermittelt eine stark „meditative Erfahrung", die manchen neben der körperlichen Fitness sogar zum wichtigsten Inhalt beim Laufen wird, wie dies etwa biographisch der vom übergewichtigen Genießer zum Marathonläufer bekehrte deutsche Außenminister Joschka Fischer berichtet[6], und damit eine entscheidende Signatur der spätmodernen Eventkultur kennzeichnet. Das „Runner's-High" des Langstreckenläufers baut Stresshormone ab, verbessert Kreislauf und Durchblutung, erzeugt neue Reize für Nervensystem und Wahrnehmung; körpereigene Hormone (Endorphine) sorgen für das Glücksgefühl der Läufer, depressive Stimmungslagen hellen sich auf, das Selbstwertgefühl steigt, die innere Ruhe nimmt zu. Und für manche Lauf-Freaks ist ihr leid- und freudvolles Hobby auch ein Weg der Sinnsuche und Ort spiritueller Erfahrungen. Ist dies also bereits ein Weg spätmoderner Transzendenzerfahrung? Musik, Tanz, Drogen, Meditation, Askese, Sport: Die Möglichkeiten, aus der digitalen Alltagswelt ins Reich von Rausch und Ekstase, in Spannungs-, Faszinations-, Glücks- und Trancezustände zu geraten, sind zahlreich.

Laufen mit seinem rhythmischen Bewegungsmuster erscheint dafür ein einfaches Mittel, das bei vielen Menschen wirkt. Psychologen wie Mihaly Csikszentmihalyi prägten für derartige Glückserfahrungen den Begriff „Flow"[7]: es sind Zustände, die sich deutlich vom Chaos, Stress und Trott des Alltags abheben und eine andere, „höhere" Welt erschließen, aus der ein Hauch von „Heil" zufließt (vgl. klangliche Ähnlichkeit mit „geil"). Dass Hunderttausende das Laufen als „Trance-Portmittel"[8] entdeckt haben, ist jedenfalls charakteristisch für Gesellschaften, denen Wettbewerb und Genuss wichtig ist: „Marathonlaufen ist die heimtückische Verkoppelung von Hedonismus und Leistungsdenken", konstatiert etwa der Sportpsychologe Günter Amesberger.[9]

Ebenso kehren in der Fitness- und Wellness-Bewegung bestimmte Formen der Askese (meist in der „light"-Version) samt den damit verbundenen Erfahrungen wieder, allerdings mit einer totalen Kehrtwendung, nämlich weg von der traditionellen Leibfeindlichkeit und hin zur Freude am eigenen

[6] Vgl. *Joschka Fischer*, Mein langer Lauf zu mir selbst, Köln 1999.
[7] Vgl. *Mihaly Csikszentmihalyi, Susan A. Jackson*, Flow im Sport. Der Schlüssel zur optimalen Erfahrung und Leistung, München 2000.
[8] Vgl. *Michel Baeriswyl*, Chillout. Wege in eine neue Zeitkultur, München 2000.
[9] Hier zit. n. *Andreas Maier*, Laufrausch, in: Profil Nr. 22 vom 27.5.2002, 150–154, 154; vgl. *Günter Amesberger*, Persönlichkeitsentwicklung durch Out-door-Aktivitäten, Frankfurt 1998.

gestylten Körper. In der Überflussgesellschaft wird „Design" wichtiger als „Dasein" und Ästhetik wichtiger als Ethik. „Wichtiger als ein guter Mensch zu sein ist es, Mittel und Wege zu finden, wie man gut Mensch sein kann".[10] „Sportlichkeit" haben viele Zeitgenossen als Chance zur Selbstfindung und zur Profilierung in der modernen Alltagskultur entdeckt. Sportliches Auftreten (vgl. die Karriere der sportlichen Kleidung oder die mit Sportbegriffen durchsetzte Umgangssprache) und sportliches Handeln (der Transfer von „Fairness" in andere Lebensbereiche) haben normativen Charakter bekommen. Unsportlichkeit gilt als ein schlimmerer Makel, denn als unmusikalisch erkannt zu werden.
Dabei liegt der besondere Wert des Sports darin, dass er ein Angebot an die Menschen darstellt, nicht nur Unterhaltung und Vergnügen zu finden, sondern sich einen Raum zu erschließen, den sie durch sportliches Handeln selbst gestalten können, der Einsichten und Erfahrungen ermöglicht, die sie anderswo nicht gewinnen können. Er erweitert und intensiviert das Leben der sporttreibenden Menschen und belebt ihre Alltagskultur insgesamt. Was der Alltag oft nicht mehr bietet und fordert, kann im Sport konzentriert erfahren und erlebt werden.

4. Sport – Raum für Riten und Religion?

Im Blick auf die euphorischen Akzente drängt sich (nicht nur) für TheologInnen eine Frage auf: Verbirgt sich hinter dem modernen Sport eine „säkulare" Religion und lässt nicht gerade der Olympismus mit seiner dogmatisch-pädagogischen Devise des *citius – altius – fortius* vermuten, dass es dabei auch um eine Form der (Selbst-)Transzendenz geht?
Alois Koch konstatiert: „Religion lässt sich charakterisieren als ein ‚Welterklärungs- und Lebensbewältigungssystem', das sich durch die Ausrichtung auf eine wie immer geartete ‚Unverfügbarkeit', zu der sich die Menschen ins Verhältnis gesetzt wissen, auszeichnet. ... Religionen eröffnen den Menschen Wege, sinnvoll mit Gegebenheiten der Kontingenz umzugehen und die negativen Momente in den eigenen Lebensentwurf zu integrieren".[11]
Angesichts einer fortschreitenden Säkularisierung steht bei vielen nicht mehr ein transzendentes „Heilsziel" im Blickpunkt ihres Strebens. Der Mensch versteht sich eher als Produzent und Regisseur seines eigenen „Heils", das er sich unter anderem durch Sport und Spiel erschließen kann. Erlebnis- und Wellness-Arrangements, Körperstyling, Bodybuilding, Face-Lifting, Schönheitsoperationen – der perfekte Body, der funktionierende Körper vermittelt einen Hauch von „Ewigkeit" („Für immer jung"). Sport wird zur autonomen Quelle von Freizeitbefriedigung, Daseinssteigerung und Lebenserfüllung. „Wer dies ethisch bewerten will, sollte von der gut belegten Beobachtung der Attraktivitätsforschung ausgehen, dass körperlich attraktive Menschen unwillkürlich erotisch ansprechender, seelisch gesünder, umgänglicher und intelligenter wirken als unattraktive und darum mehr Chancen haben, einen Geschlechtspartner zu finden, gesell-

[10] *Hans-Joachim Höhn*, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 47.
[11] *Alois Koch*, Sport als säkulare Religion, in: Stimmen der Zeit 220 (2002) 90–102, 90.

schaftliche Anerkennung zu erfahren und im Beruf voranzukommen".[12]
Hinzu kommt, dass augenscheinlich religiöse Momente im modernen Sport bei sakral anmutenden Feiern von Olympischen Spielen oder Fußballweltmeisterschaften besonders deutlich sichtbar werden. Sportliche Großereignisse werden mit einem liturgischen Zeremoniell eröffnet: Der Einzug der WettkämpferInnen wird mit Musik, Gesang, Tanz und Show feierlich inszeniert; Flaggen werden gehisst; ein Feuer entzündet; Hymnen werden gesungen; ein „Sport-Evangelium" wird verkündet, ein Eid geschworen. SportlerInnen – Auserwählte ihres Landes – werden zu Herolden des Friedens und der Fairness erklärt; und über allem liegt eine andächtige Ergriffenheit, die einer religiösen Feierstunde durchaus vergleichbar ist.
In der Sprache, in den Symbolen und Ritualen kann man bei Fußballspielen viel Religiöses, ja als geradezu „göttlich" Apostrophiertes entdecken: Massen von Fans pilgern ins Stadion mit dem *heiligen Rasen*, über dem der *Fußballgott* wacht; „meine *Religion* heißt Rapid" [Wien] lauten da Transparente, die geschwungen werden, während man weihevolle *Choräle* und Gesänge anstimmt. Droht eine Niederlage, hofft man auf ein Fußball*wunder*; für den Fall, dass es Wirklichkeit wird, verspricht der Trainer eine *Wallfahrt*, nicht ohne in der Halbzeit eine *höllische* Kabinen*predigt* gehalten zu haben. Am *Kreuzzeichen* nach dem Torerfolg sind die Spieler aus (meist ärmeren) katholischen Ländern zu erkennen. Und bei so manchem Torerfolg vermuten die Kommentatoren, dass *Gott* selbst die Hand im Spiel hatte.[13] Nicht selten hat der *Heilsbringer* seine Mannschaft erst in der letzten Minute durch das langersehnte Tor *erlöst* und die flehenden Blicke zum *Himmel* auf der Trainerbank wurden erhört. Sollte ein Spieler allerdings gegen die Spiel*gebote* schwer verstoßen, kennt der Spielleiter keine *Gnade*: er zieht die rote Karte, das Symbol für die *Hölle*: Ausschluss! Religion und Fußball, ein ergiebiges Feld, wenn man sich seriös damit beschäftigt und das Terrain nicht einfach den Fanzeitungen überlässt, wie jener eines deutschen Fußballklubs mit dem bezeichnenden Namen: *„Schalke Unser"*.
Sprache, Rituale und Symbole sind Ausdrucksformen einer „impliziten Religiosität"[14] im Zeitalter der Säkularisierung. „Der Ritus ist mehr als eine reine Ornamentalisierung der Zeit, er vergegenwärtigt auch einen Sinn."[15] Er steht für die Dimension der Transzendenz, und die lässt sich offenbar auch in der Sportwelt erleben: Das Fußballspiel findet in einem quasi sakralen Rahmen statt und enthebt der öden Alltagswelt. Die unerwartete, überraschende Natur des Spiels macht aus neunzig Minuten dramatischer Handlung ein Symbol des eigenen Lebenskampfes, eines Wettstreits also, den jeder bestehen muss, der gesteckte Ziele erreichen will.
Ein besonders exzessiver Ausstieg aus der Alltagswelt gelingt im „Heraustreten des Ichs aus seinen Grenzen bei starker Affektbeteiligung"[16], wobei sich derartige Phänomene der Ekstase vor

[12] *Bernhard Grom*, Körperkult, in: Stimmen der Zeit 220 (2002) 73–74, 74.
[13] Vgl. etwa das Tor für Argentinien von Diego Maradona bei der Fußballweltmeisterschaft 1994 in den USA.
[14] Vgl. *Wolfgang Slapansky*, Religion und Fußball: Ein weites Feld, in: Die Furche Nr. 23 vom 6.6.2002, mit Bezug auf Hans Gerald Hödl.
[15] *Jan Assmann*, hier zit. n. *Stefan Orth*, Rückkehr der Rituale, in: HK 56, (2002) 217–219, 217.
[16] *A. Koch*, Sport (Anm. 12), 96.17

allem in den Erlebnis- beziehungsweise Trendsportarten finden. Bei sportlichen Höchstleistungen werden Grenzen ausgelotet, der ultimative „Kick" gesucht – als Mittel der Selbstfindung. Nicht nur am Beispiel des Extrembergsteigens lässt sich das euphorische „Über-sich-Hinauswachsen"[17] belegen. Die Begleitmusik dazu stellen religiös anmutende Gefühle der Selbstvergessenheit wie auch Gefühle eines hedonistischen Selbstgenusses und der Selbstwertschätzung dar.[18]

Aber auch der trendige und boomende „Gesundheitssport" scheint höhere Weihen zu genießen. Gesundheit und körperliche Fitness zählen zu den Attributen des erfolgreichen Menschen; sie haben in leistungs- und imageorientierten Gesellschaften einen zentralen Stellenwert erhalten. Nicht nur Mediziner betonen: „Gesundheit ist das höchste Gut einer Gesellschaft, die ihr Heil vorwiegend im Diesseits sucht", weshalb „Sporttreiben ... zu einer rituellen Aktivität [wird], bei der man überzeugt ist, sie führe automatisch zur Gesundheit. Der postmoderne Mensch will anscheinend mittels eines Gesundheits- und Fitnesskultes seiner Begrenztheit und Endlichkeit ein Schnippchen schlagen".[19]

Je weniger Zeit und Energie für nichtsportliche Tätigkeiten bleibt – wie vor allem bei Hochleistungs- und SpitzensportlerInnen –, desto wichtiger wird das Sporttreiben selbst als sinnstiftendes Zentrum der eigenen Identität und erlangt damit gleichsam die Bedeutung einer Religion. Letztlich aber fehlt dem Sport ein für Religion wesentliches Element, nämlich die Erklärung von und die Hilfe für die Bewältigung von Kontingenz. Andererseits beweist der Blick in die symbolträchtige Sportszene: „Ein Teil des teils enttäuschten, teils unbefriedigenden religiösen Bedürfnisses ist in den Sport diffundiert".[20]

5. Jugend- und Schulsport: Zwischen Ideal und Wirklichkeit?

Jugendliche gelten als Seismographen des gesellschaftlichen Wandels. Neueste Studien und eigene Beobachtungen als Sportlehrer ergeben einen ähnlichen Befund, der darauf hindeutet, dass der Jugendsport seine sozialen und pädagogischen Ziele nur (noch) zum Teil erreicht und sich die Jugendlichen vom konventionellen Sport abwenden. Trend- und Funsportarten propagieren eine fundamental andere Vorstellung von Sport. Wer auf Brett oder Skates das Erlebnis des Gleitens sucht, will sich nicht fassen lassen, unerreichbar sein und damit frei und unabhängig bleiben.[21] Das neue Sportverständnis wehrt sich so gegen jede Disziplinierung, Anleitung, pädagogische Vereinnahmung, gegen Expertentum und Leistungsvergleich – bei aller oft tiefen Verehrung von Stars und Profis. Man setzt auf „risk" und „fun", auf trendig und lustbetont. Dieser Wandel stellt den traditionellen Vereinssport vor erhebliche Nachwuchsprobleme und erschwert die Rekrutierung von ehrenamtlichen MitarbeiterInnen, hat aber auch zur Folge, dass der Sport nicht mehr so leicht wie früher instrumentalisiert werden kann. Insbeson-

[17] Vgl. etwa die biblische Erzählung vom Tabor, dem Berg der Verklärung – Mt 17,1–9; Mk 9,2–10; Lk 9,28–36.
[18] Vgl. *Stefan Orth*, Rückkehr der Rituale, in: HK 56 (2002) 217–219.
[19] *A. Koch*, Sport (Anm. 12), 99.
[20] *A. Koch*, Sport, 101.
[21] Vgl. den Dreiklang der kommerziellen Werbespots: Sport – Abenteuer – Freiheit.

dere der Schulsport bezog seine Legitimation aus der Multifunktionalität bezüglich: Erziehung zur Gesundheit, Aufbau von Selbstwertgefühl, Aggressionsabbau, Solidarität, Fairness, Teamfähigkeit, Leistungsbereitschaft.
Gerade bei Jugendlichen speist sich die Faszination des Sports aus vielen Quellen. SportpädagogInnen sind einhellig der Meinung, dass der Sport für die Persönlichkeitsentwicklung des (jungen) Menschen eine spezifische und unersetzliche Funktion hat, weil er Bildung mit intensivem Körpererleben verbindet. Denn der Leib in seiner reichhaltigen Veranlagung zur Gestaltung und Bewegung ist Symbol für Freiheit und Abhängigkeit zugleich. Der Sport lasse sich demnach durchaus als „Sakrament des Bildungssystems"[22] begreifen, weil es dabei nicht nur um eine intellektuelle Vermittlung, sondern um ein unmittelbares Erleben der Bildungsinhalte gehe (ein körperlich-lustvolles Sich-einverleiben?).
In katholischen Internaten besaß der Sport, besser: die körperliche Ertüchtigung, schon immer einen festen Platz, nicht zuletzt aus pastoral-pädagogischen Gründen. Beispielsweise war das 1898 eröffnete Linzer Bischöfliche Gymnasium Kollegium Petrinum von Anfang an mit Spielplätzen, Turnsaal, Schwimmbad (!), Kegelbahn und Eislaufflächen ausgestattet. In den 1950er und 1960er Jahren brachte die Sportaufgeschlossenheit dieser kirchlichen Schule den Ruf einer österreichischen „Faustballhochburg" ein. Heute ist der Schulsport breit gefächert, schüler- und zeit(geist)orientiert, mit einem Schwerpunkt in den Ballsportarten (Fußball, Volleyball, Basketball). Der im Freizeitsport als Kriterium wirksame „Spaßfaktor" wird auch in der Schule immer mehr zum Qualitätsmerkmal.
Für einen Sportlehrer und Jugendverantwortlichen liegen die psychophysischen Wohlfahrtswirkungen des Sports täglich auf der Hand. Die Turnstunde gehört unbestritten zu den Höhepunkten des Lernalltags und der Sportunterricht zu den Lieblingsgegenständen der meisten SchülerInnen. Vor dem Hintergrund einer bunten und unübersichtlichen Sport- und Freizeitlandschaft erklärt sich aber auch, weshalb der Nachweis von positiven Sozialisations- und Gesundheitseffekten des Sport nicht ganz leicht fällt. Ist „sportliches Verhalten" von Jugendlichen dem Sport gutzuschreiben, der Schule, dem Verein, der Szene oder doch eher dem Freundeskreis oder Elternhaus? Eine Antwort darauf ist nicht einfach, denn Verein und Schule sind „kein Reparaturbetrieb für gesellschaftliche Defizite", wie die aufsehenerregende Brettschneider-Studie 2001 zur Evaluation des Jugendsports vermerkt.[23] Diese Studie macht deutlich, wie wichtig ein positives pädagogisches Umfeld gerade auch im und für den Sport ist. Die erwünschten physischen, psychischen und moralisch-ethischen Sozialisationseffekte stellen sich auch im Sport nur ein, wenn sie bewusst gefördert werden. Dies bedeutet für den Schul- und Jugendsport – zumal im Umfeld der Kirche – einen klaren Auftrag.

6. Ethische Leitlinien für den Sport

„Es gibt wenig ambivalente Phänomene wie den Sport und wenig Bereiche des menschlichen Lebens, denen man

[22] Vgl. *Eilert Herms*, Sport. Partner der Kirche und Thema der Theologie, Hannover 1993, 30.
[23] Vgl. *Wolf-Dietrich Brettschneider, Thorsten Kleine* (Hg.), Jugendarbeit in Sportvereinen. Anspruch und Wirklichkeit, Schorndorf 2002; *Markus Lamprecht, Kurt Murer, Hanspeter Stamm*, Jugendsport zwischen Mythos und Wirklichkeit, in: Neue Züricher Zeitung vom 4. 1. 2002, 43.

so unterschiedliche Motivationen, Aufgaben und Ziele zuordnet und so differente ethisch-moralische, pädagogische, soziale und medizinische Werte oder Unwerte unterstellt. ... Damit können auch für alle Spielarten des Sports, seine positiven und negativen Erscheinungen, immer Rechtfertigungen gefunden werden. Das heißt, dass von gut bis böse, von menschlich bis unmenschlich, von gesund bis tödlich, von moralisch bis unmoralisch, von sozial bis asozial, von depressiv bis überschäumend glücklich und von masochistisch-asketisch bis voll lebensgenießend im Sport ein weiter Bogen gespannt ist. Eine allgemein gültige Wertbeurteilung für den Menschen und eine gerechte Interpretation der ethisch-moralischen, eventuell sogar religiösen Sinnhaftigkeit ist, wenn man über banale Alltagsphrasen hinausgehen will, nicht nur schwierig, sondern im Hinblick auf die daraus abzuleitenden spezifischen Konsequenzen recht problematisch."[24]

Der Wert eines Menschen kann nicht am Erfolg oder an seiner Leistung abgelesen werden. Die Würde und die Unantastbarkeit des Menschen sind letztlich nur in seinem Transzendenzbezug bewahrt. Daraus leitet Alois Koch folgenden ethischen Bewertungsmaßstab ab: „Wenn und soweit im modernen Sport ein Sinnentwurf menschlicher Existenz sich geltend macht, der die übrigen Werte des menschlichen Lebens der sportlichen Leistung beziehungsweise dem sportlichen Erfolg unterordnet oder sie unmöglich macht, ja die sportliche Leistung in die Nähe eines absoluten Wertes rückt, wird er ethisch fragwürdig und ist er abzulehnen".[25]

Diese Überzeugung, dass mit dem Sport normalerweise die Förderung der Gesundheit, die Erschließung der Vital- und Erlebnissphäre und die damit ermöglichte Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit als Wirkungen verbunden sind, liegt vor allem jener pädagogischen Auffassung zugrunde, in der Bewegung, Spiel und Sport einen wichtigen Platz für die Erziehung des jungen Menschen zuerkannt erhalten. Eine (wie immer gestaltete) eigenverantwortliche Fürsorge für Leib und Gesundheit stellt eine selbstverständliche ethische Forderung dar, und sie ist auch Teil eines Dienstes an der Gemeinschaft beziehungsweise Gesellschaft, insofern jeder Einzelne zu deren Funktionsfähigkeit seinen Beitrag zu leisten hat.

Bewegung, Spiel, Gesundheits- und Freizeitsport bieten zudem die Möglichkeit zur Geselligkeit, zur Vertiefung von mitmenschlichen Kontakten und zur Pflege von Gemeinschaft. Der Sport eröffnet so ein reichhaltiges Feld, die angeborenen Bewegungsanlagen zu aktivieren und dem mehrfach festgestellten Bewegungsmangel – neuerdings vor allem der „Computer-Kids" – entgegenzuwirken. Die Förderung von Lifetime-Sportarten (Laufen, Wandern, Schwimmen, Radfahren) ist ein Gebot der Stunde, besonders angesichts einer wachsenden Zahl von SeniorInnen und explodierender Gesundheitskosten.

Den vielen positiven Wirkungen des Freizeitsports stehen aber auch negative Folgen gegenüber. Diese reichen von Überbelastung, Selbstüberschätzung, Freizeitstress bis zum unkritisch übernommenen Gesundheits-, Jugendlichkeits- und Körperkult-Wahn. Diet-

[24] *Ludwig Prokop*, Sport – Missbrauch und Chance, Berlin 1992, 7.
[25] *Alois Koch*, Der Sport am Scheideweg, Wien, München 1995, 30.

mar Mieth ortet daher im modernen Sport eine vierfache Reduktion der Leiblichkeit auf die Körperkultur. Eine solche liegt vor, wenn die Gesundheit als rein körperliche Angelegenheit betrachtet wird, wenn sich des Menschen Leiblichkeit im Ideal des versportlichten Körpers erschöpft, wenn die Funktionslust der Bewegung und die Freude am Spielen einseitig zur Leistungserbringung benützt werden und wenn mit dem Training des Körpers die gesamtmenschliche Entwicklung gestört oder durch Spätfolgen beeinträchtigt wird.[26]

Die Deutsche Bischofskonferenz verfasste 1990 zusammen mit der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) eine „Gemeinsame Erklärung der Kirchen zum Sport"[27], in der ebenfalls eine vierfache „Enteignung" des Sports, das heißt eine Beraubung seiner Selbstbestimmung und der in ihm enthaltenen Werte, als Gefahr benannt wurde, die sich mit Ommo Grupe resümieren lässt: „Zusammen mit vielen Menschen im Sport sehen die Kirchen mit Besorgnis die Enteignung des Sports durch Leistungsmanipulation (Doping, Erfolg um jeden gesundheitlichen Preis), durch Kommerzialisierung, durch die Gewalt der Fans (Missachtung von Fairplay und Menschenwürde) und die Enteignung durch Staat (Politik) und Gesellschaft (Sport als Mittel der politischen Selbstdarstellung). Die Kirchen unterstützen eine kritische Haltung gegenüber aller Bemächtigung des Sports durch außersportliche Faktoren".[28]

Der Sport ist ein nicht-sittlicher „Wert", denn über seine sittliche Relevanz entscheidet letztlich erst der Gebrauch. Er ist nicht besser und nicht schlechter als die Gesellschaft, deren soziale Lebensäußerung er darstellt. Er hat keinen Vorbildcharakter, obwohl Vorbilder zur Verehrung beziehungsweise Nachahmung anregen. Der Sport als Spiegel der Gesellschaft reproduziert auch die Widersprüche der modernen Gesellschaft (zum Beispiel „Leistung" gegen „Spaß"). Die kontrast-orientierten Medien verstärken diese Widersprüche noch. Sie appellieren einerseits an Fairness und Toleranz, steigern andererseits aber Erfolgsdruck und Leistungszwang und gelegentlich sogar den Chauvinismus. Sportliche Konkurrenten werden mit Vorurteilen belegt oder lächerlich gemacht, Sieger werden nicht respektiert, Niederlagen heruntergespielt. Die Sportgesellschaft ist zugleich ein Spiegelbild einer „hämischen" Gesellschaft. „Gesucht wird [daher] der Konvergenzpunkt zwischen Effizienz und moralischer Integrität. Fair geht zwar vor, genügt aber als Kriterium nicht. Wollen wir Moral unter den Bedingungen der Sportgesellschaft, oder wollen wir Sport unter den Bedingungen der Moral? Gesucht wird also eine Balance. Die Steuerungsfunktion kommt dabei der Ethik zu, die im Sport keine andere ist als sonst wo."[29]

Der Moraltheologe D. Mieth zählt – stichwortartig – zu jenen Normen, die für eine seriöse sport-ethische Diskussion hilfreich sein können: Vorrang der Personen vor den Strukturen, Gerechtigkeit, Respekt vor Integrität und Verletzlichkeit, Benevolenz und Solidarität, Toleranz und Gewaltminimie-

[26] Vgl. *Dietmar Mieth*, Ethik des Sports, in: Concilium 25 (1989) 418–426, 420–422.
[27] Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Sport und christliches Ethos. Gemeinsame Erklärung der Kirchen zum Sport (Arbeitshilfen 80), Bonn 1990.
[28] *O. Grupe*, Vom Sinn des Sports (Anm. 4), 50.
[29] *Dietmar Mieth*, Jenseits aller Moral – Ersatzreligion Sport, in: Sportwissenschaften 27 (1997) 180–185, 183.

rung, Behebung von Defiziten wechselseitiger Anerkennung, Ausgleich zwischen Rechten und Pflichten, Gesundheits-, Umwelt- und Sozialverträglichkeit, Nachhaltigkeit.[30]

7. Kirche und Sport im Dialog

Das II. Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" alle Gläubigen aufgefordert, ihre Freizeit „sinnvoll zur Entspannung und zur Kräftigung der geistigen und körperlichen Gesundheit" zu verwenden (GS 61). Dies könne auch durch Sport geschehen, „der zum psychischen Gleichgewicht des Einzelnen und der Gesellschaft sowie zur Anknüpfung brüderlicher Beziehungen zwischen Menschen aller Lebensverhältnisse, Nationen und Rassen beiträgt" (ebd.). In ökumenischer Sichtweise greifen die Kirchen den von Sportfunktionären und aktiven SportlerInnen gewünschten Dialog in jüngerer Zeit verstärkt auf: „Wir wollen diejenigen ermutigen, die mit großem Verantwortungsbewusstsein den Sport als einen Dienst am Menschen betrachten. Wir wollen zugleich Entwicklungen im Sport kritisch ansprechen, von denen wir meinen, dass sie auf Dauer zum Wohle des Menschen sein werden".[31]
Als erster Papst der Kirchengeschichte verfolgte Johannes Paul II am 29. Oktober 2000 im Römischen Olympiastadium anlässlich der Heiligjahrfeier der Sportler ein Fußballspiel. Er rief Funktionäre und Sportler auf, ihr Gewissen zu erforschen und von allen Fehlentwicklungen Abstand zu nehmen, die der Förderung der menschlichen Person widersprechen. Der Sport solle zu einer Gelegenheit der Begegnung und des Dialogs werden, der alle Grenzen der Rasse, Sprache und Kultur überwinde. Zwar müsse der Sport sich den Bedingungen der Zeit anpassen, doch dürfe er dabei nicht degenerieren. Er warnte vor einem Sport, der den Körper ruiniert und allein auf Profit abzielt. Ein wirklich menschengerechter Sport müsse auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen sowie auf gelingende zwischenmenschliche Beziehungen ausgerichtet sein. Sport in seinen vielfältigen Erscheinungsformen ist dann ein für die „Menschwerdung" des Menschen chancenreiches Feld im „Garten Eden", das es mit Phantasie und Verantwortung zu bebauen und zu pflegen gilt.

Der Dienst der Kirche an sporttreibenden Menschen findet in Österreich seine Konkretisierung in den Angeboten der einzelnen Diözesansportgemeinschaften.[32] In den DSG-Vereinen und Pfarrsportgruppen, bei Winter- und Sommerwochen für Kinder und Jugendliche, für Erwachsene, Familien, Behinderte und Senioren, werden Menschen erreicht, die sich sowohl von Sport als auch von Kirche angesprochen fühlen. Als beispielgebende Frucht der Linzer Diözesansynode (1972–74) wurde ein diözesanes Referat „Forum Kirche & Sport" errichtet zur effizienten Realisierung der kate-

[30] Vgl. *D. Mieth*, Ethik (Anm. 27), 420–421.
[31] *Sekretariat der DBK* (Hg.), Sport und christliches Ethos (Anm. 28), 5.
[32] In der Diözese Linz gibt es die Diözesansportgemeinschaft Oberösterreich (DSG OÖ.) als kirchliche Sportorganisation seit 1951, jedoch nicht als eigenen katholischen Sportverband wie die Deutsche Jugendkraft in Deutschland (DJK), sondern als Zentralverein, der dem christlichen Dachverband „Sportunion Österreich" zugehörig ist.

gorialen Seelsorge in der Welt des Sports, zur Bildung der Sportfunktionäre[33] und zur Zusammenarbeit mit allen anderen Sportverbänden. Auf dieser Synode gab man auch eine deutliche Solidaritätserklärung für den Sport ab: „Die Kirche anerkennt die Werte des Sports, die wesentlich zur Würde des Menschen beitragen. Daher zählt die Förderung des Sports und der Beitrag seiner christlichen Bewältigung zu den sozialen und kulturellen Aufgaben der Kirche".[34] Österreichweit werden die Anliegen von Kirche & Sport einerseits vom „Verband der Diözesansportgemeinschaften Österreichs (DSGÖ)" wahrgenommen, andererseits vom neu gegründeten „Apostolischen Werk Kirche & Sport" der Österreichischen Bischofskonferenz. Die analogen Einrichtungen in Deutschland sind die diözesanen Verbände beziehungsweise Vereine der Deutschen Jugendkraft (DJK) sowie der Arbeitskreis Kirche und Sport.

So wie das Leben mit all seinen Vollzügen nicht nur ein Thema der Moraltheologie und Sozialethik sein darf, so gilt auch für die theologische Diskussion im Kontext des Sports, dass es immer um eine umfassende Darstellung der Beziehung von Glaube und Leben – auch in diesem Bereich – geht. Der christliche Glaube muss sich als lebensdienlich, als Beitrag zum wahren Leben erweisen. „Der Mensch ist der Weg der Kirche!" – heißt es denn auch in vielen kirchenamtlichen Verlautbarungen. Aber wie viele und welche Wege davon führen tatsächlich zu den sporttreibenden Menschen?

Sport in seinen vielfältigen Erscheinungsformen ist nicht zuletzt ein mit etlichen religiösen Sehnsüchten angereichertes, für den Dialog mit der Kirche chancenreiches Lebensfeld, das man nicht leichtfertig der pastoralen Brache überlassen soll. Dies hat auch der bergsportbegeisterte Altbischof von Innsbruck Dr. Reinhold Stecher erkannt und dieses Feld überaus geschätzt: „Der Sport hat mir bei der Seelsorge so viel geholfen wie ein zweiter Kaplan. Darum erlaube ich mir, auf ihn ein Loblied zu singen".[35] Wohl vom selben Geist beseelt war die Kirchenlehrerin Theresa von Avila, der folgendes Diktum zugesprochen wird: *„Tue deinem Leib etwas Gutes, damit die Seele sich freut, darin zu wohnen".*

[33] Bildungsveranstaltungen für Funktionäre und der jährliche Sportbesinnungstag gehören zum festen Bestand der Aktivitäten des Forums (zum Beispiel Sportbesinnungstag 2001: Spiel – Bewegung – Sport, für Kirche und Pfarre ein Segens-[W]Ort?). Gemeinsam mit der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz findet 2002 ein Dies Academicus statt zum Thema: *Body, Soul and Spirit – Die vergessenen Dimensionen in Religion und Sport.*

[34] *Sekretariat der Linzer Diözesansynode* (Hg.), Kirche um der Menschen willen, Linz 1973, 120: Nr. 246 (Beschluss 18); vgl. auch *Josef Hasibeder* (Hg.), Kirche kreativ im Sport, Linz 1998, 8. – Die DSG OÖ. und das Referat: Forum Kirche & Sport arbeiten personell und inhaltlich eng zusammen und haben in der „Diözesanleitung Kirche und Sport" ihre höchste Führungsebene. – Zu Geschichte, Leitbild und Aktivitäten vgl. *DSG OÖ.* (Hg.), Unterwegs mit Kirche und Sport. 50 Jahre DSG OÖ., Linz 2001.

[35] *Reinhold Stecher*, Ein Loblied auf den Sport, in: *DSG OÖ.* (Hg.), Unterwegs (Anm. 35), 15–16, 16.

MIRJAM DINKELBACH

„... in ihnen wird Christus aufgenommen" (Benediktusregel 53,15)

Ein altes Wort für (k)eine neue Sache

Die Abtei Marienkron im Burgenland hat sich seit Jahren im Wellness-Segment des Tourismus erfolgreich etabliert. Dem Kloster ist ein Kurhaus angegliedert – und das ist offensichtlich für viele Menschen attraktiv. Inwiefern die Ordensfrauen hier nicht nur einen modischen Trend nutzen, sondern die Sorge um die Gesundheit der Menschen als Ausfaltung ihres monastischen Charismas verstehen, legt die Äbtissin der Zisterzienserinnen von Marienkron dar. (Redaktion)

Als Zisterzienserinnen-Abtei mit angeschlossenem Kneipp-Kurhaus scheint „Marienkron" geradezu berufen, einen spezifischen Beitrag zum Problem der Sorge um den Leib und um den ganzen Menschen zu leisten. Dies hiermit auch zu tun, bedarf dennoch der besonderen Reflexion, da wir uns nicht als Modell im Gesundheitssektor verstehen und auch kein Konzept haben, das in ebendieser Branche typisch wäre. Da wir in erster Linie ein benediktinisches Kloster sind und als solches der Gastfreundschaft verpflichtet, ist dies auch unser Blickwinkel in Bezug auf die hier zur Diskussion stehende Frage nach unserem Standort im sogenannten Wellnessbereich.

1. Die Zisterzienserinnen-Abtei „Marienkron"

Um unser Haus im hier besprochenen Zusammenhang zu verstehen, ist ein Rückblick auf die Gründung und die ersten Jahre hilfreich. „Marienkron" wurde nämlich nicht als Kloster mit Kurhaus gegründet. Letzteres ist ein Dienst, der den Schwestern erst nach langer harter Zeit der Suche zugewachsen ist. Als der Orden beschloss, eine Gebetsstätte am damals sogenannten „Eisernen Vorhang" zu errichten und im Jahre 1955 die dazu ausersehenen Schwestern in Mönchhof/Burgenland, nahe der ungarischen Grenze, ankamen, wohnten sie zunächst in einem Provisorium im Pfarrhof. Das ihnen zur Verfügung gestellte Grundstück war ein großes Ackerfeld, das Kloster musste erst gebaut werden; das Ringen um eine Existenzgrundlage begann. Wichtigstes Kriterium für die Wahl unserer Arbeit ist ihre Verwurzelung im Geiste unserer Spiritualität, die Vereinbarkeit der beruflichen Arbeit mit dem Klosterleben. Um den Lebensunterhalt zu verdienen, taten die Gründerinnen Naheliegendes: Mitarbeit in der Volksschule im Dorf, Aufbau einer eigenen Landwirtschaft, Paramentik usw. entsprechend ihren beruflichen und finanziellen Voraussetzungen und den Möglichkeiten, die die Umgebung bot. Es schien keine Aussicht zu geben, über diesen alle Kräfte fordernden Einsatz hinaus Raum zu gewinnen für das in der Gründungsidee intendierte seelsorgliche Wirken. Die Trostlosigkeit der Situation ließ den Gedanken an einen Versuch reifen, die über die Sommermonate von Anfang an in kleinem

Rahmen gepflegte Gästeaufnahme in zeitgemäßer Weise auszubauen ... und damit gewannen die Schwestern ureigenen benediktinischen Boden.
Als sie schließlich nach vielen Beratungen und nach Abwägen verschiedenster Alternativen 1969 ein Kneipp-Kurhaus mit 50 Betten und kleiner Therapie-Einrichtung eröffneten, war dies ein Wagnis. Niemand dachte an einen Betrieb der heutigen Größenordnung und Ausstattung. Doch inzwischen hat es sich gezeigt, dass damit ein Weg gefunden war, der sich sowohl im Sinne unserer Berufung als gangbar erweist und bewährt, als auch dem Bedürfnis vieler Menschen bis heute ungebrochen entgegenkommt.
Von „Wellness" war damals noch keine Rede, und auch wir selber haben uns nie mit diesem Begriff etikettiert. Vielmehr klopft er seinerseits neuerdings unbefangen an die ehrwürdigen Pforten unseres 900-jährigen Ordens und der 150 Jahre alten Tradition von Pfarrer Kneipp: Kataloge führen „Marienkron" als eine von vielen Adressen in der Liste der Wellness-Zentren; Journalisten fragen uns, wie sich „Kloster und Wellness" vereinbaren lassen. Unser Programm entspricht offensichtlich modernsten Erwartungen. Für altvertraute Dinge gibt es nur einen neuen Namen. Andererseits kann dieser auch Assoziationen wecken, die sich mit unserem Angebot nicht decken. Umso mehr soll es das Ziel des vorliegenden Beitrages sein, das eigene Profil herauszuarbeiten.
Dazu möchte ich im Folgenden versuchen, in einer Innensicht und einer Außensicht an das Thema heranzugehen: „Marienkron" aus der Sicht der Schwestern und „Marienkron" aus der Sicht der Gäste. Wie zeichnet sich in unserm Fall die „Ganzheitlichkeit von Leib und Seele" ab? Was finden die Gäste bei uns, was es anderswo so nicht gibt?

2. „Marienkron" aus der Sicht der Schwestern

Als Kloster mit angeschlossenem Kurbetrieb ist in unserem Fall der religiöse Bezug nicht zu übersehen. „Leib und Seele" scheinen durch die Kombination Kloster und Kurhaus versorgt zu sein, und so werden wir mitunter vereinfacht als gelungenes Modell ganzheitlicher Spiritualität dargestellt, vereinfacht insofern, als dabei der Aspekt „Seele" vom Kloster, der Aspekt „Leib" vom Kurhaus abgedeckt wird. Die Wurzel der Ganzheitlichkeit und die Kraft ihrer Auswirkung liegt aber nicht in der Kombination der beiden Institute, sondern in der benediktinischen Ausrichtung unseres Klosterlebens.

2.1 Das Klosterleben nach der Regel des hl. Benedikt

Als Zisterzienserinnen leben wir nach der Regel des heiligen Benedikt (RB) von Nursia (geb. 480), die in all den Jahren seit der Entstehung nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat. Dass Benedikt zum Patron Europas ernannt wurde, zeigt, wie sehr die von ihm entworfene Lebensordnung unserer Mentalität entspricht. Es sollte uns bewusst sein, dass Benedikt nichts Außergewöhnliches wollte. Vielmehr hat er dem Alltagsleben seiner Gemeinschaft einen Rahmen geschaffen, in dem alle in gegenseitigem Dienst und in großer persönlicher Freiheit den Weg der Gottsuche gehen können, ohne über- oder unterfordert zu sein.
Das bekannte Motto „ora et labora", ein Wort, das in der Benediktusregel selbst nicht vorkommt, greift zu kurz: Es wird nicht nur gebetet und gearbei-

tet, es wird auch gegessen und geschlafen, gelesen, gelernt und gereist, Einsamkeit und Gemeinschaft gepflegt. So wenig Benedikt dabei die Welt in sakral und profan aufteilt, so wenig kennt er eine Übergewichtung des Geistigen über das Leibliche oder umgekehrt; ja, er scheint unser heutiges Gespaltensein in dieser Hinsicht nicht zu kennen. Seine Sorge gilt von vornherein dem ganzen Menschen in all seinen Lebensbezügen, und so ist ihm kein Thema zu gering, wenn es darum geht, dem Frieden in der Gemeinschaft zu dienen und den Bedürfnissen des Einzelnen entgegenzukommen.

Wenn wir das Gefühl haben, aus dem Lot geraten zu sein, heißt die Frage von Benedikt her nicht nur, ob etwa Leib oder Seele zu kurz kommen, sondern auch, was wir wirklich wollen und wie unser Bezugsrahmen aussieht; denn wir werden bei aller Achtsamkeit auf die Bedürfnisse von Leib und/oder Seele nicht darum herumkommen, uns da und dort zu verausgaben, um eines Größeren willen einmal die Gesundheit aufs Spiel zu setzen oder Eigeninteressen hintanzustellen. Erst die Frage, woher und wohin und wofür wir leben, wird uns auch das rechte Maß in allen Dingen finden lassen, das Gespür dafür, was wir brauchen. Von Gott her, dessen Dienst nichts vorgezogen werden soll (RB 43,3), und auf ihn hin gewinnt alles, was uns begegnet, Sinn und Bedeutung.

2.2 „Die Aufnahme der Gäste" nach der Regel des hl. Benedikt

Es ist von der Regel her vorgegeben, auch die Gäste, die „dem Kloster nie fehlen" (RB 53,16), an dieser gottbezogenen Lebensordnung Anteil nehmen zu lassen, ohne sie dazu zu verpflichten, aber auch in einer Weise, die der Klostergemeinschaft ihren verbindlichen Lebensvollzug ungestört ermöglicht. Das Regelkapitel 53 über „Die Aufnahme der Gäste" hier zu hinterfragen und zu meditieren lohnt sich. Es sei zu diesem Zweck auszugsweise zitiert.

In einer Zeitschrift, deren LeserInnen die alten biblischen Schriften vertraut sind, darf ich mit Verständnis für die beinahe ebenso alte Sprache der Regel rechnen:

RB 53 „[1]Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus; denn er wird sagen: ‚Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen.' ... [6]Allen Gästen begegne man bei der Begrüßung und beim Abschied in tiefer Demut: [7]man verneige sich, werfe sich ganz zu Boden und verehre so in ihnen Christus, der in Wahrheit aufgenommen wird. [8]Hat man die Gäste aufgenommen, nehme man sie mit zum Gebet ... [9]Man lese dem Gast die Weisung Gottes vor, um ihn im Glauben zu erbauen; dann nehme man sich mit aller Aufmerksamkeit gastfreundlich seiner an ... [12]Der Abt gieße den Gästen Wasser über die Hände; [13]Abt und Brüder zusammen sollen allen Gästen die Füße waschen ... [15]Vor allem bei der Aufnahme von Armen und Fremden zeige man Eifer und Sorge, denn besonders in ihnen wird Christus aufgenommen ... [16]Abt und Gäste sollen eine eigene Küche haben; so stören Gäste, die unvorhergesehen kommen und dem Kloster nie fehlen, die Brüder nicht ... [21]Die Unterkunft für die Gäste vertraue man einem Bruder an, der von der Gottesfurcht ganz durchdrungen ist. [22]Dort sollen genügend Betten be-

[1] Diese und alle Stellen aus der Benediktusregel zitiert nach: Regula Benedicti. Die Benediktusregel lateinisch/deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992.

reitstehen. Das Haus Gottes soll von Weisen auch weise verwaltet werden ..."
Für unseren Zusammenhang seien im Hinblick auf die Gästebetreuung folgende drei Punkte zur genaueren Betrachtung hervorgehoben.

a) „...in ihnen wird Christus aufgenommen" (V. 15)
Dies ist ein altmodisches Wort und wirkt wie ein Fremdkörper im üblichen Wellness-Vokabular. Es scheint auch dem Verständnis entfremdet und heutigem Empfinden zu widerstreben: die Menschen wollen um ihrer selbst willen geachtet sein, nicht weil man Christus in ihnen sieht. Aber ist nicht gerade darin das Menschenbild der „Gottebenbildlichkeit" wunderbar zum Ausdruck gebracht? Das, was die Würde eines jeden von uns ausmacht und daher Ehrfurcht voreinander gebietet? Ist dieses Wort nicht zugleich eine Hilfe für uns alle, über den eigenen Verstehenshorizont hinaus auch die zu achten, die uns in ihrem Wesen, Verhalten und ihren Ansichten fremd bleiben?
Als Schwestern kommen wir um diese wiederholte Mahnung nicht herum, die uns immer wieder zu meditieren aufgegeben ist. Für uns bleibt sie die tiefste Motivation unseres Handelns und gerade darin ein Anspruch, der immer über uns hinausweist und uns der eigenen Grenzen im Verstehen anderer und im Tun für sie bewusst werden lässt; ein Anspruch, dem wir aus eigener Kraft nie genügen können, es sei denn, wir beziehen im Dienst das Wirken Gottes selber mit ein, das dort beginnt, wo unsere eigenen Kräfte enden.
Für uns bleibt dieser Satz der Regel der Schlüssel in der Frage des Zusammenhangs von „Leib und Seele": Wir stellen unsere Fähigkeiten in den Dienst des Herrn, indem wir für unsere Gäste da sind. Es erübrigt sich die Frage nach der Vorrangigkeit von Leib- oder Seelsorge, wenn wir von den konkreten Bedürfnissen des einzelnen ausgehen, der zu uns kommt, und diese zu stillen suchen entsprechend den Möglichkeiten, die uns durch die Verbindung von Kloster und Kurhaus gegeben sind.

b) „...nehme man sie mit zum Gebet" (V. 8)
Als Zisterzienserinnen ist es unser Beruf, ein Leben des Gebetes zu führen und von unserer Hände Arbeit zu leben. Unser Dienst ist der Gottesdienst im Sinne der Liturgie. Die Gäste zum Gebet einzuladen, bedeutet eine Einladung in den innersten Kern und zur Quelle unseres Lebens.
Auch hier bleibt es also nicht aus, dass unsere klösterliche Lebensform Auswirkungen auf den Kurbetrieb hat. So sehr es der Freiheit des Einzelnen überlassen bleibt, an unseren Gebetszeiten teilzunehmen – und überhaupt jeder willkommen ist, wo immer er sich weltanschaulich zugehörig fühlt, – so ist doch bei aller sogenannten Kundenorientierung die Tagesordnung des Kurhauses so angelegt, dass sie den Besuch der Eucharistiefeier und des Chorgebetes grundsätzlich ermöglicht. Beides lässt sich harmonisch miteinander vereinbaren, verbindlich für uns Schwestern, die wir im Kurhaus unseren Arbeitsplatz haben, nach eigenem Ermessen für die Gäste, die die Angebote des Klosters und des Kurhauses nutzen.
Das Kloster bleibt die „Stadt auf dem Berge", wo wir unseren Glauben eindeutig zu leben versuchen und im gemeinsamen Gebet bezeugen – ein eindeutiges, erkennbares und verlässliches Profil für jene, die im heutigen Wertedschungel danach Ausschau halten. Auf diese Weise sind wir für die einen Beheimatung, für andere Identi-

fikations- und Orientierungshilfe, für wieder andere einfach nur da ... oder Herausforderung ... oder sogar Anstoß?

c) „...dann nehme man sich mit aller Aufmerksamkeit gastfreundlich seiner an" (V. 9)

Für das leibliche Wohl soll in aller Vernunft gesorgt sein, wobei auch die Symbolik nicht fehlt, um die Fürsorge im umfassendsten Sinn auszudrücken. Benedikt ist es nicht nur wichtig, die Gäste am Gebet und an den Mahlzeiten teilnehmen zu lassen, mit ihnen zu sprechen und ihnen Unterkunft zu gewähren – der damaligen Sitte gemäß (aus der Bibel kennen wir die tiefere Bedeutung dieser Zuwendung) sollte man ihnen auch Wasser für die Hände reichen und ihnen die Füße waschen.

2.3 Das Kneipp-Kurhaus „Marienkron"

Durch unser Kurhaus haben wir die Möglichkeit, diese Empfehlungen Benedikts sehr konkret und konsequent zu verwirklichen. Dabei orientieren wir uns an den Lehren von Pfarrer Kneipp, der in erster Linie Priester war und als solcher dem Heil der Menschen dienen wollte. Auch bei ihm machte nicht die Berücksichtigung zweier getrennter Bereiche (Seelsorge und Heilkunde) die Ganzheitlichkeit seines Wirkens aus, sondern seine Verwurzelung im Glauben und das daraus erwachsende Eingehen auf die jeweiligen Bedürfnisse der Einzelnen, die zu ihm kamen. Seine persönlichen Erfahrungen ließen ihn sowohl in Fragen der geistlichen als auch der körperlichen Gesundheit ein gesuchter Ratgeber werden. Sein auf den sogenannten „fünf Säulen" (Wasser, Diät, Bewegung, Kräuter, Lebensordnung) basierender Ansatz zeigt uns, dass es bei ihm keine Trennung in Leibliches und Geistliches gab und schon gar nicht im Sinne einer Über- oder Unterbewertung des einen oder anderen. Alles hängt zusammen, und er versuchte zu helfen, wo er konnte, in dem Bewusstsein, dass jede kleine Not den ganzen Menschen bedrückt und dass jeder Versuch der Linderung den ganzen Menschen befreit.

Sowohl Benedikt als auch Pfarrer Kneipp machen in der Sorge um das leibliche und seelische Wohl der Menschen keinen Unterschied. Nach ihrem Vorbild sind auch wir Schwestern, gemeinsam mit 70 MitarbeiterInnen, darum bemüht, für beides „mit aller Aufmerksamkeit" zu sorgen. Wir haben in jeder Hinsicht und von allen Seiten her direkt mit den Gästen zu tun: in Therapie und Verwaltung, Küche und Seelsorge, in einem kulturellen, informativen und geselligen Rahmenprogramm, das an Nachmittagen und Abenden geboten wird, darüber hinaus in allen Bereichen, die das Funktionieren eines großen Hauses erfordert.

Es gehört zu unserem Wesen und zu unserem Selbstverständnis als Marienkroner Schwestern, dass all unsere Talente direkt oder indirekt im Dienst der Gäste stehen, getragen von klösterlicher Motivation und jeweils gewissenhafter beruflicher Ausbildung. Kloster und Kurhaus sind nicht zu trennen: Das Kurhaus bildet einfach die Konkretisierung der klösterlichen Gastfreundschaft.

3. „Marienkron" aus der Sicht der Gäste

Als Kneipp-Kurhaus, Entspannungszentrum und anerkanntes Ambulatorium für Physiotherapie in privater Trägerschaft entspricht „Marienkron" dem dafür vorgeschriebenen Standard.

Das zeitgemäß eingerichtete Hotel und das dem neuesten Stand entsprechende Therapiezentrum ermöglichen die differenzierte und individuelle Aufnahme und Betreuung von über 150 Gästen.
Abgesehen vom Aspekt der Qualität des Hauses und des Angebotes, nach dem der Gast fragt, findet darüber hinaus sicher eine subtile Vorentscheidung statt, ob jemand zu uns kommt, weil oder obwohl wir ein Kloster sind. Denn ob wir es wollen oder nicht: Dies kennzeichnet unser Erscheinungsbild, prägt die Atmosphäre unseres Hauses und gibt uns in der Liste der Gesundheitszentren einen eigenen Platz.
Was also finden Menschen bei uns, was es anderswo so nicht geben kann?

3.1 Ganzheitlichkeit: Durch die klösterliche Tagesstruktur und Spiritualität und das damit zutiefst verwandte Anliegen von Pfarrer Kneipp, in denen unser Haus wurzelt, können wir in sehr umfassendem Sinn von Ganzheitlichkeit sprechen. Ein kleiner Gedankengang durch die fünf „Kneipp-Säulen" kann dies hier nur bruchstückhaft andeuten und zum Weiterdenken anregen.

a) Wo immer ein Gast in seiner Kur seinen persönlichen Schwerpunkt setzen mag, er sieht sich in eine Ganzheitlichkeit hineingenommen, in der allein schon über das Sich-Einlassen auf die benediktinisch-kneipp'sche *Lebensordnung* alle Teile unseres Menschseins bis hin zu unserer gemeinsamen geschöpflichen Verwiesenheit auf Gott und unsere Antwort darauf „automatisch" zur Sprache kommen und eine Realisierung im Alltag finden.

b) Die wohltuende Berührung mit *Wasser* in all den Möglichkeiten, die die Kneipp-Kur bietet, ob bei gezielter, sparsamer therapeutischer Anwendung in Güssen und Bädern oder bei spielerisch/sportlicher Betätigung im Bad, dient auf dem Weg über die körperliche Reiztherapie nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren Balance.

c) Die *Bewegung*, passiv erfahren bei den vielerlei Massagen, aktiv geübt in der Gymnastik, beim Schwimmen, Laufen, Spazierengehen, Radeln oder den inzwischen auch bei uns verwurzelten und assimilierten östlichen Bewegungsformen (die Sebastian-Kneipp-Akademie, Bad Wörishofen, bietet zum Beispiel eine eigene Yogalehrer-Ausbildung), führt einerseits zur Begegnung mit sich selbst, im Akzeptieren der eigenen Grenzen zur Optimierung der individuellen Möglichkeiten, andererseits zur Erfahrung der heilenden Beziehung von Mensch zu Mensch in der direkten therapeutischen Behandlung und in der Geselligkeit.

d) Was Kneipp damals als *Kräuterkunde* pflegte, ist bis heute in der Kur aktuell in der Verwendung von Tees, Kräuterbädern usw. und hat darüber hinaus im Laufe der Zeit eine enorme Erweiterung erfahren in der Homöopathie und Naturmedizin. Der Gast kann einen verantwortungsbewussten Umgang mit Medikamenten einüben in der Pflege der Selbstheilungskräfte, dem Einbeziehen natürlicher Heilmethoden bis hin zur klugen Kombination mit der unerlässlichen Schulmedizin.

e) Kneipp sieht auch in Bezug auf die *Ernährung* von Extremen ab. Geordnete Mahlzeiten, kluges Fasten, das heute aufgrund vieler Unverträglichkeiten mehr und mehr auch das bewusste

und konsequente Einhalten eines persönlichen Essverhaltens ist, bilden eine der Säulen des Wohlergehens und der Lebensfreude.

3.2 *Das rechte Maß:* Überzogene Erwartungen und Leistungsdruck führen in allen Lebensbereichen zu Verkrampfung und Verbitterung, „das rechte Maß" in allen Dingen (um mit Benedikt zu sprechen) aber zum Wohlsein und zur Freude. Auch Kneipp hat um dieses rechte Maß für sich und andere immer wieder gerungen. In seinem Werk „Meine Wasserkur" schreibt er: „30 Jahre lang habe ich sondirt und jede einzelne Anwendung an mir selbst probirt. 3 Mal – ich gestehe es offen – sah ich mich veranlasst, mein Wasserverfahren zu ändern, die Saiten abzuspannen, von der Strenge zur Milde, von großer Milde zu noch größerer herabzusteigen."[2] Dieses Maß für sich selbst zu entdecken ist der Anspruch und die große Chance, die jedem Gast hier geschenkt ist.

3.3 *Einfachheit:* Wir vermeiden es sorgfältig, unser einfaches und stimmiges Angebot und Ambiente durch Anpassung an kurzlebige Trends attraktiver zu machen. So bleibt auch dem Gast die Anstrengung erspart, sich verstellen zu müssen, um „in" zu sein.

3.4 *Verbindlichkeit:* Wer „Marienkron" als Kurort wählt, kommt in ein Kloster mit angeschlossenem Kurhaus, wo nach der alten christlichen Mönchstradition gelebt wird, deren äußere Erscheinungsform sich im Lauf der Geschichte zwar ständig wandelt und den Umständen anpasst, im Innern dem Kern nach aber immer der Weg der Gottsuche bleibt. So unaufdringlich es auch sein mag, der Gast ist mit den Lebensfragen, die wir als Schwestern verkörpern, konfrontiert.

3.5 *Beständigkeit:* Gäste, die zu uns kommen, erleben Kloster und Kurhaus als unser Zuhause; beide gehen auch vom Bau her ineinander über. Und ebenso, wie wir selber Jahr für Jahr hier leben, dürfen wir auch dankbar sein für einen treuen Mitarbeiterstab. Für Gäste bedeutet dies, vor allem beim Wiederkommen von Bekannten empfangen zu werden. Sie gewinnen Anteil an unserer Beständigkeit und erfahren in der Wechsellebigkeit unserer Zeit ein, wenn auch begrenztes, Miteinandergehen, -leben und -lernen.

3.6 *Alltäglichkeit:* Im Kuralltag finden die Gäste nichts Außergewöhnliches; die benediktinisch-kneipp'sche Alltäglichkeit prägt das Leben. Es gibt feste Zeiten für die Mahlzeiten, für Tag- und Nachtruhe, für die Kuranwendungen, die liturgischen Veranstaltungen sowie für das einfache Rahmenprogramm, das sich im Lauf der Jahre bewährt hat, mit Vorträgen, Konzerten, Sing- und Gesprächskreisen, Werk- und Tanzstunden, Wandertagen. Gerade darin mag für viele heutzutage das Außergewöhnliche liegen.
Viele, die zur Erholung kommen, haben, aus welchen Gründen auch immer, diesen ausgewogenen Alltag verloren. Sie finden in „Marienkron" ein fein abgestimmtes Gefüge, in dem von Haus aus Leib und Seele ihren Platz haben, und können so zu einer persönlichen ganzheitlichen Alltagsgestaltung zurückfinden. Anderen wiederum ist, zeitweise oder beruflich bedingt, das

[2] *Sebastian Kneipp*, Meine Wasserkur, Kempten [5]1888, 5f (Faksimilierte Ausgabe Buch und Wissen GmbH).

Ausgewogene versagt, sodass sie wenigstens während des Urlaubs davon profitieren und darin auftanken, den Dingen Raum geben können, die im übrigen Jahr zu kurz kommen.

3.7 *Individualität:* Standardisierte Kurpakete gibt es aus Rücksicht auf die unterschiedlichen Anliegen der Gäste nicht. Die Verbindung von Kloster und Kneipp-Kurhaus präsentiert vielmehr ein enorm weit gefächertes Angebotsspektrum. Davon können die Gäste nach eigenem Ermessen und, bezüglich der Therapien nach Rücksprache mit einem Kurarzt, entsprechend ihren persönlichen Bedürfnissen in größtmöglicher Freiheit Gebrauch machen. So hat jede Kur ein eigenes Gesicht und, individuell abgestimmt, freiwillig und motiviert, eine hohe Effizienz.

3.8 *Ehrlichkeit:* Dass wir dabei die Gebrechlichkeit des Menschlichen ehrlich zu leben versuchen, ist eine notwendige Botschaft. Es gibt nirgendwo eine Garantie für Heilung, Ganzwerdung, Sinngebung, Mit-sich-in-Einklang-Kommen, auch nicht in einem Kloster mit Kurhaus. Manches wird gut gehen und die dankbare Erfahrung eines vertieften Neubeginns schenken, vieles geht nicht und weist, wie all unsere Grenzen, auf einen größeren Zusammenhang hin. So ist und bleibt unser Leben, ob bei Kneipp oder bei Benedikt, wieder einmal nur in der Beziehung zu Gott aufgehoben oder einfach in jenem Unnennbaren, das uns umgibt, wenn wir mit dieser Formulierung auch jene ansprechen, die sich einer anderen oder keiner Religion zugehörig fühlen.

3.9 *Grenzen:* Ebenso wie unser weltliches Personal sind auch wir Schwestern nicht dauernd verfügbar. Die Gäste erleben, wie wir zum Gebet gehen, Jahres-Exerzitien halten, auf Urlaub sind oder Aufgaben zu erfüllen haben, die nicht das Kurhaus betreffen.
Gerade durch unsere Abwesenheiten und die Prioritäten, die unsere Regel setzt, ermutigen wir auch andere, den eigenen Lebensrahmen sinnvoll abzustecken, die Grenzen, die uns gegeben sind zu akzeptieren und in unserm Dienst das rechte Maß zu finden. Gerade darin weisen wir auf das Größere hin, wovon wir alle leben, und eröffnen den Blick für das Wesentliche.

4. Einordnung

Wenn wir den Begriff „Wellness" von seiner Entstehung her betrachten als eine neue Wortschöpfung, eine Kombination, aus Wellbeing/Wohlsein und Wholeness/Heilsein zum Ausdruck des ganzheitlichen Wohlbefindens, nach dem sich jeder Mensch sehnt, ist dies unserem Zusammenhang näher, als wir zunächst glauben möchten. Das derzeitige Boomen der Wellness-Welle ist meiner Ansicht nach Zeichen der intensiven Suche vieler nach einem heilen, ausgeglichenen und sinnvollen Leben.
Wenn wir gefragt werden, was das Kurhaus „Marienkron" von anderen Wellness-Zentren unterscheidet, soll daher deutlich sein, dass wir uns nicht als Gegenbewegung verstehen, sondern mit Verantwortungsbewusstsein und Aufgeschlossenheit die Fragen der Menschen wahrnehmen, neue Entwicklungen beobachten und die Erfahrungen im medizinischen, therapeutischen, wirtschaftlichen und organisatorischen Bereich einbeziehen und nutzen.
Als Kloster sind wir aber eben nicht eines von vielen in der großen Palette

der Gesundheitszentren. Als Zisterzienserinnen-Abtei geben wir auch unserem Kurhaus ein eigenes Profil, und gerade darin liegt das Entscheidende, „unser Qualitätsmerkmal besonderer Art". Bei aller Marktorientierung gibt es eine Wertorientierung, die uns mahnt, nicht um der Auslastung willen für alle Strömungen offen zu sein. Sie lässt uns immer wieder neu reflektieren, wie wir das wertvolle, weil gelebte Erbe unserer Tradition in den Dienst der Menschen stellen können. In unserer Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem Weg zum Heil haben wir allein durch unsere Präsenz andere, nämlich gewachsene, Ressourcen und Kapazitäten als (säkulare) Häuser, die ihr Wertgebäude erst konstruieren und verbal definieren müssen.

Benedikt war offen: Wer bei ihm anklopfte, wurde aus zutiefst christlicher Motivation aufgenommen und seinen Bedürfnissen entsprechend versorgt, dadurch aber konsequenterweise, wenn auch nur am Rande, in die klösterliche Praxis einbezogen. Ob das immer so erwünscht war und ist? Die Menschen sind feinfühlig, auf Suche, ertasten ihre Wege und sehen sich durch unsere Lebensform vielleicht herausgefordert.

Wir erfüllen damit auch einen wichtigen kirchlichen Dienst, denn gerade wer „Marienkron" als Urlaubsort wählt, ist auch direkt oder indirekt bereit, im Miteinander mit den Schwestern manche Lebensfragen zuzulassen oder lernt in der hier erfahrbaren Atmosphäre der Akzeptanz neu, es zu tun. Er vertraut darauf, sie hier stellen und mit ihnen leben zu dürfen, und er weiß sich in unserm Gebet getragen.

Benedikt mahnt uns, den Lebensrahmen, der uns durch unsere Berufung geschenkt ist, in Ehrfurcht mit denen zu teilen, die zu uns kommen. Als Kinder Gottes, die ein Woher und ein Wohin und die letzte Heimstätte nicht auf dieser Welt haben, dürfen wir miteinander unterwegs sein mit allem, was unser Menschsein ausmacht. Das prägt unser Haus, und das spüren die Menschen.

THOMAS STAUBLI

Biblische Anthropologie und Gesundheitsprävention

Wer über zeitgenössische Gesundheitsprobleme nachdenkt, muss die Rahmenbedingungen der nachindustriellen Wohlstandsgesellschaft wahrnehmen. Obwohl die biblischen Schriften in einem ganz anderen Kontext entstanden sind, können sie dennoch für unsere gegenwärtige Fragestellung anregend sein. Unser Autor, Leiter des Projektes „BIBEL + ORIENT Museum" in Freiburg (Schweiz), stellt seine Beobachtungen zur biblischen Anthropologie bewusst in den Kontext aktueller Gesundheitsvorsorge. (Redaktion)

Ich möchte im folgenden Artikel aufzeigen, dass im Christentum und in anderen Religionen bedeutende Traditionen vorliegen, die in einer biblischen, beziehungsweise altorientalischen Anthropologie wurzeln. Diese Traditionen nehmen den Körper mit seinen Grenzen, Möglichkeiten und Bedürfnissen ernst. Sie vermögen in ihm einen symbolisch verdichteten Ausdruck von Weltverhältnissen zu sehen und bieten daher mancherlei Anknüpfungspunkte für eine zeitgemäße Gesundheitsprävention.

Weltverhältnisse

Heute leben auf der Erde rund 6 Milliarden Menschen. Davon sind 800 Millionen stark unterernährt. 5,5 Millionen Kinder sterben jährlich infolge von Hunger und Fehlernährung, bevor sie das fünfte Lebensjahr erreicht haben. Weitere 1,2 Milliarden Menschen leiden in Entwicklungsländern und Industrienationen an Fehlernährung, mehrheitlich an Unterernährung dort, vorwiegend an Übergewicht hier, beiderorts mit steigender Tendenz. Allein in der Schweiz werden die volkswirtschaftlichen Kosten der Fehlernährung auf jährlich 5,5 Milliarden Franken geschätzt. Dies alles nicht nur wegen, sondern auch trotz der heute der Menschheit zur Verfügung stehenden Mittel: „Zu keinem Zeitpunkt in der Geschichte stand uns ein derart vielfältiges und reichhaltiges Angebot an Nahrungsmitteln zur Verfügung wie heute. Und doch ist Fehlernährung ein verbreitetes Phänomen: Normalgewichtig ist nach dem so genannten Body Mass Index gerade einmal die Hälfte der Schweizerinnen und Schweizer. Generell essen wir nicht nur zu viel, sondern auch zu fett, zu salzig, zu süß und zu ballaststoffarm. Und diese Fehlernährung gilt als eine der Ursachen für viele der so genannten Zivilisationskrankheiten, insbesondere von Herz-Kreislauf-Erkrankungen. Doch Ernährung wirkt sich nicht nur auf unsere Gesundheit aus, sondern auch auf die Umwelt. Diese kann durch nachhaltige Landwirtschaft auf vielfältige Weise geschont werden (...)" [1]

[1] *Bundesamt für Gesundheit*, Natur und Wohlbefinden (Aktionsplan Umwelt und Gesundheit) Bern 2000, 13. Der eidgenössische Aktionsplan ist eine direkte Folge des Erdgipfels von Rio 1992. Er umfasst die Bereiche Mobilität, Ernährung und Wohnen. Hauptziele sind: Vermehrte Fortbewegung zu Fuß und mit dem Fahrrad; ausgewogene Ernährung mit saisonalen und regionalen Produkten; Förderung eines qualitativ guten Wohnumfeldes.

Der menschliche Körper als Weltzustandsmesser

Der menschliche Körper ist ein Schlüsselsymbol für den Weltzustand. In ihm spiegeln sich gebündelt die Weltverhältnisse. Wenn jede Kultur und Epoche ihre eigentümlichen, symptomatischen Krankheiten hat, so ist es für die unsere die Magersucht *(anorexia nervosa)*, unter der besonders pubertierende Mädchen leiden. Der Kampf gegen die Frauwerdung durch Nahrungsverweigerung ist ein radikales Fasten zum Tode, das sich vom Hungerstreik nur durch seine weitgehend unbewusste oder zwanghafte Motivation unterscheidet. Die individuelle Problematik steht dabei im Kontext soziologischer, gesellschaftlicher Verzerrungen. Das Leiden kann deshalb letztlich nur durch die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse zwischen den Geschlechtern, zwischen Arm und Reich, zwischen Übergewichtigen und Unterernährten geheilt werden.
Mit dem Symbol Menschenkörper beschäftigen sich heute vor allem Mediziner, Psychologen, Biologen, Soziologen, Umweltexperten, Sportfachleute usw. Ihre Analysen und Ratschläge richten sich in der Regel an Individuen, die in Fragen ihres Körpers als autonome Entscheidungsträger betrachtet werden. Dies, obwohl Nichtraucher mitrauchen, Radfahrer Abgase einatmen, Vegetarier staatliche Fleischsubventionen mittragen oder Fitnessbewusste höhere Krankenkassenprämien in Kauf nehmen müssen. Es ist offensichtlich, dass individuelle „Wellness" ein Widerspruch in sich selbst ist. Gesundheit und Wohlbefinden im umfassenden Sinn sind nur kollektiv zu haben oder gar nicht.

Staatlich organisierte Gesundheitsprävention

Das Individuum übersteigende Gesamtkonzepte für eine Lebens- und Umweltgestaltung, die sich in gesünderen Körpern niederschlagen würden, befinden sich auch Jahrzehnte nach Bircher und anderen Volksgesundheitspionieren erst in den Anfängen. So hat die Deutsche Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung ein Gesundheitskonzept für Kinder und Jugendliche[2] ausgearbeitet. Darin wird von ErzieherInnen gefordert:

- Vermittlung von themenspezifischem Wissen
- Vermittlung der Bedeutung von gesundheitsgerechtem Verhalten und Verhältnissen
- Einüben von gesunden Verhaltensweisen
- Förderung des Verständnisses für den Zusammenhang zwischen der Bewältigung von Entwicklungsaufgaben und Gesundheit
- Förderung der Einschätzungs- und Urteilskompetenz zur Wahrnehmung von gesundheitsfördernden Angeboten

Zu den wirksamen MultiplikatorInnen in der Gesundheitserziehung werden die Familienmitglieder, PädagogInnen aller Stufen, Kinder- und Jugendärzte sowie Peers (besonders ausgebildete und motivierte Angehörige der eigenen Altersgruppe) gerechnet. Als Handlungsfelder werden Elternhaus, Familie, Kindergarten, Kindertagesstätte, Vorschule, Schule (Grundschule, weiterführende Schule, Berufsschule), medizinische Versorgung (Kinderarzt, Gy-

[2] *Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung* (Hg.), Gesundheit für Kinder und Jugendliche, Köln 1998 (2. Aufl.).

näkologe), Freundeskreis/Peer group, Ausbildung, Freizeitbereich (zum Beispiel Sportvereine, Musikszene, Kinos, Diskotheken, Szene-Kneipen, Reisen) genannt.

Gesundheitsprävention ohne Kirchen?

Da die Kirchen weder in Deutschland noch in der Schweiz unter den angepeilten Kooperationspartnern der staatlichen Präventionskonzepte erscheinen, stellt sich TheologInnen die Frage nach den Gründen. Ein wichtiger, aber nicht ausreichender Grund liegt sicher im allgemeinen gesellschaftlichen Bedeutungsschwund der Kirchen. Andererseits zeigt sich immer wieder, wie dünn die säkulare Haut der Gesellschaft ist, unter der sich Individuen mit starken religiösen Bedürfnissen verbergen. Gerade etwa im Bereich der Ernährung sind religiöse Faktoren nicht zu unterschätzen (Stichworte: Schächten, Schweinefleischtabu, Vegetarismus, Antialkoholismus etc.). Ein zweiter Grund liegt in der Dichotomie von Staat und Kirche. Die Kirche rückt erst bei Katastrophenszenarien in den Horizont des Staates. Die Trümmerfrauenfunktion, die Frauen tendenziell in der Politik zugeteilt wird, lässt sich zu einem guten Teil auch auf das Verhältnis zwischen Vater Staat und Mutter Kirche übertragen. Gerade die Gesundheitsprävention greift aber nur dann, wenn möglichst viele Faktoren berücksichtigt werden, wenn man also einen möglichst ganzheitlichen Ansatz verfolgt. Damit sind auch Lebenskonzepte und Weltvisionen gefragt, wie sie etwa die ökumenische Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung formuliert hat.[3] Ein dritter Grund ist in der traditionellen Verbindung der Kirche mit Seelsorge zu suchen. Während der Arzt für den Leib als zuständig gilt, hat der Geistliche für das Seelenheil zu sorgen. Wie wenig sinnvoll diese Arbeitsteilung in vielen Fällen ist, zeigt die Psychosomatik.

Einheit von Körper und Seele

Für die biblische Anthropologie ist die psychosomatische Einheit des Leibes noch eine unthematisierte Selbstverständlichkeit. Durch die hellenistische Rezeption der hebräischen Schriften wurde sie allerdings massiv in Frage gestellt. Besonders deutlich wird es im Falle des hebräischen Begriffs *näfäsch*, der in der Septuaginta meistens mit *psyche* wiedergegeben wird und damit einen unsterblichen, aber auch unkörperlichen Aspekt des Menschen evoziert, den die hebräische Anthropologie gar nicht kennt. Die *näfäsch* ist zunächst einmal die Kehle, also ein konkreter Körperteil. Insofern mit dem Organ seine Fähigkeiten und Tätigkeiten mitgedacht werden, verweist die Kehle auf die hörbare, sprechende, rufende, singende Kehle und auf die begierige, hungrige, durstige oder nach Luft schnappende Kehle. Die Kehle als Engpass und Knotenpunkt im menschlichen Körper konnte zum Symbol für den begehrenden und bedürftigen Menschen, der als solcher auf Beziehung hin angelegt ist, werden. Das griechische Seelenverständnis, das via Übersetzung in den Text zurückprojiziert wird, ist der hebräischen Kultur völlig fremd. Neben der Unterscheidung zwischen vergänglichem Körper und unsterblicher Seele impliziert es

[3] Die letzten Dokumente des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung finden sich unter www.kath.ch/ccee/

weitere kulturfremde Dichotomien und damit verbundene Wertungen wie Diesseits und Jenseits.[4]

Sakramentalität des Leibes

Die biblische Anthropologie hat also auch heute noch Eigenständiges und Bedenkenswertes zur Debatte rund um die Körperkultur der Menschen beizutragen, weil sie in der Lage ist, körperfeindliche Denkschemata aufzubrechen. Im altorientalischen Denken wird alles Wesentliche am Materiellen, Körperlichen festgemacht. Abstrakte, davon losgelöste Begriffe gibt es kaum oder nur in Ansätzen. Als Beispiel sei ein sumerischer Mythos erwähnt, in dem die kulturgestaltenden Berufe, etwa die Bierbrauerei oder die Wahrsagung, mit Hilfe der Muttergöttin Ninchursanga aus den Gliedern des Weisheitsgottes Enki, aus Haar, Nase, Mund, Kehle, Arm, Rippen und Seiten geboren werden.[5] Auf der Textebene geschieht das durch sinnreiche Wortspiele zwischen Körperteil und Beruf.
In den Psalmen werden positive oder negative Erfahrungen immer wieder durch eine eminent körperliche Sprache zum Ausdruck gebracht: „Ich segne JHWH, der mich beraten hat. (Kontemplation; Erfahrung) / Ja, des Nachts mahnten mich meine Nieren (Intuition). / Ich sehe JHWH beständig als mein Gegenüber (Zuversicht). / Ja, er befindet sich zu meiner Rechten – ich kann nicht wanken (Selbstbewusstsein). / Darum freut sich mein Herz (Verstand), / es jauchzt meine Leber (Gefühl), / ja, mein Fleisch (Körper) wohnt in Sicherheit; / denn meine Kehle (Leben) überlässt du nicht der Unterwelt; / du gibst deinem Getreuen das Grab nicht zu sehen" (Ps 16,7–10).

Wer den Körper ernst nimmt, nimmt auch die Geschlechtlichkeit ernst. Wo von konkreten Leibern die Rede ist, ist von Frau oder Mann die Rede mit allen Konsequenzen für das Gottesbild, das aus der körperlichen Rede abgeleitet wird, etwa, wenn von der „Mütterschößigkeit" beziehungsweise Barmherzigkeit Gottes die Rede ist (hebräisch *rachamim* ist eine Abstraktbildung von *rächäm*, Mutterschoß/Gebärmutter) oder von einem die Menschen stillenden Gott (Ps 131). Ich habe immer wieder erlebt, dass diese Zusammenhänge der kirchlichen Basis kaum bewusst, der patriarchalen deutschen Theologie hingegen peinlich sind.[6] Biblische Anthropologie nimmt den Kör-

[4] Das Bewusstsein für die Eigenart der hebräisch-orientalischen Denkwelt schlägt sich in den deutschen Bibelübersetzungen (AT+NT) übrigens sehr deutlich nieder. Während die Elberfelder Bibel den Begriff „Seele" noch 599 mal bringt, sind es in der revidierten Lutherbibel mit 216 Stellen weniger als halb so viele, in der Einheitsübersetzungen steht der Begriff noch 171 mal und in der Guten Nachricht gar nur noch 36 mal. Dort ist denn auch zu Gen 2,6, wo man traditionellerweise zum ersten Mal das Wort „Seele" erwartet, stattdessen aber den Ausdruck „lebendes Wesen" findet, die Anmerkung zu lesen: „Wörtlich *eine lebende nefesch*. Das hebräische Wort *nefesch* wird herkömmlich mit „Seele" übersetzt. Gemeint ist damit ein Lebewesen wie Mensch oder Tier im Unterschied zu den Pflanzen (vgl. auch Sacherklärung „Seele")." Die Sacherklärung zur Seele der Guten Nachricht bietet eine sehr differenzierte Darstellung der Thematik, besonders in Bezug auf das Neue Testament.

[5] *O. Kaiser* (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. III, Gütersloh 1993, 384f.

[6] Mein gemeinsam mit *Silvia Schroer* verfasstes Buch „Die Körpersymbolik der Bibel" (Darmstadt 1998) hat im deutschsprachigen Raum vor allem in praxisnahen Kreisen Zuspruch und Anwendung gefunden (zum Beispiel Rez. *Frank Muchlinsky*: Lernort Gemeinde – Zeitschrift für theologische Praxis 31 [2000] 65), während es in kirchlich konservativen Kreisen wegen der von uns vertretenen feministischen Positionen als Angriff auf patriarchal beherrschte Domänen empfunden und als überflüssig bewertet worden ist (Rez. *Klaus Berger*: FAZ 24.3.1998, 81). Wissenschaftliche Rezensionen stehen bis heute aus. Demgegenüber ist die amerikanische Buchausgabe im angelsächsischen

per nicht nur ernst, sondern stellt ihn immer wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit, am deutlichsten in der Gestalt Jesu Christi als des fleischgewordenen Logos. Sein im nährenden Brot vergegenwärtigter Leib wird zum Brennpunkt des Kultmahles und sein am Kreuz gemarterter, bei der Verklärung und nach der Auferstehung strahlender Leib zum Andachtsbild.
Im Folgenden möchte ich die Relevanz biblischer Anthropologie für heutiges Körper- und Gesundheitsbewusstsein an zwei traditionellen Elementen der christlichen Tradition aufzeigen, die ihre Wurzeln im Ersten Testament haben.

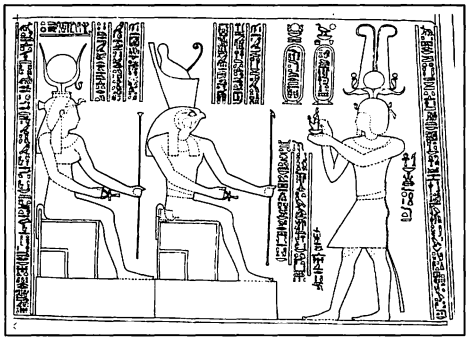
1. Essen und Fasten

In biblischer Zeit wurde das Fasten weder als Krankheit noch als Therapie (Heilfasten) aufgefasst, sondern als streng ritualisierte Pflicht, die in bestimmten Situationen Menschen und im Extremfall auch Haustieren (Jona 3,7–8) geboten war. Fasten war keine individuelle Angelegenheit, sondern Teil einer mehr oder weniger öffentlichen Demonstration von Trauer, Protest oder Reinigung. Sei es, dass König Ahab im Unmut über einen verpatzten Handel spontan die Nahrung verweigert, sei es, dass auf Geheiß der Königin Isebel in Nabots Dorf ein öffentliches Fasten ausgerufen wird (1Kön 21): Fasten als tendenziell suizidale Drohgeste (Hungerstreik) hat den Sinn, bei Mitmenschen oder bei Gott eine Gesinnungsänderung und einen Handlungsumschwung zu provozieren.
Eine grundlegende Kritik am Fasten findet sich bei Tritojesaja (Jes 58,1–12). Er entlarvt diese Exerzitien als fromme Maske. Durch den Fasttag ändere sich an den Unrechtsverhältnissen im Lande nichts, und schon gar nicht werde der dräuende „Tag JHWHs", der Gerichtstag am Ende der Zeiten, dadurch in einen „Tag des Wohlgefallens für JHWH" verwandelt. Die Wirkung eines Fastens, wie es Gott gefalle, sei dem Lösen der Riemen vom Jochhaken zu vergleichen. Es bringe den Unterjochten, die zum eigenen Fleisch, das heißt zur eigenen Verwandtschaft gehören, riesige Erleichterung. Unter den Konkretisierungen dieser Befreiungsakte steht die Speisung der Hungernden an erster (58,7) und letzter (58,10) Stelle. Dadurch erst bekommt das Fasten Sinn. Es besteht nicht darin, die eigene Kehle/Seele (hebr. *näfäsch*) zu quälen (58,5), sondern sie dem Hungernden hinzugeben und so dessen Kehle/Seele zu sättigen (58,10). Gemeint ist damit das Teilen der zum Leben nötigen Güter und Kräfte. Die Kehle/Seele dieser Gerechten wird JHWH mit Bonbons verwöhnen (58,11). Sie selbst werden das Licht sein, auf das sie schon so lange warteten (58,8.10), eine Wasserquelle (58,11), würdig für Ehrentitel wie «Rissflicker» und «Ruinenerneuerer» (58,12).
Jesus von Nazareth hat sich in für seine Zeitgenossen anstößiger Weise nicht an die damals üblichen Fastenregeln gehalten. Im Zentrum seines Handelns stand die Tischgemeinschaft mit den Armen. Dieses «Hochzeitsmahl», dessen Gastgeber er war, war die Einlösung der Postulate Tritojesajas und erübrigte ein Fasten gemäß der Tradition (Mk 2,18–20 par.). Die christlichen Gemeinden werden angehalten, unauffällig zu fasten (Mt 6,16–18). Die Didache

Sprachraum nicht nur als praxisbezogen, sondern vor allem wegen der ikonographischen Beiträge zum Thema auch als wissenschaftlich innovativ und äußerst anregend begrüßt worden (Rez. *Mayer I. Gruber*: Journal of Hebrew Scriptures 4 [2002] 3).

empfiehlt dafür die Wochentage Mittwoch und Freitag. Tritojesajas Anweisungen für ein Fasten, wie es Gott gefällt, finden Gestalt in den acht Werken der Barmherzigkeit.

Die kirchliche Tradition des Fastens ist der ideale Anknüpfungspunkt für gesundheitspräventive Kampagnen. Die jährlichen großkirchlich organisierten Fastenzeit-Aktionen suchen ja heute schon mit zeitgemäßen Formen das Gleichgewicht zwischen Meditation und sozialem Engagement, während das Fasten im engeren Sinn einer Küche des fairen Handels und der ökologischen Produkte Platz gemacht hat. Fasten zeigt sich heute also in der Bereitschaft, einen Teil des Einkommens in faire und umweltgerechte Produkte zu investieren und in einen gesunden Lebensstil, der die Krankenkassenprämien nicht in die Höhe treibt. Das Fasten dient der eigenen „Wellness", aber eben nicht einem Wohlbefinden auf Kosten von anderen, sondern einem, das aufs Wohlbefinden der anderen angewiesen ist. Fasten ist darüber hinaus eine in fast allen Religionen beheimatete Ausdrucksform und damit eine praktische Basis für interreligiöses und internationales Engagement, wie es eine globalisierte Gesellschaft ja erfordert.



Der Zusammenhang zwischen Ernährung und umfassender Gerechtigkeit ist im Alten Ägypten, wo aufgrund des jährlichen Nilhöchststandes, der für die Düngung der Felder verantwortlich war, die Steuern berechnet wurden, immer wieder thematisiert worden. Auf diesem Reliefausschnitt vom Isis-Tempel von Philä (1. Jh. v. Chr.) ist der König beim Ma'at-Opfer für Re und Isis zu sehen. Bei der Opfergabe Ma'at handelt es sich um die Göttin der gerechten Weltordnung. Sie wird in der Beischrift als „Kehle" und „Speiseröhre" bezeichnet. Ganz ähnlich wie die Predigt von Tritojesaja bindet das Tempelrelief den Segen Gottes ans gerechte Handeln der Menschen, hier repräsentiert durch den König. Indem der König für gerechte Verhältnisse in seinem Land sorgt, nährt er die Untertanen und mit ihnen die Gottheiten, die ihrerseits den König segnen. (Nach: *H. Junker*, Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä, Wien 1958, Abb. 23.)

2. Arbeiten und Ruhen

Das Buch der Sprüche endet im Bild des Mannes, der im Stadttor geachtet wird, weil er eine wegen ihrer Tüchtigkeit lobenswerte Frau hat (Spr 31,10–31). Alte Stiche aus dem osmanischen Palästina zeigen pfeifenrauchende Männer neben mit Handmühle und Butterschlauch werkenden Frauen.[7] Die Ethnologin Elisabeth Biasio kontrastiert das *arbeitsame* Leben der palästinischen Beduininnen mit dem *ehrenvollen* Leben ihrer Männer.[8] Während es in patriarchalen Industriegesellschaften zur Ehre des Mannes gehört, dass die Frau keiner Erwerbsarbeit nachgehen muss, ist die Situation der Frauen in vorindustriellen Gesellschaften geprägt von einem nur durch den Schlaf für einige Stunden unterbrochenes Band von Arbeiten: Feuer entfachen, Getreide mahlen, Brennholz suchen, Wasser und Nahrungsmittel herbeischaffen, Kinder betreuen, spinnen, weben, flechten, Getreide sam-

[7] *Elisabeth Biasio*, Beduinen im Negev. Vom Zelt ins Haus, Zürich 1998.

[8] Vgl. *Charles W. Wilson*, A Peasant Woman Churning (1880), abgebildet in: *E. Schiller* (ed.), The Holy Land in old Engravings and Illustrations, Jerusalem 1977, 264.

meln und säubern, Früchte ernten, haltbar machen ... Die Haupttätigkeiten der europäischen Hausfrau, die noch dazukommen, sind in dieser Aufzählung noch nicht einmal erwähnt: putzen, einkaufen, waschen, kochen, backen. Die Männerarbeiten sind körperlich schwer, aber auf bestimmte Zeiten konzentriert: pflügen, ernten, dreschen, worfeln. Bei allen Arbeiten ist das wichtigste Arbeitsinstrument der menschliche Körper. Die Hände sammeln, jäten, bauen, ernten, trocknen, füttern, melken, flechten, die Füße stampfen, schieben und stoßen, der Kopf transportiert, der Rücken hütet Kinder und die Brust nährt sie.

Die Mühsal der Arbeit wird in der Bibel mit dem göttlichen Fluch über den Ackerboden erklärt (Gen 3,17–19). Die Geschichte des Abendlandes, besonders der letzten zweihundert Jahre, liest sich wie eine gewaltige Rebellion gegen diese anhaltende Demütigung. Die Industrialisierung hat die Menschen der entwickelten Welt vom Acker an die Maschinen gelockt, die Computerisierung von den Maschinen an den Bildschirm. Aus dem Bauernvolk wurde eine global vernetzte Dienstleistungsgesellschaft. Sind wir dem Paradies näher als unsere Ahnen? Welches Paradies auf Erden peilen wir Menschen des Fortschritts eigentlich an? Ist es die dem Mobilitäts- und Kommunikationsfieber zugrunde liegende Utopie, immer überall sein zu können? Ist es die medizinischer Forschung innewohnende Illusion, schmerzlos und ewig leben zu können? Ist es die technische Vermessenheit, eine bessere Welt nach menschlichen Entwürfen bauen zu können, die alle Bedürfnisse befriedigt? Ist es also der Wunsch, zu sein wie Gott?

Die Bäuerinnen und Hirten Judas hatten diesbezüglich eine bescheidenere, dafür umso klarere Vorstellung: In Ruhe unter dem eigenen Weinstock und Feigenbaum sitzen, ohne gestört zu werden – diese durchaus realisierbare Vision reichte ihnen (zum Beispiel Micha 4,4). Auf dem Weg dahin nahmen sie sich die Freiheit heraus, samt ihrem Vieh an jedem siebten Tag eine vollumfängliche Arbeitspause einzuschalten. Sie nannten diesen Tag „Ruhetag" (hebr. *schabbat*), sahen in ihm ein Gebot und begründeten es (schöpfungstheologisch) damit, dass schließlich auch Gott nach sechs Tagen der Schöpfung Erholung gebraucht habe (Gen 2,2–3; Ex 20,11) oder (heilsgeschichtlich) damit, dass dieser Tag an die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten erinnere (Dtn 5,15).

Dieses Erbe des Ruhetages ist ein bis heute lebendig gebliebenes Vermächtnis der Menschen der Bibel. Vielleicht doch deshalb, weil wir uns im tiefsten Herzen diese Ruhe wünschen – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Gleichzeitig ist der christliche Sonntag als (säkulärer) Feiertag aber auch ein gefährdetes Gut. Flexibilisierung der Arbeitszeiten, sonntägliche Ladenöffnungszeiten und vor allem eine ständig weiterwachsende Freizeitindustrie drohen den Sabbat beziehungsweise Sonntag unsichtbar zu machen. Dadurch erhalten christliche, jüdische und muslimische Feiertage einen prophetischen Charakter, und zwar in verschiedener Hinsicht. Erstens, weil sie in einer marktgerechten Welt die Vision einer menschengerechten Gesellschaft wachhalten. Denn so wie der Sabbat für den Menschen da ist und nicht umgekehrt, muss der Markt für den Menschen da sein und nicht umgekehrt. Die Sonntagstoleranz ist dafür ein guter Gradmesser. Zum Zweiten, weil die traditionelle Sabbat- beziehungsweise Sonntagskultur eine echte

Alternative zur säkularen Freizeitkultur darstellen kann, dort, wo jene stärker auf Konsum und Aktivismus als auf Gemeinschaft und Erholung ausgerichtet ist. Und drittens ist der geheiligte Tag genauso wie das Fasten eine Basis für interreligiöse Handlungsstrategien, die das Wohl der Menschen im Auge haben.



Relief aus der Mastaba des Ti (um 2400 v. Chr.): Die Lastenträgerinnen repräsentieren Tempeldomänen mit ihren Erzeugnissen. Beim Fest wird genossen, was mühselig erarbeitet und herbeigetragen wurde. Antike und traditionelle Kulturen sind Festkulturen mit einem ausgeprägten Wechsel von Arbeit (Produktion) und Fest (Konsumption). (Nach: *J. Vandier*, Manuel d'Archéologie égyptienne. T. IV: Bas-Relief et peintures. Scènes de la vie quotidienne, Paris 1964, 132, Fig. 40.)

Zusammenfassung: Schritte in die Praxis

Fastenzeiten und Siebentagesrhythmus sind allgemein bekannte religiöse Setzungen, die auch die heutige säkulare Gesellschaft noch mehr oder weniger stark mitprägen. Es sind Gefäße, die nicht neu erfunden, sondern immer wieder neu gefüllt werden müssen. Für eine umfassende Gesundheitsprävention stellen sie marketingmäßig und inhaltlich optimale Anknüpfungspunkte dar. Dies erfordert staatlicher- wie kirchlicherseits Offenheit für neue Kooperationen. Die Kirchen könnten von den Gesundheitsämtern und Präventionsstellen als Partner entdeckt und ernstgenommen werden.

In den Kirchen muss in unseren Zeiten des schnellen Wandels eine besonders hohe Wachsamkeit für die Veränderung traditioneller Formen vorhanden sein und eine Kultur der kleinen Dinge gefördert werden. Gebete für das Wohlbefinden in unserer Welt finden sich heute versteckt auf Packungen von Produkten aus dem fairen Handel und dem biologischen Landbau. Freundliches Zunicken unter Radfahrern, helfende Hände für alte Menschen beim Einsteigen in den Zug oder Anbändeln mit gelangweilten Kindern auf langen Bahnfahrten sind kleine, ermunternde Segensgesten auf dem Weg zu einer menschenfreundlichen Mobilität. Die Reduktion des Fahrtempos auf Quartierstraßen durch Hindernisse und der Abbau von Hecken und Zäunen zwischen Einfamilienhäusern sind kleine Versöhnungsliturgien für unsere an den Rand gedrängten Stadtkinder...

Ein Staat, der engagierte Kirchen als Partner ernst nimmt, und Gläubige, die Gott in den kleinen Dingen der Welt wahrnehmen, sind über die Gesundheitsprävention hinaus langfristig wirksame Mittel gegen säkulare Beliebigkeit und religiösen Fundamentalismus.

Mit Einsamkeit umgehen



Einsamkeit, eine der grundlegenden Leiderfahrungen unserer Zeit, wird hier unter Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in den Fragehorizont der Theologie gestellt.
Aus der Sicht der Moraltheologie werden alttestamentliche Gestalten auf gültige Antworten für die Christen von heute befragt. Mit Hilfe der modernen Literatur als Seismograph der Einsamkeit unserer Zeit werden sie in ihrer Beispielhaftigkeit für die Lebensgestaltung des Menschen von heute aufgezeigt.
In der Rezeption alttestamentlicher Gestalten spiegelt sich oft auch die Ratlosigkeit moderner Dichtung. So wird der Leser zurückverwiesen auf das Wort Gottes selbst als Quelle für ein gelingendes Leben.

Josef Köhler
Einsamkeit und gelingendes Leben
Eine biblisch-moraltheologische Auseinandersetzung
336 Seiten, kart.
€ (D) 39,90/sFr 67,50
ISBN 3-7917-1798-7

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

ALFONS RIEDL

Gesundheit – Sinnlichkeit – Körperkultur

Theologische Aspekte einer „Ethik des Leibes"

Die Freiheit des Menschen als leib-geistiger Person ist nur menschlich in der Weise der Verantwortung. Dabei macht der Leib auch seinerseits einen Bereich dieser Verantwortung aus. Ihre Aktualität und Brisanz zeigt sich zumal im gegenwärtigen Ringen um ein qualifiziertes, gerechtes und finanzierbares Gesundheitswesen. Doch ist dies nicht die einzige ethische Frage, die sich im Blick auf die Leib-Existenz des Menschen stellt. Deshalb bedenkt der inzwischen emeritierte Professor für Moraltheologie in Linz neben der Gesundheit auch Aspekte der Sinnlichkeit und der Körperkultur. (Redaktion)

Was immer wir tun (etwa die Beiträge dieses Heftes verfassen oder lesen, darüber diskutieren und nachdenken), tun wir als leib-geistige Menschen, genauer: mit unserem oder durch unseren Körper und seine Organe.[1] Überhaupt ist unsere zwischenmenschliche Kommunikation – auch unsere geistige und seelische Kontaktnahme – unabdingbar verleiblichter Art. Über den Leib setzen wir unsere Handlungen, und über ihn nehmen wir auch die Handlungen und Signale unserer Mitmenschen wahr. Nirgendwo, auch nicht in unseren sublimsten Gedanken und Empfindungen, können wir aus unserer Körperlichkeit heraustreten. Wir können Geist und Körper wohl unterscheiden, aber nicht wirklich scheiden, um sie je für sich zu betrachten. Dennoch können wir uns zu unserem Leib bewusst – so oder anders – verhalten (und de facto tun wir dies auch immer). Deshalb ist der Leib, den wir als einen erfahren, der wir *sind* und den wir *haben* (eben als „Bruder Leib"), seinerseits Gegenstand unseres sittlichen Handelns, unserer Verantwortung, unserer Selbstverwirklichung und Lebensgestaltung.

Damit soll jedoch das Thema Leiblichkeit keineswegs ethisch vereinnahmt werden. Der Leib ist ein Konstitutivum des Menschseins, ist Medium unseres Agierens und Rezipierens, ist Begegnung mit der uns umgebenden Welt, der wir wiederum selber angehören. Die Frage nach dem Leib ruft also nicht sogleich die Ethik auf den Plan. Die liebkosende Wange, die heilende Hand, der bezaubernde Klang der Musik, die faszinierende, Sinn und Herz durchdringende Schönheit der Natur (etwa eines Sonnenaufgangs in den Bergen) – auch dies ist Leiblichkeit und Leiberfahrung. Gleichwohl kann die Ethik

[1] „Leib" oder „Körper"? Anthropologie und Theologie sprechen durchwegs von „Leib", Naturwissenschaften, Medizin und Recht von „Körper". Wenn man unter „Leib" den (beseelten) menschlichen Körper versteht, so ist damit durchaus – ohne einen Anflug von Spiritualisierung – der materielle, organische, „fleischliche" Körper gemeint, durch den wir Menschen, wie die Humanbiologie (zumal in der Struktur der DNA) inzwischen eindrucksvoll aufgewiesen hat, durch und durch mit der außermenschlichen anmialischen Natur verbunden sind. Betont (antignostisch) gibt auch die Bibel die Menschwerdung des Sohnes Gottes als „Fleisch-werdung" zu verstehen (Joh 1,14). In diesem Sinne darf nachstehend „Leib/leiblich" nach Belieben als „Körper/körperlich" gelesen werden.

das Leibliche nicht ausklammern, sondern versteht sich – nach Ausweis der Kulturgeschichte und zugleich der Bibel – immer auch als Ethik des Leibes. Diese soll im Folgenden – ohne die Option einer systematischen und umfassenden (ohnehin nur schwer eingrenzbaren) Behandlung – an drei Begriffen aufgezeigt werden: Gesundheit (I), Sinnlichkeit (II) und Körperkultur (III).

I. Gesundheit[2]

1. Gesundheitssorge

Die scherzhafte Bemerkung, gesund sei, wer noch nicht genügend gründlich untersucht ist, drückt die Gefährdetheit der Gesundheit aus, die bereits angegriffen sein kann, ohne dass sich die Person krank fühlt. Allerdings führt oftmals erst ein verdächtiger medizinischer Befund oder das Erlebnis des Krankseins dazu, das fundamentale Gut der Gesundheit entsprechend zu schätzen. Obwohl es auch eine „Flucht in die Krankheit" gibt (als Ausweichen vor einer Forderung oder als Verlangen nach Zuwendung), bedeutet eine (ernsthafte) Krankheit eine Kontingenzerfahrung, die als Vorbote des Todes geradezu eine existentielle Krise hervorrufen kann. Zudem verbinden sich mit ihr mehr oder minder Schmerzen, Einschränkungen von Aktivität und Mobilität sowie zwischenmenschliche Isolation. Deshalb sind Gesundheit und Krankheit, obschon nicht absoluter Wert beziehungsweise Unwert, keineswegs gleichgültig. Krankheit soll vermieden oder jedenfalls geheilt werden. In diesem Sinne sind auch die biblischen Heilungswunder Zeichen der Erlösung unter dem Anbruch des durch Gottes Gnade gewirkten Heils.

Gesundheit ist Gabe und Aufgabe. Weder ist sie gesicherter Besitz noch ist Krankheit einfachhin Schicksal. Gesundheit ist einerseits unverfügbar und deshalb auch Gegenstand der guten Wünsche (zu Geburtstag, Jubiläum oder Jahreswende) wie auch des Bittgebetes; andererseits kann man viel tun, um die Gesundheit möglichst zu erhalten (oder nach Beeinträchtigung wieder zu erlangen); man kann sie aber auch aufs Spiel setzen und vielleicht unwiederbringlich zerstören. Obwohl Gesundheit und Krankheit auch durch eigenes Verhalten beziehungsweise Fehlverhalten bedingt sein können (nach dessen Schuldcharakter noch eigens zu fragen wäre), liegt dieser Zusammenhang vielfach nicht offen zu Tage. Auch lässt sich Krankheit nicht einfachhin als Strafe Gottes deuten (und umgekehrt).[3] Etwas anderes ist es, mit einer Krankheit umzugehen, die sehr wohl positive Wirkungen haben kann, auch wenn nicht nur nach einem Sinn *der* Krankheit zu fragen, sondern auch ein Sinn des Lebens trotz und neben der Krankheit zu entdecken ist.[4]

Trotz der Erfolge der medizinischen Entwicklung, die zahlreichen Krankheiten ihren Schrecken genommen hat, sind andere Bedrohungen der Gesundheit hinzugekommen (zum Beispiel AIDS oder vermehrte Stoffwechselerkrankungen). Obschon der medizinische Fortschritt die Erwartungen in die Therapiemöglichkeit verstärkt (und

[2] Angesichts der kaum mehr zu überblickenden medizinethischen Literatur mag zunächst eine lexikalische Orientierung hilfreich sein: Lexikon der Bioethik (2000) II, 108–145; LThK³ 4 (1995) 605–607; RGG⁴ 3 (2000) 876–881; TRE 19 (1990) 675–709 („Krankheit"). Einen interreligiösen Überblick bietet: *M. Klöcker/U. Tworuschka* (Hg.), Gesundheit (Ethik der Religionen – Lehre und Leben, 3), München-Göttingen 1984.

[3] Dass dies auch für AIDS gilt, dürfte inzwischen allenthalben klar geworden sein.

[4] Vgl. *U. Eibach*, Art. Krankheit IX., in: TRE 19, 703f.

teilweise sogar übersteigerte Zukunftshoffnungen geweckt) hat, ist doch in den letzten Jahren ein ausgeprägtes Gesundheitsbewusstsein feststellbar. Die zahlreiche Literatur zum Themenbereich Gesundheit, gut besuchte Gesundheits-Messen und Bildungsveranstaltungen sowie entsprechende praktische Maßnahmen (wie Gymnastik oder Ernährungsdisziplin), die bei manchen bereits einen festen Stellenwert erlangt haben, belegen und illustrieren dies. Offenbar braucht es einen Ausgleich zu stressiger oder einseitiger Berufsarbeit und einer (etwa durch den Mangel an Bewegung und Anstrengung bedingten) belastenden Lebensweise.

Was aber ist Gesundheit? Der geschichtliche Wandel von Gesundheit und Krankheit braucht hier nicht entfaltet zu werden.[5] Die maximalistische Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO), Gesundheit sei der vollständige Zustand physischen, psychischen und sozialen Wohlbefindens, wobei die genannten Dimensionen noch einmal unter sich zusammenhängen,[6] nennt mit Recht die verschiedenen Dimensionen der Gesundheit und bewahrt damit vor einer verengten somatischen und individuellen Sicht, postuliert jedoch einen Idealzustand von Lebensqualität, in welchem sich nur wenige wiederfinden (können). Der anthropologischen und geschichtlichen Wirklichkeit näher liegt daher, Gesundheit als die Fähigkeit zu verstehen, Störungen auszugleichen und mit Belastungen fertig zu werden, um so die (angemessene) Leistungs- und Genussmöglichkeit zu wahren.[7] In diese Richtung weist auch die Etymologie, die „gesund" (abgeleitet von „geschwind") als Stark-sein deutet,[8] das allerdings immer an ein bestimmtes Maß gebunden ist (übersteigerte körperliche Funktionen oder Desintegrationen machen krank).[9] Dass ein realistisches Verständnis von Gesundheit kein uneingeschränktes Wohlbefinden meint (und auch das Pathische nicht schlechthin ausschließt), hat zur Folge, dass der Wert eines Lebens nicht von einer hohen Lebensqualität abhängig gemacht werden darf. Was früher nur im zwischenmenschlichen Bereich Bedeutung hatte, etwa dass bestimmte Personengruppen als „lebensunwert" diskriminiert (und wie im Euthanasieprogramm des NS-Regimes auch getötet) wurden,[10] wird heute bereits in der Pränatalen Diagnostik als ernste Gefahr ansichtig. Es ist aber ethisch abzulehnen, das Lebensrecht eines Ungeborenen nachrangig zu der Frage zu behandeln, ob das zu erwartende Kind mit einer Behinderung oder ernsten Krankheit behaftet ist – auch wenn das Strafgesetz einen „eugenisch" indizierten Schwangerschaftsabbruch straffrei stellt.[11] Während die Pränataldiagnos-

[5] Dazu etwa: *H. Schipperges*, Die Vernunft des Leibes. Gesundheit und Krankheit im Wandel, Graz 1984, bes. 67–102.

[6] Nach der Psychosomatik finden heute auch die psychosozialen Gegebenheiten (zum Beispiel „Mobbing" am Arbeitsplatz) verstärkt Beachtung.

[7] Vgl. u.a. *D.v. Engelhardt*, Art. Gesundheit, in: Lexikon der Bioethik II, 108–113.

[8] Vgl. *F. Kluge*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (23. A.), Berlin 1999, 321.

[9] Unter dieser Rücksicht sind von vornherein schwere Einwände gegen gentechnische Optionen einer „Verbesserung" bestimmter Fähigkeiten zu erheben. Abgesehen von der Frage, wonach sich eine solche Meliorisation bemisst und wer darüber befinden soll, stünden gerade gesundheitliche Nachteile zu befürchten.

[10] Vgl. dazu *U. Benzenhöfer*, Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart, München 1999, 77–129.

[11] Vgl. zum Beispiel Österr. StGB §97 (1) 2.

tik auch im Dienste der Gesundheit des Ungeborenen eingesetzt werden kann, hat die (durch die Retortenzeugung ermöglichte) Präimplantationsdiagnostik (= PID oder PGD) allein den Zweck, einen mit einer bestimmten Krankheit (oder auch unerwünschtem Geschlecht) behafteten Embryo von der Implantation auszuschließen und damit zugrunde gehen zu lassen. Es ist darüber hinaus Wachsamkeit geboten, dass mittels der modernen Diagnostik aus dem zunehmend beanspruchten Recht auf ein gesundes Kind nicht unter gesellschaftlichem Druck die Pflicht zu einem gesunden Kind wird; bestimmte bedrohliche Signale lassen hier bereits aufhorchen.[12] In diesem Zusammenhang ist auch die Gefahr der Genomanalyse zu bedenken, die (unbeschadet ihrer Vorzüge) allzu leicht (etwa auf dem Arbeitsmarkt oder bei Versicherungen) zur Diskriminierung von Personen mit einem erhöhten Gesundheitsrisiko führen kann.[13]

2. Gesundheitserziehung

Die Notwendigkeit der verantwortlichen Sorge für die Gesundheit erhellt sodann die Bedeutung der Gesundheitserziehung. Sie zielt auf die Erhaltung und Förderung der Gesundheit und dabei gerade auch auf den Schutz vor spezifischen Gefährdungen des jungen Menschen in seiner Neugier, Unerfahrenheit und Unselbstständigkeit. Neben der Früherkennung und Therapie vorhandener Krankheiten oder Fehlentwicklungen (zum Beispiel Sehschwäche oder Haltungsschäden) ist vor allem eine „gesunde", das heißt gesundheitsdienliche Lebensweise zu praktizieren (und zu erläutern), die für regelmäßige Körperpflege, ausgewogene Ernährung und hinreichende Bewegung sorgt und damit jene Widerstandsfähigkeit anzielt, die wesentlich ein gesundes Leben ausmacht. Außerdem kommt heute insbesondere der Suchtgiftprävention besondere Bedeutung zu. Dabei bedürfen elterliche Bemühungen der Ergänzung durch Schule, Medien und Politik einschließlich einer angemessenen Gesetzgebung. Auch Infektionsrisiken wie AIDS dürfen zu gegebener Zeit nicht verschwiegen werden.[14] Wichtig ist hierbei zu vermitteln, dass die entsprechenden wohl begründeten Maßnahmen im Dienste der Sicherung der Freiheit stehen, die nicht auf unbedachtsame Weise verspielt werden soll. Wie auf anderen Gebieten, so bedarf es auch zur Verwirklichung der Ziele der Gesundheitserziehung einer „sozialen Motivation" durch Gleichgesinnte, die begleitend und kooperativ den oftmals schwachen Willen der Einzelnen stützen. Überhaupt darf nicht vergessen werden, dass das, was uns als Gesellschaft bedeutsam ist, m.a.W. was geschehen soll oder nicht geschehen darf, in die – wiewohl gestufte, jedoch nicht teilbare – Verantwortung aller fällt.

[12] Neben der ebenso beleidigenden wie beschämenden Bemerkung, behinderte Kinder müsse es heute nicht mehr geben, stimmt bedenklich, wenn die Geburt eines behinderten Kindes durch ein hohes Gericht zum Schadensfall erklärt wird, insofern der Arzt es versäumt hat, die Schwangere rechtzeitig zu informieren, damit sie eine Abtreibung hätte vornehmen lassen können.

[13] Zu den Problemen der „prädiktiven Medizin" gehört auch der eigene Umgang mit belastendem Wissen, das die Lebensgestaltung enorm verunsichern kann. Hier stellt sich die Frage nach einem Recht auf Nicht-wissen.

[14] Obwohl die Benutzung von Kondomen u.U. unerlässlich ist, darf damit doch weder eine Sicherheit insinuiert werden, die so nicht besteht, noch der Eindruck erweckt werden, die Frage verantwortlicher sexueller Beziehungen sei mit dem Infektionsschutz (oder mit der Schwangerschaftsverhütung) bereits beantwortet.

3. Gesundheitswesen

In der seit Jahren in mehreren Ländern diskutierten Frage eines standardgemäßen, gerechten und finanzierbaren Gesundheitswesens ist – unter eben diesen Zielsetzungen – nur schwer eine Lösung zu finden. Die Schwierigkeit ist bedingt durch den gestiegenen Bedarf (insbesondere durch die Zunahme chronischer Erkrankungen bei demographischem Anwachsen der Altersschicht), durch das qualifizierte Angebot, auf das sich der Anspruch richtet, sowie durch die enorm gestiegenen und noch weiter steigenden Kosten. Das bisherige System der Solidargemeinschaft kommt hier, sollen nicht die Leistungen spürbar gekürzt oder die Beiträge empfindlich bis unzumutbar angehoben werden, unweigerlich an seine Grenzen. Die naheliegende Empfehlung, sich mehr und mehr auf die private Vorsorge zu verlegen, höhlt freilich in bedenklicher Weise den Gedanken der Solidarität aus, in der jeweils die Stärkeren die Schwächeren mittragen, und lässt die Frage stellen, ob „in Zukunft zahlen soll, wer gesund werden will" (wenn nicht gar, „ob in Zukunft die Alten zugunsten der Jungen früher sterben sollen"). Hinwiederum folgt auch im Gesundheitswesen die Mathematik keinen anderen Gesetzen. So erscheint eine „konzertierte Aktion" aller Beteiligten notwendig, in der die Kostenwahrheit erhoben wird, um eine bessere Kooperation (mit Synenergie) der medizinischen Einrichtungen, zumal der Krankenhäuser, zu erreichen, kostengünstigere Alternativen (u.a. auf dem pharmazeutischen Sektor) zu entwickeln, diverse noch bestehende Missbräuche zu unterbinden und das Kostenbewusstsein der Gesunden und der Kranken zu stärken, ohne dass Patienten mit einer höheren Kostenintensität diskriminiert werden oder Scheu haben müssten, die entsprechenden Leistungen in Anspruch zu nehmen. Eine grundsätzlich moderate, das heißt verhältnisgerechte Anspruchshaltung kann davor bewahren, dass Bedürftigen eine angemessene Versorgung nicht mehr geboten werden kann.[15] Die verschiedenen konfligierenden Interessen, u.a. zwischen einer individuellen Hochleistungsmedizin und einer medizinischen Breitenversorgung oder zwischen prophylaktischer, kurativer und palliativer Medizin, lassen sich allerdings nicht ohne Abstriche und Kompromisse verbinden. Eine Abwägung, so schwierig sie sich auch darstellen mag, ist unumgänglich, muss jedoch neben allgemeingültigen Kriterien immer auch die Situation des einzelnen Patienten berücksichtigen. Die „Gesundung" des Gesundheitswesens in seiner bisherigen Konzeption verdient allen Einsatz; sein Scheitern wäre ein Rückschritt, mit dem eine namhafte sozio-kulturelle Errungenschaft aufgegeben würde. Dabei darf, sieht man auf die globale Geographie der Gesundheit mit ihrer unterschiedlichen Verteilung von Gesundheit und Krankenversorgung, auch die umfassendere Solidarität nicht aus dem Blick geraten.

[15] Eine Art „grenzmoralischer" Inanspruchnahme aller für Bedürfnisfälle vorgesehenen sozialen und gesetzlichen Vergünstigungen und Unterstützungen, die man sich zu besorgen versteht, muss letztlich diese Institutionen lahm legen. Auch das Gesundheitswesen kann auf die Haltungen der Fairness und der Verhältnismäßigkeit nicht verzichten. Zur Ethosform und moralgeschichtlichen Wirkung der „Grenzmoral" vgl. *W. Schöllgen*, Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau, Düsseldorf 1946.

II. Sinnlichkeit

1. *Der Leib als Medium*

Leib und Seele, die in einem eigentümlichen Zusammenhang die menschliche Person konstituieren, verhalten sich in der Weise zueinander, dass, wie bereits eingangs erwähnt, dem Leib der Charakter eines Mediums zukommt, insofern er sowohl Ausdruck der Seele und ihrer Vorgänge ist als auch die Sphäre, durch die die umgebende Welt erfahren wird. Nach beiden Seiten hin ist der Leib Bedingung wie auch Grenze. Die Weltvermittlung (auch in genetischer und lebensgeschichtlicher Hinsicht) geschieht durch den Leib, der damit in bestimmter Weise konditioniert wird, und dies bedeutet wiederum eine Vorgabe für die personalen Entscheidungen und Vollzüge, die den Außenstehenden, aber auch der betreffenden Person selbst immer nur als in dieser Weise verleiblichte zugänglich sind. Ja, die Entscheidungen und Handlungen selbst prägen sich wieder dem Leiblichen ein und schaffen – auch in der eigenen Person und nicht allein durch äußere Folgen – je nachdem günstige oder auch belastende Vorbedingungen.[16]

Aus diesem Zusammenhang ergeben sich mehrere Folgerungen. So setzt die nur bis zu einem gewissen Grad analytisch aufzuhellende „Interferenz von Ich und Welt" der sittlichen Bewertung der menschlichen Freiheitsentscheidung eine letzte, unüberwindliche Grenze.[17] Sodann liegen Attacken gegen unseren Körper nicht außerhalb unseres Ich. Insbesondere wird die Freiheit tangiert, wenn der (hier körperlichen) Intimsphäre durch gewaltsame oder provozierende Entblößung der Schutz entzogen wird. Körper- und Sexualerziehung muss zwar ein unbefangenes Verhältnis zur Nacktheit entwickeln, ohne jedoch das Recht auf Wahrung der Intimität auszuklammern. Bei aller kulturgeschichtlichen Variationsbreite der Bekleidung kommt dieser auch eine Entlastungs- und Schutzfunktion in Bezug auf die persönliche Freiheit zu. Schließlich ist der Sphäre des Leiblichen im Hinblick auf den sittlichen Lebensvollzug die entsprechende Aufmerksamkeit zu widmen. Diese Verantwortung reicht grundsätzlich über die eigene Person hinaus und bezieht auch die Möglichkeiten ein, bei anderen entsprechend gute Voraussetzungen zu schaffen. Diese ganz-menschliche Sicht des Sittlichen ist zwar im Grunde nicht neu, bedarf aber doch angesichts der starken bis einseitigen Gewichtung der mentalen Faktoren von Argumentation und Diskurs einer besonderen Beachtung. Es ist die (grundsätzlich bejahende) Integration des Körperlich-Sinnlichen, die hier als Aufgabe ansichtig wird.

2. *Integration des Sinnlichen*

Dem Ausdruck „Sinnlichkeit" eignet (seit dem späten 17. Jh.) gerade im religiösen Sprachgebrauch eine einigermaßen negative Wertung, die sich aus der Nähe zu Begierde, Genuss, Erotik und Sexualität ergibt und mit einem (sich der Kontrolle durch die Vernunft und die Moral entziehenden) Sich-ausliefern an die Sinneserfahrungen assoziiert wird. Sinnlichkeit gilt als Teil der

[16] Zum Ganzen vgl. *F. Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977 (u.ö.), 43–46.

[17] Deshalb lassen sich etwa Indizien dafür angeben, dass mit einer (empirisch feststellbaren) Unrechtshandlung eine persönliche Sünde gegeben sei, die auch Gegenstand eines Schuldbekenntnisses wird, doch bleibt die letzte Sicherheit darüber allein Gott vorbehalten. *Vgl. Böckle*, Fundamentalmoral (Anm. 16), 146–149.

sündigen Welt, die zu überwinden ist.[18] Hier wird nicht selten in einer theologisch zumindest fragwürdigen Weise die „erbsündliche Konkupiszenz" apostrophiert. Diese meint jedoch wesentlich nicht das körperlich-sinnliche Begehren oder Beharren gegenüber geistigen Strebungen, sondern das leibgeistige Begehren oder Beharren gegen die moralischen und religiösen Werte. Unbeschadet der biblischen Gewichtung der „Unzucht" (porneia) rangieren im Verhältnis zu dieser doch Habsucht (als „Götzendienst") und Stolz (als Verweigerung der Ein- und Unterordnung) an vorderer Stelle.

Solcher Verengung und Abwertung gegenüber steht „Sinnlichkeit" zunächst für die vielfältige Erfahrung über die Sinne (etwa in der Sinnenfälligkeit eines festlichen Gottesdienstes). Allerdings kennen die Sinne selbst nicht unbedingt ihr Maß; nur gegen extreme Eindrücke (zum Beispiel grelles Licht) stellen sich Abwehrreaktionen ein (wobei Schäden bereits eingetreten sein können). So bedürfen die Sinne der Integration durch die Vernunft nach Maßgabe der Lebensplanung und Wertsetzung. Dies ermöglicht, das Sinnliche zuzulassen, ohne in Regression zu verfallen. Im übrigen ist der Kurzschluss, das Sinnliche – aus einer „Hermeneutik des Verdachts" heraus – möglichst einzuschränken, keine wirkliche Lösung, weil dies als Verkürzung erlebt wird, was wiederum nicht selten zu Neurosen oder aber zu Ventilsitten, Doppelmoral und Surrogathandlungen führt. Zwar können Schutzmaßnahmen (im Sinne legitimer Psychohygiene) durchaus angezeigt sein, insgesamt aber ist nicht auf Ausblendung, sondern auf souveränen Umgang zu setzen. Der christliche Realismus weiß um die Verführbarkeit des Menschen und die Macht des Bösen (um dessen „Erlösung" das „Vaterunser" beten lässt) und darum auch um die Notwendigkeit der Bewahrung und Sicherung der Freiheit als Bedingung verantwortlicher Lebenspraxis.

Hier setzt die Askese an. Sie bedeutet – entgegen einer Verengung auf das entbehrungsreiche Asketentum – die Einübung in die (sittliche) Freiheit. Abgesehen von der Zeichenhaftigkeit des Verzichts, die (als Ausdruckshandlung und Zeichen von Solidarität) nicht verkannt werden darf, haben Verzicht und Überwindung den Charakter von Wirkhandlungen, die auf ein bestimmtes Ziel hin gesetzt werden.[19] Wenn nicht nur jede Kultur vom Verzicht lebt, ohne dass sie sich als Verzicht präsentiert, so ist auch christliches Leben letztlich nicht ohne Verzicht möglich (biblisch gesprochen ohne das tägliche Tragen des „Kreuzes" in der Nachfolge Jesu). Dieser Verzicht, den der Ernstfall fordert, muss allerdings möglich gemacht werden durch eine entsprechende freiwillige Praxis. Deren Ziel ist somit die größere Freiheit, mit der man wählt, was man soll (und im Grunde auch will).

3. Leibhaftiger Glaube

Die Integration der Sinnlichkeit gewährt zugleich die Freiheit zu dieser. Gerade die Inkarnation Gottes begründet einen „leibhaftigen Glauben",[20] der

[18] Vgl. *G. Rauscher*, Art. Sinnlichkeit, in: LThK³ 9 (2000) 624. Es trifft ja nicht zu, dass das Schwerere bereits als solches Gott wohlgefälliger wäre.

[19] Zur Unterscheidung von Ausdrucks- und Wirkhandlung vgl. *R. Ginters*, Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit, Düsseldorf 1976.

[20] Vgl. dazu den programmatischen Buchtitel: *P. M. Zulehner*, Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium, Freiburg 1983.

die sinnenfälligen Dinge des Lebens als Teil der guten, erlösten und zur Vollendung bestimmten Schöpfung in Freude und Danksagung[21] bejaht. Zu dieser Haltung braucht es gar nicht den Gegenbeweis aus der Erfahrung, dass derjenige, der selbst nicht genießen kann, leicht auch für andere „ungenießbar" wird (vgl. Sir 14,5). Sowohl die biblischen Gleichnisse als auch die Gebete, insbesondere die Psalmen, machen die sinnenfälligen Dinge in ihrem Zeichen- und Mittelcharakter transparent auf Gott und sein Handeln hin. Es gehört durchaus zu den bedeutsamen innerkirchlichen Entwicklungen, dass die Spiritualität die Bedeutung des Leibes und der Weltdinge herausgestellt hat.[22] Dabei geht es nicht nur um körperliche Ausdrucksformen in Gebet und Gottesdienst (zum Beispiel liturgischer Tanz), sondern um einen christlichen Lebensstil, der auch den sinnlichen Dingen, Erfahrungen und Ausdrucksformen Platz (und Heimatrecht) gibt.

Zugleich wird nicht geleugnet, dass den innerweltlichen Gütern auch eine Ambivalenz anhaftet, insofern sie (wie etwa die Abhängigkeits- und Machtstrukturen) auch von der Sünde gezeichnet sind und (nicht zuletzt die Sexualität) zum Bösen missbraucht werden können. Die Erotik indes steht nicht für die Gratwanderung, ein sexuelles Interesse zu verfolgen, ohne die gebotene Grenze zu durchbrechen, sondern für die Vielfalt und Gradualität der körperlichen Faszination und Begegnung in Liebe. Indem auf der Grundlage des II. Vatikanischen Konzils[23] die Enzyklika „Humanae vitae" (1968) neben der Weitergabe des Lebens die Bezeugung und Erfahrung von Einheit in der Liebe ausdrücklich als Sinnziel der Sexualität bezeichnet,[24] hat sie diese aus der primären Beziehung zur Fortpflanzung herausgeführt und überhaupt aus der (ihr seit Augustinus anhaftenden) Konnotation der „Entschuldigung" (zum Zwecke der Fortpflanzung innerhalb der Ehe) befreit. Allerdings wird bei der positiv entwickelten Sexualanthropologie die Umsetzung im Bereich der konkreten Sexualnormen vermisst.[25]

III. Körperkultur

Mit „Körperkultur" tritt über die Gesundheit und Sinnlichkeit hinaus eine weitere Dimension des Verhältnisses zum Körper in das Blickfeld. Dieser steht nicht nur im Dienste der menschlichen Kultur, sondern macht (menschheitsgeschichtlich) seinerseits einen Bereich derselben aus.

1. Hygiene und Ästhetik

Körperpflege gehört zum eigenen Wohlbefinden und zur Gestaltung zwischenmenschlicher Kontakte. Auch hier ist nicht von möglichen Übertreibungen und Verzerrungen auszugehen, sondern vom individuellen und sozialen Grundbedürfnis hygienischer, gepflegter und ästhetischer Erscheinung. Hier sind sowohl die individuelle Freiheit als auch die kulturspezifische Auffassung anzuerkennen. Dabei kann die „Körpersprache" auch etwas

[21] Die Bibel bezeugt die Danksagung bei Tisch für die empfangenen Gaben; vgl. auch Röm 14,6.
[22] Vgl. etwa: *R. Bleistein*, Art. Leib/Leiblichkeit, in: *Ch. Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 773–775.
[23] Gaudium et spes, 49.
[24] Nr. 8 u. 11; vgl. DH 4475.
[25] So etwa im Katechismus der Katholischen Kirche (1993); vgl. Nr. 2331–1337 mit Nr. 2351–2353, 2357, 2366.

Verräterisches an sich haben.[26] Immerhin gehört die Verdächtigung von Schminke und modischer Kleidung durchwegs der Vergangenheit an;[27] ohne Zweifel wurde die Grenze des Anstandes und sogar der Moral vielfach zu rasch gezogen. Zugleich bedeutete diese Abgrenzung den Verzicht auf eine positive Entwicklung kritischer Eigenverantwortung (Gewissensbildung). Kultur, auch Körperkultur, überschreitet von ihrem Wesen her die Grenzen des Existenz-notwendigen oder der Korrektur von Defiziten und kennt immer auch die Freude an freier, kreativer und gefälliger Gestaltung.

Worum es hier geht, ist die Einschätzung dieser äußeren, körperlichen Dinge, die freilich nicht den Personwert bestimmen, und der Stellenwert im größeren Ganzen der Selbstverwirklichung und Lebensführung. Dabei ist kritischer Sinn angezeigt gegenüber einem (keineswegs nur auf die Kleidung bezogenen) unverhältnismäßig aufwendigen „Mode-Diktat",[28] ferner einer (heute weniger politischen als vielmehr ökonomischen) Instrumentalisierung der (Aufmerksamkeit erregenden) Erotik und Sexualität, wie eine sexistische Werbung sie betreibt, wie auch gegenüber einer „Normativität" des jungen, vitalen und makellos-schönen Körpers, die nicht nur das erheblich breitere Spektrum der Wirklichkeit verleugnet, sondern auch den Zwang zur Anpassung mit sich bringen[29] und verbunden sind mit der Abwertung und – medialen wie sozialen – Ausgrenzung jener vielen, die dieser Norm nun einmal nicht oder nicht mehr zu entsprechen vermögen. In diesem Zusammenhang ist die Macht der Medien[30] zu bedenken, das Bewusstsein der Wirklichkeit zu prägen und damit der tatsächlichen Wirklichkeit zu entfremden, zu der auch die alten, kranken, verletzten und behinderten Menschen gehören, die der sektorale Blick normalerweise ausblendet. Wahre Kultur steht immer in unaufhebbarer Spannung zur Natur, die nicht verleugnet werden darf. Wie die Person im Körper lebt, so ist der menschliche Körper immer Körper einer menschlichen Person mit ihrer eigenen Würde, ihrer Lebensgeschichte und ihren Glückserwartungen.[31]

2. *Von der „Kultur" zum „Kult"*

Wenn der Aberglaube (im weiten Sinn) in die Lücke des Glaubens eindringt und Rituale sich auch außerhalb der religiösen Riten etablieren, so kann sich Körperkultur durchaus zum Körperkult entwickeln. Zeichen dafür sind allenthalben zu sehen. Sie bestätigen Dostojewskijs Wort, der Mensch suche immer etwas, das er anbeten kann.[32]

[26] Das gezielte und auffallende Interesse, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, kann in unzureichender Wertschätzung (und zugleich in einem mangelnden Selbstwertgefühl) begründet sein; Kritik muss deshalb diesen Hintergründen nachgehen.

[27] Noch vor fünfzig Jahren war der Lippenstift an der Kommunionbank ein Diskussionsthema.

[28] Bezeichnend hierfür ist die Außenlenkung, die zugleich den Eindruck der Selbstentscheidung zu vermitteln versteht. Im übrigen ist hier auch an die Belastung der Umwelt (durch lediglich nicht mehr „im Trend" liegende Waren) zu denken.

[29] Man denke an die im Steigen begriffenen Bemühungen, auch im Älterwerden mittels der Schönheitischirurgie ein jugendlich-frisches Aussehen zurückzugewinnen.

[30] Diese erhöht sich dadurch, dass die Rezipienten und Konsumenten die Medien bestätigen und (auch ökonomisch) erhalten.

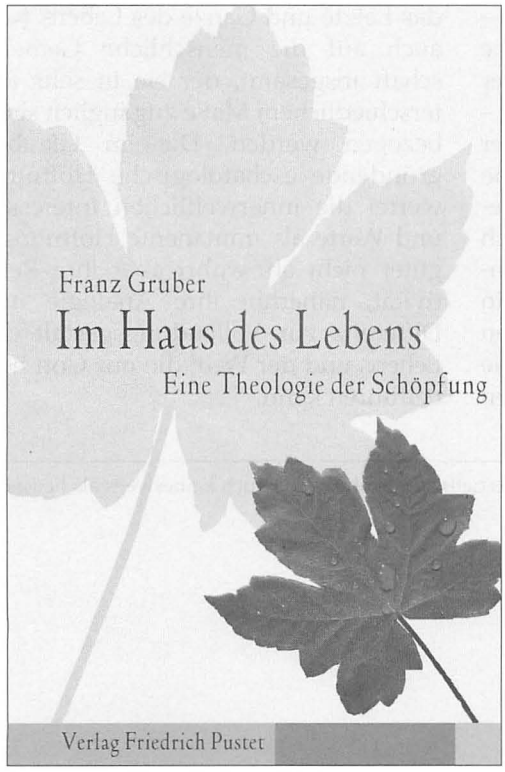
[31] Die sexualethische Kritik an der Pornographie hat in dieser entwürdigenden Separierung ihren anthropologischen Grund.

[32] Vgl. *F. M. Dostojewskij*, Der Großinquisitor (hg. u. erl. v. L. Müller), München 1985, 20.

Der Überschritt geschieht dort, wo ein Mittel Selbstzweckcharakter erlangt und ein Wert einen Rang einnimmt, dem – mit dem Anspruch von Ehrfurcht und Verehrung („Zelebration") – mehr oder minder bewusst soviel wie alle Werte zugeordnet werden. In der Tat bezeichnen „Fitness – Wellness – Beauty" heute einen Wertbereich, der einen hohen Rang einnimmt. An die mit nicht geringem Aufwand wahrgenommenen Angebote knüpfen sich große Erwartungen. Nun gibt es durchaus partielle Erfahrungen von Heil in innerweltlichen Vollzügen, Erlebnissen und Begegnungen,[33] doch bleiben sie begrenzt und vorläufig; sie nähren allenfalls jene Hoffnung, die sie zu erfüllen freilich nicht imstande sind. Darum ist es wichtig, die Perspektive einzunehmen, in der diese Güter auf das Letzte und Ganze des Lebens (wie auch auf die menschliche Gemeinschaft insgesamt, der sie in sehr unterschiedlichem Maße zugänglich sind) bezogen werden. Die im Glauben gründende eschatologische Hoffnung wertet die innerweltlichen Interessen und Werte als immanente Hoffnungsgüter nicht ab, wahrt aber ihre Relativität, näherhin ihre Analogie und Differenz zur Vollendungsgestalt des Lebens und der Welt, die nur Gott herbeiführen kann.

[33] Die (christliche) Moral selbst versteht sich als heilssignifikativ, wenn auch keineswegs als heilskonstitutiv.

Im Dialog mit den Life Sciences



Gentechnologie, Ökokrise und Gloablisierung, 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 Genetik und Neurophysiologie stellen kann, ohne dabei die Differenzen der Fragestellung aufzuheben.

„Das Buch zeichnet sich durch eine klare und präzise Darstellung der relevanten Themen aus … Zudem wird der Themenkomplex von einer spirituellen Sicht grundiert, so dass sich dieses Buch nicht nur für Fachtheologen anbietet, sondern für alle, die sich in die Grundlagen unseres Glaubens vertiefen wollen."
Amtsblatt für die Diözese Regensburg

Franz Gruber
Im Haus des Lebens
Eine Theologie der Schöpfung
240 Seiten, kart.
€ (D) 19,90/sFr 36,–
ISBN 3-7917-1740-5

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

FRANZ GRUBER

Empathisches Menschsein

Eine Skizze zur theologischen Anthropologie

Der allgegenwärtige Körperkult der Gegenwart verherrlicht den jungen, gesunden und glücklichen Menschen. Ein glaubwürdiges und tragfähiges Bild vom Menschen darf allerdings den Blick auf das leidende und sterbende Leben nicht ausgrenzen. Dass eine zeitgemäße christliche Anthropologie eine im umfassenden Sinn ganzheitliche Sicht des Menschen gewinnen kann, wenn sie von der Fähigkeit des Mitfühlens ausgeht, zeigt der Linzer Professor für Dogmatik. (Redaktion)

Ist ganzheitliches Menschsein überhaupt möglich? Schon der Anspruch selbst kann nur entstehen, weil wir als selbstbewusste Lebewesen die verschiedenen, aber ineinander verbundenen Struktureinheiten wie Leiblichkeit, seelisches Erleben und geistiges Erkennen unterscheiden können. Wie und ob wir integral leben können, hängt jedoch maßgeblich von persönlichen und kulturellen Bedingungen ab. Die „Rückkehr des Körpers" ist darum nicht per se schon Ausdruck einer ganzheitlichen Anthropologie. So korrigierend sie auf leibvergessene oder gar -feindliche Verhaltensweisen wirkt, die Gefahr der Verkürzung des Menschseins auf idealisierte Vorstellungen des Körpers ist nicht von der Hand zu weisen. Um Kriterien des rechten Menschseins zu finden, ist deshalb ein Blick auf unsere prägenden Menschenbilder und auf die Frage: „Was oder wer ist der Mensch?" unverzichtbar.

Nun stoßen wir gerade dabei auf die Schwierigkeit, dass es darauf keine abschließende Antwort gibt. Gerade weil sie immer wieder aufs Neue gestellt wird, sehen wir, dass alles menschliche Erkennen nie zum Abschluss kommt, erst recht nicht die Erkenntnis vom Menschen. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Geistesgeschichte die Auskunft: „Die Wahrheit über einen Menschen weiß niemand, oft am wenigsten derjenige selbst"[1]. Der Mensch ist „das noch nicht festgestellte Tier"[2], das einzige Lebewesen, das „seine Formel" (Dostojewski) nicht kennt. Und obwohl wir im Durchblick von Tausenden Jahren Zivilisationsgeschichte auf eine Unzahl von Selbstverständnissen stoßen, gilt die Aufschrift am delphischen Orakel auch uns Heutigen noch mit demselben Ernst: „Erkenne dich selbst!" Vielleicht haben wir eine Erkenntnis inzwischen doch hinzugewonnen – und dies ist so wenig nicht: Der Mensch ist das, *„als was er sich selbst versteht"*[3].

1. Der kulturelle Aufstieg und Niedergang des christlichen Menschenbildes

Im großen Panorama der Menschenbilder hat das christliche, eine Synthese

[1] *Ph. Roth*, Der menschliche Makel, München-Wien 2002, 366.
[2] *F. Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse, § 62, in: Werke III (Ed.Schlechta) München 1981, 623.
[3] *Ch. Grawe*, Art. Mensch, in: HWP 5 (1980), Sp. 1060.

aus verschiedenen Anthropologien, eine kulturprägende Rolle gespielt.

Der *biblisch-jüdischen Quelle* entspringt das Verständnis des Menschen als *Geschöpf und Ebenbild Gottes*. Jeder Mensch steht in einer personalen Beziehung zum Schöpfer, der ihn unbedingt meint. Diese dialogische Personalität heißt nicht nur Einzigartigkeit und Freiheit, gattungsmäßig wie individuell. Sie bedeutet Verantwortlichkeit. Die Schöpfer-Geschöpf-Relation ist also implizit ethisch, und die Einstellung zur Mit- und Umwelt ist *selbstbestimmend*. Doch offensichtlich kann der Mensch gerade das schöpfungsethische „Gutsein" nicht erfüllen – denn die Schrift erzählt von seinem Leben „jenseits von Eden", was heißt: er wird beziehungsunfähig und schuldig, ein zerrissenes Wesen, das zwar Gott und den Nächsten sucht, doch immer wieder das Gute verliert oder zerstört (vgl. Gen 2–11). Jedoch: dieses Ur-Bild wird mit einem Kontrastbild überblendet. Der Schöpfer selbst lässt sich auf die menschliche Zeit, auf ein konkretes Volk ein: als Gott des Bundes, der Befreiung, der Erlösung. So wird das Scheitern der Ethik umfangen von Eschatologie: Nicht mehr hinter uns liegt das wahre Menschsein, sondern *vor uns*. Mit Jesu Leben, Sterben und Auferstehen wird dieser Horizont nochmals verändert: *In uns* kann das neue Menschsein schon beginnen, weil Gott Liebe (1 Joh 4,16) ist. Allein in ihr lebt der Mensch das Gute.

Der *griechisch-hellenistischen Quelle* entnimmt das Christentum dann die dreistufige Leib-Seele-Geist-Einheit, spezifischer die Idee der *unsterblichen Seele*. So wird das Christentum zum Träger des griechisch-metaphysischen Dualismus: In jedem Menschen ist „Göttliches", das auf seine Erlösung aus der materiellen und zeitlichen Umklammerung wartet. Das Verbindungsmedium zu Gott und Ewigkeit ist die substantiell gedachte Geist-Seele. Fortan wird das Problem der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele zur Dauerbaustelle theologischer Anthropologie, auf der aber zwei konkurrierende Gruppen je für sich den besseren Entwurf reklamieren: Die augustinisch-platonische Gruppe setzt Leib und Seele als wesensverschieden an, was bis heute einen latenten Dualismus förderte. In der thomistisch-aristotelischen Gruppe ist der Mensch eine Leib-Seele-Einheit, wobei die Seele die Form des Leibes *(anima forma corporis)* ist. Der Mensch hat nicht Leib und Seele, er *ist* Leib-Seele. Obwohl dogmatisch geschützt, blieb dieser Ansatz eher wirkungslos.

Die lange *historisch-kulturelle Orientierungskraft* verdankte das christliche Menschenbild seiner integralen, personalisierenden und ethisierenden Ausstrahlung: Es erfüllte den *kognitiven* Anspruch, metaphysisch begründbar zu sein; es erfüllte den *religiösen* Anspruch, den Kern der biblischen Anthropologie zu vermitteln; es erfüllte den *sozialen* Anspruch, Identität zu stiften und Subjektivität zu entwickeln. Vor allem aber stellte es sowohl die Einzelperson als auch die sozialen Großgruppen unter den Maßstab eines letzten heilsentscheidenden göttlichen Gerichts. Heil und Verdammung, Liebe und Angst waren somit die formgebende Perspektive des Porträts des menschlichen Wesens – eine wegen ihrer Ambivalenz zutiefst problematische Perspektive, der heute die Menschen massenhaft den Rücken zukehren.

Das christliche Menschenbild stellt sich somit als eine komplexe Einheit unterschiedlicher Anthropologien dar. Im Zuge der Rationalisierungsprozesse der neuzeitlich-modernen Kultur löst sich allerdings dieses Menschenbild schrittweise und heute sogar rasant auf. Der Theologie stellen sich äußerst unangenehme Fragen: Ist das christliche Menschenbild an sein Ende gelangt? Wie konnte es zu diesen Auflösungserscheinungen kommen? Welche Folgen hat dies für die Zukunft unserer Kultur? Was bedeutet dies für die christliche Religion und ihre Theologie? Soll dieses Bild restauriert werden? Soll es neu entworfen werden? Gewiss erfassen diese Fragen weder umfassend das Spektrum einer theologischen Anthropologie noch können sie in einem Aufsatz zureichend beantwortet werden. Wohl aber schärfen sie ein Bewusstsein für die Brisanz der Situation, in der wir uns befinden. Die Herausforderung liegt m.E. darin, ob eine angemessene theoretische und praktische *Selbstorientierung* christlicher Rede vom Menschen in unserer modernen/postmodernen Kultur noch gelingt. An ihr hängt durchaus die Zukunftsfähigkeit christlicher Theologie und Religion.

1.1 Auflösungskräfte der christlichen Anthropologie

1. Zweifelsohne übten und üben nach wie vor die *Naturwissenschaften* die stärkste Auflösungskraft aus. Als *Charles Darwin* die Entstehung und Vielfalt der Arten evolutions-theoretisch erklärte, setzte eine bislang anhaltende „Entsakralisierung" des Menschen ein. Nicht mehr Gottes Geschöpf, sondern ein zufälliges Auswurfprodukt der Natur ist der Mensch. Die naturwissenschaftliche Beobachterperspektive mit ihrem kausal-analytischen Erklärungsansatz erschütterte radikal die religiöse Teilnehmerperspektive, erklärte diese doch die Entstehung des Kosmos, des Lebens und des Menschen mit dem „Prinzip Offenbarung". Die vorwissenschaftliche Einheit von empirischer Objektivität und existentiellem Sinn fiel auseinander. Zurück blieben zwei nebeneinanderstehende Redeweisen vom Menschen, die nicht mehr zusammenpassen. Für die Naturwissenschaft ist eine metaphysische oder religiöse Sicht des Menschen irrational, höchstens als subjektive Auffassung zulässig. Für die Religion dagegen ist ein rein naturalistisches Menschenbild völlig unangemessen. Die Folge ist ein für unsere Kultur prekärer Orientierungsverlust. In der Gentechnologiedebatte sehen wir die Konsequenzen: Wie finden wir noch gemeinsame Maßstäbe in der Frage nach dem menschlichen Wesen?

2. Die Geschichte der *Philosophischen Anthropologie* gibt nicht weniger zu erkennen, dass sich die Theorien vom Menschen zu post-religiösen und nachmetaphysischen Konzeptionen wandeln. *Max Schelers* Entwurf einer metaphysischen Anthropologie scheiterte zwangsläufig, denn sie baute auf dem problematischen Dualismus von *Geist und Leben* auf[4]. *Arnold Gehlen* und *Helmut Plessner* definierten darum den Menschen ohne inhaltliche Festlegung „nur noch" als *weltoffenes Lebewesen*.[5] Die „exzentrische Positionalität" (Plessner) des Menschen, der sein „Zentrum" außer sich hat, ließ zwar religiöse Deutungen zu, doch Plessner selbst weist eine religiöse Sinnbestimmung mit dem Argument ab, dass der Mensch *wesentlich undefinierbar* ist.[6] Jede Bestimmung ist *Selbst*bestimmung, ist damit immer Ausdruck von Werten und Interessen, die aufgrund der Exzentrizität je wieder relativiert werden können. Schwerpunkt der aktuellen Anthropologie ist der Fragenbereich: Gehirn/Geist. Während *Karl Popper* (mit *John C. Eccles*) einen vom Leib unabhängigen seelisch-geistigen Bereich (Theorie der drei Welten) postuliert[7], neigt der Großteil der Philosophen dem monistischen Konzept zu: Der Geist sei eine Funktion des Hirns, ein Epiphänomen naturgesetzlich geregelter Gehirnaktivitäten.[8] In der Systemtheorie *Niklas Luhmanns* schließlich wird die Rede vom Menschen als „alteuropäisch" qualifiziert und durch völlig ent-

[4] *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], Bonn [14]1998.
[5] *A. Gehlen*, Der Mensch [1940], Wiesbaden [13]1997; *H. Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch [1928], Berlin-New York [3]1975.
[6] *Plessner*, Stufen 346.
[7] *K.R. Popper/J.C. Eccles*, Das Ich und sein Gehirn, München 1982.
[8] *G. Vollmer*, Evolutionäre Erkenntnistheorie und Leib-Seele-Problem, in: *W. Böhme* (Hg.), Evolution und Gottesglaube, Göttingen 1988, 134–166; vgl. dagegen in kritischer Absetzung: *M. Carrier/J. Mittelstrass*, Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie, Berlin-New York 1989.

personalisierte Begriffe wie „autopoietisches System" oder „psychisches System" ersetzt.[9] Luhmann will die Sozialphilosophie von der „Metapher Mensch" befreien und durch die theoretisch validere Semantik kybernetischer und biologischer Systeme ersetzen.

3. Noch eine weitere auflösende Kraft sei erwähnt: die Struktur der *modernen Lebenswelt*. Die Rationalisierung der Lebensbereiche und die Individualisierung der Lebensgestaltung führt dazu, dass Menschsein immer *eindimensionaler* erfahren wird, je nachdem, in welcher Lebensform man steht. Die Unübersichtlichkeit der gesellschaftlichen Prozesse und die Komplexität der ausdifferenzierten Kultur führen zur radikalen *Fragmentierung des Menschseins*. Auf dieses Defizit reagieren m.E. die Wellness- und Psychowellen der letzten Jahrzehnte. Nach dem Psychoboom der 70er Jahre folgte der „Körperkult" der 90er Jahre. Versuchte die eine Welle ganzheitliches Menschsein durch Hebung der abgespaltenen Bereiche und seelischen Verletzungen im Unbewussten bewusst zu machen und aufzuarbeiten, so zielt die andere Welle auf die „Rückkehr des Leibes" und der Sinnlichkeit in einer weitgehend entsinnlichten, sowie ästhetisch und emotional abstumpfenden Technik-Kultur.

So evident diese Auflösungsprozesse des religiös-christlichen Menschenbildes auch sind, so prekär wäre es, sie ausschließlich als destruktive Vorgänge zu interpretieren. Derselbe Zeitraum ist nämlich zugleich ein höchst spannender Suchprozess, die Wirklichkeit des Menschen aus allen nur erdenklichen Zugängen zu erkunden. Wir wissen heute mehr denn je vom Menschen: Wir können sein langsames Erwachen über den Lauf der Jahrmillionen verfolgen und die Naivität der antiken und mittelalterlichen Naturerklärungen hinter uns lassen; die philosophische Begründung der Subjektivität auf Autonomie ist Möglichkeitsbedingung für ein demokratisches, auf Menschenrechten basierendes Gemeinwesen; nicht zuletzt sind die Humanwissenschaften zu einem unverzichtbaren Grundwissen für die Gestaltung eines menschenwürdigen und menschenmöglichen Lebens geworden. Kurz: das religiös-metaphysische Menschenbild ist nicht einfach durch ein positivistisch-utilitaristisches ersetzt worden, sondern wir begegnen einer nicht mehr integrierbaren Fülle von Deutungen des Menschen. Darum ist Selbstorientierung ein so mühsamer Vorgang geworden. Tatsächlich ist also die Auflösung des christlichen Menschenbildes weniger eine *destructio ad nihilo*, sondern eher eine De-Konstruktion, eine Auflösung in viele nicht mehr integrierbare Bildteile vom Menschen.

1.2 Theologie ist Anthropologie: Zur anthropologischen Wende der Theologie

Die Theologie des 20. Jahrhunderts insgesamt kann bei aller Vielfalt und Heterogenität als epochales Paradigma der *anthropologischen Theologie* gekennzeichnet werden. Ich greife nur zwei Namen heraus: Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg.

Kein anderes theologisches Werk verdient so sehr das Prädikat: *anthropologisch* wie das Karl Rahners. Rahner hat die große Leistung vollbracht, die Rede von Gott und vom Menschen intellektuell begründbar als dialektische Einheit aufzuweisen. Ein Kernsatz von Rahners Vermittlung von Theologie und Anthropologie lautet darum: „Ist der Mensch auf Grund seiner Transzendenz das immer schon auf Gott exzentrische

[9] Vgl. *N. Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1997, Bd. 2, 866ff.

Wesen und ist er so (christologisch und anthropologisch hier formal als zwei Hinsichten derselben Wirklichkeit verstanden) das mögliche Anderssein Gottes, dann ist der umgreifende Ort aller Theologie Anthropologie."[10] Der Mensch *selbst* ist das „Ereignis der Selbstmitteilung Gottes"[11], ohne dass er dadurch vergöttlicht oder Gott entgöttlicht wird. Transzendenz offenbart sich als „Mit-Erfahrung", denn immer schon ist der Mensch implizit beim letzten Grund, wenn er die Dinge der Welt, das personale Gegenüber oder sein eigenes geheimnisvolles Sein denkend und handelnd berührt. Gott und Mensch stehen sich nicht unendlich fern als Fremde gegenüber, sondern sind sich unendlich nahe gekommen in der geglaubten „Mitte des Menschseins", in Jesus Christus.

Ebenbürtig steht der Rahnerschen Anthropologie ein anderer Entwurf zur Seite, den der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg[12] vorgelegt hat. Weniger das Gott-Mensch-Verhältnis als solches als vielmehr das Verhältnis einer *theologischen* und einer *säkularen* Beschreibung des Menschen ist Pannenbergs Thema. Er unternimmt die – im Grunde unbewältigbare – Anstrengung, die empirische und philosophische Anthropologie mit ihren komplexen Verzweigungen in die Entwicklungspsychologie, Sozial-Philosophie und Geschichtswissenschaft hinein theologisch anzueignen. Darum hat seine Anthropologie den Status einer Fundamentaltheologie mit dem durchaus apologetischen Zug, eine säkulare Anthropologie sei „als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte"[13] legitim. Denn Theologie und Humanwissenschaften begegnen einander in einem für beide erkennbaren, aber unterschiedlich gedeuteten Phänomen: im nicht stillzulegenden Vorgang des Transzendierens. Am Beispiel des Grundvertrauens sagt Pannenberg, dass dieses Vertrauen die emotionale, existentielle Form der Weltoffenheit ist. Es „richtet sich in seinem eigentlichen Sinne auf diejenige Instanz, die das Selbst in seiner *Ganzheit* zu bergen und zu fördern vermag. Darum gehören im Lebensvollzug des Grundvertrauens Gott und das Heil auf das engste zusammen."[14]

Diesen beiden Ansätzen (und ihren Varianten) ist allerdings die Rückfrage zu stellen, ob sie vor jenem Phänomen bestehen können, das sowohl die Transzendenzfähigkeit des Geistes wie des Urvertrauens erschüttert: die Tatsache individuellen und kollektiven Leidens. Geht man vom „Apriori des Leidens" (J.B. Metz) aus und vom Umstand, dass uns nicht allein die Sprachfähigkeit als Menschen auszeichnet, sondern die besondere „Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung"[15], dann lautet die Grundfrage der theologischen Anthropologie nicht mehr: „Was/Wer ist der Mensch?", sondern: „Wie reden wir aus der Perspektive des Leidens vom Menschen?" Diesen Ausgangspunkt nämlich nehmen die Befreiungstheologien, die feministischen aber auch tiefenpsychologisch ausgerichteten Theologien ein und schärfen damit die anthropologische Wende der Theologie nochmals an. Sie drängen darauf, vom Menschen aus einer neuen Einstellung heraus zu sprechen: aus dem Einfühlen in sein Leiden, aus der Option für die Bedrängten, Armen, physisch und psychisch Leidenden. Erst die Perspektive des Leidens zeige uns das Menschsein in seiner fundamental pathischen Struktur, nicht zuletzt im innersten Berührtwerden vom leidenden und sterbenden, aber ebenso sehr vom liebenden und leidenschaftlichen Menschen. In diesen unterschiedlichen theologischen Ansätzen finden wir m.E. ein neues Bewusstsein, in welcher Weise theologisch nach der Auflösung eines abendländisch-christlichen Menschenbildes vom Menschen zu sprechen ist.

[10] Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: MySal II (1967) 406–420, 406.
[11] *A. Raffelt/K. Rahner*, Anthropologie und Theologie, in: CGG 24 (1981) 5–55, 34.
[12] Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.
[13] Ebd. 19.
[14] Ebd. 227.
[15] *R. Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M. 1992, 158.

2. Einfühlsames Menschsein mit Leib, Seele und Geist

Somit entscheidet nicht (allein) eine Theorie, sondern vor allem eine bestimmte Form des Menschseins über die Qualität der theologischen Anthropologie. Es geht dabei um die Frage, ob die religiöse Deutung des Menschseins weniger leidvolle und aggressive Lebensformen fördert oder nicht. An die Stelle eines abstrakten Menschenbildes, das für wahr oder falsch gehalten wird, tritt die Herausforderung, in welcher *Einstellung* der Mensch lebt, wovon er berührt ist und berührt wird.

Nun liegt das Spezifikum der christlich-biblischen Anthropologie in der Überzeugung, dass das Menschsein dadurch qualifiziert ist, dass es von „Transzendenz" *berührt* ist, und zwar im Medium menschlicher Grunderfahrungen und Lebensweisen. Der Mensch ist das Wesen, dessen Sein und Existenz von Gott ganzheitlich angesprochen ist. Mehr noch: Das je verschieden entfremdete Menschsein wird erst dann heil, wenn es von einer Liebe mit „göttlicher Kraft" berührt wird. Somit ist für ein christliches Verständnis vom Menschen nicht nur wesentlich, ob Christen eine bestimmte theoretische Auffassung vom Menschen haben, sondern vor allem, welche „Lebensform" sie prägen, inwieweit ihr im Glauben bezeugtes „Berührtsein" von Gnade tatsächlich sie selbst und ihre Mitwelt berührt hat. Aufgrund dieser Sichtweise halte ich den Eingangssatz von „Gaudium et spes" für eine der zentralsten, leider aber auch eine der am wenigsten gelebten Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils. Dieser versteht das Christsein als schlichte Fähigkeit mitzufühlen: „*Freude* und *Hoffnung*, *Trauer* und *Angst* der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch *Freude* und *Hoffnung*, *Trauer* und *Angst* der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände."[16] Ist die Fähigkeit zur Empathie, vom Leid und Glück des anderen berührt zu werden, das Kriterium des Menschwerdens- und Heilwerdens (siehe zum Beispiel Mt 23; Lk 10 und 15), dann lässt sich daraus eine erneuerte Anthropologie im nachchristlichen Zeitalter gewinnen. Was dies für die klassische Rede vom Menschen als Leib-Seele-Geist-Einheit[17] heißt, soll kurz im Umrissen gezeigt werden.

2.1 „... Fleisch geworden" (Joh 1,14) – das Leibsein des Menschen

Wie weit Theorie und Praxis, Bekenntnis und Lebensform auseinander klaffen können, ist immer schon am „Grunddogma" des Christentums deutlich geworden: Dass Gottes Logos/Sohn ganz und gar menschliche Gestalt angenommen hat, dass in der Person, im Leben, im Sterben des „Sohns des Zimmermanns" (Mt 13,55) Gott *selbst* gegenwärtig war. Diese religionsgeschichtliche „Provokation" hat die christliche Theologie selbst oft nur „semantisch", im Sprechakt des Bekenntnisses, viel weniger dagegen in einer neuen Weise des Menschseins bezeugen können. Die spätantike Mischung aus Platonismus und Gnosis tropft seither als leibfeindliche, sexualneurotische und frauenverachtende Essenz durch die Geschichte des Chris-

[16] GS 1, Hervorhebung von mir.

[17] Die hier angewendete trichotomische Struktur verstehe ich als eine streng relationale Einheit. Die Begriffe Leib-Seele-Geist sind die semantischen Bezeichnungen einer differenzierten Selbstwahrnehmung sprach- und empfindungsfähiger Lebewesen.

tentums. Die Schule der biblisch-jüdischen Anthropologie und deren Bejahung der Leiblichkeit könnte dagegen die Achtsamkeit auf das *Leibsein* wieder schärfen.

Im anthropomorph geschilderten zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2) vernehmen wir noch die Nähe von Materie und Geist, Immanenz und Transzendenz. Der Mensch ist seinem Ursprung nach „beseelter Staub" aus Gottes Hand. So wenig dieses Staubgebilde aus sich lebendig ist, so sehr gewinnt es Leben aus Gottes Odem. Der Leib und seine Organe sind im AT synonymer Ausdruck für eine Vielzahl von geistigen und existentiellen Vollzügen[18]: *näfäsch*, die Kehle, der Atem, ist der Begriff für Begehren, Verlangen, Leben und Seele. *Leb*, das Herz, ist Mitte der Person, Ort des Denkens und des Gewissens, die Qualität des Gut- und Böseseins. *basar* ist nicht nur Fleisch, sondern dessen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit. *ruach* ist sein Atem, aber auch sein Geist, seine Lebenskraft, die, sosehr sie aus seinem Inneren kommt, nicht aus ihm stammt: denn *ruach* ist das Wort für Gottes Geist, der Sein und Leben schafft. Auf ein besonders wichtiges, aber in der Theologie aufgrund ihres einseitigen männlichen Blicks wenig beachtetes Wort soll noch hingewiesen werden: *rächäm*, Mutterschoß, Gebärmutter, dessen Ableitungen *rahman* Erbarmen und *rachamim* Mitgefühl, Mitleid bedeuten. Eine der häufigsten und wichtigsten Aussagen über den Gott Israels ist somit mit einem weiblichen Organ ausgedrückt: Gott ist gnädig und barmherzig.

Die Leiblichkeit selbst symbolisiert also Transzendenz. Bis in die Eschatologie hinein bleibt das Judentum einem „Anthropomorphismus" und „Materialismus" treu: Die Bilder der Erlösung sind Bilder der glücklichen „Leiber": Jesajas Festmahl am Zion (Jes 25,6–8); Deuterojesajas „sozialistisches" Bild der kostenlosen Versorgung (Jes 55,1–2); Ezechiels Bild vom auferweckten Totengebein (Ez 37,1–14), nicht zuletzt Jesu Mähler als „communio der Glückseligen" und sein Bild des Reiches Gottes, das frei ist von jeder Leibfeindlichkeit. Darum ist einer christlich-platonischen Leibfeindlichkeit gewiss das Ende anzusagen. Heute gelingt dies allerdings deshalb leichter, weil längst eine neue Leibvergessenheit der christlichen den Rang abgelaufen hat. Die bürgerliche und spätbürgerliche Kultur stellt sogar eine neue Stufe der Instrumentalisierung und Disziplinierung des Leibes dar. Die Ambivalenz könnte größer nicht sein: die den Menschen entlastenden Maschinen, von der Dampfmaschine bis zum Computer, führen allesamt auf eine neue Entfremdung des Leibes mit sich, entweder weil der Mensch im Rhythmus der Maschine seine Arbeit verrichten muss, oder weil er einseitig wieder zum „gekrümmten Tier" verkommt, das in eine Bildröhre starrt. „Wir stellen also fest", resümiert zu Recht der Philosoph Gernot Böhme, „dass in der modernen Lebensform für die relevanten menschlichen Bezüge, nämlich Arbeit und Interaktion, der Leib mehr und mehr überflüssig wird"[19]. Doch eine entsinnlichte Lebensform wird schnell eine sinnlose Lebensform. Ist die Suche nach Sinn deshalb so virulent in unserer Kultur, weil die Erfahrung der Sinnlichkeit des

[18] Vgl. *H.W. Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973; *S. Schroer/Th. Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.

[19] *G. Böhme*, Einführung in die Philosophie. Weltweisheit-Lebensform-Wissenschaft, Frankfurt/M. 1994, 174.

Lebens so verkümmert ist? Was hieße eine Lebensform, die mit dem Glauben an den fleischgewordenen Gott wirklich ernst macht? Wenigstens dies: zu versuchen, unserer Leiblichkeit gerecht zu werden. Müssten wir nicht zuerst die selbstverständlichen Grundvollzüge des Leibseins wieder lernen? Das bedeutet dann, nicht nur Sorge zu tragen für ein Leben ohne Hunger und Mangel aufgrund sozialer Ungerechtigkeiten. Vielmehr ginge es auch um eine erst neu zu entwickelnde *Leib-Sorge*: Wir modernen Menschen können ja nicht einmal mehr richtig sitzen, gehen, essen, atmen, schlafen oder schlicht leiblich anwesend sein. Unsere Leibfeindlichkeit sitzt viel tiefer, als wir glauben. Sie ist sogar lebensfeindlich, und nirgends anders als in der Ökologiefrage zeigt sich unsere Entfernung von natürlichen Rhythmen auf prekäre Weise. Selten nur ist man sich bewusst, dass die Milliarden Jahre lange Arbeit der Natur in jeder lebenden Zelle gespeichert ist. Eine theologische Anthropologie, die vom „Prinzip Mitgefühl"[20] ausgeht, müsste also nochmals „von unten" anfangen und zuerst auf den je eigenen Leib und seine Grundfunktionen wie zum Beispiel das Atmen wieder aufmerksam werden. Denn geht man nicht so mit den anderen um, wie man mit seinem eigenen Leib umgeht? Ist unsere pastorale Betriebsamkeit deshalb so stressig geworden, weil wir unsere Aufmerksamkeit auf den Leib verloren haben?

2.2 „...und blies in seine Nase die näfäsch" (Gen 2,7) – Die Seele: Matrix des Lebens

Der Begriff der Seele war in der abendländisch-christlichen Kultur ein Schlüsselbegriff. Grundgelegt von der platonisch-aristotelischen Philosophie wurde die *anima* zum Inbegriff der christlichen Anthropologie. Während die Theologie das reflexiv-geistige Potential der Seele kognitiv durchdrang, sorgte sich die Seelsorge um die *cura animarum*, jedoch oft angetrieben von einer doppelten Angst: der Angst vor dem Heilsverlust aufgrund der Erbsünde, die den Zugang zum Heil von Geburt an und von vornherein verhinderte, und der Angst vor einem endgültigen Heilsverlust aufgrund einer Todsünde, die bis zum Sterben nicht vergeben war. Bei der Überwindung des Leib-Seele-Dualismus stand das 2. Vatikanische Konzil durchaus Pate. Der dualistisch aufgezehrte Begriff „Seele" wurde durch den ganzheitlichen Begriff „Mensch" ersetzt. Mit dieser Transformation wandelte sich auch die Seelsorge. Nicht sakramentaler „Ritualismus" (der Mensch als *Objekt* der Seelsorge), sondern begleitende, sammelnde, aktivierende, kommunikative Pastoral wurde das neue Leitbild der Seelsorge (der Mensch als *Subjekt* der Seelsorge). Die Sorge um die Einzelseele wird von der Sorge um ein lebendiges Pfarrleben und eine gerechte Gesellschaft abgelöst.

Heute ist nicht ohne Ironie festzustellen: während die Theologie (im Besonderen die Dogmatik) den Begriff „Seele" ad acta legte, begannen die Psychokultur und die neoreligiösen Bewegungen ihn umso mehr zurückzuholen. Längst hat der Wellness-Markt und die Werbeindustrie den „Mehrwert" der Seele für sich vereinnahmt.[21] Auch hier gilt es, das Anliegen, die theologische Herausforderung und den Missbrauch zu unterscheiden.

[20] *L. Boff*, Prinzip Mitgefühl. Texte für eine bessere Zukunft, Freiburg-Basel-Wien 1999.

[21] Laut der Wochenzeitung „Die Zeit" Nr. 1/2000 gehört „Seele" zu den Top-Trendwörtern. 1990 haben 66 Prozent der Befragten den Begriff für sympathisch eingestuft, 1999 waren es bereits 78 Prozent.

Einen ersten Gesichtspunkt stellt die neue Aufmerksamkeit auf die psychischen Grundemotionen dar. Vor allem die Philosophie hat sich die Idealform des Menschseins als affektive Unberührbarkeit vorgestellt. Die Stoa und der Epikureismus entwickelten Lebensformen, die Glück mit Unerschütterlichkeit (Atharaxie), Leidensunempfindlichkeit (Apathie) und Seelenruhe (tranquillitas animae) identifizierten. Selbst Kants Konzept des autonomen Menschen baut noch auf der Distanz von Gefühlen („Triebfedern") und der Rationalität des Pflichtbewusstseins auf.[22] Vor allem bei ihrer hauptamtlichen Trägerschicht hat es das Christentum bis heute verabsäumt, einen sorgsamen Umgang mit den Emotionen zu entwickeln. Die alltäglichen Kommunikationsprozesse, zum Teil auch die rituellen Kommunikationsformen in unserer Liturgie sind geprägt von einer alarmierenden Unfähigkeit, einfühlsam und ausdrucksbetont zu interagieren. Wohl gibt es Appelle, solidarisch mit den Menschen zu sein, es gibt eine *Ethik* des Mitleidens, aber kaum eine entfaltete Kultur des *Mitfühlens*. Das stille Leiden entgleitet der rohen Art, in der wir einander begegnen. Auch hier ist der christliche Lebensvollzug vielfach ein Spiegelbild der öffentlichen Apathie geworden.

Hinter diesem sorglosen Umgang mit Emotionen liegt m. E. die eklatante Missachtung psychischer Tiefenprozesse. Der theologischen Anthropologie fehlt nach wie vor die Integration der Psychologie und Tiefenpsychologie. Dabei ist es ein alter theologischer Grundsatz, dass der Glaube nicht nur eine *fides quae*, sondern ebenso sehr eine *fides qua*, ein Glaubensakt ist. Glauben aber heißt: vertrauen können in einen letzten Grund der Wirklichkeit (so zu lesen bei Rahner, Küng, Pannenberg u. v. a.). Was aber anders ist Vertrauen, als vor allem eine Fähigkeit der Psyche, sein Leben nicht aus Lebensangst oder Lebensgier zu vollziehen, sondern aus der inneren Gewissheit, in existentieller Hinsicht sorglos wie die Lilien auf dem Feld und die Vögel des Himmels leben zu können (Mt 6,34ff). Jesu Aufforderung, es solle uns zuerst um das Gottesreich und seine Gerechtigkeit gehen, setzt voraus, dass der Mensch „in seinem Herzen" dieses Gottesreich gefunden hat. Zu Recht beklagt Eugen Drewermann in der christlichen Kommunikations- und Reflexionskultur die permanente Verdrängung des tiefenpsychisch imprägnierten Menschseins: Die Theologie rede ständig vom Menschen, sie kenne ihn aber nicht.

Die Achtsamkeit auf die pathisch-emotionale Struktur des Menschen zielt nun wie die sozialkritische Aufmerksamkeit auf humane soziale Verhältnisse und auf die Erinnerung des Leidens, das vor allem in der sensiblen Phase der Kindheit erlitten worden ist. Es ist nicht weniger notwendig und nicht weniger schmerzvoll, das Leiden der eigenen Seele zu erinnern als das Leiden der politischen und sozialen Opfer der Zivilisation. Dieses Leiden hat seine Wurzeln im selben Mangel an Anerkennung, wie wir ihn auf der sozialen Ebene finden. Auch hier ist die Heilung das Bewusstwerden des Schmerzes als

„der einzige Weg, den Teufelskreis der Selbstdestruktion zu durchbrechen, in dem sich so viele in unserer Gesellschaft befinden. Jedem von uns, der als Kind seinen Schmerz beiseite schieben, verdecken, verneinen musste, weil er weder Anteilnahme noch ein Echo für sein Leiden er-

[22] *H. Böhme/G. Böhme*, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983.

fuhr, wurde Schlimmes angetan. Diese Tatsache muss jedoch aus dem Bewusstsein verdrängt werden, weil kein Kind mit dem seelischen Schmerz leben kann, dass ihm keine Anerkennung und Liebe zuteil wird, dass es emotional verlassen wurde. Die Folgen sind Depressionen, Krankheit, nicht selten auch Tod."[23]

Eine theologische Anthropologie, die in diesem Sinne nicht aufklärend und heilend wirkt, geht am konkreten Menschen vorbei. Nicht so sehr der Begriff der „Seele" also ist theologisch wiederzugewinnen, sondern vielmehr der Zugang zur emotionalen und unbewussten Innenwelt der Person.

2.3 „Wessen Geist ging aus von dir?" (Hiob 26,4) – Der Geist als Bestimmung der Unbestimmbarkeit des Menschen

Für den amerikanischen Philosophen W. James gibt es zwei fundamentale, einander entgegengesetzte metaphysische Perspektiven der Wirklichkeit: eine materialistische und eine spiritualistische. Der einen zufolge ist der letzte Grund der Wirklichkeit Natur, der anderen zufolge ist es Geist. Die geistesgeschichtliche Revolution der Moderne liegt für James darin, dass unsere Epoche aufgrund der Naturwissenschaften von der spiritualistischen zur materialistischen Sichtweise wechselte. Nun prallen diese beiden Perspektiven heute nirgends anders so scharf aufeinander als in den Fragen: Was ist Bewusstsein? Was ist der menschliche Geist? Ist das Denken eine Funktion des Gehirns? Sind Geist und Gehirn zwei ontologische oder nur kategorial verschiedene Beschreibungen?[24]

Tatsächlich sind diese Fragen in der intensiv betriebenen Gehirnforschung zentral, leider greift aber auch ein neuer „Naturalismus"[25] in einer krassen Weise wieder um sich. Der kausalanalytischen Denkweise gemäß kann der naturgesetzliche Zugang zum Phänomen des menschlichen Denkens gar nicht anders sein, als Denkvorgänge auf elektro-chemische Prozesse des Gehirns zurückzuführen. Und doch wird man in dieser Beobachtereinstellung *prinzipiell* nicht das Phänomen des Bewusstseins erfassen, weil dieses nicht (!) auf der empirischen Ebene liegt, sondern auf der nur intuitiv zugänglichen Erfahrung des „Ich-Bewusstseins". Dass ein lebender Organismus sich als *Subjekt* wahrnimmt und *als Selbstbewusstsein* eine je einmalige Identität ausbildet, ist das niemals von außen beobachtbare „Wunder" des Menschseins. Diese „Innerlichkeit" und „Selbsterfahrbarkeit" des Geistes „funktioniert" zwar nur, weil der Mensch ein hochkomplexes Zentralnervensystem besitzt, doch sie ist die Grundlage dafür, dass wir erst als *bewusste Beobachter* überhaupt kausalanalytisch denken können.[26]

In der Erfahrung des Selbstbewusstseins ist eine paradoxale Struktur enthalten: die Erfahrung des Transzendierens. Unser Denken vollzieht sich in einer nicht festgelegten Offenheit, die „immer schon" vor einer letzten „Unbestimmtheit" (Luhmann), vor einem

[23] *A. Gruen*, Der Fremde in uns, Stuttgart ⁴2000, 216.

[24] Aus naturwissenschaftlicher Sicht siehe: *G. Roth*, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/M. ²1998; *Ders.*, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt/M. 2001.

[25] Vgl. *G. Keil/H. Schnädelbach* (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt/M. 2000. *J. Quitterer/E. Runggaldier* (Hg.), Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.

[26] Die Transzendentalphilosophie seit I. Kant hat diese apriorische Struktur als Möglichkeitsbedingung der Objekterkenntnis als prinzipiell unhintergehbare Grundlage für eine Theorie des menschlichen Bewusstseins betrachtet. Sie hat trotz evolutionärer Erkenntnistheorie in modifizierter Form nach wie vor Gültigkeit.

letzten „Horizont" (Rahner) steht. Diese im Denken eigentümlich erfahrene Unaussagbarkeit von „Transzendenz" hat aber eine eminente anthropologische Relevanz. Sie stellt uns vor die Frage, ob wir unser permanentes Transzendieren naturalistisch als imaginäres „Produkt" der neuronalen Aktivitäten oder *existentiell-religiös* als Aufforderung verstehen sollen, uns gegenüber diesem Horizont in einer vorbehaltlosen Selbst-Aufgabe (buddhistisches Modell) oder Selbst-Hingabe (monotheistisches Modell) zu verhalten.[27] Denn als selbstbewusste Wesen sind wir auf „Sinn", auf „Selbstverständnis" angewiesen, um leben zu können. Dieser Sinn entwickelt sich nur in intersubjektiven Kommunikationen – in der Ich-Du-Perspektive von Teilnehmern, nicht in der Ich-Es-Perspektive von Beobachtern. Welches Sinnverständnis wir haben, entscheidet aber wesentlich darüber, wie wir leben, wie wir uns zueinander verhalten.

Auch hier wird die Pointe der theologischen Anthropologie sichtbar: Sie überträgt die Unüberschreitbarkeit des Transzendenzhorizonts auf die Unableitbarkeit des menschlichen Geistes. Damit wird die Unbestimmbarkeit der Transzendenz zur Unbestimmbarkeit der Immanenz und die menschliche Person ein „Geheimnis". Das besagt keinen noch unerforschten Wissensmangel, sondern die Anerkennung einer unüberholbaren Nichtbestimmbarkeit und Eigenwürde. Was bedeutet das für die Rede vom Menschen? Vor allem dies: Jeder Mensch ist in einer unbedingt zu respektierenden Unverfügbarkeit anzuerkennen. Eben diese Unverfügbarkeit, Geheimnishaftigkeit und Einzigkeit drückte die Tradition mit dem meta-physischen Begriff der von Gott dem Leib eingeprägten „Seele" aus. Die „Geist-Seele" ist der Begriff für die jedem Menschen einzigartige Beziehung zum letzten Grund und die Instanz einer jeden Menschen unbedingt zugesprochenen personalen Würde und Unverfügbarkeit.

Die theologische Anthropologie sieht diesen Anspruch der Unverfügbarkeit des Menschen allerdings nur erfüllt und lebbar, wenn man sich auf den „Gottes-Gedanken" (beziehungsweise den Gedanke einer letzten „Leere", wie die Mystik sagt) einlässt. Der Gottesgedanke ist dabei aber gerade nicht der Schlussstein, der die offene Frage des Menschen abschließt, sondern sie im Gegenteil offenhält. Erst im Widerstand des Gottesbegriffs, in der Dialektik von Fülle und Nichts, bleibt der Mensch das, was er ist: ein Wesen, das seine Vergänglichkeit geistig erleidet. Über dem Abgrund der Freiheitserfahrung kann sich der Mensch deshalb halten, weil er „blind" vertrauen oder alles loslassen kann.

3. Die Zukunft des Menschen – ein Schlussgedanke

Jedes Menschenleben vollzieht sich vor zwei anthropologischen Herausforderungen: Lernt der Mensch die Kunst zu lieben? Bewältigt er die Tatsache des Sterbenmüssens? Die Liebe und der Tod wurden schon von S. Freud als die zwei Urenergien des Lebens bezeichnet. Im christlichen Verständnis des Menschseins allerdings bleiben diese Energien nicht apersonal oder religiös ungedeutet, sondern stehen in der Mitte des Glaubens. Der Glaube an den gekreuzigten Auferstandenen ist das

[27] Dass hier wechselseitige tiefe Entsprechungen gegeben sind, wird erst im heutigen Dialog von Christentum und Buddhismus sichtbar. Siehe dazu: *M.v. Brück/W. Lai*, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog. Mit einem Vorwort von *Hans Küng*, München ²2000.

Bekenntnis zur Liebe als der „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens"[28]. Jesus, der liebesfähige und geliebte Mensch, ist der Mensch, der ohnmächtig den Tod auf sich nimmt, aber nicht in ihm untergeht. Im Tod nicht das Ende, sondern das Tor zur absoluten Zukunft des Lebens zu sehen, ist nur möglich, wenn die Liebe als göttliche Macht erfahren wird.[29] Der Glaube der Liebe, dass Liebe stärker ist als der Tod, ist nach Gabriel Marcel das Versprechen, dass der Geliebte nicht sterben wird. Dieses Bekenntnis ist ganz und gar paradox – und doch ist es jene Sehnsucht, die in der Liebe zur Hoffnung wird. Niemals kann uns die Natur solche Hoffnung geben. Niemals wird uns die Wissenschaft unsterblich machen. Niemals vermag ein Liebender seine Geliebte vor dem Tod zu bewahren. Allein, wenn wir in der Liebe von der den Tod überwindenden Seinsmacht Gottes berührt werden, haben wir das Fundament der christlichen Anthropologie erreicht – den Glauben an die Auferstehung zum Leben (1 Kor 15), deren Versprechen und Vorwegereignung Jesus Christus ist.

Die neuzeitlich-moderne Kultur mutet dem Menschen wissenschaftlich-technisch, politisch-geschichtlich und existentiell eine immense Flexibilität und Lernfähigkeit zu. Seine Unbehaustheit einerseits und seine technischen wie politischen Abenteuer andererseits zeigen aber gerade aufgrund ihres destruktiven Potenzials mit aller Deutlichkeit, dass für seine Sehnsucht nach Glück die bloß immanente Zukunft der Gesellschaft und des Kosmos zu kurz greift. Nur eine Hoffnung, wie sie der Erlösungsglaube hervorbringt, lässt an die Möglichkeit eines Lebens glauben, das nicht mehr vom Tod, sondern von der gewährenden Macht der Liebe bestimmt ist. Das Christentum wird dies nur dann glaubwürdig bezeugen können, wenn diese Möglichkeit einer anderen Zukunft von Christinnen und Christen lebbar und erlebbar gemacht wird. Ohne die emotionale Fähigkeit, mitfühlend vom Anderen berührt zu werden und ihn zu berühren, wird diese eschatologische Zukunft im Hier und Heute keine Resonanz hervorbringen. Wenn sie unseren Existenzgrund jedoch erreicht, verschwinden auch die anthropomorphen Bilder eines Lebens nach dem Tod.

Es genügt daran zu glauben, dass wir dann ganz und gar leben werden aus der Macht der Liebe, die Gott ist. Dass dieser Glaube je schon unser jeweiliges „Bild" vom Anderen aufsprengt, zeigt Max Frisch eindrucksvoll, wenn er von der Liebe sagt, sie verbiete, sich vom Geliebten ein Bild zu machen: „Es ist bemerkenswert, dass wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. ... Die Liebe befreit ... aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden: weil wir sie lieben, solange wir sie lieben."[30]

---

[28] *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ^{5}1986, 434.

[29] Zu beachten ist, dass in der Erfahrung der göttlichen Liebe die Ambivalenz des Lebens nicht aufgehoben ist, wohl aber in einem neuen Licht erscheint: Die Liebe hat die Macht, der Angst des Todes und der Zerstörung zu widerstehen. Wenn dies in der christlichen Botschaft nicht deutlich gemacht wird, wird allerdings die Ambivalenz des Lebens ins Unendliche gehoben und das Gottesbild dualistisch verdunkelt: Der Gott der Liebe ist dann zugleich im selben Sinne der Gott des ewig verdammenden Zorns. Dagegen ist der Glaube, dass Gott nichts als Liebe ist, die Hoffnung, dass „alle Menschen gerettet werden" (1 Tim 2,4).

[30] *M. Frisch*, Tagebuch 1946–1949, Frankfurt/M. 1985, 27.

THOMAS MEURER

Bibel macht Schule. Aber schafft sie auch Glauben?

Anmerkungen zur aktuellen Diskussion

Ohne die Bibel verliert die christliche Rede von Gott ihren maßgeblichen Bezugspunkt. Daraus erwächst die bleibende Herausforderung, wie die Texte der Heiligen Schrift so vermittelt werden können, dass ihr ureigenes Anliegen gewahrt bleibt, sie sich zugleich aber den Menschen jeder Zeit erschließen. Unser Autor, Assistent am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Münster, greift die aktuelle Kontroverse zur Korrelationsdidaktik auf und entwickelt im Blick auf den Religionsunterricht eine Hermeneutik der Begegnung zwischen biblischem Text und seinen je neuen LeserInnen. (Redaktion)

Religionslehrer[1] wissen, dass heutige Schüler keinen Hunger mehr nach dem Wort, „das aus Gottes Munde kommt" (Mt 4,4; Dtn 8,3), verspüren. Sie werden längst von anderem Brot gesättigt. Da helfen auch keine noch so ambitionierten Rezeptvorschläge aus gleichermaßen theologisch wie didaktisch versierten Kochstudios. Wenn der Zuckerguss des aktualisierenden Anreizes weggeschleckt ist und darunter der konventionelle Geschmack der Bibel zutage kommt, lässt jeder erhoffte Appetit schlagartig nach.

1. Materialermüdung?

Die Bibel steht im Religionsunterricht – darin scheinen sich die Religionspädagogen einig – in der desolaten Situation eines „marginalisierten Bestsellers".[2] Doch wird daran nicht ein Grundproblem des Religionsunterrichts erkennbar? Gibt es nicht auch im Religionsunterricht so etwas wie Materialermüdung? Dabei meine ich hier weder die vielfach zu beobachtende Resignation der Religionslehrer, noch die immer defizitärer werdende Aufmerksamkeit ihrer Adressaten und auch nicht die den natürlichen Veraltungsprozessen unterworfenen Unterrichtsmaterialien als vielmehr ein Verblassen des Unterrichtsgegenstandes selber. Hat nicht das Salz seinen Geschmack verloren? Und ist damit nicht guter Rat teuer geworden, womit man es wieder salzig machen kann?

Wenn auch von verschiedenen Seiten mit guten Argumenten eine Renaissance der Religiosität prognostiziert wird,[3] so muss doch zunächst anerkannt werden, dass die Bibel für den Großteil der heutigen Gesellschaft und in ihr für jenen der Kinder und Jugendlichen „im Bereich des musealen und ästhetischen Spezialwissens"[4] angesiedelt ist und für die heutige Schülergeneration ein nur geringfügig höheres Identifikations- und Integrationspotential darstellt als ein altbabylonischer Schöpfungsmythos oder eine altgrie-

[1] Ich verwende hier und im Folgenden die maskuline Form als Gattungsbezeichnung. Leserinnen meines Beitrags mögen sich deshalb bitte dennoch angesprochen fühlen.
[2] Vgl. jüngst zum Beispiel *Bernd Feininger*, Mit der Bibel das Leben erzählen, Bi Ki 56 (2001), 148–155.
[3] Als ein Beispiel sei hier nur *Martin Riesebrodt*, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen", bsr 1388, München 2000 genannt.
[4] *B. Feininger*, Mit der Bibel das Leben erzählen, a.a.O., 148.

chische Sage.[5] Der 13. Shell Jugendstudie zufolge lesen nur noch 1% aller Befragten sehr oft, 2% oft, 19% selten, dagegen aber 79% nie in der Bibel, wobei mit zunehmendem Alter die Lektüre (begründet durch den Wegfall der Schule und der kirchlichen Jugendarbeit?) noch zurückgeht und tendenziell mehr weibliche und im Oberschulniveau befindliche Jugendliche überhaupt in der Bibel lesen.[6] Ein Motiv für dieses zahlenmäßig zu belegende Desinteresse liegt darin, dass die Bibel als ein Zeitdokument der Vergangenheit angesehen wird, das den Nerv der heutigen Lebenssituation (bis auf wenige Ausnahmetexte) nicht mehr trifft und keine Aussagekraft mehr für die Komplexität heutiger Lebensvollzüge zu besitzen scheint. Die Bibel als Brücke, über die der Glaube bisher zu den Menschen kam, scheint den Anforderungen und Belastungen nicht mehr gewachsen zu sein. Ihr Zusammenbruch ist insofern nur konsequent. Und konsequent ist dann auch, dass die Bibel das Schicksal vieler anderer Bücher teilt: Sie sprechen nicht mehr in unsere Zeit hinein, insofern schweigen sie – vielleicht nur für eine bestimmte Zeit, vielleicht sogar für immer.

2. Radikale Anfragen an die Religionspädagogik

Die hier skizzierte Situation der Bibel in der Glaubensvermittlung in posttraditionaler Zeit stellt vor eine Grundfrage der Bibeldidaktik: Wie kann es gelingen, mithilfe der Bibel als dem literarischen Niederschlag des Glauben(wollen)s Israels und der frühen Kirche bei heutigen Kindern und Jugendlichen Glauben zu wecken oder gar einen Glauben an den Gott Israels und Jesu Christi zu schaffen? Ein Schüler der Jahrgangsstufe 11 bringt es im Rahmen einer anonymen Umfrage im Religionsunterricht auf den Punkt: „Ich halte von der Bibel nicht so viel. Ich glaube zwar an Gott, aber ein Buch brauche ich dafür nicht. Glaube muss individuell sein."[7] Der alles entscheidende Konflikt wird erkennbar: auf der einen Seite die postmoderne Beliebigkeit, mit der ein den eigenen Bedürfnissen, Welt- und Wertvorstellungen korrespondierender Glaube „designed" wird, auf der anderen das Grunddokument christlicher Identität. Religionspädagogen reagieren auf diesen Konflikt so, dass sie entweder die nicht zu leugnende religiöse Sehnsucht, das Transzendenzgespür der heutigen Schüler im Blick haben und herauszufinden versuchen, wie diese „ihre Religion" verstehen beziehungsweise woran diese sich fernab von jeder inhaltlichen Vorgabe durch Bibel oder Lehramt orientieren. Oder sie sehen den Anspruch des Wortes, die Festlegung auf einen Kanon offenbarungsrelevanter Bücher und Schriften, die bei aller Notwendigkeit zur Auslegung doch eine Eindeutigkeit in der Vieldeutigkeit abbilden.

[5] Vgl. dazu auch *Lothar Kuld*, Das Entscheidende ist unsichtbar. Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen, München 2001, 11: „Während man zu Beginn der Neunzigerjahre lediglich eine Entkoppelung von Kirchlichkeit, religiöser Tradition und religiösem Bewusstsein feststellen wollte, [...] hat der Abwärtstrend nun auch die religiöse Praxis erreicht. [...] Mit der Tendenz, Religion zu entkirchlichen, geht nicht nur öffentlich wahrnehmbare religiöse Praxis zurück, es schwinden auch religiöse Haltungen."

[6] *Deutsche Shell* (Hg.), Jugend 2000, Bd. 1, Opladen 2000, 167. Vgl. auch die Zusammenfassung bei *L. Kuld*, Das Entscheidende ist unsichtbar, a.a.O., 10–15.

[7] Anonyme schriftliche Umfrage im Religionsunterricht der Jahrgangsstufe 11/1 des Geschwister-Scholl-Gymnasiums Unna zu Beginn der Unterrichtsreihe „Einführung in die Bibel". Zu der traditionsunbekümmerten Vagheit des Glaubens im Jugendalter vgl. auch *L. Kuld*, Das Eigentliche ist unsichtbar, a.a.O., 63–78.

Verfolgt man die religionspädagogische Entwicklung in diachroner Perspektive, so ist nicht zu übersehen, dass sich die Frequenz der Positionswechsel in den letzten Jahren verstärkt hat. Während die Zeit nach dem Konzil von einer zwar zunächst zaghaften, dann aber doch umso entschlosseneren Abkehr von materialkerygmatischen Konzepten des Religionsunterrichts bestimmt war und statt dessen auf die Lebenswelt der Schüler als Ausgangspunkt setzte, werden mit dem schwindenden Vertrauen in korrelationsdidaktische Ansätze gerade in jüngster Zeit Forderungen laut, die fremde Welt der Religion hart und fordernd mit der Welt der Kinder und Jugendlichen zu konfrontieren.

So hat Thomas Ruster mit seinem Buch „Der verwechselbare Gott"[8] und mit weiteren aus der Grundthese dieses Buches erwachsenen Artikeln[9] die Lanze gegen alle Versuche der Religionspädagogik gehoben, die fremde Welt der Religion und darin vor allem der Bibel mit der Lebens- und Erfahrungswelt heutiger Schüler vertraut zu machen. Der biblische Gott sei durch keine noch so geschickte Korrelation mit den Alltagserfahrungen der heranwachsenden Generation mit dieser alles bestimmenden Macht kompatibel zu machen. Der heute alles bestimmende und von allen angebetete Kapitalismus stehe dem biblischen Gott vielmehr wie ein Götze gegenüber. Und so wie Jahwe mit Baal in den biblischen Traditionen nicht verwechselbar gemacht werden durfte, müsse es auch ein Religionsunterricht leisten, in die Unverwechselbarkeit des biblischen Gottes einzuführen. Damit gilt es für Ruster „all die Vermittlungsversuche mit einer gottlosen Welt – und mit der Philosophie, die längst deren Hure wurde – aufzugeben".[10] Da ein Religionsunterricht, der bisher auf Korrelation der fremden Erfahrung, die sich in der Bibel literarisch niedergeschlagen hat, mit der Erfahrung heutiger Schüler gesetzt hat, für Ruster gescheitert ist, wirft er Hubertus Halbfas, dem Nestor der von ihm angegriffenen religionspädagogischen Richtung, vor, diese Form des Religionsunterrichts habe „kaum Menschen hervorgebracht, die wirklich biblisch denken und christlich glauben".[11] Um nun Menschen hervorzubringen, die wirklich biblisch denken und christlich glauben (was immer das heißen mag![12]), erwartet Ruster vom Religionsunterricht eine Einführung der Schüler in das biblische Wirklichkeitsverständnis, das sich über eine methodisch geleitete Decodierung des biblischen Zeichencodes erschließen lasse. So wie der Mathematikunterricht in die Logik der Mathematik und der Französischunterricht in die französische Sprache einzuführen habe, müsse der Religionsunterricht die Aufgabe haben, in die Welt der Bibel einzuführen.[13]

[8] *Thomas Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, QD 181, Freiburg 2000.

[9] Besonders zu nennen sind hier *Thomas Ruster*, Die Welt verstehen „gemäß den Schriften". Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, rhs 3 (2000) 189–203, sowie das Streitgespräch mit Hubertus Halbfas „An Gott glauben oder an das Geld?" in Publik-Forum 5 (2001) 26–29.

[10] *Michael Bongardt*, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, Herder Korrespondenz 55 (2001) H.6, 316–319.

[11] Thomas Ruster im Streitgespräch mit Hubertus Halbfas in „An Gott glauben oder an das Geld?" (s. Anm. 10), 28.

[12] Zur Kritik an dieser unreflektierten Zielvorstellung des Religionsunterrichts vgl. auch *Thomas Meurer*, Begegnung mit der fremden Bibel, KatBl 127 (2002) 19–24.

[13] So *Ruster* in „An Gott glauben oder an das Geld?", a.a.O., 27.

Wie stellt sich Ruster die Realisierung dieser Idee eines Religionsunterrichts als „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis" konkret vor? In seinem Beitrag legt er ein Beispiel für eine Decodierung des biblischen Zeichenuniversums zum Verstehen des fremden Wirklichkeitsverständnisses der Bibel vor. Wenn bei Johannes von Jesus als dem „Licht der Welt" (Joh 1) die Rede ist, so besteht nach korrelationsdidaktischem Ansatz die Möglichkeit, ein Verständnis dieser Aussage über die metaphorisch-symbolische Bedeutung von Sonne und Licht und vorgängig über die Erfahrungen der Adressaten mit diesen Phänomenen herzustellen. Ein solches Vorgehen, meint Ruster, „stellt [...] die Fragen vermutlich ruhig".[14] Anders, seiner Auffassung nach, dagegen der Versuch, im biblischen Zeichenuniversum über das Stichwort „Licht" auf die Spur von Jes 42,6 und Jes 60,1–3 und der dort vorzufindenden Rede von Israel als dem „Licht der Völker" zu gelangen. Vor diesem Hintergrund würde einleuchten, dass Jesus „das Israel unter den Völkern durch die Art von Toragerechtigkeit ist, die er lebt und lehrt".[15] Religionsunterricht müsste demgemäß so ausgerichtet sein, dass solche und ähnliche Verbindungen innerhalb des biblischen Zeichenuniversums herausgefunden und damit gelehrt werden, denn „die biblische Rede von Gott muss auf ihren bibelinternen Zeichenzusammenhang hin befragt werden, soll herauskommen, wie in ihr von Gott gedacht wird".[16] Im Blick auf das angeführte Beispiel aus Joh 1 stellt Ruster bei einem derartigen Vorgehen im Religionsunterricht in Aussicht, dass dann bei den Schülern „die Fragen, das Reiben und der Streit kommen: Was ist das für ein Gott, der ein kleines schwaches Volk zu seinem Licht in der Welt machen will? Was ist denn an diesem Volk so besonderes, dass Gott durch es sein Licht leuchten lassen will? Wo mag das Licht heute leuchten?"[17] Doch sind das nicht Reaktionen, die eher in der Wunschwelt der theologischen Studierstube als im Alltagsgeschäft der Schule geboren sind?

Prinzipiell ist gegen solch einen didaktischen Vorschlag, wie Ruster ihn einbringt, zunächst nichts einzuwenden; auch die aufgezeigte Beziehung zwischen der Rede vom Licht in Joh 1 und im Buch Jesaja ist ebenso richtig wie beachtenswert. Realitätsfern wird es dort, wo Ruster meint, dass ein solcher Umgang mit der Bibel im Religionsunterricht in der Lage sei, Grundlagen des Glaubens zu schaffen. Das Erlernen des fremden biblischen Zeichencodes stellt für ihn ja nur eine Zurüstung der Schüler dar, eine Unterweisung in biblischem Denken, die dann zu einer Umcodierung ihres Selbst- und Weltbildes führen soll. Ruster betont, dass die Wirkung, welche die Hinführung zum biblischen Wirklichkeitsverständnis bei den Schülern hinterlasse, ob dieses nun kritisch, tröstend oder sonstwie wirke, nicht mehr seine Sache sei.[18] Nach der Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis beginnt für ihn der „emergente Prozess", die eigenständige und von der jeweiligen Lehrkraft nicht mehr zu beeinflussende Leistung der Aneignung, die sich so und so in den Köpfen der Kinder vollzieht, denen es schon gelingen wird, die Information in ihr eigenes System

[14] *Ruster*, Die Welt verstehen „gemäß den Schriften" (s. Anm. 10), 195.
[15] *Ruster*, Die Welt verstehen, 195.
[16] *Ruster*, Die Welt verstehen, 194.
[17] *Ruster*, Die Welt verstehen, 195.
[18] *Ruster*, „An Gott glauben oder an das Geld?", a.a.O., 29.

einzuordnen.[19] Von einem solchen Verständnis her nimmt es dann nicht Wunder, dass Ruster den gegenwärtigen Religionsunterricht für überpädagogisiert hält und ihn weniger lernzielorientiert wünscht, als er gemeinhin ist. Denn die Aneignung, die Teilhabe an der fremden Wirklichkeitserfahrung der Bibel, die Umcodierung mithin könne von keinem noch so geschickten pädagogischen Konzept gemacht werden.

Während Ruster in seinem ersten Schritt den Akzent darauf legt, dass ein unmittelbares, an der Erfahrungswelt der Schüler korreliertes Verstehen der Bibel nicht möglich und stattdessen eine Erarbeitung des biblischen Zeichenhorizontes, das Erlernen der Fremdsprache Bibel unumgänglich sei, postuliert er im zweiten Schritt die letzthin nicht steuer- und vermittelbare Wirkung des Erlernten auf die Adressaten des Religionsunterrichts. Damit ist Rusters provokante These letztendlich nichts anderes als die Verschiebung des Unmittelbarkeitsparadigmas. Da ein unmittelbares Verstehen eines biblischen Textes vor dem Horizont der eigenen Welt- und Wirklichkeitserfahrung durch die Schüler ihm nicht möglich erscheint, weil diese die Sprache der Welt- und Wirklichkeitserfahrung der Bibel erst erlernen müssen, wird stattdessen das, was die solchermaßen erlernte Fremdsprache an Wissen bereitstellt, entweder unmittelbar integriert und verstanden – oder gar nicht. Anders gesagt: Ruster traut dem Gottesgeist erst dann Wirksamkeit zu, wenn die Adressaten seines Wirkens auch die nötigen Sprach- und Zulassungsvoraussetzungen mitbringen. Unter der Hand unterscheidet sich somit die von Ruster geforderte fällige Neubegründung des Religionsunterrichts gar nicht so sehr von der von ihm inkriminierten Korrelationsdidaktik. Könnte es deshalb sein, dass der Kaiser gar keine Kleider anhat? Auch Ruster gibt letzten Endes zu, dass mit der Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis noch kein Glaube zu schaffen ist. Weder die unmittelbare Wahrnehmung eines biblischen Textes noch die Einführung in das Beziehungsgeflecht des biblischen Wirklichkeitsverständnisses vermag jene Umcodierung, jenen Glauben zu konstituieren, die Ruster als „emergenter Prozess" vorschweben. Eine solche Vorstellung gehört m.E. auch eher in das Genre der Heiligenviten und Bekehrungslegenden. Was der Religionsunterricht in posttraditionalistischer Zeit allenfalls zu leisten vermag, ist eine Vernunft, Bibel und Tradition gegenüber verpflichtete Rechenschaft über den Glauben, die sich weder der lebendigen Vielfalt anderer Glaubenshorizonte noch den ernstzunehmenden Anfragen an diese und andere Formen des Glaubens entzieht. Nur so kann der Religionsunterricht innerhalb des wachsenden Differenzierungsprozesses der Gesellschaft in kreativer Weise seine integrative Kraft zeigen und in Kommunikation und Partizipation den Grundkonsens des modernen Staates mitzubilden helfen.[20] Wird der Religionsunterricht jedoch auf eine Art Bibelkunde reduziert, wird er zu einem Einführungskurs in biblisches Sprechen und Denken, so steht er wohl eher in der Gefahr, zu einer Art Geheimsprache zu werden, die nicht mehr um Verständigung bemüht sein muss. Eine innerhalb der Gesellschaft „tote" Spra-

[19] Vgl. die Ausführungen *Rusters* in: Die Welt verstehen, a.a.O., 201.

[20] Vgl. dazu *Die deutschen Bischöfe* 56, Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, 27. September 1996, 21–23, 44f.

che zu lernen, mag eine ästhetische Attitüde bedienen, es mag der Arkandisziplin einer Gruppe Auserwählter Genüge tun, Einladungscharakter und Breitenwirkung erfährt ein solcher Lehrgegenstand jedoch nur, wo er mit seinen Anschlussfähigkeiten und Ableitungsmöglichkeiten zu Sprache und Themen der Gegenwart angeboten wird. Im ersten Fall ließe sich allenfalls noch von einer Kultur- oder Religionswissenschaft reden, nur im zweiten Fall wäre es noch berechtigt, von Theologie zu sprechen.

3. Schüler oder Bibel?

Nun soll und kann die Abwehr gegen die von Ruster vorgeschlagene Neukonzeption des Religionsunterrichts als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis nicht bedeuten, dass die Funktion der Bibel im Religionsunterricht noch weiter zugunsten schülernäherer Themen zu reduzieren ist, als dies ohnehin schon der Fall ist. Das genau ist das andere Extrem, zu dem sich die Religionspädagogik nur allzu gern hinreißen lässt. Nicht wenige religionspädagogische Konzepte der vergangenen Jahrzehnte haben über ihre Orientierung an den Lebens- und Entwicklungsthemen der Schüler und an diversen ethischen und sozialkritischen Themen die Bibel bis zur Überflüssigkeit in den Hintergrund treten lassen. Wo es nicht soweit kam, reduzierte sich das Buch der Bücher zu einem Textpool, aus dem je nach Bedarf Auskopplungen möglich waren, sofern sich nur mit ihnen das jeweilige Unterrichtsthema biblisch unterfüttern ließ. Dabei spielte der Textzusammenhang, aus dem die jeweilige Einheit gerissen wurde, oft ebenso wenig eine Rolle wie deren Entstehungsgeschichte, deren „Sitz im Leben" oder deren exegetische Analysen und Interpretationen.

Ein Blick auf den Einsatz der Bibel im Religionsunterricht der Grundschule kann hier als Problemanzeige dienen. Bibeldidaktische Konzepte wie das von Ingo Baldermann in die Diskussion eingebrachte und in der Praxis vielfach mit Erfolg angewandte,[21] setzen dort auf die Fähigkeit zu unmittelbarer Erschließung selbst schwerer biblischer Texte. „Wir haben im Unterricht", berichtet Baldermann, „[...] Worte der Psalmen den Kindern einfach vorgelegt, ohne zu sagen, woher wir diese Sätze hatten, aber auch ohne besonderen Gesprächsimpuls, ohne Erklärung, und es entwickelten sich immer wieder erstaunliche Gespräche."[22] Dabei ist interessant, dass die Kinder nicht bei einer etwas anderen Einführung in das Thema „Psalmen" stehen gelassen wurden. „Mit den Worten der Psalmen", schreibt Baldermann, „gewinnen Kinder ungeahnte Möglichkeiten, biblische Erzählungen von innen her auszuleuchten. [...] Und auf einmal lassen sich in immer mehr biblischen Erzählungen die Erfahrungen heutiger Kinder und Jugendlichen wiedererkennen."[23] Doch was für den Einsatz der Bibel im Religionsunterricht der Grundschule und der Sekundarstufe I hoffen lässt, führt in der gegenwärtigen Diskussion bei manchen zu sorgenvollem und nicht ganz unberechtigtem Stirnrunzeln. Da sich besonders in den Texten des Alten Testaments eine grundlegend kulturell und religiös anders

[21] Vgl. beispielsweise *Ingo Baldermann*, Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn, 6. Aufl. 1999, und *ders.*, Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Bi Ki 56 (2001) 40–45 sowie *ders.*, Die Psalmen als Sprachhilfe für Kinder, KatBl 20 (1995) 544–548.
[22] *Baldermann*, Die Psalmen als Sprachhilfe für Kinder, a.a.O. 544.
[23] *Baldermann*, Die Psalmen, 546f.

geprägte Welt spiegele, machten wir es uns zu einfach, „wenn wir mit Baldermann die Fremdheit biblischer – und eben besonders alttestamentlicher – Texte negieren. Der fremde Kontext der ausgekoppelten Texte bleibe unreflektiert, stattdessen werde eine Unmittelbarkeit des Verstehens bereits im Primarbereich suggeriert. „Baldermanns elementare Bibeldidaktik erlaubt", so urteilen seine Kritiker, „keine Distanz zur Bibel – ein Umstand, der zumindest für den schulischen Religionsunterricht heute nicht mehr zu rechtfertigen ist."[24] Könnte möglicherweise sogar das in der Sekundarstufe I zu beobachtende rasant zunehmende Desinteresse an der Bibel mit dieser mangelnden Distanz zusammenhängen? Hat die Bibel für den, der von Kindesbeinen an gelernt hat, dass sie sich unmittelbar erschließt, eben damit nicht auch ihren Herausforderungscharakter, ihren Anspruch und Reiz verloren? Ein weiteres Problem schließt sich unmittelbar an. Für den Religionsunterricht der Primar- und Sekundarstufe I/II gilt zwar, dass er „schon lange keine Zwangsveranstaltung zur Rekrutierung von Kirchenmitgliedern"[25] mehr ist, dennoch soll er die „bildende Kraft, die im Evangelium liegt" als Erschließungshilfe für den Sinn und das Geheimnis unseres Daseins anbieten, und er soll dies „in greifbarer und begreifbarer, auch in angreifbarer Gestalt" tun, was in der Form „einer Begegnung mit der Kirche als Gemeinschaft der vom Evangelium Erfassten, der Suchenden und Wagenden, auch der Irrenden" geschieht.[26] Wenn die Bibel in dieser Funktionsbeschreibung als eine Art „Trägersubstanz" des Evangeliums (weiterhin) eine Rolle spielen soll, kann der Religionsunterricht dann darauf setzen, dass sich biblische Texte unmittelbar erschließen? Besteht nicht die Gefahr, „die Geschichten und die Bilder dieser Tradition so einzumanschen, dass sie eingehen wie Butter" und schabe ich mir auf diese Weise nicht Gott zurecht, „bis er so ein kleines, nettes, gemütliches, flauschiges, antiautoritäres Kerlchen ist wie ich selber"?[27] Anders gefragt: Ist die irritierende, infragestellende und eben nicht den Status quo bestätigende Dynamik der Bibel nicht gerade das, was die bildende Kraft des Evangeliums ausmacht? Muss nicht gerade deshalb die Fremdheit der biblischen Texte und damit die Distanz zu ihnen eher noch vergrößert als verringert werden? Kann die Bibel Glauben schaffen, wenn sie mich letzthin nur in dem bestätigt, was ich auch ohne sie schon wusste?

Hinter der gesamten neueren Debatte steht eine Akzentverschiebung in der religionspädagogischen Begrifflichkeit, die in den 1990er Jahren (vor allem durch Klaus Großmann[28]) initiiert wurde und mit der auch ein Paradigmenwechsel in den Konzepten der Bibeldidaktik einhergeht. Gemeint ist die

[24] *Christina Kalloch/Bettina Kruhöffer*, Das Alte Testament „unmittelbar" erschließen? Kritische Anfragen an die bibeldidaktische Konzeption Ingo Baldermanns, Religionspädagogisches Institut Loccum, Unterrichtsmaterialien zum Downloaden (www.rpi-loccum.de), 6. Differenzierteres wird noch zu erwarten sein von *Chr. Kalloch*, Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule. Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich, Forum Theologie und Pädagogik Bd. 3, Münster 2002 (im Druck).

[25] *Walter Kasper*, Schule und Bildung aus katholischer Sicht, in: *R. Ehmann u.a.* (Hg.), Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels, Freiburg 1998, 57–66 (59).

[26] *Kasper*, Schule und Bildung, a.a.O., 59.

[27] *Fulbert Steffensky*, Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg 1998, 22.

[28] Vgl. neben den Publikationen Großmanns selber v.a. die ihm zugedachte Festschrift von *U. Becker/Chr. Scheilke* (Hgg), Aneignung und Vermittlung, Gütersloh 1995, deren Beiträge insgesamt der von Großmann geforderten Erarbeitung einer „Hermeneutik der Aneignung" dienen wollen.

Ablösung des Begriffs „Vermittlung" als Bezeichnung für das zwischen einem bestimmten Inhalt und den jeweiligen Schülern mit Hilfe des Religionslehrers als Vermittlergestalt stattfindenden Geschehens durch die Bezeichnung „Aneignung", bei der stärker die Eigenleistung der Schüler in Blick kommt. Mit dem Wechsel der Begrifflichkeit steht ein Wechsel des Ausgangs- und Zielpunktes an: Religionsunterricht soll nicht mehr so konzipiert sein, dass von den Inhalten her auf eine altersspezifische Erschließung durch die Schüler hin gedacht wird, sondern dass von den Lebens- und Deutemustern der Schüler und den damit verbundenen Erwartungen her auf die Erarbeitung der jeweiligen Inhalte abgezielt wird. Nun ist die mit diesem geforderten Paradigmenwechsel einhergehende Frage nach der Lebenswelt der Adressaten im Religionsunterricht nicht neu und Großmanns Vorschlag als „unzulängliche Alternative" kritisiert worden.[29]

Hier soll es nun nicht darum gehen, über Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit des Paradigmas der Aneignung in der Religionspädagogik zu entscheiden. Was vor diesem Hintergrund aber im Rahmen der neueren Kritik an den etablierten und mit nicht geringem Erfolg in der Praxis eingesetzten bibeldidaktischen Konzepten nachdenklich macht, ist die Frage, ob nicht in der Unterrichtspraxis die fremde Welt des biblischen Textes zugunsten des Wirklichkeitsverständnisses heutiger Schüler allzu schnell als jedem unmittelbar zugänglich und allen Interpretationen und Diskussionen gegenüber offen in das Aneignungsgeschehen eingebracht wird. Natürlich gibt es unterschiedliche Arten des „Verstehens", die hier zu entfalten wären und über die es sich zu verständigen gälte; und doch setzt Verstehen in der Regel die Anwendung von Methoden voraus, die einen Zugang zum Verständnis ermöglichen. Natürlich kann ein biblischer wie jeder andere literarische Text auf einer ersten Ebene unmittelbar verstanden werden; seine Leser mögen sich durch ihn in ihrer Selbst- und Weltsicht bestätigt oder herausgefordert finden. Eine tiefere Ebene des Verstehens jedoch versucht methodisch organisierte Beobachtungen am Text zu machen, versucht literarische Strukturen aufzudecken, die eine bestimmte Interpretation rechtfertigen und andere Deutungen eher unwahrscheinlich werden lassen. Der Text wird zum Untersuchungsgegenstand. Seine Deutung hat deshalb Gründe zu nennen, die auch für alle anderen, die an demselben Untersuchungsgegenstand gearbeitet haben, nachvollziehbar sind. Das ist nicht neu, es ist aber im Religionsunterricht zugunsten eines katechetischen Lernziels – hier würde ich Ruster in der Sache zustimmen – zu oft in den Hintergrund getreten.

Im Blick auf die neuere Diskussion ließe sich m. E. Folgendes feststellen: Der neueren Kritik an den von Halbfas und Baldermann vertretenen bibeldidaktischen Konzepten ist sicherlich dahingehend zu folgen, dass die Fremdheit des biblischen Textes nicht einfach in eine plumpe Vertrautheit aufgelöst werden kann, die eine erfahrungs- und deutungsaffirmative Wirkung bei den Schülern hat. Doch ist dies nicht nur niemals ein Anliegen der Korrelationsdidaktik gewesen, es wird auch den denunzierten religionspädagogischen Entwürfen nicht gerecht und deutet eher auf ein (gesuchtes?) einseitiges

[29] Vgl. *Rolf Koerrenz*, Religionspädagogik zwischen Aneignung und Vermittlung? Anmerkungen zu einer unzulänglichen Alternative, in: *U. Becker/Chr. Scheilke*, Aneignung und Vermittlung, a.a.O., 43–56.

Verständnis bei ihren Kritikern hin.[30] Der Mut zu einer stärkeren Betonung der Fremdheit der biblischen Texte im Religionsunterricht wird jedoch weder dadurch zu erreichen sein, dass über eine voraussetzungsreiche Konkordanzarbeit ein biblisches Wirklichkeitsverständnis erschlossen wird, in dessen Verstehensgrenzen der jeweilige Text dann eindeutig aufgeht, noch wird es nötig sein, bereits im Grundschulalter die grundlegend kulturell und religiös anders geprägte Welt, aus der die alttestamentlichen Texte herausgewachsen sind, so sehr zu betonen, dass selbst das Wiedererkennen vorhandener eigener Lebenserfahrungen in (existentiell und nicht theologisch gelesenen!) Bildworten der Bibel durch die Schüler bereits verdächtig wird. Demgegenüber hat eine sowohl der Bibel angemessene wie auch an den Rezipienten orientierte Bibeldidaktik auf „Begegnung" als Methode zu setzen. Die einander begegnenden Parteien sind einander fremd, und eine vorschnelle Vertrautheit sollte nicht erzielt werden. Der Erstkontakt (in Elternhaus, Kirche oder Grundschule) kann sich dabei fraglos anders gestalten als die späteren Wiederbegegnungen, in denen an gemeinsame Erinnerungen und auch Verletzungen angeknüpft werden kann. Während sich gerade in der neueren Kritik der Eindruck einstellt, es müsse von Anfang an eine sachgerechte und gelingende Bibelkatechese möglich sein, votiert eine diachron reflektierte Bibeldidaktik, die auf Begegnung setzt, für unterschiedliche Annäherungsstufen zwischen Bibel und Rezipienten, wobei ein Scheitern des Kontakts auf einzelnen Stufen dieser Begegnung nicht nur billigend in Kauf genommen wird, sondern zur Sache selbst gehört.[31]

4. Begegnung als Methode

Der die Begegnung zwischen Bibel und Rezipienten im Rahmen des Religionsunterrichts gestaltende Religionslehrer muss eine genaue Kenntnis über den biblischen Text, seine Entstehungsbedingungen und theologischen Leitlinien mitbringen, um in sachorientierter Weise als Anwalt des Textes fungieren zu können. Seine Funktion kann sich nicht einfach darauf beschränken, dass er – wie Ruster es vorschwebt – zwar als Leiter, aber eben doch als letztlich genauso fremder Teil der Crew die Expedition in die terra incognita des biblischen Wirklichkeitsverständnisses anführt. Ließe sich die Funktion des Religionslehrers darauf reduzieren, gäbe es niemanden mehr, der von der Sache her nicht sowohl Grenzen der Interpretation als zuvor auch Möglichkeiten derselben aufzuzeigen vermöchte. Doch der Religionslehrer muss sich in gleicher Weise auch im Lebens- und Weltverständnis der Schüler auskennen. Als Moderator der Begegnung zwischen der Bibel und ihren Rezipienten hat er um die Anschlussfähigkeit der Wirklichkeitsverständnisse heutiger Schüler an die Wirklichkeitsverständnisse der Bibel zu wissen. Vor dem Hintergrund der angesprochenen Begriffsverschiebung von einer „Vermittlung" hin zu einer „Aneignung" biblischer Texte lässt sich die Funktion des Religionslehrers darum dahingehend beschreiben, dass er die Aneig-

[30] Vgl. dazu auch *Michael Bongardt*, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, Herder Korrespondenz 55 (2001) 316–319 (317!).

[31] Damit ist auch der von Wegenast geforderten Möglichkeit, biblische Texte unrichtig verstehen zu dürfen, Rechnung getragen. Vgl. *Klaus und Philipp Wegenast*, Biblische Geschichten dürfen auch „unrichtig" verstanden werden, in: *D. Bell u.a.* (Hg.), Menschen suchen – Zugänge finden, FS für Christine Reents, Wuppertal 1999, 246–263.

nungsvoraussetzungen vermittelt. Das heißt seine Aufgabe besteht darin, den Raum dafür zu eröffnen, dass Schüler einerseits in die Lage kommen, sich den biblischen Text anzueignen und andererseits sich selber dem biblischen Text zu übereignen. Dazu bedarf es eines didaktischen Konzepts, das einerseits eine methodisch geleitete Lektüre anzubieten vermag, um der fremden Wirklichkeit des Textes gerecht zu werden, und das andererseits die interpretatorische Eigenleistung der Schüler mit ihrer jeweiligen Lesekompetenz fruchtbar zu machen versteht. Als Kennzeichen und Erfordernisse eines solchen bibeldidaktischen Konzepts lassen sich benennen:

- Eine textgemäße und adressatenorientierte Bibeldidaktik setzt ganz bewusst auf die Fremdheit des biblischen Textes. Sie versucht diese Fremdheit also weder zu verwischen noch zu nivellieren, sondern zu belassen und zum Ausgangspunkt der Begegnung zwischen Text und Rezipient zu machen. Durch seine Fremdheit kann der Text bei den Schülern gerade den Wunsch evozieren, ihn erschließen und deuten zu wollen. Nur wenn der Text als anspruchsvolle Welt bestehen bleibt, vermag sich in der Auseinandersetzung mit ihm das „Ich" der Schüler zu konstituieren, beginnt Individuation, indem eine Auseinandersetzung mit Gott und damit dem Glauben der Elterngeneration stattfindet.[32] So gesehen darf der Religionsunterricht im Blick auf die Bibel durchaus mehr (auch an Sachwissen) verlangen und an Sperrigkeit und Fremdartigkeit zumuten, als dies in den vergangenen Jahren aufgrund einer sehr starken Orientierung an den Interessen der Adressaten und der schwierigen Kommunizierbarkeit des Inhalts in deren Lebenswelt hinein der Fall war.
- Eine solche Bibeldidaktik setzt ebenso bewusst und deutlich auf die Lese- und Interpretationskompetenz der Schüler. Gerade weil es ihr darum geht, die Fremdheit des biblischen Textes zu bewahren, sucht sie die Eigenständigkeit in Untersuchung und Deutung des Textes durch die Adressaten zu fördern, statt diesen als eine Art „Botenstoff" zu verwenden, auf dem vom Glauben konstituierte oder diesen konstituierende Botschaften transportiert werden. Letzteres trägt immer nur zur Ausbildung eines „Religionsstunden-Ich", nicht aber zur mündigen Auseinandersetzung mit dem Text und darin zur Ausbildung des eigenen Ich bei. Das bedeutet allerdings auch, dass es die Möglichkeit zu Fehlinterpretationen und sehr subjektivem Verstehen geben muss, was einen ungeleiteten und nicht von bestimmten Interessen eingefärbten Interpretationsspielraum voraussetzt. Adressatenorientierte Bibeldidaktik bereitet – will sie zugleich auch textgemäß sein – den biblischen Text nicht so lange auf, bis er den Schülern problemlos eingängig ist und plausibel erscheint, sie nimmt aber die Beobachtungen und Interpretationsansätze der Rezipienten ernst, ja sie nimmt diese sogar gegen den Text als eine mögliche Art der (vielleicht sehr subjektiven) Inanspruchnahme desselben in Schutz.
- Eine solche Bibeldidaktik setzt niemals nur auf die Wahrnehmung der Interessen des Textes. Und ebenso setzt sie niemals nur auf die Interessen der Adressaten. Mit „Begegnung" als Methode votiert sie für die

[32] Vgl. hierzu das für die Bibeldidaktik m.E. revolutionäre Modell von *Heribert Wahl*, Empathie und Text. Das selbstpsychologische Modell interaktiver Texthermeneutik, ThQ 169 (1989) 201–222.

Wahrnehmung des dynamischen und letztlich unabgeschlossenen Prozesses, der zwischen der Bibel und ihren Rezipienten im Gange ist. Diesen Prozess mit „Aneignung" zu bezeichnen wäre ebenso wenig zutreffend, wie ihn „Vermittlung" zu nennen. Beide Begriffe insinuieren ein Sich-Nehmen beziehungsweise Geben. Der zwischen Text und Adressaten zu beschreibende Prozess vereinigt aber stets beide Bewegungen miteinander und rechnet zudem damit, dass beide misslingen oder phasenweise unterschiedlich stark in den Vordergrund treten können. Damit wird aber zugleich auch deutlich, dass sich das zwischen der Bibel einerseits und den Schülern andererseits zu beschreibende Geschehen weitaus differenzierter darstellt und von vielen verschiedenen Faktoren beeinflusst wird. Dieser Prozess wird sich kaum auf ein einfaches Vermittler-Empfänger- oder Aneignungsgegenstand-Aneigner-Schema reduzieren lassen. Die Rolle des Religionslehrers in diesem vielschichtigen Geschehen ist dementsprechend als die der Moderation des Begegnungsprozesses zu umschreiben. Der Lehrer bereitet gleichsam das Haus, in dem die Begegnung zwischen dem biblischen Text und seinen Rezipienten stattfinden kann.

- Mit solch einer Bibeldidaktik werden keine katechetischen Interessen in dem Sinne verknüpft, dass am Ende ein abprüfbarer Glaube zu erzielen sein wird. Solche Erwartungen überfordern nicht nur die Leistungsfähigkeit des Religionsunterrichts, sondern auch die der Texte. Die Konstituierung des Glaubens hängt von derart vielen Faktoren ab, dass es kaum hinreichend sein dürfte, mit der Bibel vertraut gemacht worden zu sein oder über hinreichendes Bibelwissen zu verfügen. Hier ist auch daran zu erinnern, dass der Religionsunterricht nicht in der Lage ist, ein Glaubensfundament bereitzustellen, was in Elternhaus und religiöser Primärsozialisation zu legen versäumt wurde. Wenn die Bibel im Religionsunterricht als ein Buch existentieller Erfahrungen, als literarischer Niederschlag der Lebens- und Gottessehnsucht, als in Liedern, Gedichten und Erzählungen verdichtete Suchbewegung nach Sinn- und Lebensdeutung gelesen werden kann, dann ist viel getan. Eine Bekehrungs- und Propagandaschrift will die Bibel nicht sein. Einer textgemäßen Bibeldidaktik muss darum wichtig sein, dass sie im Religionsunterricht nicht dazu gemacht wird.

5. Ziele einer auf Begegnung setzenden Bibeldidaktik

Die Konzeption einer auf textgemäße Adressatenorientiertheit abzielenden Bibeldidaktik versucht also, eine Begegnung zwischen der Bibel in ihrem Damals und Dort und den Schülern in ihrem Jetzt und Hier zu ermöglichen. Sie verzichtet deshalb darauf, den biblischen Text als Instrument der Katechese zu verzwecken, sondern schließt sich der Vorstellung an, dass es sich dabei um ein „offenes Kunstwerk", einen open text handelt. Sie verzichtet jedoch nicht darauf, deutlich zu betonen, dass der Text eine eigene Struktur, eine eigene Entstehungsgeschichte und -situation hat. Sie gehört zu ihm und will mit ihm wahrgenommen werden. Der Religionsunterricht hat darum die Aufgabe, Lern- und Erarbeitungsphasen bereitzustellen, in denen der Text aus sich und aus seiner Zeit heraus „sprechen" kann. Ebenso wichtig aber ist, dass das unmittelbare, von Identi-

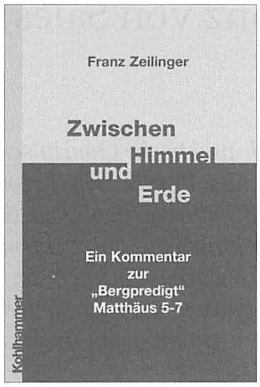
fikation und Emotion begleitete und bestimmte Verstehen des Textes durch die Schüler buchstäblich zur Sprache kommt. Als Leser des Gotteswortes haben sie eine fraglos anders gelagerte, letztlich aber doch vergleichbare Lese- und Interpretationskompetenz wie jeder Bibelwissenschaftler auch. Darum geht es der textgemäßen Adressatenorientiertheit nicht um ein „richtiges" oder „falsches" Verstehen, sondern um das Gleichgewicht der Kräfte in der Begegnung zwischen Bibel und Adressaten. In dieser Begegnung spielt Aneignung der fremden Welt des Textes eine ebenso große Rolle wie deren Vermittlung; und das bedeutet auch: die Schüler eignen sich den Text ebenso an, wie dieser sich ihnen vermittelt, die Schüler vermitteln ihre Welt- und Sinndeutung ebenso in den Text hinein, wie dieser sich in ihre hinein vermittelt. Das mag als eine osmotische Begegnung erscheinen, in der die Grenzen verschwimmen, dieser Austausch aber garantiert jene Anziehungs- und Strebekräfte, die über die Begegnung mit dem biblischen Text zur Individualisierung der Schülerinnen und Schüler und über die Begegnung mit den Fragen und Antworten der nachwachsenden Generation zur Aktualisierung der Glaubenserfahrungen führen, die im biblischen Text geronnen sind.

Schafft ein solches Paradigma der Begegnung mit der Bibel Glauben? Vielleicht ist schon die Frage falsch gestellt. Glauben „schaffen" kann wohl auch diese Begegnung mit der Bibel nicht, zumindest nicht unmittelbar. Was eine textgemäße und adressatenorientierte Bibeldidaktik aber zu erreichen vermag, ließe sich abschließend so zusammenfassen:

- Sie lässt die Schüler teilhaben an der Gottessehnsucht und an den Welt- und Sinndeutungsversuchen der Väter und Mütter unseres gemeinsamen jüdisch-christlichen Glaubens.
- Sie informiert über die Gestalt und die Entstehung des Buches, auf das sich der Glaube von Christen- und Judentum gründet. Damit rüstet sie die Schüler mit einem kritischen Wissen gegen alle Formen unangemessener (auch fundamentalistischer) Schriftauslegung aus.
- Sie unterstützt in der Begegnung mit den herausfordernden Texten des Alten und Neuen Testaments (auch wenn die Texte dabei selber missverstanden und abgelehnt werden!) die Emanzipation und Individuation der Schüler und fördert das Vertrauen zu ihrer eigenen Wahrnehmung in kritischer Reflektion ihrer Vorverständnisse.
- Sie nimmt in einer literarisch-virtuellen Weise vorweg, was das Leben an Handlungserfordernissen verlangt: Auseinandersetzung und Begegnung mit fremden Wirklichkeitsverständnissen, Akzeptanz des Fremden und Vergangenen, Auseinandersetzungsbereitschaft in sorgsamer Ehrfurcht vor dem, was sich kein Mensch selber als Hoffnungsbotschaft zusagen kann, sowie die Erarbeitung und Bereitstellung eines aus dem Schatz des kulturellen Gedächtnisses einer Religion und eines Volkes geprägten Angeldes für die nachfolgenden Generationen.
- Sie fördert nicht zuletzt die Orientierung an ethischen Maßstäben, die nicht aus eigenen Bedürfnissen konstituiert sind, sondern aus der Begegnung mit dem Anspruch des Schöpfer- und Exodusgottes erwachsen.[33]

[33] Vgl. dazu auch *I. Lamp/Th. Meurer*, Basiswissen Bibel. GTB 673, Gütersloh 2002, 43–51.

NEU bei Kohlhammer



FRANZ ZEILINGER
Zwischen Himmel und Erde
Ein Kommentar zur »Bergpredigt« Matthäus 5-7
2002. 252 Seiten. Kart.
€ 19,80
ISBN 3-17-017268-9



MANFRED RIEGGER
Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen
Das Sozialtherapeutische Rollenspiel als Methode erfahrungsbezogenen Glauben-Lernens
2002. 392 Seiten. Kart./Fadenheftung
€ 31,–
ISBN 3-17-017262-X
Praktische Theologie heute, Band 56



DORIS NAUER
Seelsorgekonzepte im Widerstreit
Ein Kompendium
2001. 476 Seiten mit 38 Schaubildern. Kart.
€ 25,–
ISBN 3-17-017115-1
Praktische Theologie heute, Band 55

W. Kohlhammer GmbH
70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

Kohlhammer

MARKUS LEHNER

„Es ist nicht recht, wegen unnöthiger Dinge nach Rom zu recurrieren…" (Franz von Sales)

Eine Blütenlese aus der Geschichte der ThPQ

Auch in ihrem Jubiläumsjahrgang hat sich die Theologisch-praktische Quartalschrift ihrer Aufgabe gestellt, Beiträge zur Vermittlung von Theorie und Praxis, von Theologie und Pastoral zu leisten. Mehrfach ist dieses mittlerweile 150-jährige Bemühen dargestellt worden, zuletzt vom ehemaligen Chefredakteur Rudolf Zinnhobler. Mit seinem anderen Rückblick zeigt unser langjähriges Redaktionsmitglied Markus Lehner, dass gerade aktuelle Fragestellungen sich im Abstand noch einmal ganz anders darstellen können. So ermutigen vielleicht die Sorgen der Vergangenheit auch zu ein wenig Gelassenheit in der Gegenwart. (Redaktion)

Kein Zweifel, die Theologisch-praktische Quartalschrift ist eine seriöse wissenschaftliche Zeitschrift. Entsprechend der Programmatik des ersten Heftes sollte sie „anregend fördern die theologische Wissenschaft, insofern diese dem priesterlichen Leben und Wirken zur nothwendigen Grundlage und Richtschnur dient".[1] 150 Jahrgänge lang hat sie sich nun ernsthaft bemüht, die kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen der jeweiligen Zeit aufzugreifen und theologisch zu reflektieren[2].

Dieser Anspruch hat jedoch seine Tücken. So manche aktuelle Aufregung erweist sich im Rückblick als Sturm im Wasserglas und gibt Jahre später nur noch Anlass zum Schmunzeln. Wieweit das Instrumentarium theologischer Wissenschaft dem raschen gesellschaftlichen und technischen Wandel der vergangenen 150 Jahre immer gewachsen war, mögen der geneigte Leser und die geneigte Leserin anhand einer kleinen Blütenlese von Beiträgen aus Jahrgängen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert beurteilen, die um die Bewertung technischer Errungenschaften kreisen.

Es ist eine Zeit, in der sich die Behandlung sogenannter ‚Pastoralfälle' in der ThPQ größter Beliebtheit erfreut. Die Kasuistik stellt eine bewährte theologische Methodik bereit, um mit aktuellen Fragen umzugehen: so auch mit dem Phänomen des Radfahrens.

„Die Sucht des Radfahrens hat bereits auch das weibliche Geschlecht ergriffen", berichtet Professor Josef Weiß im Jahr 1897.[3] Es handle sich zweifellos um eine Frage, die nach einer Antwort vom Standpunkt der Moral ruft, lassen sich doch „die schlimmen Folgen für die Radfahrerinnen und die Zuschauer

[1] Vorwort der Herausgeber, in: ThPQ 1 (1848) II.

[2] Vgl. dazu zuletzt die Übersichten bei *Rudolf Zinnhobler*, Theologische Zeitschriften für die Praxis. Entwicklungen in Österreich und angrenzenden Diözesen, in: ThPQ 146 (1998) 279–292, hier 279–284; *ders.*, 150 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift. Abschiedsvorlesung (24. März 1998), in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 12 (1998/99) 211–218.

[3] *Josef Weiß*, Das Radfahren der Frauen vom Standpunkt der Moral, in: ThPQ 50 (1897) 646f.

gewiss nicht bestreiten. Darf ein Mädchen mit ruhigem Gewissen sich das Vergnügen! des Radfahrens erlauben? Dürfen Eltern ihrer Tochter ein Rad kaufen und ihr das Radfahren erlauben? Was soll der Beichtvater, diesbezüglich um Rath gefragt, antworten?"

Der Autor greift auf ein bewährtes Argumentationsmodell zurück: „Diese Fragen sind, wie es scheint, am einfachsten zu lösen durch Anwendung der Prinzipien über den Tanz. 1. Sie sind an sich indifferent, 2. sie können wegen mancher Umstände sündhaft werden, 3. im allgemeinen ist davon abzurathen."

Die Anwendung des ersten Prinzips führt zu einem glasklaren Urteil: „Dass das Radfahren an sich indifferent ist, kann doch wohl nicht bestritten werden. Es ist nicht intrinsece malum, denn es steht an sich in keinem Widerspruch mit der von Gott gesetzten Ordnung des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu den Nebenmenschen und der ihn umgebenden Natur. Es ist auch nicht extrinsece malum, denn bis jetzt kennt man kein kirchliches oder staatliches Verbot des Radfahrens."

Soweit so gut, doch „was an sich das heißt dem Objekte nach indifferent ist, kann durch die Umstände leicht sündhaft und somit unerlaubt werden". Diesbezüglich kommt der Autor nun etwas ins Schleudern, muss er doch eingestehen: „Der Schreiber dieser Zeilen hat noch nie gesehen, wie dieses Radfahren vor sich geht. Es ist wohl möglich, dass durch Kleidung, Haltung und Geberden die Radfahrerinnen Ärgernis geben, aber was möglich ist, muss deshalb noch nicht sein." Zum Glück kann er sich wenigsten auf Augenzeugenberichte stützen, und denen zufolge ist das Radfahren für Frauen nicht ohne Gefahren. „Es wurde erzählt, dass in einem bekannten Kurorte auf sehr besuchter Esplanade eine Radfahrerin vom Rad fiel. Zur Erbauung der Zuschauer hat dies gewiss nicht gereicht." Doch zur moralischen Beurteilung des Radfahrens von Frauen sind nicht nur die äußeren Umstände heranzuziehen, sondern auch die innere Motivation, „das cur: Warum fahren Frauenzimmer mit dem Rade? Geschieht es nur zur Unterhaltung, zum Vergnügen? Oder wird ein wichtigerer Zweck angestrebt, Ersparnis der zur Arbeit so nothwendigen Zeit, Körperübung usw.? Oder geschieht es aus einer gewissen Sucht sich zu emanzipieren, den Männern alles nachzumachen und in Gesellschaft von Männern zu sein?"

Angesichts dieser schwierigen Sachlage erweist sich das dritte Prinzip als hilfreich: „Wie kein Seelsorger das Tanzvergnügen befördern wird, da der Tanz voller Gefahren ist, so wird wohl auch keiner den Frauen das Radfahren anrathen, obwohl es weniger sittliche Gefahren haben mag; es sei denn dass wichtige Gründe vorliegen und alles Anstößige vermieden wird."

Eine Schwierigkeit in der Beurteilung dieser Frage liegt offensichtlich darin, dass man nicht auf offizielle lehramtliche Äußerungen zurückgreifen kann. In diesem Fall muss man sich damit begnügen, auf weltliche Autoritäten zurückzugreifen, wie dies in einem bereits ein Jahr zuvor erschienenen Beitrag geschieht.[4] Nach Erörterung vielfältiger Bedenken gegen das „Eislaufen der Mädchen" muss sich der Autor auch „ganz entschieden gegen das Radfahren der Frauen und Mädchen aus-

[4] O.V., Das Eislaufen und Radfahren der Mädchen, in: ThPQ 49 (1896), 987f.

sprechen; und es wird uns gewiss jeder Unbefangene recht geben, dass dieser Sport für das weibliche Geschlecht höchst unschicklich und in sittlicher Beziehung verurtheilt werden muss. Mit dieser Ansicht stehen wir keineswegs allein. Viele maßgebende Persönlichkeiten haben sich dagegen ausgesprochen; ja selbst die Regentin eines Reiches, wo das Sportwesen auf allen Gebieten eine Ausdehnung genommen hat wie in keinem zweiten Lande der Erde, die Königin Victoria von England, bezeichnete unlängst Cyclistinnen als ‚Mannweiber' und erklärte, dass der Radsport für Damen gänzlich unpassend sei."

Hält sich das kirchliche Lehramt bei der Beurteilung des Radfahrens von Frauen offenbar zurück, so ist es allerdings zum Eingreifen gezwungen, als die Sucht des Radfahrens auch auf den Klerus übergreift. Im Jahr 1895 berichtet die ThPQ unter dem Titel ‚Gebrauch des Velocipedes für Geistliche' über eine diesbezügliche Anfrage bei den römischen Behörden.[5] „Auf eine Anfrage des Bischofes von Szathmar, ob den Geistlichen das Radfahren gestattet sei, entschied die S. C. EE & RR, dass die Geistlichen sich des Gebrauches des Velocipedes enthalten sollten wegen der damit verbundenen körperlichen Gefahr, wegen des Ärgernisses des Volkes und der mit dem Radfahren verbundenen Bespottung der Geistlichen (S. C. EE & RR, 28. Sept. 1894)".

Wen wundert es, dass derartige Mahnungen des heiligen Stuhles gerade im bereits erwähnten Mutterland des Sports in den Wind geschlagen werden. Zwei Jahre später berichtet die ThPQ darüber, dass die katholischen Bischöfe der Provinz Westminster gezwungen sind, detaillierte Regeln aufzustellen „für Priester, die das ‚Rad' benutzen.[6] Unter keiner Bedingung ist es gestattet, ohne das römische Collar zu reiten. Kappen, kurze Jacken und Kniehosen sind verboten. Auf Ministrationsreisen muss der Fahrer eine slip (ärmellosen Talar) bei sich haben. Er soll nicht bei Kranken erscheinen in seinem Reisekostüm." Begründet wird die Notwendigkeit dieser Kleidungsvorschriften mit dem anstößigen Verhalten des jüngeren englischen Klerus. „Die jüngeren Herren Geistlichen durchkreuzten das Land in allen Richtungen, ohne auch nur die geringste Spur geistlicher Tracht zu zeigen."

Doch auch das Radfahren von Geistlichen ist nicht allein eine Frage des richtigen Outfits. Selbst bei passender Kleidung kann Radfahren nicht nur für weibliche Kurgäste, sondern auch für konditionsstarke Kleriker zur gesundheitlichen Gefährdung werden, wie wir im Anschluss erfahren. „Der Sekretär des Bischofs von Southwark, Canonicus Connelly, welcher uns obige Regeln am 4. Mai auf der Synode vorlas, versuchte acht Tage später sein Glück auf dem Rade. Nachdem er 40 Meilen geradelt, lief er gegen einen schwerbeladenen Karren, fiel unter ein Rad und wurde arg zerquetscht. Die Kunde seines Todes verbreitete sich im Nu über ganz England. Gestern lebte er noch, und die Ärzte haben nicht alle Hoffnung, ihn zu retten, aufgegeben."

Sieht man hier nicht doch die tiefere Weisheit der Reskripte römischer Behörden, die vor den körperlichen Gefahren des Radfahrens für den Klerus ausreichend gewarnt hatten?

Die technischen Neuerungen dieser Zeit bringen nicht nur völlig neue mo-

[5] O.V., Gebrauch des Velocipedes für Geistliche, in: ThPQ 48 (1895) 452.
[6] O.V., Geistliche Radfahrer, in: ThPQ 50 (1897) 722.

ral- und pastoraltheologische Probleme. Auch die Liturgiewissenschaft ist herausgefordert, wie ein Beitrag mit dem Titel „Kautschukgebiss und Communion" anschaulich zeigt.[7] Die Situation, die der Autor, Professor an der Theologischen Lehranstalt in St. Florian, zum Anlass seiner Darlegungen nimmt, ist durchaus ernst: „Der Seelsorger wird zu einem Kranken gerufen, welchem er nach abgelegter heiliger Beicht das viaticum reicht. Der Kranke zeigt sofort nach der Darreichung eine gewaltige Aufregung und deutet mit dem Finger in den Mund. Der Priester sieht nach und zum Schrecken wird er gewahr, dass der Kranke ein falsches Gebiss mit einer Kautschukplatte am oberen Gaumen hat, an welcher sich das viaticum festgeklebt hat. Wie von vielen Seiten bestätigt wird, ist es selbst einem Gesunden fast unmöglich, mit der Zunge die Gestalt vom Kautschuk abzulösen, die Zunge ermüdet und muss gewöhnlich ein continierliches Befeuchten mit Wein und Wasser das übrige thun, um die Loslösung zu bewerkstelligen. Besagter Kranke konnte infolge seiner Schwäche nicht mitwirken, um das viaticum mit der Zunge vom falschen Gaumen abzulösen und durch das Verschlucken der abgelösten species zu communicieren."

Was tun in dieser schwierigen Situation? Der Priester ruft ein Familienmitglied zur Hilfe, um „das Gebiss dem Kranken vorsichtig aus dem Mund herausnehmen zu lassen, legte dasselbe in einen Napf voll Wasser, nahm, nachdem er die Gestalten vom Kautschuk losgelöst und er denselben gereinigt hatte, den Inhalt des Napfes nachhause in das sacrarium, holte sich eine andere Partikel und reichte dieselbe dem Kranken, welcher jetzt ohne Gebiss recht gut communicieren konnte."

Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht stellt sich nun natürlich die Frage: Hat dieser Priester recht gehandelt? Der Autor gesteht zu, „die Handlungsweise des im obenstehenden Casus erwähnten Seelsorgers lässt sich aus einer gewissen Perplexitas wohl erklären." Er will sie aber nicht zur Nachahmung empfehlen, denn aus seiner Sicht war dieses Vorgehen weder praktisch noch korrekt.

„Dass er nachhause gieng, um den Kranken mittelst einer neuen Partikel abzuspeisen, war zum mindesten überflüssig. Er hätte sich diese Mühe und das Aufsehen, welches der neue Versehgang nothwendig erregen musste, ersparen können. Das Einfachste wäre wohl gewesen, die heilige Hostie mittelst der Finger oder mit Zuhilfenahme eines Messers vom Gebisse abzunehmen und sie in ein reines, mit etwas Wasser gefülltes Gefäß (oder Löffel) zu geben und dieses Wasser mit der Hostie sofort dem Kranken zu reichen. Hierauf hätte er Kautschuk, Werkzeug und Finger in demselben vasculum abluieren und auch diese ablution dem Kranken zu trinken geben können."

Das Vorgehen des Priesters war nach Meinung des Professors aber auch nicht korrekt; „denn es geht nicht an, die heiligen Gestalten in der von ihm prakticierten Weise zu behandeln und dieselben ohne weiteres in das Sacrarium zu geben. Da die Corruption der heiligen Species in so kurzer Zeit nicht anzunehmen und zum mindesten zweifelhaft ist, hätte er das vasculum in den Tabernakel stellen und erst nach Verlauf mehrerer Tage wenigstens, den Inhalt in das Sacrarium schütten sollen."

[7] *J. Ackerl*, Kautschukgebiss und Communion, in: ThPQ 49 (1896) 869f.

So skurril diese Ausführungen aus heutiger Sicht klingen, man sollte sich hüten, derartige Sorgen lächerlich zu machen. Sie entspringen einem tiefen Verantwortungsbewusstsein des Klerus ‚dem Heiligen' gegenüber, das sie in Form der geweihten Hostie den Menschen reichen. Das Bewusstsein, durch das eigene amtliche Handeln, insbesondere im Bereich der Spendung von Sakramenten, für das Seelenheil der Menschen mitverantwortlich zu sein, musste zu einem akuten Gefühl der Unsicherheit führen, sobald einmal unvorhergesehene Umstände eintraten. Wenn die Hefte der ThPQ in dieser Zeit auf einen Umfang von über 200 Seiten anschwellen, so liegt dies zu einem guten Teil an der ausführlichen Diskussion derartiger Fälle aus der pastoralen Praxis.

Voraussetzung dafür ist allerdings, dass ein Freiraum zur offenen Auseinandersetzung gewahrt bleibt und nicht alles bereits ‚von oben her' entschieden ist. Auch in dieser Hochblüte des Ultramontanismus ist dies den Autoren klar; dies zeigt ein Beitrag aus dem Jahr 1896, der die Frage stellt, ob ein häufiger Rekurs an den Heiligen Stuhl zur Lösung aktueller Sachfragen empfehlenswert sei.[8] Der Autor verweist auf diesbezügliche „passende Bemerkungen" in der Zeitschrift Monitore Ecclesiastico, die er folgendermaßen wiedergibt: „Im allgemeinen ist es nicht zu empfehlen, für jede beliebige Frage um eine authentische Entscheidung in Rom anzusuchen. Es wäre dies zunächst ein Hindernis für die Weiterentwicklung der theologischen Wissenschaft, der es, wie überhaupt jeder Wissenschaft, eigen ist, aus den allgemeinen Principien die betreffenden Folgerungen zu ziehen und in die Praxis umzusetzen. Würde also die höchste kirchliche Autorität sofort einen jeden praktischen Zweifel endgiltig entscheiden, so wäre die theologische Wissenschaft nutz- und zwecklos.

Ferner würde hierdurch die Freiheit sehr eingeschränkt. Über gar manches lässt sich streiten sive pro sive contra, und jeder kann sich nach dem richten, was ihm das wahrscheinlichste dünkt. Zudem darf nicht übersehen werden, dass der heilige Stuhl bei seinen Entscheidungen zunächst das allgemeine Wohl und Interesse und nicht die speciellen Verhältnisse dieses oder jenes Ortes im Auge hat. Daher kommt es, dass die erbetenen Entscheidungen, anstatt die localen Schwierigkeiten zu beheben, im gegentheiligen Sinne ausfallen und die Schwierigkeiten eher noch erhöhen. Auch kann ja eine rechtmäßige Gewohnheit ein Gesetz abschaffen und was sonst unerlaubt wäre, erlaubt machen; eine Entscheidung von Rom ist daher in vielen Fällen ganz unnöthig."

Um eine derart kritische Sichtweise zu rechtfertigen, muss man sich natürlich auf eine gewichtige Autorität berufen können. Diese findet sich im hl. Franz von Sales, der bereits 1621 in einem Brief an die hl. Francisca von Chantal geschrieben habe, „es sei nicht recht, wegen unnöthiger Dinge nach Rom zu recurrieren ... Denn es gibt Dinge, die keiner Autorisation bedürfen, da sie ja erlaubt sind, wenn man aber dann um die Erlaubnis ansucht, werden sie ganz anders beurtheilt. Der heilige Vater lässt es gerne geschehen, dass durch die Gewohnheit vieles autorisiert wird, was er selbst in Anbetracht der Folgen nicht gerne als erlaubt erklären will."

[8] *Johann Gföllner,* Ist ein häufiger Recurs an den heiligen Stuhl zur Lösung von Zweifeln empfehlenswert? In: ThPQ 49 (1896) 986.

Damit sei keineswegs gesagt, dass es nicht manchmal nützlich und notwendig sei, sich an den heiligen Stuhl zu wenden, relativiert der Autor. Dies solle jedoch „wenn möglich selten der Fall sein und nur bei Fragen, die in den allgemeinen Prinzipien der theologischen Wissenschaft keine Lösung finden; wenigstens lege man zuvor die Sache dem Urtheile der Gelehrten und Sachverständigen vor". Im übrigen zeige die Erfahrung, dass die römischen Stellen von sich aus die kirchliche und theologische Szene aufmerksam überwachen. „Hält daher Rom ein Dazwischentreten für nöthig, so braucht man ohnehin nicht lange auf die definitiven Decrete und Entscheidungen zu warten." Interessant ist, dass dieser Beitrag dem Autor, Johann Gföllner, offensichtlich in seiner weiteren Karriere in keiner Weise geschadet hat. Er wurde 1911 Redakteur der ThPQ, zwei Jahre später Chefredakteur und wieder zwei Jahre später Bischof der Diözese Linz.

Mit dieser Freiheit der wissenschaftlichen Diskussion in der Theologie, die hier eingefordert wird, ist notwendig auch die Freiheit verbunden, manche Denkversuche angesichts aktueller Fragen zu unternehmen, die keinen Anspruch auf ewige Gültigkeit erheben; die in der Abgeklärtheit des historischen Rückblicks eher als Torheit erscheinen, zumindest Anlass zum Schmunzeln geben. Wer weiß, worüber Leser der ThPQ in einem derartigen Rückblick beim 250. Jahrgang lachen werden? Dass der ThPQ weitere hundert Jahre Tätigkeit zu wünschen sind, darüber sollte kein Zweifel bestehen, ist sie doch eine seriöse wissenschaftliche Zeitschrift.

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: *Direktorium zu Volksfrömmigkeit und Liturgie* vom 17.12.2001

Im Frühjahr 2002 präsentierte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung – zunächst nur in Englisch, Französisch und Spanisch – ein von Papst Johannes Paul II. schon am 14. Dezember 2001 approbiertes und mit Dekret vom 17. 12. 2001 datiertes „Direktorium zu Volksfrömmigkeit und Liturgie" mit einem Summarium an prinzipiellen Feststellungen, praktischen Vorschlägen und normativen Richtlinien.

In einer sorgfältigen Begriffsbestimmung des Einleitungskapitels wird die „Volksfrömmigkeit" als ein Ensemble kultischer Ausdrucksformen im Horizont des christlichen Glaubens beschrieben, primär inspiriert von und eingebettet in ein spezifisches kulturelles Umfeld. Der Begriff wird wertneutral verwendet und umfasst die von der amtlich geregelten Liturgie unterschiedenen Bereiche religiöser Ausdrucksformen.

Adressaten dieses Schreibens sind insbesondere die Bischöfe der lateinischen Kirche des Westens mit ihrer umfassenden geistlichen Sorge und pastoralen Verantwortung für alle Gläubigen in ihren Diözesen und sonstigen Partikularkirchen.

Das Direktorium umfasst zwei Teile. Im ersten Abschnitt über *Geschichte, Lehramt und Theologie* („Emerging Trends. History, Magisterium, Theology") werden, eingebettet in eine historische Bestandsaufnahme aus der Weltkirche, „auftauchende Trends" aufgezeigt und zentrale Elemente für eine Harmonisierung von (amtlicher) Liturgie und Volksfrömmigkeit festgehalten (Nr. 22–92). Im zweiten Abschnitt werden dann in thematischer Gliederung jene *Richtlinien* („guidelines") präsentiert, welche die verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit („popular piety") praxisorientiert resümieren und im Hinblick auf eine Abstimmung mit der amtlichen Liturgie bewerten beziehungsweise entsprechende Orientierungen anführen.

Grundsätzlich stehen die erfassten *pia exercitia* in einer Wechselwirkung, teilweise auch in einem Spannungsverhältnis zur offiziellen „Liturgie" der Kirche. Diese Wechselwirkung kann jedoch nicht mit Begriffen wie Kontradiktion, Gleichheit oder gar Substitution beschrieben werden (50). Eine ausschließliche Fokussierung auf die Liturgie wird nämlich weder der ekklesialen Realität noch der historischen Entwicklung gerecht. Demgegenüber führt aber auch eine Forcierung der Volksfrömmigkeit zu Verzerrungen, zur Überbetonung des persönlichen Heils und des Gefühls zu Lasten einer (dann) scheinbar „anämischen", formalen, sinnentleerten Liturgie (53). Damit würde letztlich das Verständnis für den inkarnatorischen Charakter des Christentums und das Eingebundensein in eine identitätsstiftende Tradition verloren gehen.

Bei aller lehramtlichen Hochschätzung der Volksfrömmigkeit als einer Form unmittelbarer Evangelisierung ist jedoch angesichts möglicher Gefahren einer Vereinseitigung und theologischen Verzerrung das Bewusstsein für die besondere Wertigkeit und den purifikativen Effekt der (amtlichen) Liturgie unabdingbar. Die Manifestationen der Volksfrömmigkeit müssen daher „mit der hl. Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen ..." (SC 13). Unter Betonung des Eigenwertes der Volksfrömmigkeit kann deren Bewertung demnach nur anhand einer Rückbindung an das Evangelium, mit Bezug auf die Liturgie und die Ökumene sowie unter adäquater Berücksichtigung anthropologischer Aspekte erfolgen.

In den anschließenden „Richtlinien" (Nr. 93–287) wird anhand konkreter Beispiele das Beziehungsgeflecht von Volksfrömmigkeit und Liturgie vorgestellt. Die Elemente der Volksfrömmigkeit werden dabei entsprechend der Abfolge des liturgischen Jahres, im Zusammenhang mit der Marien- und Heiligenverehrung, mit dem Totengedenken sowie anhand der Gebräuche an „heiligen Orten" und Wallfahrtsstätten aufbereitet. In der Vielfalt von kulturell oft reich ausgeschmückten Elementen der Volksfrömmigkeit wird einerseits auf den Eigenwert der jeweiligen kultischen Traditionen Bedacht genommen, andererseits aber auch die Superiorität der Liturgie betont und der jeweilige liturgie-ergänzende Charakter herausgearbeitet.

Das angefügte ausführliche Register verleiht dem Direktorium den Charakter eines kleinen „Handbuchs" zur Volksfrömmigkeit und kann daher auch gut zur Beurteilung konkreter Praktiken zu Rate gezogen werden, sofern die Bischöfe nicht die Anregung zur Erstellung regionaler Behelfe aufgreifen.

Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben MP *Misericordia Dei* vom 7.4.2002

Schon im Millenniumsjahr wurde der kirchliche „Dienst der Versöhnung" wiederholt in besonderer Weise angesprochen unter Hinweis auf die „Krise des Sündenbewusstseins". Mit Nachdruck lädt Papst Johannes Paul II. die Bischöfe nun erneut ein, „für eine rasche Erneuerung des Sakramentes der Versöhnung zu sorgen", und zwar als „Forderung echter Nächstenliebe und wahrer pastoraler Gerechtigkeit".
Konkret geht es in dem mit 7. April 2002 datierten Motu Proprio *Misericordia Dei* „über einige Aspekte der Feier des Sakramentes der Buße" um die Einmahnung bestehender kirchenrechtlicher Regelungen, wobei einige Punkte angesichts partikulärer Missbräuche in der Feiergestaltung besonders akzentuiert werden. Zentral geht es um die Konsequenzen der tridentinischen Festlegung (DH 1676), dass „das vollständige Bekenntnis der schweren Sünden kraft göttlicher Einsetzung grundlegender Bestandteil des Sakramentes" ist und deshalb „keineswegs der freien Verfügbarkeit der Hirten anheimgestellt (Dispens, Interpretation, örtliche Gewohnheiten, usw.)" ist. Damit soll lokalen Tendenzen entgegen getreten werden, „die persönliche Beichte fallen zu lassen und gleichzeitig unerlaubterweise auf die ‚Generalabsolution' bzw. die ‚kollektive Absolution' zurückzugreifen, so dass diese nicht mehr als außerordentliches Mittel in ganz außergewöhnlichen Situationen erkennbar ist".

In den Normierungen wird die kodikarische Rechtslage (besonders cc. 960–963 CIC) im Detail erläutert und die Einzelbeichte als einzig ordentlicher Weg gegenüber den speziellen Notfallsregelungen einer ‚Lossprechung mehrerer Gläubiger zugleich ohne persönliches Bekenntnis' herausgestellt. Es soll daher zum einen der Zugang zum Sakrament der Versöhnung durch entsprechende Angebote erleichtert werden, während man zum anderen klar jede Praxis missbilligt, welche – entgegen c. 988 CIC – „die Beichte auf ein allgemeines oder auf das Bekenntnis nur einer oder mehrerer für gewichtiger gehaltener Sünden beschränkt".

Die Generalabsolution kommt nur wegen eines kaum behebbaren Zeit- und Priestermangels bei Todesgefahr oder in einer schweren Notlage in Frage. Für letzteres werden aber klar nur solche „objektive Ausnahmesituationen" (Krieg, Wetterlage, abgelegene Gebiete etc.) akzeptiert, bei denen die Beichten nicht „innerhalb einer angemessenen Zeit" ordnungsgemäß abgenommen werden können und die Pönitenten „ohne eigene Schuld gezwungen wären, die sakramentale Gnade oder die heilige Kommunion längere Zeit zu entbehren". So wenig dafür die Umstände eines besonderen Andrangs von Wallfahrern oder gar aufgrund einer propagierten „Option ... für die Generalabsolution" ausreichen, so wenig wäre auch ein Entbehrungszeitraum von unter einem Monat schon tatbestandsmäßig (vgl. c. 961 §1 Nr. 2 CIC).

Eingeschärft wird erneut, dass – entgegen mancher partikular-kirchlicher Zugeständnisse für Ausnahmesituationen (etwa der Österreichischen Bischofskonferenz, die unter gewissen Umständen auch eine nachträgliche Information gestattet) – ein Urteil über das Vorliegen der rechtlichen Voraussetzungen niemals dem Beichtvater selbst, sondern stets nur dem Diözesanbischof zukommt. Dieser hat die (gegebenenfalls zu aktualisierenden) Normen der Bischofskonferenz zu berücksichtigen, die gemäß c. 455 §2 CIC der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung so bald als möglich vorzulegen sind.

Bezüglich der persönlichen Disposition des Pönitenten weist das Apostolische Schreiben darauf hin, dass bei der Generalabsolution über die Reue hinaus die Bereitschaft bestehen muss, „seine schweren Sünden, die er gegenwärtig nicht auf diese Weise bekennen kann, zu gebotener Zeit einzeln zu beichten" (vgl. c. 962 §1 CIC). Zudem wird – ohne explizite Nennung einzelner Personengruppen (etwa wiederverheirateter geschiedener Gläubiger) – klargemacht, „dass Pönitenten, die im Gewohnheitszustand der schweren Sünde leben und nicht beabsichtigen, ihre Situation zu ändern, die Absolution nicht gültig empfangen können".

Zuletzt wird noch auf den angemessenen Ort und die Gestaltung der Beichtgelegenheit (c. 964 CIC) verwiesen und die Geltung des Dokuments für den ostkirchlichen Bereich in einer Abschlussbemerkung angefügt (vgl. cc. 720–721 CCEO).

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 153)

Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens: Instruktion *Neubeginn in Christus* vom 19.5.2002

Mit der vom Hl. Vater am 16. Mai gebilligten und am 19. Mai 2002 veröffentlichten Instruktion *Neubeginn in Christus. Ein Aufbruch des geweihten Le-*

bens im dritten Jahrtausend legt die Religiosenkongregation ein ansprechendes Konzept der Vertiefung und Umsetzung des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens von Johannes Paul II. *Vita consecrata* (vom 25.3.1996) zur Diskussion und Beherzigung in den verschiedenen Gemeinschaften vor, die auch in Zukunft „eine wichtige pädagogische Rolle für das gesamte Volk Gottes" übernehmen sollen. In vier Teilen widmet sich das Dikasterium der realitätsbewussten Ermunterung zu einer spezifisch ausgeprägten Spiritualität der Communio des Ordenslebens.

Im ersten Teil (Nr. 5–10) geht es um die Verdeutlichung einer „Präsenz der Liebe Christi inmitten der Menschheit", und es wird mit Dankbarkeit auf das vielfältige Zeugnis von Mönchen und Nonnen, Kontemplativen, Religiosen mit Apostolatsaufgaben, Einsiedlern, geweihten Jungfrauen und Mitgliedern der Säkularinstitute und der Gesellschaften des apostolischen Lebens verwiesen. Dabei kommt „gerade in der Einfachheit des Alltäglichen" die „Verkündigung eines Lebensstils" zum Ausdruck, „der eine Alternative zu jenem der Welt und zur vorherrschenden Kultur darstellt" (6). Trotz der weitgreifenden Säkularisationsprozesse ist überall ein Bedürfnis nach Spiritualität vorhanden, das speziell auch durch die Praxis des geistlichen Lebens wach gehalten wird. Eine besondere Anerkennung erhält der „weibliche Genius" der geweihten Frauen, wobei neuerlich das schon in *Vita consecrata 58* vermerkte Desiderat eingemahnt wird, wonach es „dringend einiger konkreter Schritte [bedürfe], ... dass den Frauen *Räume zur Mitwirkung* in den verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung" (9).

Der zweite Teil soll „Mut zur Annahme der Prüfungen und Herausforderungen" (Nr. 11–19) machen, denn die Schwierigkeiten im Alltag des geweihten Lebens dürfen nicht verschwiegen, sondern müssen als Chance für einen Neubeginn angenommen werden. Der Rückgang der Mitgliederzahl und die Überalterung von Gemeinschaften führt nämlich zu ernsthaften Fragen an die Bedeutung des Ordenslebens in unserer Zeit, aber ebenso zur Suche nach neuen Formen der Präsenz in der Gesellschaft. Andererseits bringt die Komplexität moderner Anforderungen „in Verbindung mit der Versuchung zu Effektivität und Aktionismus" das Risiko einer „Verdunkelung der evangelischen Originalität" und einer „Schwächung der geistlichen Motivation" mit sich, vor allem dann, wenn eine „Dominanz der persönlichen Pläne" die brüderliche bzw. schwesterliche Gemeinschaft empfindlich schädigt (12).

Gerade in westlichen Zivilisationen, wo oft eine Kultur des Todes herrscht, scheinen zur Zeit die evangelischen Räte der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams einen „neuen kairòs" aktueller Bedeutsamkeit zu erfahren, und zwar vor allem dann, wenn die Ordensleute als „Träger und Diener des Lebens" auftreten und damit einen „Weg zur vollen Verwirklichung der Person im Gegensatz zur Entmenschlichung" aufzeigen, aus Freude an einem Leben nach den Lobpreisungen des Evangeliums und in der Freiheit der Kinder Gottes (13). Die Aufgabe der OberInnen besteht dabei in einer „Sendung der Animation, der brüderlichen Hilfe, der Anregung, des Zuhörens, des Dialogs", wobei die Mitverantwortung und Mitbeteiligung aller nicht übersehen werden darf (14).
Eine ständige Weiterbildung ist dafür

ebenso erforderlich wie eine gründliche Diskussion der Ausbildungserfordernisse in den Instituten des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens. Zudem kann man eine natürliche Verbindung von allgemeiner Fortbildung und Berufungsanimation erkennen, denn auch die Berufungsförderung ist nicht bloß Sache von Spezialisten. „Wer selbst gerufen ist, muss zwangsläufig zu einem Rufenden werden" (16). Das diesbezüglich gelebte Zeugnis hat sich dabei vor allem in den christlichen Gemeinden zu bewähren, indem die Ordensleute ihnen helfen, selbst *„Laboratorien des Glaubens* zu werden, Stätten der Suche, der Besinnung und der Begegnung, der Gemeinschaft und des apostolischen Dienens, wo alle sich in die Auferbauung des Reiches Gottes unter den Menschen einbezogen fühlen" (ebd.).

Zu beachten ist allerdings auch, dass sich aufgrund der gewandelten sozialen Verhältnisse oft recht unterschiedliche Personen für das gottgeweihte Leben interessieren. „Deshalb ist in aller Ruhe eine Klärung vorzunehmen, die frei ist von der Versuchung der Anzahl oder Effizienz, um im Licht des Glaubens und der möglichen Kontraindikationen die Echtheit der Berufung und die Lauterkeit der Motivation festzustellen" (18). Gefordert werden in der Instruktion eine bessere philosophische, theologische und psycho-pädagogische Ausbildung sowie eine tiefere Orientierung am geistlichen Leben, die Achtung unterschiedlicher Kulturen, eine notwendige Inkulturation und klare Programme zur Weiterbildung. Das hohe Ideal einer „Schule der Heiligkeit" findet seine Herausforderung sowohl durch die Einflüsse einer globalisierten Kultur als auch durch die individuellen Berufungsgeschichten. Dabei besteht die Gefahr, „dass subjektive Entscheidungen, individuelle Pläne und ortsbedingte Orientierungen Oberhand gewinnen über die Ordensregel, den gemeinschaftlichen Lebensstil und die apostolische Ausrichtung des Instituts", weshalb kontinuierlich ein „formativer Dialog" erforderlich ist, der die menschlichen, sozialen und spirituellen Charakteristika aufgreift und in ihren Chancen und Grenzen für die Kommunitäten wahrnimmt (18).

Der dritte Teil wendet sich der Theologie der evangelischen Räte zu und sieht „das geistliche Leben an erster Stelle" (Nr. 20–32) als dynamisches Geschehen von Christus ausgehend und zu einer Spiritualität der Communio führend. Die Konfrontation mit den „Gesichtern" Christi (auch in den neuen Formen materieller, moralischer und spiritueller Armut) und dem Wort Gottes im Lichte der OrdensgründerInnen verlangt nach einem konsequenten Gebetsleben und nach der Eucharistie als bevorzugtem Ort der Begegnung mit dem Herrn. Dabei kann das Kreuz, das täglich anzunehmen ist (vgl. Lk 9,23), über alle persönlichen und sozialen Umstände hinaus „auch eine gemeinschaftsbezogene Wertigkeit erhalten, wie Überalterung des Instituts, unzureichende Strukturen, unsichere Zukunft" (27).

Mit hoher Wertschätzung werden die vielfältigen Charismen der Ordensleute angesprochen, die einander ergänzen und fördern sollen – auch mittels institutioneller Kooperation. Das Dikasterium betont hier vielsagend mit einem Zitat aus dem päpstlichen Schreiben *Novo millennio ineunte* 45: „Die Einheit der Kirche bedeutet nicht Einförmigkeit, sondern organische Integration der legitimen Verschiedenheiten" (30). In diesem Kontext steht das Ziel einer größeren Öffnung auf

alle Glieder der Kirche hin, denn „nur in einer ganzheitlichen Ekklesiologie, in der die verschiedenen Berufungen innerhalb des einen Volkes von Berufenen entstehen, kann die Berufung zum geweihten Leben ihre spezifische Identität als Zeichen und als Zeugnis wiederfinden" (31). So wird eigens auf die Möglichkeiten eines engeren Kontaktes von Laien mit den kontemplativen oder apostolischen Gemeinschaften hingewiesen und ein echter „Frühling althergebrachter Institutionen wie Säkularorden oder Dritte Orden sowie das Entstehen neuer laikaler Verbände und -Bewegungen im Umfeld der Ordensfamilien und der Säkularinstitute" konstatiert (ebd.).

Der vierte Teil der Instruktion macht auf die Wirkmächtigkeit einer lebendigen „Spiritualität der Gemeinschaft" aufmerksam, wodurch die Ordensleute zu „Zeugen der Liebe" werden (Nr. 33–46). Vor allem der Dienst an den Armen weist auf die neuen Formen menschlich gebrochener Existenzen hin: Verzweiflung, Drogensucht, Verlassenheit in Alter und Krankheit, Ausgrenzung und soziale Diskriminierung. Hier ist mit umfassendem Einsatz ein Dienst an der Würde der Person gefragt, „denn die erste und größte Armut unserer Zeit ist die verächtliche Gleichgültigkeit gegenüber den Rechten der menschlichen Person" (35). Darin kommt dann die prophetische Dimension eines Ordenslebens zum Ausdruck, das in „kreativer Treue" zur Tradition der „Phantasie der Liebe" einen breiten Spielraum gewährt. Das Evangelium verkünden, dem Leben dienen und die Wahrheit verbreiten sind somit Stichworte für einen verstärkten Dialog zum einen zwischen moderner Mentalität und dem Glauben sowie zum anderen unter den christlichen Konfessionen und den Weltreligionen. Als „Wächter des Morgens" finden sich bei den Männern und Frauen des gottgeweihten Lebens zudem viele, die sich speziell den ökologischen und sozialpolitischen Herausforderungen stellen und – orientiert am Maßstab der Evangelischen Räte – mutig für weltweite Gerechtigkeit und eine nachhaltige Gesinnungsänderung zugunsten des verantwortlichen Umgangs mit den anvertrauten Ressourcen eintreten.

Das aktuelle theologische Buch

LÜTZ MANFRED, *LebensLust.* Wider die Diät-Sadisten, den Gesundheitswahn und den Fitness-Kult. Ein Buch über Risken und Nebenwirkungen der Gesundheit und darüber, wie man länger Spaß am Leben hat. Pattloch, München 2002. (208) Geb.

Lachen ist gesund, weiß der Volksmund. Sollte diese Binsenweisheit zutreffen, so entfaltet die Lektüre des neuen Buches von Manfred Lütz geradezu therapeutische Wirkung: Leser und Leserin tun etwas für ihre Gesundheit – ganz ohne Diät-Sadismus und Gesundheitswahn, und der Fitness-Kult beschränkt sich auf die Lachmuskeln. Dass einem das Lachen allerdings hin und wieder im Hals stecken bleibt, kann auch geschehen: denn Lütz, selbst Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie sowie Theologe, trifft empfindliche Stellen mit großer Präzision. Und vom gesunden Lachen hält er auch nichts – er ist mehr für den „Spaß an der Freud".

Dem Autor geht es „in diesem Buch um eine Rehabilitation der Lust in ihrem umfassendsten Sinn, also um Lebenslust" (5). Zuerst wendet er sich jedoch der Diagnose zu. Und schon in der Einleitung stellt er die Parallelen zwischen Gesundheitskult und Religion fest: „Unsere Vorfahren bauten Kathedralen, wir bauen Kliniken. ... Unsere Vorfahren retteten ihre Seele, wir retten unsere Figur" (12). Die neue Gesundheitsreligion habe selbsternannte Päpste, ergebene Gläubige, Hohepriester des Wohlergehens, Zuchtmeister, Asketen, Heilige, Inquisitoren, Orden, Sekten und Häresien.

Lütz bekennt, in der Gesundheitsreligion Atheist zu sein. Jedenfalls schreckt er vor Ketzereien keineswegs zurück, sondern analysiert mit scharfer Beobachtungsgabe und spitzer Feder verschiedene Phänomene des Gesundheitskults, beispielsweise „Von der Prozessionstradition zur Chefarztvisite – die neuen Riten". Die Chefarztvisite sei „in der Regel völlig zwecklos, aber höchst sinnvoll, erfüllt also alle Voraussetzungen einer Kultveranstaltung" (23), stellt der Verfasser, selbst Chefarzt eines psychiatrischen Krankenhauses, fest. Die triste Wallfahrt zum Spezialisten wird auf ihren pseudoreligiösen Ablauf untersucht (26), die Verkündigung zweifelhafter Heil(ung)slehren (28), ebenso die „neuen Bußübungen" (31) wie strenge Diäten, Marathonläufe, Anstrengungen im Fitness-Studio...

Dann kommt der Schönheitswahn an die Reihe, dem ebenfalls nicht wenig an Zeit, Geld und Kasteiungen geopfert wird; und im folgenden Kapitel weiß Lütz der (barocken) katholischen Auffassung von Sexualität viele gute Seiten abzugewinnen – im Interesse der Lebenslust.

Diese vergeht dem Menschen jedoch, betritt er die „Kathedrale des 20. Jahrhunderts" (57) – das Krankenhaus. Lütz zieht Vergleiche zwischen dem Aachener Klinikum („Dieses Riesengebilde nimmt in der Gesundheitsreligion sozusagen die Stelle des Petersdoms ein") und mittelalterlichen Kirchen, dem Labyrinth des Minotauros, dem Spiegelsaal in Versailles. Kein Wunder, dass das Gesundheitswesen kaum noch finanzierbar erscheint. Aber Lütz betrachtet die „Kostensteigerung im Gesundheitswesen als religiöses Phänomen" (63) – und diesem ist mit Vernunftgründen nicht beizukommen. Aber vielleicht kann die „Ethik des Heilens" Abhilfe schaffen? Der Autor warnt ausdrücklich vor diesem „Fundamentalismus", der Menschenopfer denkbar macht. „Von der gesundheitsreligiös motivierten ‚Ethik des Heilens' aus, die es erlaubt, gewisse ‚Menschen minderen Werts' für einen ‚guten' Zweck zu opfern, könnte sich ein Weg ergeben, die alarmierende, gesundheitsreligiös erzeugte Kostensteigerung im Gesundheitswesen zu begrenzen" (68f). Die Schwelle zur Euthanasie sei in den letzten Jahren deutlich niedriger geworden.

Den Heilsbringern der Gesundheitsreligion, den Ärzten, widmet sich Lütz ausgiebig. Einerseits profitieren sie von der ihnen zugesprochenen Rolle. Andererseits aber werden sie von den Patienten, die den Spezialistentourismus und das „Krankenhausshopping" entdeckt haben, unter Druck gesetzt. Sie sehen sich unerfüllbaren Forderungen ausgeliefert, nämlich Gesundheit in jedem Fall herzustellen, und zwar um jeden Preis. „Überforderte Götter – die Lebenslügen der Gesundheitsgesellschaft und ihre

Opfer" lautet die Überschrift des entsprechenden Kapitels (82), in dem die Rolle des Arztes mit jener von Osiris und Charon verglichen wird. Ähnlich überzogene Erwartungen werden an die Krankenhäuser gerichtet: „Denn hinter dem Wort vom ganzheitlichen Krankenhaus steht letztlich die Vorstellung von der gesundheitsreligiösen Heilsanstalt, die eben nicht nur Heilung von irgendwelchen Krankheiten bewirken, sondern irgendwie so etwas wie das Heil des Menschen produzieren kann" (79).

Nach seiner spritzigen Bestandsaufnahme der Auswüchse einer auf Gesundheit, Wellness und Schönheit fixierten Gesellschaft, der nach Lütz nicht nur das Augenmaß für die Investitionen Zeit und Geld, sondern vor allem der Humor und die Lebensfreude abhanden gekommen sind, begibt sich der Autor auf die Suche nach der Lust am Leben. Und er findet sie im Christentum, bringt sehr anregende Beispiele dafür und auch für die leibfeindlichen Gedankengänge der heidnischen Umwelt (96f). Das Bild der alten Kirchenväter von Christus, dem Arzt habe jede christliche Verachtung der Gesundheit ausgeschlossen; man habe seine Bemühungen auf die Heilung des menschlichen Leidens gerichtet; dies aber immer in dem Bewusstsein, dass es menschliche Bemühungen ohne absoluten Erfolg seien – „das machte realistisch und bescheiden" (100).

Die oft beschworene und eingeforderte „Ganzheitlichkeit" findet Lütz nicht im modernen Gesundheitswesen, sondern in einer Wallfahrt, die in einer fröhlichen Tafelrunde abgeschlossen wird: Ein Gemeinschaftserlebnis, das körperliche, geistige und seelische Heilungskomponenten vermitteln kann, im Unterschied zu Gesundheitsreligion oder auch Esoterik; hier interessiere man sich „nur noch für seine Sterne, für seine Karten, für seine Zukunft" respektive „für seine Laborwerte, seine Prognose, also seine Gesundheit. Wer auf diese Weise ganz für sich allein Glück sucht oder Lebenslust, für den ist das eine bunt tapezierte Sackgasse" (105).

Im Teil „Lust im Leben – wie man länger Spaß am Leben hat" rechnet Lütz zunächst augenzwinkernd vor, dass „mindestens 90,18 Prozent des Lebens... lebenslustfreie Zone" sind (110). Und er zeichnet das düstere Bild einer Gesellschaft, in der „Behinderung, Krankheit, Schmerzen, Leiden, Alter und Sterbephase" lästige Probleme und daher „möglichst überhaupt zu verhindern oder wenigstens diskret aus dem Gesichtsfeld zu befördern, wegzumachen oder zu entsorgen sind" (110f). „Übrig bleibt eine glatte, immer junge, schöne neue Welt ohne jeden Schatten."

Sich auch dem Schatten zu stellen, ist für Lütz unverzichtbar. „Die Lust lebt vor allem davon, was ist... sie ist ein ganzheitliches Geschehen. Nur so ist zu erklären, warum die Körperbetonung, der Fitness-, Wellness- und Gesundheitsbewegung wider Erwarten keinen Lustgewinn bringt... deswegen wirkt der Körperkult geradezu lusttötend" (114).

Sehr berührend schildert und analysiert Lütz Menschen mit Behinderungen und ihre (teilweise genialen) Möglichkeiten – der geistig behinderte „Burkhard", Homer, Demosthenes, Beethoven, Erikson, Hawking. „Die sichtbare Präsenz von Behinderten in unseren Gesellschaften ist... die denkbar beste Erinnerung an die Menschenrechte jedes Menschen... Damit wird klar, dass die leichtfertigen Utopien einer unbehinderten Welt Horrorvisionen sind, denen die wirkliche Humanität abhanden gekommen ist", meint der Autor im Hinblick auf das Menschenbild Peter Singers (120f). „Krankheit gehört zum Leben dazu, sie bringt schärfere Kontraste ins tägliche Einerlei der dahinlaufenden Zeit" (129). Und so schreibt Lütz auch sehr spannend über „Schmerz als Hilfe" (129ff) und „Leiden als Kraft" (133ff), „Alter als Segen" (138ff), „Sterben und Tod als Würze des Lebens" (144ff).

Im letzten Teil des Buches „Lust auf Leben – über psychotherapeutische Virtuosen und Zuhälter" geht Lütz mit seinen Berufskollegen im engeren Sinn ins Gericht. Die Laborwerte stimmen, der Mensch ist gebräunt, fit und faltenfrei – und dennoch unglücklich. Also begibt er sich erneut in Behandlung, aber: „Man kann getrost davon ausgehen, dass eine Psychotherapie, die das Glück verheißt, den Namen nicht verdient,

mit dem sie Geschäfte macht" (159). Der Verfasser untersucht die Religionsähnlichkeit (und den quasireligiösen Anspruch) verschiedener psychotherapeutischer Richtungen: „Heftige Glaubenskämpfe, Abspaltungen, Sektenbildung, Ketzerverfolgung sind die Konsequenz" (160). Lütz bezweifelt die Behandlungsbedürftigkeit der Bevölkerungsmehrheit, die von manchen Psychotherapeuten unterstellt wird. Er bezweifelt auch die Sinnhaftigkeit von psychotherapeutischer Behandlung in allen denkbaren Lebenslagen; sie sei stets höchstens die zweitbeste Form der Kommunikation. „Die beste Form ist das Gespräch mit Angehörigen, Freunden, Nachbarn, Metzgern und sonstigen ganz ‚normalen' Leuten" (175). Und: „Gute Therapie macht nicht Lust auf Therapie, sondern Lust aufs Leben" (176). „Lebenslust braucht Zeit – aber keine Freizeit" (182), stellt Lütz fest und widmet sich verschiedenen Phänomenen des Zeit-Vertreibs (bis zu ihrem Totschlag), der Sakralisierung der Arbeit, dem Stellenwert der Muße, der im Interesse der Lebenslust ein Loblied gesungen wird, ebenso wie dem Kult und der „Sinnlichkeit der Ewigkeit" (189) und dem „benediktinischen Lebenslustkonzept" (198f). Der Autor versteht es jedenfalls, Lust auf Lebenslust zu machen – und sie woanders zu suchen als in diversen Therapien, Fitness-Studios und Erlebnisurlauben. Ein anregendes Buch, dessen Lektüre lustvolle Stunden beschert!

Leonding *Eva Drechsler*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ REMELE KURT, *Tanz um das goldene Selbst?* Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl. (Theologie im kulturellen Dialog; Bd. 9). Styria, Graz-Wien-Köln 2001. (505) Geb. € 21,50.

Die vorliegende Publikation ist die Habilitationsschrift des in Graz am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre lehrenden Ao.Univ.-Prof. Dr. Kurt Remele. Sie stellt einen umfassenden und kenntnisreichen Versuch dar, die sogenannte ‚Therapiegesellschaft' aus der Sicht der Sozialethik zu beleuchten und kritisch zu hinterfragen, wie es im Titel schon anklingt. Insofern dies erstmals in so grundlegender und differenzierter Weise geschah, kommt diesem Werk eine große und wichtige Bedeutung zu.

Zunächst geht der Autor im ersten Teil (17–68) seiner Arbeit „der Frage nach, wie psychotherapeutische Denkkategorien die Alltagserfahrungen von Menschen beeinflussen"(13) und zeigt dies exemplarisch anhand eines Streitgespräches. Zwei Frauen setzen sich über die Wertigkeit von *Selbsterfahrung* kontra *Helfen* auseinander. Remele analysiert diesen Streit, gibt keiner der beiden extremen Positionen („hedonistische Selbstbezogenheit" (64) gegenüber neurotischem Helfersyndrom) recht, sondern zeigt exemplarisch und anschaulich den legitimen Hintergrund beider Positionen auf. Zum einen stellt er den theoretischen und praktischen Rahmen der Selbsterfahrung im Kontext der „Gestalttherapie" (23) von Fritz Perls dar, und zum anderen analysiert er das „Helfersyndrom" (49), das in vielen sozialen und helfenden Berufen auftaucht. Um beiden Positionen aber besser gerecht zu werden, nimmt er auch den „kultursoziologischen und kulturethischen Kontext" (67) von psychotherapeutischen Ansätzen in den Blick.

Dies geschieht im zweiten Teil (69–150) durch die ausführliche Darlegung der Kritik des Kommunitarismus „am radikalen Individualismus der psychotherapeutischen Kultur" (69). Remele rekonstruiert diese Kritik an der Psychotherapie vor allem unter Bezugnahme auf den „kommunitaristischen Bestseller *Habits of the Heart* von Robert Bellah" (13). Er stellt die Argumentationslinien des Buches von Bellah dar, die in dem Hauptvorwurf münden, dass in der sogenannten psychotherapeutischen Kultur Amerikas (und zunehmend auch in der europäischen) die *eigene Unabhängigkeit* und das *eigene Wohlbefinden* an oberster Stelle stehen. Dies geht einher mit dem Verlust „Familie und Gesellschaft, Religion und Berufsvorstellungen als Quellen von Autorität und Verpflichtung" (149). Remele fügt eine Zwischenbetrachtung ein, in der er zwei Formen des „radikalen Individualismus" (107) darstellt. Die eine Variante wird „utilitaristischer Individualismus" (ebd.) genannt, in dem das eigene Leben auf rein eigennützigem Verfolgen der eigenen Interessen basiert. Die zweite Variante nennt sich „expressiver Individualismus" (117), in dem

„Spontaneität und Intuition sowie der Zugang zum eigenen Wesenskern und die Kundgabe von Gefühlen im Vordergrund" (119) stehen. Als anschauliches Beispiel führt Remele den „Film *Der Club der toten Dichter*" (127) an. Bei seiner kritischen Würdigung betont der Autor, dass einige Kommunitaristen in ihrer kritischen Position von „eine(r) Verklärung von Gemeinschaften und eine(r) einseitigen Abwertung des Individualismus" (148) ausgehen.

Im dritten Teil (151–255) versucht Remele, die Konzepte von *Therapiegesellschaft* und *Psychokultur* darzustellen sowie deren Kontext(e) aufzuzeigen. Unter Bezugnahme auf Literatur und soziologische Erhebungen stellt Remele mit Paul Halmos zu Beginn fest, dass Therapeut/inn/en und Berater/inn/en die „Beichtväter (und -mütter) des 20. Jahrhunderts" (153) sind. Umgekehrt ortet der Autor ein großes Interesse vieler seelsorglich Tätiger an therapeutischen und psychologischen Zusatzqualifikationen. Dadurch kommt es zu einer Art therapeutischer Religionskultur, die „sowohl von konservativ-rechter als auch von progressiv-linker theologischer Seite" (253) kritisiert wird. Remele sieht diese *Psychologisierung* aber nicht nur im religiösen Feld, sondern auch im kulturellen und gesellschaftlichen Kontext. So werden im nächsten Schritt unter Zuhilfenahme aktueller soziologischer und kultursoziologischer Studien die gesellschaftliche Individualisierung und deren Auswirkung auf Religion und Familie behandelt. Er ortet den Verfall verbindlicher Orientierungen fürs eigene Leben, sodass die Menschen gezwungen sind, ihr individuelles, religiöses, familiäres, politisches... Leben selber zu gestalten, das heißt, sie werden zu „spätmodernen Existenzbastlerinnen und -bastlern" (194). Aber nicht nur das: die Menschen sind durch das unendlich vielfältige Angebot in allen Bereichen vor die „alltägliche Qual der Wahl" (221) gestellt, die richtige Entscheidung zu finden. Und gerade diese Verunsicherung und Unübersichtlichkeit verursacht den sogenannten Psychoboom, so Remele. Er sieht die Psychotherapie trotz ihrer Ambivalenz als Gewinnerin, da sie „sich als Heilmittel ... für jene Beschwerden der Individualisierung (anbietet), die sie selber mitverursacht hat" (254). Abschließend gibt der Autor Einblicke in die Psychotherapieforschung und unterzieht die Psychotherapieausbildung in Österreich einer Kritik, da die Zulassungsbedingungen für eine Ausbildung hierzulande einen weit geringeren Standard haben als vergleichsweise in Deutschland.

Im vierten Teil (257–345) steht das Konzept der Selbstverwirklichung im Mittelpunkt. Da dieser Begriff im alltäglichen wie auch öffentlichen Gebrauch problematisch ist, versucht der Autor nach einer kurzen philosophischen Begriffsbestimmung das Grundkonzept dieses Begriffs in der Humanistischen Psychologie darzulegen. Er geht von Abraham H. Maslows Forschungsergebnissen aus, dass bei „selbstverwirklichenden Menschen" (286) sich die Gegensätze auflösen, es also weder Egoismus noch Altruismus in Reinform gibt, sondern dass sich beide Pole ergänzen zu einem „solidarischen Individualismus" (288). Und Carl R. Rogers begreift Selbstverwirklichung als Wachstumsprozess, der hinführt zum Anderen (Beziehungsfähigkeit und Empathie) und auch hin zur Selbstbeherrschung. Remele geht bei Rogers noch näher auf „die gesellschaftspolitische Dimension des personzentrierten Ansatzes" (315) ein, da hier eine für viele Therapieformen typische Engführung auf das Individuum aufgebrochen wird zum politischen und gesellschaftlichen Feld, zum Gemeinwohl. Diesen beiden klassischen Konzepten von Maslow und Rogers werden neuere Konzepte zur Seite gestellt, wie die von Jürg Willi (Psychiater und Psychotherapeut) und Charles Taylor (Sozialphilosoph). Abgerundet wird dieser Teil mit dem eigenen Konzept des Autors einer „solidarische(n) bzw. relational-kommunitäre(n) Selbstverwirklichung" (338). Diese zielt durch ein ausgewogene Balance an Selbstwertschätzung und Wertschätzung des/r Anderen auf Gemeinwohl hin.

Im fünften und letzten Teil (347–413) wird der Gemeinwohlbegriff, ausgehend vom Anne Tylers Roman *Fast ein Heiliger*, historisch und als grundlegendes Prinzip der katholischen Soziallehre dargestellt. Anschließend erörtert Remele die Frage nach dem Vorrang von *Gemeinwohl* oder *Einzelwohl* unter Einbeziehung des aktuellen Diskussionsstandes deutscher und amerikanischer Sozialethiker und Philosophen. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung, welche Grundeinstellung den Vorrang hat, ist nicht eindeutig. Am Ende seines Nachdenkens entwirft er sein Konzept des Gemeinwohls, das „immer personbezogenes Gemeinwohl" (404) ist, da nur im Achten auf die Würde der einzelnen Person noch angemessen von Gemeinwohl gesprochen werden kann. Und für Remele versteht sich ein Leben, das sich selbst verwirklicht und auf Gemeinwohl hin orientiert ist, letztlich nur im Zusammenhang von „Selbstverpflichtung, Selbsttranszendenz und Selbstregulation"(405).

Die vorliegende Studie ist ein äußerst informatives und richtungsweisendes Buch. Remele hat eine enorme Fülle an Material eingearbeitet (allein die Literaturangabe hat 59 Seiten!) und besticht durch seine kompetente Handhabe ver-

schiedener Disziplinen wie Soziologie, Psychotherapie, Sozialethik, Theologie und Philosophie. Und trotz dieser Fülle an Material und den differenzierten Ausführungen ist das Buch leicht zu lesen, da es der Autor ausgezeichnet versteht, Wissenschaftliches und Narratives ausgewogen und in gelungener Weise in seinen Schreibstil einfließen zu lassen. Ein kleines Manko ist meiner Meinung nach nur die Tatsache, dass die Psychoanalyse als wichtige Therapieform in seiner Studie fehlt.

Linz *Helmut Eder*

■ HEUTGER VIOLA, *Das Recht auf Sonn- und Feiertage.* (Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte, Serie II, Bd. 32). Geyer-Edition, Wien-Salzburg 1999. (101) Kart.

Der seit Jahren diskutierte „freie Sonntag" erhält in dieser Salzburger rechtswissenschaftlichen Dissertation, die auf die österreichische Rechtslage Bezug nimmt, eine informativ und argumentativ ausgewiesene Bekräftigung. So versteht sich der Titel als These und nicht etwa als Frage (vgl. Vorwort des Herausgebers der Reihe, 5f). Bemerkenswert ist der Ansatz beim Rechtsanspruch auf den Sonntag, während die Diskussion weithin die Verpflichtung, den Sonntag arbeitsfrei zu halten, im Auge hat. Die Verf. zeigt u.a. die kulturgeschichtliche Tradition des 7-Tage-Rhythmus auf, der keineswegs nur ein Anliegen der Christen ist, die damit die Sabbat-Tradition des Judentums fortführen, sondern sich seit Jahrtausenden bewährt hat und bis heute unserer Zeiterfahrung dient (vgl. 24–31). Allerdings kennt das (österreichische) Arbeitsruhegesetz (31–39) bereits zahlreiche Ausnahmen und sieht sich einer steigenden Bedarfsanmeldung (und Bereitschaft?) zur Arbeit am Sonntag gegenüber (38). Dabei bleibt zu bedenken, dass „das Recht allein ... keine absolute Garantie für den Schutz des Sonntags (gibt), wenn der politische und der gesellschaftliche Wille nachlassen, diesen rechtlichen Schutz aufrechtzuerhalten" (39). Die 1997 in Österreich gestartete „Allianz für den freien Sonntag" (58f. 70f), die sich auch der Notwendigkeit der Ausbildung einer neuen Sonntagskultur bewusst ist, ergänzt den individuellen Aspekt der Arbeitsruhe durch den sozialen; tatsächlich bietet ja nur ein gemeinsam gefeierter Sonntag die Chance, „Tag der Gemeinschaft und der Familie" zu sein (72f). Trotz der eindrucksvoll aufgemachten ökonomischen Rechnungen und trotz der Beteuerung der Freiwilligkeit der Sonntagsarbeit bleibt daher festzuhalten: „Die Sonn- und Feiertage sind ein Stück Humanität" (96).

Linz *Alfons Riedl*

BIBELWISSENSCHAFT

■ SCHENKER ADRIAN, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53).* Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder (SBS 190). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2001. (131) Kart. € 20,35. ISBN 3-460-04901-4

Verf. dieses Büchleins, der in Fribourg (Schweiz) Altes Testament lehrt, ist u.a. ein ausgesprochener Fachmann für die Fragen von Schuld, Sühne, Strafe und dergleichen in der biblischen Überlieferung. Darum muss man sehr dankbar sein, dass er mit dieser Studie die heikle Frage anpackt, ob es sein kann und darf, dass ein Unschuldiger mit der Schuld eines anderen belastet wird. Auslöser für diese Frage ist nicht zuletzt das vierte Lied vom Gottesknecht, in dem es heißt: „Aber er war durchbohrt aus Sünden unsererseits, zerschlagen aus unserer Schuld"(Jes 53,4 Übers. des Verf.).

Sch. geht in seiner Studie so vor, dass er im ersten Teil allgemein jene Texte bespricht, die so gedeutet werden könnten, dass ein Unschuldiger die Strafe erleidet oder zumindest von der Strafe mitbetroffen ist, die einem Schuldigen gebührt, bzw. dass Schuldige letztlich doch nicht die gebührende Strafe tragen müssen. Wenn aber Gott ein gerechter Richter sein soll, dann darf es keine unverdiente Strafe geben. In Abrahams Zwiesprache mit Gott über die Bestrafung von Sodom erscheint daher mit Recht das Argument, dass Gott nicht „die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen umbringen" kann (Gen 18, 25). Nach Dtn 24,16 hat Israel auch den Rechtsgrundsatz, dass „jeder (...) nur für sein eigenes Verbrechen mit dem Tod bestraft werden (soll)." Nun gibt es aber einerseits Texte, die davon berichten, dass Gott eine Bestrafung unter bestimmten Bedingungen aussetzt bzw. aufschiebt, und andererseits auch Texte, die besagen, dass Gott ein Unrecht bis in die dritte und vierte Generation verfolgt (vgl. bes. Ex, 20,5 = Dtn 5,9; Ex 34, 6–7 und Ez 18); Kräftige Beispiele für den ersten Fall sind die Texte, in denen von der Fürsprache herausragender Persönlichkeiten die Rede ist (Abraham: Gen 18, 16ff; Mose: Ex 32,7–14; 33,12–17; Num 14,10–19; Dtn 9,18; Samuel: 1Sam 12,23 u.a.m.).

Sch. zeigt nun in seiner Studie, dass die verschiedenen Texte wie Modelle zu verstehen sind, mit Hilfe derer es möglich ist, die im Einzelfall gewiss höchst komplexe Verstrickung des Menschen in seinen Taten so zu beleuchten, dass erkennbar wird, „wie der göttliche Richter auf gut und böse reagiert, und wie gut und böse sich im

unentrinnbar verwickelten menschlichen Einzel- und Gesamtschicksal auswirken" (64). Ein tragisches Moment ist in gewissen Fällen (z.B. in 2 Sam 21,1–14) zwar nicht ausgeschlossen, aber nirgends ist es so, dass Unschuldige die Strafe von Schuldigen erleiden, während diese straflos ausgehen.

Der zweite Teil der Studie befasst sich dem vierten Lied vom Gottesknecht, wobei es konkret um die Frage geht, „ob die Stellvertretung, von der es spricht, anders als ein Rollentausch zwischen Schuldigen und Unschuldigen verstanden werden muss" (65). Aufgrund der Ergebnisse des ersten Teiles ist sehr genau nachzuforschen, worin die Schuld der ‚Vielen' besteht und in welchem Sinne der Gottesknecht diese Schuld tragen kann. In einer behutsamen Auslegung der entscheidenden Stellen des Liedes zeigt Sch., dass der Gottesknecht durch seinen Verzicht auf letzte Möglichkeiten der Gegenwehr nicht nur seine Sache in radikaler Weise Gott anheimstellt, sondern durch diese Haltung auch den Feinden die Chance eröffnet, dass sie aufgrund dieses seines Verzichts auf Anklage ihr Unrecht einsehen und umkehren. Der Gottesknecht geht diesen Weg im Vertrauen auf Gott und in Treue zu seiner Sendung bis zur Aufgabe seines Lebens, und er setzt selbst sein Lebensopfer ein als Versöhnungsleistung für die Schuldigen. Da Gott dieses Opfer aufgrund der Fürbitte des Knechtes annimmt, können die Schuldigen von den Folgen ihres Unrechts befreit werden. So gesehen handelt es sich im Verhalten des Gottesknechts nicht um „‚Stellvertretung' im Sinne eines Rollentausches", sondern um „ungeschuldete Vergebung zugefügten und erlittenen Unrechts, die die Schuldigen befreit" (96).

Der kurze dritte Teil ist ein Ausblick in das Neue Testament und zeigt auf, wie dort das Schweigen zu Unrecht und der Verzicht auf Anklage in Jesu Leben und Lehre, insbesondere in seiner Annahme des Leidens, verankert und im Sinne des Gottesknechtsliedes weiter entwickelt ist.

Schließlich folgt noch ein Anhang, der jüdische und christliche Auslegungen von Ex 34,7 mit den dazugehörigen Parallelen und von Jes 53,7 wiedergibt. Sie sind ein eindrücklicher Beleg dafür, dass das in dieser Studie vorgetragene Verständnis von Schuld und Strafe eingebettet ist in eine lange Auslegungstradition.

Abschließend sei diese Studie nochmals wärmstens zur Lektüre empfohlen; sie ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis von Schuld und Strafe allgemein und lehrt eindrücklich, wie differenziert das Alte Testament von Gottes Reaktion auf menschliche Schuld spricht.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ BACKHAUS KNUT (Hg.), *Theologie als Vision.* Studien zur Johannes-Offenbarung. (SBS 191) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. (207) Kart. € 24,44 (im Abo € 21,99).

Dass das letzte Buch der christlichen Bibel seine Leserschaft gleichermaßen faszinieren und inspirieren wie auch irritieren und abstoßen kann, ist nicht neu. Eine nicht zu unterschätzende, manchmal subkutan laufende und durchaus widersprüchliche Wirkungsgeschichte ist bis in die aktuelle Gegenwart herein aufzeigbar: in Liturgie und Spiritualität, Architektur und Ikonographie, religiöser und politischer Polemik, Musik, Literatur, im Film und auch in der postchristlicher Alltagskultur. Die *Theologie* hat sich mit der Johannes-Offenbarung oft schwer getan: Natürlich ist auch die Offb „Wort" (Literatur, Text, Brief mit Interventionsabsicht), dabei ist ihr primäres Medium aber nicht das reflektierte und reflektierende Wort wie eben in der Theologie, sondern das geschaute und aufgeschriebene *Bild*: Vision. Wie sollen also ChristInnen, die sich um intellektuelle Redlichkeit und leserische Sachgerechtheit bemühen, mit der Offb umgehen? Sich deren Bildkaskaden einfach überlassen? Was aber machen diese mit uns? – Orientierung und Vergewisserung über dieses Buch ist jedenfalls gefragt, und insofern ist es gut, dass sich die exegetische Wissenschaft gerade in letzter Zeit in einer Vielzahl von Studien und neuen Kommentierungen intensiv damit auseinandersetzt. Das vorliegende Buch steht mitten in dieser aktuellen Diskussion und versammelt sechs Einzelbeiträge in Aufsatzform.

Der einleitende Beitrag des Herausgebers *K. Backhaus* (10–53) geht nach wirkungsgeschichtlichen Vorüberlegungen einige der klassischen Einleitungsfragen durch (Situation: Verfasser; äußere Krise; innere Krise – Zweck – Gestalt), wobei die ausgewogene Abwägung äußerer Bedrohung („Kaiserkult"; Anpassungsdruck) und innerer Probleme („Nikolaiten" als integrationsbereitere Gruppe) auffällt. Der dritte Teil („Der Visionär als Theologe") versucht, die Offb als „eidetische Theologie" in ihrem eigenen Recht zu würdigen: Nicht Reflexion und auch nicht bloßen Appell bietet sie ihren Lesern in deren Orientierungsproblematik, sondern einen „Blick in den Himmel", um sie in dem festzumachen, was sie schon konstituiert: in ihrer unteilbaren Zugehörigkeit zur Königsherrschaft Gottes, die im Sieg des Lammes Jesus Christus unhintergehbar aufgerichtet wurde und die sich gegen alle angemaßten Despotien durchzusetzen im Gang ist. Dieser „Blick in den Himmel" ist nicht eskapistisch: Indem er in Anspruch nimmt, Wirklichkeit zu zeigen und Scheinwirklichkeit zu demaskie-

ren, will er das konkrete Durchhalten christlicher Identität hier und jetzt motivieren und ermöglichen. Der Aufsatz ist höchst lesenswert, informativ und regt zum eigenen Weiterdenken und Weiterarbeiten an.

Beate Kowalski widmet sich anschließend dem Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den sieben Sendschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden im ersten Hauptteil der Offb (54–76): Versuchte Einblicke in die unterschiedlichen Situationen und Herausforderungen dieser Gemeinden stellt sie mit den je darauf bezogenen Interventionen des Sehers zusammen und trägt so zur Ausdifferenzierung der Lektüre dieses Buchteiles bei.

Thomas Söding macht sich auf die Suche nach Ort und Gestalt der Christologie angesichts der radikalen Theozentrik der Offb (77–120). Dies ist um so virulenter, als diesem Buch nicht selten eine defiziente Christologie und Christlichkeit nachgesagt wurde. Dazu zeichnet er zunächst das tatsächlich radikal theozentrische Profil der Offb als Neudeutung innerhalb der Linie biblischer Gottesrede nach und bestimmt darin die Christologie als „hohe", „starke", „jüdische" und „archaisierende" (87), was er anschließend an Texten und Motiven aufzeigt (Lamm Gottes; Jesus als Richter, Retter und Vollender). Wichtig die Folgeeinsicht, dass Theologie und Christologie in der Offb deswegen nicht in Konkurrenz kommen, weil ihr genuines Verhältnis in der „Theozentrik Jesu Christ selbst" (102) bestimmt ist und sich umgekehrt „Gottes Gottsein im Lichte der Christologie erhellt" (105): Gott erweist sich als lebendiger, heiliger und geschichtsmächtiger durch und in Jesus Christus.

Der Ekklesiologie der Offb gilt der Beitrag von *Rainer Kampling* (121–150). Nach Vorbemerkungen, in denen er sich auf die Erzählgestalt des Buches einstellt, ermittelt er das Kommunikationsszenario in Offb: die Autorenperspektive auf die Gemeindesituation („Die aufgedeckte Krise der Gemeinde") und die intendierten Leser (Gemeinden in innerem Konflikt angesichts der Frage, wie weit Integration oder Selbstausgrenzung angesichts des externen Anpassungsdrucks gehen solle). Somit kann K. nachzeichnen, welche Vorstellung von christlicher Gemeinde den Autor der Offb in seiner Intervention leitet: Vom unhintergehbaren Heilstun Gottes und seines Christus geschaffener „Ort" bereits gültigen Heils, das trotz Anfechtung durch Pseudoherrschaft durchhaltbar ist. (Die einschlägigen Darstellungen S. 135–142 halte ich für sehr instruktiv!) Ein kleiner Blick auf das zentrale Kapitel 12 („Triptychon" von der Himmelsfrau, ihrem Sohn und dem Drachen; vom Satanssturz aus dem Himmel und vom weiteren Geschick der Frau und ihrer „übrigen Kinder") schließt sich an, wobei ekklesiologische und israeltheologische Deuteansätze heilsgeschichtlich interessant vermittelt werden.

Christian Nanz wendet sich sodann diesem 12. Kapitel direkt zu: Er fragt nach seinem strukturellen Ort im „Ablauf der Endzeitereignisse", nach seiner internen Gliederung und bietet dann motivkritische und exegetische Hintergrundklärungen und Deuteansätze speziell für die Motive vom Krieg im Himmel und vom Satanssturz, wobei dieser erhellend als „Beginn der Gottesherrschaft", als „Folge des Sühnetodes Jesu" und als „Beginn des Leidens der Heiligen" ausgelegt wird. Ein durchaus instruktiver Beitrag. Für den Bereich „Beginn der Gottesherrschaft" müsste allerdings noch eine echte Abgleichung von Offb 12,7ff mit der *jesuanischen Motivverwendung in Lk 10,18* erfolgen und könnte dann profilierte und theologisch brisante Durchblicke ermöglichen.

Der letzte Beitrag widmet sich der Ethik der Offb. *Klaus Schotissek* stellt sich dem Einwand, dass im Rahmen der Gattung der Apokalyptik möglicherweise von vornherein eine „diesseitig" handlungsorientierte Fragestellung ausfällt, kommt aber aufgrund der inhaltlichen Korrelation zwischen dem Sendschreiben- und dem Visionenteil der Offb und aufgrund der konkreten Kontroverse um die Nikolaiten nachvollziehbar zu einem anderen Urteil. Auch die Alternative, ob Johannes als Rigorist oder als politischer Theologe zu werten sei, erweist er mit Seitenblick auf Paulus als zu kurz gegriffen. Für eine Nachzeichnung der expliziten und impliziten Ethik in Offb wählt Sch. dann als heuristische Kategorie die Rede von der *Teilhabe/Partizipation*. Kurz wird die „Sprache der Partizipation" in Offb vorgestellt und eine solche Ethik an ihre Fundamente in einer partizipatorischen Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie rückgebunden. Als „Entfaltungen" dieser Ethik stellt Sch. dann die Zugehörigkeit zur Heiligkeit Gottes in Glaubenstreue und Ausdauer heraus, die sich konkretisiert in Werken und als Zeugnis, mit der politischen Konsequenz der Absage an jede Teilhabe am Kaiser- und Staatskult. Die abschließende Auswertung des Durchgangs erweist, dass die Offb sich auf ihre Weise am ersten Dekaloggebot orientiert und die ungeteilte Bindung an Christus in konkreter Lebenswirklichkeit sichern will, woraus eine Solidargemeinschaft von „Mit-Knechten" entsteht. Die Grenzen der Position der Offb werden dabei allerdings nicht verschwiegen: Eine Dämonisierung der Gegner kann „den Ideologen und Scharfmachern aller Zeiten relativ ungeschützt Sprachmaterial für ihre Demagogie" bieten (205). – Die Arbeit mit

Partizipation/Teilhabe als Ordnungskategorie ist m.E. durchaus gelungen und kann auch über die Bereiche der Ethik hinaus einiges leisten. Insgesamt ein anregendes und hilfreiches Buch!

Linz *Christoph Niemand*

DOGMATIK

■ FETZER ANTJE, *Tradition im Pluralismus.* Alasdair McIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen; Bd. 32). Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2002. (281) € 39,90.

Die unter der Betreuung von Michael Welker in Heidelberg entstandene Dissertation zielt zweifelsfrei auf ein zentrales Thema unserer Tage, dem sich eine kontextsensible Theologie zu stellen hat: Wie kann das christliche Selbstverständnis unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft zugleich identitätswahrend wie dialogfähig formuliert werden? Die Verf. möchte dazu zwei Entwürfe unterschiedlicher Provenienz miteinander vermitteln: das Schriftverständnis, welches der protestantische Theologe Karl Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik" I/2 § 19–21 bereits 1938 dargelegt hat, und die Theorie der „rationality of traditions", die der zeitgenössische Sozialphilosoph Alasdair MacIntyre vor allem in seinem Werk „Whose Justice? Which Rationality?" (1988) entworfen hat. Der dreigliedrige Aufbau der Arbeit folgt strikt der Logik ihres Vermittlungsversuches: Im ersten Teil (9–86) wird – in recht enger Textrekonstruktion – Barths Lehre von der Autorität der Schrift und der daraus nur abgeleiteten und relativen kirchlichen Autorität nachgezeichnet. Dementsprechend erweist sich Gehorsam als die angemessene menschliche Haltung, ja als „anthropologische[r] Schlüsselbegriff" (83). Auf Seiten des Menschen entspricht der Autorität Gottes und seiner Offenbarung absoluter Gehorsam; gegenüber kirchlicher Autorität genügt ein abgeschwächtes Gehorsamsverhältnis, das eher dem „Hören auf Rat" entspricht. Da das Gehorsamskonzept jedoch durch den nationalsozialistischen Missbrauch für immer „vergiftet" ist, wird es von Fetzer im Begriff des Vertrauens zu reformulieren gesucht. Vertrauen erscheint geeigneter als Gehorsam zu sein, um die zentrale Beziehung der Christen zu Gott und untereinander zu kennzeichnen. Im zweiten Vermittlungsschritt (87–207) arbeitet die Verf. in biographischen Hinführungen, werkgeschichtlichen Rekonstruktionen und im Gespräch mit Rezeptionen sehr sorgfältig die Traditionstheorie von Alasdair MacIntyre heraus. Von einem partikularistischen Standpunkt aus behauptet er mit der „rationality of traditions" die Traditionsverhaftung jeder Rationalität. Darauf ist das Szenario eines dezentralen, aber rationalen Wettbewerbs („rational encounter") der verschiedenen Traditionen in der pluralen Gesellschaft aufgebaut. Ein solcher argumentativ geführter Wettstreit der verschiedenen Traditionen, der für die Fortentwicklung der eigenen Tradition konstitutiv ist, ist möglich, weil einige Traditionsangehörige die Fähigkeit besitzen, sich in anderen Traditionen zu akkulturieren. Sie können sich eine andere Tradition wie eine zweite Muttersprache („second first language") aneignen, damit aber auch andere Traditionslinien in ihrer Binnenperspektive betrachten und an deren eigenen Maßstäben messen. Insofern ist trotz der Partikularität von Tradition und Rationalität in MacIntyres Konzept rationale Kritik und argumentativer Austausch möglich. Damit umgeht die „rationality of traditions" sowohl eine relativistische Koexistenz von sich völlig indifferent gegenüberstehenden Traditionen als auch das liberalistische Postulat, universale und damit „traditionsenthobene" Kriterien für den Umgang der Traditionen miteinander zu entwickeln. Der dritte Arbeitsschritt Fetzers (209–263) führt nun Elemente von Barths Schriftverständnis bzw. seinem modifizierten Gehorsamskonzept und MacIntyres „rationality of traditions" in einer Synthese zusammen und entwickelt daraus „kompetenzorientierte Hierarchie", „dynamische Beziehungsnetzwerke" und „vertrauende Gelassenheit" als Leitideen eines christlichen Selbstverständnisses.

Ob man Fetzers Vermittlungsversuch Erfolg bescheinigt, hängt von der Beurteilung ihrer eigenen Theoriekonstruktion ab: Gegen die streng partikularistische Intention von MacIntyre selbst betrachtet die Verf. seine „rationality of traditions" als eine Metatheorie, nach der sich Begegnungen unterschiedlicher Traditionen konzeptualisieren lassen. Barths Schriftverständnis wird nun in diesen metatheoretischen Entwurf als klassische Formulierung lediglich einer, nämlich der christlichen Partikulartradition eingeordnet. „Die Herausforderung für die anvisierte Verknüpfung besteht darin, die beiden Grundkonzeptionen von ihrer Alternativstellung zu lösen und sie einander so zuzuordnen, dass sie sich gegenseitig beleuchten, differenzieren und bereichern. Dies geschieht in der vorliegenden Arbeit durch Verschachtelung: Die christliche Partikulartradition wird der polipartikularen Metatheorie eingegliedert, so dass die beiden Konzepte auf unterschiedlichen Ebenen zu stehen kommen" (219). Während die Verf. das Konzept der

„rationality of traditions" mit überzeugenden Argumenten in eine Metatheorie überführt, ist die Einordnung Barths als „partikular christliche[r] Entwurf" (209) in diese Metatheorie jedoch keineswegs konsequent durchgeführt. Barths Bibelhermeneutik wird einmal als Selbstverständnis einer partikularen Tradition behandelt, einmal als metatheoretischer Beitrag auf der gleichen Ebene wie MacIntyres Konzept betrachtet (z.B. „wo sich Barth [...] explizit zum Verhältnis verschiedener Konfessionen äußert und in Umrissen eine Metatheorie binnenchristlicher Pluralität entwirft" [41]). Mit dieser Unentschiedenheit unterläuft Fetzer jedoch ihr oben zitiertes „Zwei-Ebenen-Konzept" von Metatheorie und Anwendungsbeispiel und bringt ihr Projekt bisweilen in eine theoriearchitektonische Schieflage. Aus dem gleichen Grund überrascht auch die in der Darstellung gewählte Reihenfolge, nach der zuerst die partikulare Tradition (mit Barth), dann erst die polipartikulare Metatheorie (mit MacIntyre) dargestellt wird. Aber selbst wenn man die Ausschnitte aus der Kirchlichen Dogmatik konsequent als Ausdruck einer Partikulartradition und nicht als metatheoretischen Beitrag betrachtet, bleibt die Frage, ob Barths hermeneutische Ausführungen tatsächlich in geeigneter Weise das christliche Selbstverständnis repräsentieren können. Zwar ist Barths Schriftverständnis zweifellos als klassischer Text der christlich-theologischen Tradition zu bewerten, ihm jedoch die ganze Last der Repräsentanz der christlichen Partikulartradition aufzubürden, wie es Fetzers Sprachgebrauch nahe legt („die christliche Partikularperspektive im klassischen Entwurf" [IX]), übersteigt den repräsentativen Charakter der entsprechenden Passagen in der kirchlichen Dogmatik. Dass deren Repräsentativität für die christliche Partikulartradition engere Grenzen hat, zeigen schon Barths eigene Reserven gegenüber manch „römisch-katholische[r] Gegenposition" (48; vgl. 28ff) und der Tradition liberaler Bibelhermeneutik im Protestantismus (215).

Trotz der theoriearchitektonischen Schieflage und der Überschätzung des repräsentativen Charakters der Barth'schen Schrifthermeneutik muss ein positives Fazit bei der Beurteilung der Arbeit gezogen werden. Die geübte Kritik an ihrer Konstruktion ist schließlich deshalb möglich, weil die Verf. auf hohem theoretischem Niveau und mit großer Prägnanz ihren LeserInnen stets Rechenschaft über ihre Arbeitsschritte ablegt. Der stilistische Preis, den sie für dieses selbstreflexive Verfahren zu entrichten hat, ist freilich eine gewisse Redundanz der Ausführungen. Den entscheidenden inhaltlichen Ertrag der Dissertation erblicke ich vor allem in ihrem Verdienst, der deutschsprachigen Theologie wichtige Impulse aus der amerikanischen Sozialphilosophie näher zu bringen. Aus diesen gewinnt die Arbeit die theoretisch untermauerte Einsicht, dass die Begegnung der christlichen Glaubensüberzeugung mit anderen Traditionen nicht die eigene Identität gefährdet, sondern erweitert und bereichert. „Das konfessorische Bewusstsein einer antagonistischen Entgegensetzung weicht somit der Aufgeschlossenheit für das Fremde, die aus ehrlichem Interesse an einem rational encounter bereit ist, sich auf die Binnensicht des anderen einzulassen, und aus der vertrauensvollen Beziehung zu Gott jene selbstbewusste Gelassenheit bezieht, die den Aufweis der Wahrheit Gott selbst überlässt" (248).

Antje Fetzer unterstreicht mit ihrer Dissertation noch einmal eindrücklich, dass die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Sozialphilosophie kein Hobby einiger systematischer TheologInnen ist, sondern notwendig, um die Erfolgsbedingungen einer konfessionell gebundenen und vor der Vernunft geprüften Rede von Gott inmitten der pluralen Gesellschaft zu ermitteln und damit eine verantwortliche Theologie unter den Bedingungen der Moderne überhaupt erst zu ermöglichen.

Linz *Ansgar Kreutzer*

■ NEWMAN JOHN HENRY, *Der Traum des Gerontius*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (100) Kart. € 9,50.

John Henry Newman (1801–1890) verfasste bereits 1865 sein letztes Gedicht. Diese zugleich längste Dichtung seines Schaffens entstand in einer Zeit, in der er schwer unter Anfeindungen litt und den Tod eines guten Freundes und Mitbruders verschmerzen musste. In *The Dream of Gerontius* (griech. geron = Greis) beschreibt der spätere Kardinal den Weg der Seele vom Sterbebett zum göttlichen Richter. Geführt von seinem Schutzengel und unterstützt durch die Gebete der Trauergemeinde auf Erden, durchwandert seine Seele die übernatürliche Welt, vorbei an fluchenden Dämonen und den Höchsten preisenden Engelchören. Die Dramatik spitzt sich zu auf das Zusammentreffen mit dem auferstandenen Herrn.

Erst nach seinem Übertritt in die katholische Kirche begann Newman, die Lehre vom Fegefeuer zu verstehen und zu vertreten. Diese Dichtung gehört zum Berührendsten, was über den Zustand zwischen Tod und Wohnungnehmen bei Gott je gesagt wurde. Das Fegefeuer entspringt der Liebe Gottes, die den Sünder von seiner Schuld reinigen möchte. Denn im Angesicht des Allmächtigen wird ihm sein Unvermögen

schlagartig bewusst und drängt ihn zur Läuterung. Wenn Gerontius vor den Weltenrichter tritt und seine Herrlichkeit erblickt, wendet er sich tief ergriffen ab und fleht: „Trag mich hinweg, und in der tiefsten Nacht / Lass mich nun sein, / in stiller Hoffnung haltend dort die Wacht, / Für mich allein. / Dort, regungslos, voll Glück in tiefstem Schmerz / Und unverzagt, / Sing' ich mein ewig Klaglied himmelwärts, / Bis Rettung tagt; ... Sing ich von meinem Herrn, den ich erkor; Hinweg mich trag, / Dass eher meine Seele steig' empor, / Zu schaun Ihn in der Wahrheit immerwähr'ndem Tag" (75f).

Dogmatik einmal anders. So könnte man den *Traum des Gerontius* bezeichnen. Denn unter Aufnahme liturgischer Texte und Hymnen hat Newman ein Werk geschaffen, das Schöpfungstheologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie in Gedichtform vereinigt; gerade auch darin erinnert der "moderne Kirchenvater" an die Theologen der Alten Kirche. Dogmatik und Moraltheologie sind gleicherweise zusammengebunden. Newman nennt diese Reise des Gerontius wohl deshalb einen Traum, weil die Wirklichkeit jenseits des Todes rätselhaft und letztlich unfassbar bleibt. Dichtung kann sich hier mehr als Prosa oder ein begriffsüberladener Traktat einer Metaphorik bedienen, die Gottes Heilswirken einsehbar macht.

Es ist dem Johannes-Verlag zu danken, den Text dieses Meisterwerks wieder zweisprachig zur Verfügung zu stellen. Rudolf Voderholzer schrieb ein hilfreiches Nachwort (83–99), in dem er Entstehung, Inhalt und Wirkungsgeschichte erhellt; die Übersetzung stammt von Paul Pattloch (erstmals 1946 veröffentlicht, 1960 ebenfalls in seinem eigenen Verlag nachgedruckt). Einzelne Dialoge und lyrische Passagen scheinen geradezu für die Vertonung geschaffen. Die englische Kirche hat tatsächlich einige Verse des *Gerontius* für ihren Liedschatz übernommen. Und Englands bedeutendster katholischer Komponist, Sir Edgar Elgar († 1934), schuf aus einer gekürzten Fassung das gleichnamige 90-minütige Oratorium, das 1900 zur Uraufführung gelangte und sich in der englischsprachigen Welt großer Beliebtheit erfreut. Darin kommen die berührenden Monologe (Gerontius, Priester, Engel), der tiefsinnige Dialog zwischen der Seele und dem Schutzengel über die letzten Dinge sowie die Dramatik verschiedener Chöre (Erdenbürger, Engel, Dämonen, Seelen im Fegefeuer) zu unüberbietbarer Geltung. Durch diese musikalische Interpretation werden die einzelnen Stimmen noch stärker ineinander geschoben und die theologische Aussagekraft dadurch verdichtet. Gerade wenn Gerontius vor Christus hintritt, hört er die fürbittenden Stimmen seiner Freunde am Totenlager und der Heiligen im Himmel: „Erbarme Dich, sei gnädig; schon' ihn, Herr! / Erbarme Dich, sei gnädig; Herr, erlöse ihn!" Gestützt durch diese irdische und himmlische Solidaritätsgemeinschaft wagt die Seele den Schritt: „Ich trete vor meinen Richter! Ah! ---" Tief erschüttert vom Anblick des liebenden Gottes stürzt Gerontius zu Boden und erkennt sein Unvermögen. Sein Schutzengel singt nach einigen Strophen der Anbetung in Newmans poetischer Sprache, wieder in der vorliegenden Übersetzung: „Nun liegt er still / Und ohne Regung vor dem hehren Thron. / Glückliche arme Seel'! gerettet du! / Verzehrt, doch neu belebt durch Gottes Blick."

Rom *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ TAUBALD BENJAMIN, *Anamnetische Vernunft.* Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie. (Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 18) Lit, Münster 2001 (208) Kart.

Der katholische Theologe Johann Baptist Metz zählt gewiss zu den herausragenden und inspirierendsten Persönlichkeiten der nachvatikanischen Theologie. Metz ist ein Denker, der nicht nur in kritischer Zeitgenossenschaften Theologie treibt, sondern die seltene Fähigkeit besitzt, Grundbegriffe zu prägen, die Diskurse verändern und programmatische Leitorientierung geben – wie etwa die Begriffe: „Theologie der Welt", „Politische Theologie", „Glaube in Geschichte und Gesellschaft", „Theologie als Theodizee" oder Glauben als „gefährliche Erinnerung" zeigen.

Dem letzteren Begriff widmet sich die Studie von B. Taubald, der dessen Bedeutung und Relevanz im Kontext des Metzschen Werks erarbeitet. Dass der Erinnerungsbegriff der zentrale Begriff der Metzschen Politischen Theologie ist, kann der Autor schlüssig aufweisen. Mit großer sachlicher und texthermeneutischer Kompetenz erschließt Taubald die sogenannte „Memoria-These", die Metz 1969 in die Politische Theologie einführte. Sie besagt fundamentaltheologisch, dass Christen im Glauben „die memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi" vollziehen, was aber nicht nur ein historisches Gedächtnis der Offenbarung und ein eschatologisches Hoffnungszeugnis der Gegenwart ist, sondern „im Handeln in der Nachfolge Christi *„selbst praktisch werden"* soll (48). Mehr noch: Die Erinnerung der

Leidenden ist ein Akt, der zutiefst die Fundamente des neuzeitlichen Vernunftverständnisses trifft. An der Erinnerung der Leidenden hat auch die Vernunft ihr Maß zu nehmen – ein Anspruch, den Metz vor allem bei den Denkern der Frankfurter Schule, bei W. Benjamin, M. Horkheimer und Th.W. Adorno als philosophisches Programm vorfindet. Ihren eigentlich brisanten Ort hat die memoria-These in jenem realen Ereignis, für das der Name Auschwitz steht. Metz selbst hat in einem langjährigen Prozess des Ringens versucht, sich dieser Tragödie zu stellen, sie zu erinnern: „Alles ist an Auschwitz zu messen" (Metz zit. n. Taubald 76) – dieser Leitsatz wird zu einer neuen Hermeneutik christlicher Theologie überhaupt, denn das Mindeste, das Christen im Angesicht der Opfer tun können, ist, keine Theologie ohne das Andenken an die Opfer des jüdischen Volkes mehr zu treiben.

Auschwitz wird für Metz zur Möglichkeitsbedingung christlicher Theologie überhaupt: „Ohne Auschwitz weiß die christliche Theologie nicht, wovon sie redet" (78), das heißt: nur in der Wiederaufnahme der jüdischen Tradition kann es forthin christliche Theologie, christliches Glaubenszeugnis geben. Doch wie ist dies möglich? Kann über Auschwitz einfachhin gesprochen werden? Sachlich ist damit die Herausforderung gestellt, wie grundsätzlich fremdes Leiden wahrgenommen, zur Sprache gebracht werden kann. Taubald nähert sich diesem Fragenkomplex bemerkenswerterweise und zu Recht auf dem Umweg über die Auseinandersetzung mit der Philosophie Adornos, der kommunikativen Vernunfttheorie von J. Habermas, der Differenztheorie von Lyotard und der politischen Theorie von R. Rorty, die Metz zum Teil selbst geführt hat. Allein schon an dieser höchst inhomogenen Gruppe an Denkern zeigt sich, wie schwierig es ist, das „Leidensapriori" theologisch zu erschließen. Dass das Ergebnis auf eine Paradoxie hinausläuft, liegt in der Natur des Anspruchs: „Das Programm einer anamnetischen Ethik beginnt mit dem Anrennen gegen eine Aporie: der Unmöglichkeit des Vergessens und der gleichzeitigen Unmöglichkeit der Erinnerung" (171). So zeigt sich die „Lösung" in einer Art meta-theologischen Haltung, die Metz seit jüngster Zeit mit dem Begriff „Compassion" zum Ausdruck bringt: die Achtsamkeit auf das Leiden anderer, das Wahrnehmen dieses Leidens mit der emotionalen Fähigkeit, den Schmerz des anderen zu spüren.

Taubald hat ein feinsinniges Bild des Grundbegriffs Politischer Theologie von J.B. Metz gezeichnet. Seine Arbeit gehört zu den besten Metz-Interpretationen, die ich kenne.

Linz *Franz Gruber*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Der heilige Severin.* Sein Leben und seine Verehrung. Illustriert mit Bildern aus der Grafik-Sammlung des Museums Quintana in Künzing. 2., ergänzte Auflage, Winzer 2002. (118) Brosch. € 13,00.

Im Jahre 1982 veröffentlichte Rudolf Zinnhobler, der es bestens versteht, Vergangenes aufzuhellen und vielen verständlich zu machen, ein Buch über den hl. Severin. Es geschah dies in Erinnerung an den Tod des Heiligen, der am 8. Jänner 482 in Favianis verstorben ist. Das Werk, das den Heiligen nach kritischer Prüfung der Quellen und sorgfältiger Berücksichtigung einer umfangreichen Sekundärliteratur umfassend würdigte, ist ein Standardwerk geworden. Durch die Initiative des Museumsvereins Künzing erschien nun nach 20 Jahren eine Neuauflage. Der Text ist derselbe geblieben. Hinzugekommen sind ein Vorwort des Altbischofs von Passau Franz X. Eder, ein ergänztes Literaturverzeichnis und ein genaues Register. Völlig neu ist die Bebilderung aus der großen Grafik-Sammlung über den hl. Severin, die sich im Museum Quintana in Künzing befindet. Dabei handelt es sich um die bedeutendste Sammlung an Originalblättern, die über diesen Heiligen existiert. Die Holzschnitte, Kupfer- und Stahlstiche sowie Federlithographien gehören dem 16. bis 19. Jahrhundert an. Darunter sind Werke von Albrecht Dürer und Moritz von Schwind.

Severin, der während der Völkerwanderung in Ufernorikum wirkte, ist nicht nur ein sympathischer Heiliger aus längst vergangenen Zeiten, sondern eine ganz aktuelle Persönlichkeit. In einer Zeit neuer Migrationen braucht es Christen wie ihn, die für die Armen Kleider und Lebensmittel beschaffen, die die Bedürftigen aber auch zur Selbsthilfe anleiten. Eugippius, ein Mitglied aus der Mönchsgemeinschaft des hl. Severin, dessen Reliquien sich heute in der Pfarrkirche Frattamaggiore nördlich von Neapel befinden, schrieb schon 30 Jahre nach dem Tode des Heiligen: „In seiner angeborenen Milde kümmerte er (Severin) sich so sehr um die Gefangenen und Bedürftigen, dass beinahe alle Armen in sämtlichen Städten und Kastellen dank seiner Fürsorge ernährt wurden. Ihnen diente er mit so freudigem Eifer, dass er selbst sich nur dann gesättigt und reich dünkte, wenn er sah, dass die Leiber der Bedürftigen ihre Nahrung erhielten."

Das Buch mit dem verhaltenen aber ansprechenden Einband ist eine schöne Gabe vor allem für jene vielen Menschen, die sich auch heute nach faszinierenden Modellen umschauen zur sinnvollen Gestaltung des eigenen Lebens.

Brixen *Josef Gelmi*

■ POHL WALTER/DIESENBERGER MAX (Hg.), *Eugippius und Severin.* Der Autor, der Text und der Heilige. (Denkschrift 297 der Österr. Akademie der Wissenschaften Phil.-Histor. Klasse = Forschungen zur Geschichte des Mittelalters Bd. 2). Wien 2001. (156) Brosch. € 21,70.

Der Titel „Eugippius und Severin" (nicht: „Severin und Eugippius") und der Untertitel des Sammelbandes wollen darauf hinweisen, dass es dem Autorenteam nicht primär um den hl. Severin geht, sondern um den Verfasser seiner Vita und dessen Severinbild. Das ist ein berechtigtes Anliegen, wenn dabei, was *W. Pohl* in seiner Einleitung zusichert (14), der historische Severin nicht aus dem Auge verloren wird.

Auch *A. Schwarcz* betont in seinem Beitrag („Severinus of Noricum between fact and fiction"), es sei der Vita nicht in erster Linie um Geschichtsschreibung zu tun, sondern vielmehr darum, mittels eines Heiligen das Koinobitentum zu „preisen" (extol) (26). Es überrascht dann aber, dass er von diesem kaum etwas sagt, sondern sich eben doch wieder dem Heiligen und seinem Wirken, wie es sich aus der Vita rekonstruieren lässt, zuwendet. Übrigens ist der kurze Aufsatz nicht frei von Flüchtigkeiten. So wird der dem Umkreis Severins entstammende Antonius (von Lerins) „exceptor ecclesiasticus" seines Onkels genannt, ohne dass man erfährt, dass dieser niemand anderer als der Lorcher Bischof Constantius war. Und das Kloster Lerins, in das Antonius später eintrat, wird „in Italy" (!) angesiedelt (27). *W. Goffart* stellt die Frage: „Does the Vita S. Severini have an Underside?" Der kleine Artikel ist originell, die versuchte Antwort, die Vita könnte ein historischer Roman, Severin also ein Romanheld sein (36), wird sich aber wohl kaum durchsetzen. Beachtenswert ist aber die Beobachtung, wie dominant das Thema „Exodus" in der Vita ist; es nimmt nahezu die Hälfte der Schrift ein. Die intelligente Abhandlung „The Monastic frontiers of the Vita Severini" von *I. Wood* charakterisiert den Heiligen als eine Gestalt, die sich gleichermaßen zwischen der weltlichen und geistlichen Sphäre bewegte; Abt Eugippius habe aber seinen „hero" für seine monastischen Zwecke „umgeschrieben". Dass man aber auch bei einer solchen Darstellungsform dem historischen Severin auf die Spur kommen kann, ist m.E. nicht auszuschließen. Die nicht immer sehr klare Studie „The widow as impresario ..." von *K. Cooper* befasst sich mit der Rolle der Frauen sowohl in der Vita (Giso, Procula, Barbaria) als auch in der Umgebung des Eugippius. Dessen sozialem Umfeld wendet sich auch *C. Leyser* zu („Shoring fragments against ruin?"); er geht der kompilatorischen Tätigkeit des Eugippius nach, vor allem untersucht er die so genannte „Regula Eugippii". Die teilweise etwas verwirrende Darstellung verweist auf Parallelen zwischen der Umwelt des Eugippius und jener des hl. Severin. *M. Diesenberger* befasst sich mit „Topographie und Gemeinschaft in der Vita Severini". Der zunächst etwas kryptisch anmutende Titel klärt sich zusehends. Die von Eugippius berichteten „indicia" (was man wohl am besten mit „Beispiele" übersetzt) geübter „caritas" ereignen sich vorwiegend in der „civitas" und begründen eine „erfolgreiche Gemeinschaft". Es sei das Anliegen des Eugippius, nicht nur Ereignisse in den Städten der norischen Provinz zu beschreiben, sondern dadurch auch dem Topos „civitas" im Sinne von Augustinus' „De civitate Dei" Rechnung zu tragen. Leider ist die sonst gediegene Abhandlung nicht fehlerfrei. S. 86 wird die Rugierkönigin Giso, eine überzeugte Arianerin, Heidin(!) genannt, S. 88 ist von der Ausrottung der Einwohner von Comagenis (statt Asturis) die Rede; auch finden sich mehrere Druckfehler. In seiner philologischen Studie untersucht *F. Losek* „Die Latinität des Eugippius und das Latein des heiligen Severin", ohne freilich zu eindeutigen Ergebnissen zu kommen. *Ch. Rohr* beantwortet mit Bezug auf die „Vita Antonii" des Ennodius und die „Vita Severini" des Eugippius die Frage „Ergänzung oder Widerspruch?" zusammenfassend dahin, dass sich die Gemeinsamkeiten der beiden hagiographischen Werke „auf die Existenz zweier Personen, Severin und Bischof Constantius", sowie „auf die Erwähnung barbarischer Einfälle in den Donauraum" beschränken (119). Wenn Ennodius Severin „inlustrissimus vir" nennt, so ist das – nach Rohr – nicht als „terminus technicus" zu verstehen; nur aus der Bezeichnung „illustris vir" (im Positiv) könne seiner Meinung nach eine „senatorische Stellung" erschlossen werden (114). *B. Resl* stellt ihren Aufsatz unter die Überschrift „Was bleibt ist der Text – Passau und die Überlieferung der Vita Severini". Sie meint, dass die 903 in einem Tauschvertrag zwischen Chorbischof Madalvin und Bischof Burchard von Passau erwähnte und diesem übergebene „Vita Severini" nicht unbedingt auf Severin von Noricum bezogen werden muss. So weit kann man der Argumentation der Autorin folgen. War aber, wie M. Heuwieser (Geschichte des Bistums Passau, Passau 1939, 87) vermutet, Lorch der Amtssitz des Chorbischofs, so ist bei der Vita in seinem Besitz wohl doch an die Schrift des Eugippius über den norischen Severin zu denken. Auch der Umstand, dass ab dem 10. Jh. im Kontext des Lorcher Mythos (Kontinuität Lorch-Passau) das Buch des Eugippius eine Rolle spielt (129), scheint eher auf die Identität dieses Werkes mit der 903 erwähnten Vita zu deuten. Für den Ausbau des Lorcher Mythos um die Mitte des 13. Jh.

war die Vita – auch nach B. Resl – eine wichtige Quelle (134). Für mich stellt sich aber die Frage, ob man wirklich behaupten kann, dass damals eigentlich nur die Vita im Sinne eines Zeugnisses für die Passauer Tradition von Interesse war und nicht doch auch für die Gestalt des heiligen Severin. Schon in meinem 1982 in Linz erschienenen und nunmehr neu aufgelegten (Winzer 2002) Buch „Der heilige Severin – Sein Leben und seine Verehrung" habe ich darauf verwiesen, dass 1073 das Kloster St. Nikola bei Passau die Auflage übernahm, Pilgern (qui causa orationis vadunt) die Überfahrt über den Inn gratis zu ermöglichen (MB IV, 288); dieser Passus kann sich eigentlich nur, auch wenn das nicht direkt erwähnt wird, auf Besucher des Kirchleins St. Severin in „Boiotro" beziehen. Eben dort aber siedelt die Vita Severini eine „cellula" des Heiligen an! Das Patrozinium St. Severin ist hier übrigens schon für 1143(!) bezeugt (MB XXVIII, 221f.). Man wird sich schwer tun, für diese Wirkstätte des norischen Severin einen anderen Heiligen gleichen Namens als Kirchenpatron anzunehmen. Die Verehrungsgeschichte unseres Severin reicht also zeitlich doch viel weiter zurück, als B. Resl annimmt.

Mit diesem Hinweis möchte ich abschließend auch betonen, dass man das vorliegende, nicht uninteressante Buch keineswegs als letzte Auskunftsquelle zum Thema ansehen darf und dass es, im Sinne von F. Lotters Werk „Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit" (Stuttgart 1976), eben doch immer auch um den Heiligen gehen muss, nicht nur um den Text des Eugippius!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENRECHT

■ BUDIN JOACHIM/LUDWIG GERD, *Synopsis Corporis Iuris Canonici.* Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des katholischen Rechts. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (397) Geb.

Nach nun bereits einer bzw. zwei Dekade/n seit Promulgierung der aktuellen Codices des katholischen Kirchenrechts komplettieren sich auch die wissenschaftlichen Hilfsmittel für deren Erschließung sowohl hinsichtlich der Vergleichbarkeit als auch der redaktionsgeschichtlichen Bezogenheit von geltenden und historischen Normen des Rechts der lateinischen wie der orientalischen Kirche(n).

Verschiedentlich wurden schon ähnliche vergleichende Zahlenwerke eigens erstellt (vgl. C.G. Fürst, Canones-Synopse zum CIC und CCEO, Freiburg u.a. 1992) oder kommentierten Gesetzesausgaben beigefügt (z.B. M. Thériault u.a [Hg.], Code of Canon Law Annotated, Montréal 1993, 1437–1534; CLSA [Hg.], Code of Canons of the Eastern Churches, Washington 1992, 737–785; Codigo de Canones de las Iglesias Orientales, Madrid 1994, 585–613). Die hier vorgelegte Synopse versucht eine Kombination derartiger Raster, indem sie entsprechend eigener Systematisierungskriterien eine inhaltliche Zuordnung im synchronen und diachronen Vergleich der katholischen Rechtssammlungen vornimmt. Zum einen werden in bekannter Manier wechselweise sowohl die canones der anderen Kodifikationen in nebeneinanderliegenden Spalten zugeordnet soweit diese korrespondierende Regelungen enthalten, als auch die entsprechenden Normen der historisch vorausgehenden Gesetzessammlungen angeführt, nämlich des CIC/1917 für die lateinische Kirche und die vier Motu Proprien für die katholischen Ostkirchen, welche den unvollendeten Teil des CICO (Codex Iuris Canonici Orientalis) darstellten (1949–1957).

Während sich in kanonistischen Handbüchern regelmäßig auch Korrespondenztabellen zwischen dem pio-benediktinischen und dem geltenden CIC bzw. dem CIC und dem CCEO finden, ist die Einbeziehung des vorkonziliaren Reformwerkes für die orientalischen Kirchen tatsächlich neu. Ob dies allerdings schon zur Feststellung berechtigt, dass damit „erstmals" ein Vergleich von alter und geltender Rechtslage (im numerischen Überblick zur leichteren Auffindung der Quellentexte) ermöglicht wird, wie es das polyglotte Vorwort ausdrückt, mag jedoch bezweifelt werden. Dies gilt vor allem, wenn man berücksichtigt, dass in etlichen Editionen die historischen Quellen (oft über das hier gebotene Vergleichsmaterial hinaus) angeführt werden (z.B. A. Gutiérrez, Leges Ecclesiae VIII, Rom 1994: CIC/1917, CICO und CIC/1983 jeweils mit Fontes; lediglich für den CCEO fehlen sie). Mit aller Deutlichkeit ist darauf aufmerksam zu machen, dass die systematische Beschränkung der Verf. dazu verleiten könnte, lediglich die angeführten Korrespondenznormen aufzusuchen und das weitere Quellenmaterial aus dem Blick zu verlieren.

Es ist allerdings durchaus zuzugestehen, dass etliche der erwähnten Übersichtstabellen „der Bedeutung einer umfassenden und detaillierten Synopse des kodifizierten Rechts der Gesamtkirche für das Verständnis vom Wandel in Kirche und Recht ... nur bedingt gerecht (werden), weil sie in der Regel den Vergleich der Normen zu pauschal angehen und ihren Schwerpunkt auf einen der beiden eigenständigen Rechtsbereiche



Nicht nur die „Hoch-Zeiten" des Weihnachts- und Osterfestkreises prägen das Kirchenjahr und dessen Erleben. Auch die „Zeit im Jahreskreis" stellt sich von Woche zu Woche neu dar.
Kurze theologische Impulse und konkrete liturgische und musikalische Vorschläge geben Anregungen zu einer zeitgemäßen Gestaltung des ganzen Kirchenjahres.

Guido Fuchs (Hg.)
zeitgemäß
Dem Kirchenjahr
Klang und Farbe geben
Reihe: Konkrete Liturgie
168 Seiten, kart.
€ (D) 14,90/sFr 26,30
ISBN 3-7917-1810-X



Wie kommt man mit Jugendlichen ins Gespräch „über Gott und die Welt" oder gar über das Wirken des Heiligen Geistes im „normalen Leben"? 26 kreative Projektideen, 12 ausformulierte Gottesdienstmodelle sowie zwei „Vollversammlungen" der Firmlinge geben Anregungen für eine lebendige und jugendnahe Firmvorbereitung.

Marcus Lautenbacher
Die Firmung miteinander vorbereiten
Projekte, Gottesdienste, Gruppenstunden
Reihe: Konkrete Liturgie
181 Seiten, kart.
€ (D) 15,90/sFr 27,80
ISBN 3-7917-1816-9

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

der Universalkirche legen" (7), wohingegen die Autoren hier „eine exakte und detaillierte Gesamtübersicht über eigentümliche, abweichende und übereinstimmende Normen des alten und neuen kodifizierten Rechts" bieten (ebd.).
Für die exakte redaktionsgeschichtliche Erschließung erscheint jedoch – jedenfalls für den CIC – eine kanadische Publikation (trotz ihrer schlichten Aufmachung als Ringmappe) geeigneter: E.N. Peters (Hg.), *Tabulae congruentiae inter codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum*, Montreal 2000. Darin wird für die geltenden Normen ein Elenchus geboten, der das Aufsuchen der Entwurfstexte von der „Prima versio canonis" (der 10 Fach-Schemata) über das Schema 1980 und die Relatio in der Plenaria 1981 bis zum Schema 1982 erleichtert und einen Zitierhinweis auf die jeweiligen Protokollabschnitte in den „Communicationes" gibt.
Derartige Verbindungselemente zwischen den reformierten Gesetzbüchern vermisst man in dem hier zu besprechenden Werk. Hinzu kommt, dass sich zwar im Hauptteil noch recht instruktive und arbeitserleichternde Angaben finden, die implizit eine „Interpretationshilfe" anbieten (10), aber die Anhänge bezüglich der Apostolischen Konstitution über die Kurie (*Pastor Bonus*) und jener über die Durchführung des Kanonisationsverfahrens (*Divinus Perfektionis magister*) wurden allzu künstlich in die selbstgewählte Schematik hinein gepresst. Mehr noch als bei den anderen Rechtssammlungen wird dabei durch den Verzicht auf wesentliche nicht-kodikarische Fontes ein mehr als verzerrter Eindruck erzeugt.
So brauchbar daher das vorgelegte Hilfsmittel für die vergleichende Kanonistik im Blick auf einen Lern-Dialog zwischen Ost- und Westkirche ist, es gibt doch etliche Desiderata, welche die Selbsteinschätzung als „unentbehrliches Nachschlagewerk" (10) relativieren.
Linz *Severin Lederhilger*

KUNST

■ VERB. *architecture boogazine*. Erscheint dreimal jährlich in einer englischen, einer französischen und einer spanischen Ausgabe. Actar, Barcelona ab 2002 (ca. 280) € 25,00.
Wem ist es nicht schon wiederholt beim Besuch einer fremden Stadt so ergangen, sich „irgendwo" zu befinden, zunächst einmal den Ausgangspunkt auf einem Stadtplan lokalisieren zu müssen, bevor man sich orientieren und die Erkundungen beginnen kann. Ganz ähnlich ist die Lektüre von verb, einer Zeitschrift, die sich mehr als ein Buch und Sammelstück begreift – deshalb *boogazine* –, *Architektur* als einen kommunikativen Vorgang vor, während und nach dem Prozess des Bauens zu präsentieren versucht und mit *verb* dieses Geflecht von Relationen zum Ausdruck bringen möchte. Selbst wenn man sich in Sachen Architektur als nicht kompetent erachtet und auch nicht beabsichtigt, sich in architektonische Fachfragen zu vertiefen, gibt der reich bebilderte und grafisch anregend gestaltete Band einen „Einblick" in die Komplexität gebauter Welt. Dabei landet man in der ersten Nummer zunächst auf einem Flughafen (dem International Port Terminal in Yokohoma); man kann aber auch in ein Wohnbauprojekt einsteigen (Kölner Brett loft building), einen Kindergarten besuchen (Nursey, Sondika), durch ein Regierungsgebäude (Office building Landmark, Leibnitz), einen Baumax (Baumaxx Hypermarket, Maribor) oder den Pavillon der Expo Hannover 2000 flanieren. Die genannten Beispiele zeigen bereits das breite Spektrum unterschiedlicher Funktionen und dass kein Gebäude zu bedeutungslos oder zu groß ist, um es als architektonische Aufgabe zu begreifen – Architektur verstanden als ein Prozess, der auf die Umwelt und konkrete Bedürfnisse reagiert, der technische, soziologische, psychologische, gestalterische etc. Probleme stellt, an deren Lösung unterschiedlichste Fachleute beteiligt sind, und der Leben und Zusammenleben entscheidend prägt und Umwelt schafft. Bleibt zu wünschen, dass in einer der nächsten Nummern auch ein Sakralbau einer derartigen Reflexion und Präsentation unterzogen wird.
Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ LANGE GÜNTER, *Bilder zum Glauben*. Christliche Kunst sehen und verstehen. Kösel, München 2002 (351, zahlr. Abb. in Farbe und in s-w) Geb.
Das Cover macht einen schweren Eindruck; zwei ernste Gesichter (aus *Der Schächer Gesinas* von Robert Campin) vor rotem Grund blicken fragend nach oben. Ganz anders entpuppt sich die Lektüre! Günter Lange, der sich in der Einleitung als Religionspädagoge und versierter Kunstliebhaber vorstellt, ist es gelungen, Bilder des Mittelalters und der frühen Neuzeit (ansatzweise auch über diesen Zeitraum hinaus) für in der theologischen Praxis stehende und an Kunst interessierte Zeitgenossen in anregender Weise aufzubereiten. Nach zwei grundlegenden Abschnitten zu Fragen des Bildgebrauchs und theologischen Bildverständnisses folgen die Kapitel einem ikonographischen Bogen, der von den Stationen des Lebens Jesu über Bilder zu Passion und Ostern

bis hin zu Visualisierungen von „Himmel" reicht. Als positiv sei hervorgehoben, dass der Verfasser sich nicht zu gut gemeinten Bildassoziationen hinreißen lässt, sondern den persönlichen Zugang – der zweifelsohne berechtigt ist – kunstwissenschaftlich fundiert. Der/die in religionspädgagogischer oder pastoraler Praxis stehende (kunsthistorische) Laie/in, der/die in der Arbeit mit Bildern immer wieder vor dem Problem steht, sich nicht in Kürze das nötige Fachwissen erarbeiten zu können, wird es dem Autor danken, dieses nun (an ausgewählten Bildern) leicht zugänglich zu finden. Darüber hinaus bietet jedes Kapitel eine religionspädagogische Reflexion und Anregungen für unterschiedliche Altersstufen. Wer durch die Lektüre dieser Bildgespräche auf eine intensivere Beschäftigung mit Kunst neugierig geworden ist, findet im Anhang eine Reihe von thematisch gegliederten und zum Teil kommentierten Literaturhinweisen (dabei überrascht, dass die grundlegende Studie von Hans Belting, *Bild und Kult* (1990) sowie die Standardliteratur zur Bilderfrage von Gottfried Boehm, *Was ist ein Bild?* (1994) und *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung* (1995) fehlen, Letzteres umso mehr, als dessen „Lehrer", Max Imdahl, in der Einleitung zitiert wird).

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

LEXIKON

■ Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band XXXI: Seelenwanderung – Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie I–VI, 1–823 Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000.

Im Nachruf auf Joachim Mehlhausen und Carl Heinz Ratschow, maßgebende Mitglieder des Herausgeberkreises, weist Gerhard Müller auf einige Markierungen hin, nach denen die Arbeit an diesem großen Projekt ausgerichtet wird. Nicht nur die Rezensenten, sondern alle Benützer finden darin eine sachgemäße Lesehilfe, wenn sie diese Hinweise ernsthaft beachten. – (1) Die TRE soll eine *Enzyklopädie*, nicht ein *Lexikon* sein, für die Auswahl der Stichworte und deren Darstellung einen weiteren Raum bieten. Die Möglichkeit, Beiträge zur Forschung zu leisten, setzt voraus, dass das Interesse mehr auf der anfangenden als auf der abschließenden Leistung des Gesamtwerkes liegt. Damit ist freilich der subjektive Aspekt sehr weit geöffnet und an manchen Stellen der Einspruch provoziert. Im vorliegenden Band ist gleich das erste Stichwort *Seelenwanderung* auffallend kurz geraten (1–6), in zwei Abschnitten über „Religionsgeschichte" und „Judentum" wird vor allem der äußere Verlauf der Überlieferung skizziert. Die christliche Theologie hat aber schon in der Antike (Irenäus, Origines, Tertullian, Gregor von Nazianz) ausführlich sachliche Argumente entwickelt, in denen das innere Verhältnis zwischen dem Evangelium der Gnade und dem Kreislauf der Seelen zur Sprache kam. Im 18. und 19. Jahrhundert (Lessing, Goethe, Schopenhauer) wird die Idee mit neuem Interesse nach Europa transportiert und dort in eigentümlicher Weise rezipiert. Über beide Vorgänge ist im Artikel der TRE nichts zu erfahren. – (2) Der TRE vorausgegangen war die *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1908 abgeschlossen). Im neuen Namen tritt an die Stelle des Protestantischen die Theologie, und diese Änderung bedeutet, so das Vorwort, die Öffnung zur Ökumene und die Überwindung des Nationalen. Die Probe auf das Exempel ergibt im Band 31 zu den biographischen Artikeln folgende Zahlen: 15 protestantische, 7 katholische, 5 gemeinchristliche Lebensläufe, je ein philosophischer (Sokrates), orthodoxer und jüdischer (Spinoza) Lebenslauf, hauptsächlich verteilt auf deutsche, englische, skandinavische, italienische und spanische Abstammung, alle aber dem europäischen Kulturraum zugehörig. Diese Konzentration bestimmt wohl alle bisher erschienenen Bände der TRE. – (3) Das Schwergewicht soll auf dem Historischen liegen, aber Sach-Themen müssen in gehörigem Maß berücksichtigt werden. Man findet von diesen im Band 31 ausführliche und gründliche Artikel über Seelsorge/Seelsorgelehre (7–74), Semiotik (108–142), Sexualität (186–221), Skepsis/Skeptizismus (349–367), Sklaverei (367–396), Sonntag (449–472), Sozialethik (497–527), Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie (730–787). Den historischen Anspruch befriedigen mit hohem Informationsgehalt die meisten der biographischen Artikel (z.B. Shakespeare) und Darstellungen zu Themen wie Sozialgeschichtsschreibung (527–538) oder Sport (717–730). (4) Schließlich wird aus der Sicht der Herausgeber die Erwartung geäußert, die Benützer mögen nicht in allen Artikeln eine gleichmäßige Lösung der Aufgabe erwarten. Das sei wegen der Vielgestaltigkeit der Gegenstände und der Eigenprägung der zahlreichen Autoren nicht möglich. Dem will ich nicht rundum widersprechen, weil der Gewinn, den ich aus der TRE bisher gezogen habe, viel größer ist als manche Verwunderung über allzu eigene Prägungen der Verfasser. Dann und wann aber, so scheint mir, hätte ein deutlicher Zugriff der Redaktion dem Sinn des Projektes gedient, ohne der Liberalität oder dem berechtigten Eigensinn der Autoren zu schaden.

Salzburg *Gottfried Bachl*

PASTORALTHEOLOGIE

■ BATZ ROLAND, *Frauen in der Arbeitswelt.* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 45) Echter, Würzburg 2001. (383) Brosch.

Die Arbeitswelt insgesamt ist heute in der Kirche kein Thema, die Strukturen und Bedingungen, unter denen Menschen – im speziellen Frauen – arbeiten, verschwinden zunehmend aus dem pastoralen Blickfeld. Umso bemerkenswerter erscheint die vorliegende Dissertation, die sich als pastoraltheologische Untersuchung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu Frauen in der Arbeitswelt versteht (18). Gemäß dem methodischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, der seit Joseph Cardijn die Arbeiterpastoral prägt, wird im historischen und kirchlichen Kontext Deutschlands eine realistische Bestandsaufnahme der kirchlichen Bemühungen um die Arbeiterinnen dargelegt, und sie fällt kritisch-ernüchternd aus: die Arbeiterinnen wurden von der katholischen Kirche zwar nicht vergessen, sie wurden jedoch in ihrem Personsein und ihrer spezifischen Lebenssituation schlichtweg nicht ernstgenommen. (320)

Der Autor legt im ersten Schritt eine umfassende Analyse der Strukturen von Frauenarbeit vor, die sich in ihren Grundbedingungen eines gesellschaftlichen Rollenbildes, das den Frauen die alleinige Verantwortung für die Reproduktion, für häusliches und familiäres Glück überträgt, bis heute erhalten haben. Die Kirche erscheint hier in ihren Dokumenten und in ihrer Verkündigungspraxis als Hort des Patriarchats, Frauenleben wird bis zum 2. Vaticanum immer in Abhängigkeit zum und in Unterordnung unter den Mann gesehen. Eine gut gefasste Arbeiterinnengeschichte des 20. Jahrhunderts zeigt deutlich die – bis heute wirkenden – Mechanismen der Diskriminierung, der Zugangsbeschränkungen und der schlechten Bezahlung. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen Industriearbeiterinnen, Frauen in an- und ungelernten Arbeitsverhältnissen. In exemplarischen Interviews blitzt eine Lebenswelt auf, die von erlebter Betriebshierarchie, Geringschätzung der weiblichen Erwerbsarbeit und familiärer Doppelbelastung geprägt ist, und die dennoch den Wert der Erwerbsarbeit für die weibliche Identität, Selbstdarstellung und -entwicklung deutlich macht. Dieser Wert kam in der Geschichte der kirchlichen Arbeiterbewegung nie zum Tragen, daher auch die realistische Einschätzung der Arbeiterinnen, in und von der Kirche nicht wahrgenommen zu werden. Anhand der kirchlichen Grundvollzüge Martyria, Diakonia, Liturgia und Koinonia wird unter dem Gesichtspunkt des Handelns die Praxis der katholischen Arbeiterinnenvereine durchleuchtet, und auch hier werden eklatante Defizite festgestellt. Selbst nach dem 2. Vatikanischen Konzil, das als Wende in der Sicht der Frau als Person gilt, bleibt die Praxis hinter den Ansprüchen zurück. Spätestens hier wird deutlich, dass es heute mehr denn je neue Impulse für ein sozialpolitisches Engagement der Katholischen Kirche für die besondere Lage der erwerbstätigen Frauen braucht. Der Autor nimmt engagiert dazu Stellung. Im Ausblick betont er die prophetische Dimension der Pastoral, ihre gesellschaftskritische und öffentliche Funktion. Was das in der pastoralen Umsetzung heute konkret bedeutet, steht nicht mehr in diesem – nicht nur für an der Sozialpastoral Interessierte – lesenswerten Buch.

Linz *Anna Wall-Strasser*

PHILOSOPHIE

■ SCHOLZ OLIVER ROBERT, *Verstehen und Rationalität.* Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie. (Philosophische Abhandlungen, Band 76) Vittorio Klostermann, Frankfurt ²2001. (XIV + 357) Kart.

In dieser Untersuchung, die im Sommersemester 1997 an der Freien Universität Berlin im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I als Habilitationsarbeit angenommen wurde, unternimmt Oliver Scholz den Versuch, „das Projekt einer allgemeinen Theorie des Verstehens und der Interpretation systematisch zu verteidigen und seine Grundlagen philosophisch zu durchleuchten" (317).

Der *erste Teil* (11–144) besteht aus „gezielten Stichproben aus der Geschichte der hermeneutischen Reflexion" (142). Scholz weist dabei nicht nur auf eine Reihe unbekannter Denker hin, die für die Entwicklung der Hermeneutik wichtige Beiträge geliefert haben, sondern zeigt auf, dass es in all diesen philosophischen Traditionen ein „Prinzip der Nachsicht" (114) gibt, das sich im Prozess gegenseitigen Verstehens als Wahrheitsunterstellung erweist. Jegliche Interpretation arbeitet gewissermaßen mit einem hermeneutischen „Vorschussvertrauen".

Im *zweiten Teil* (145–249) arbeitet Scholz die Eigenart allgemeiner Verstehens- und Interpretationsprinzipien heraus und bezeichnet sie als „hermeneutische Präsumtionsregeln". Diese verstehen sich als „Kohärenz-, Rationalitäts- und Wahrheitsunterstellungen" (177), fungieren als „höherstufige implizit geltende Sprachregeln" (192) und sind konstitutiv nicht nur für jegliche

Verständigungspraxis, sondern auch „für die Anwendung von für diese Praxis zentralen Begriffen wie ‚Meinung', ‚Wunsch', ‚Handlung' und ‚Person'" (239). Dazu kommt, dass diese Methodologie von Regeln, welche die aller hermeneutischen Praxis vorausliegenden Verständigungspostulate auf den Begriff zu bringen versucht, offen bleibt für eine Korrektur durch empirische Erkenntnisse; Scholz spricht in diesem Zusammenhang von „widerleglichen Präsumtionen" (248).

Der *dritte Teil* (251–314) geht speziell auf Formen des sprachlichen Verstehens ein. Auf dem Hintergrund einer unauflösbaren Vielfalt zeitgenössischer Bedeutungstheorien (vgl. 258–267) spricht sich Scholz für eine kritische Vergewisserung philosophischer Theorien von „Sinn" und „Bedeutung" aus. Dabei zeigt sich wieder: „Würden wir nicht vorläufig Vollkommenheiten wie Rationalität, Kooperativität, Relevanz und Wahrheit präsumieren, könnten wir die Stufe des pragmatisch implizierten Sinnes gar nicht erklimmen" (312).

Die Untersuchung schließt mit einer umfangreichen *Bibliographie* (319–348) und einem *Personen-* und *Sachregister* (349–357). Scholz' historische und systematische Auseinandersetzung sowie die These der „widerleglichen Präsumtionen" – verstanden als hermeneutische „Metaprinzipien" (147) – sind ein wichtiger Beitrag für die philosophische Diskussion, aber genauso für die Theologie, die ja in ihren biblischen, systematischen, historischen und praktischen Disziplinen auf grundlegende Standards hermeneutischer Reflexion angewiesen ist.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

KARL RAHNER

■ SIEBENROCK ROMAN A. (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion.* Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse. (Innsbrucker Theologische Studien, Band 56). Tyrolia, Innsbruck 2001. (320) Kart.

An der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck fanden bisher zwei „Rahner-Symposien" statt (30. 09. – 03. 10. 1993 und 25. – 27. 02. 1999), bei denen junge Theologen ihre Arbeiten beziehungsweise Thesen über Themen der Theologie Karl Rahners referierten und zur Diskussion stellten. *Roman Siebenrock* vom Innsbrucker Karl-Rahner-Archiv hat die 17 Beiträge dieser beiden Symposien in diesem 56. Band der „Innsbrucker Theologischen Studien" herausgebracht. Die vom Herausgeber verfasste *Einleitung* (9–32) gibt einen profunden Überblick über die Etappen der Rahner-Exegese und den aktuellen Forschungsstand. Siebenrock – der selbst nicht nur „Archivar", sondern einer der herausragendsten Kenner der Theologie Rahners ist – weist dabei auf die Lernerfahrung hin, „dass in der Erarbeitung des Werkes Karl Rahners die gesamte Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts mitschwingt, und die TheologInnen in einer systematisch eher dürftigen Zeit in seinem Werk einer zeitgemäßen Kontur großer Theologie begegnen" (28). Es geht also nicht um einen Personenkult rund um Karl Rahner, sondern „um die Anerkennung einer Entwicklung, die sich mit seinem Namen verbindet, aber nicht auf ihn allein zurückgeführt werden kann" (14).

Die Themenbereiche, die in diesem Sammelband zur Sprache kommen, reichen von Rahners ignatianischen Wurzeln, seiner neuscholastischen Herkunft und seinem philosophischen Hintergrund über anthropologische, mariologische und christologische Fragestellungen bis hin zu konkreten Anliegen wie Gebet, Kirche und Amtsfrage. Die Vielfalt der verschiedenen, zum Teil auch konträren Rahner-Interpretationen fördern eine Fülle interessanter Einsichten zutage, wie zum Beispiel Rahners – von Ignatius her inspirierte – Beschränkung der (spirituellen) Theologie auf „Formalprinzipien" (*Philip Endean SJ*, 73), von denen her konkrete Glaubenserfahrungen immer wieder neu verstanden werden können; Rahners Hermeneutik einer Verknüpfung von Glaubensaussagen, die traditionell als „nexus mysteriorum" (*Ralf Miggelbrink*, 110, 118) bezeichnet wurde; Rahners Versuch, eine „relationale Ontologie des Faktums" (*Nikolaus Knoepffler*, 148) zu entwerfen (welche die Möglichkeit begreifbar macht, warum ein geschichtliches Ereignis „Sinn" erschließen, ja behaupten kann); Rahners Begriff der Erkenntnis (in „Hörer des Wortes"), der zugleich „bedeutungserschließend und unabschließbar offen" (*Thomas Knieps-Port le Roi*, 215) erscheint usw.

In einer Zeit des spürbaren Plausibilitätsverlustes der (systematischen) Theologie in Kirche und Gesellschaft erweist sich die Auseinandersetzung mit dem Denken Karl Rahners als hoffnungsvolle, aber auch beunruhigende Erinnerung daran, welche Standards an Kreativität und intellektueller Glaubensrechenschaft bereits erarbeitet wurden; Ralf Miggelbrink hat diese Qualität – angesichts mancher Rahner-Kritiker – auf den Punkt gebracht: „Die Radikalität dieser Unternehmung, die sich mit keinem Verständnis der Theologie als einer nur nach dem kirchlichen ‚Außen' gewandten apologetischen Technik verträgt, die die Beunruhigung des theologischen Gedankens in die Mitte gläubiger Identitätsfindung hineinträgt, diese Rahnersche Variante der

‚fides quaerens intellectum', die den Intellekt als für den Glauben ebenso unverzichtbar begründet wie die intellektuelle Zeitgenossenschaft, ruft ängstliche Beunruhigung hervor" (124).
Ganz in diesem Sinn versteht sich der vorliegende Band nicht als „Pflichtdokumentation" fachwissenschaftlicher Tagungen, sondern als Einblick in die Auseinandersetzung mit einem theologischen Ansatz, dessen Inspirations- und Integrationskraft bis heute ungebrochen ist.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ SCHARER MATTHIAS/HILBERATH BERND JOCHEN, *Kommunikative Theologie.* Eine Grundlegung. Matthias Grünewald, Mainz 2002. (223) € 18,80.
Ein beeindruckendes Ergebnis interdisziplinärer praktisch-theologischer Forschung liegt mit dem ersten Band zur Kommunikativen Theologie vor, den der Innsbrucker Katechetiker Matthias Scharer und der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath verfassten. Auf dem Hintergrund jahrelanger gemeinsamer Arbeit in theologischen Seminaren machen die beiden Autoren die unmittelbare Begegnung mit den Menschen und die darin enthaltenen ‚disclosure'-Erfahrungen zum Ausgangspunkt ihres Neuansatzes einer Kommunikativen Theologie.
Die entscheidende Grundlage einer solchen Theologie ist die Vorstellung von „Offenbarung als sich selbst mitteilende ‚Kommunikation' Gottes mit den Menschen und als Geistbegabung des Menschen zu umfassender Kommunikation" (25). Das gott-menschliche Kommunikationsgeschehen offenbare ‚Wahrheit in Beziehung'. Die Suche nach dieser „Wahrheit in Beziehung" kennzeichne theologisches Forschen „als ein kommunikatives Geschehen, in dem die jeweiligen Kontexte, in denen Menschen konkret leben und ihre Erfahrungen machen, auf jene Spuren des Gottesgeistes hin erkundet werden, die eine Ahnung von der absoluten Zuwendung Gottes an die Menschen transparent werden lassen" (26).
Die Autoren stellen ihren Ansatz einer Gott-Rede, die sich aus „der Vielsinnigkeit interpersoneller Begegnungen und Lebenszeugenschaft aus dem Glauben heraus" ereigne, einer begriffsorientierten Glaubensvermittlung, die die theologische Wahrheit in der „Richtigkeit" von Begriffen zu finden meine, gegenüber (vgl. 27). In diesem Zusammenhang ist es ihnen zum einen an einer Stärkung des kirchlichen Vertrauens in den „Glaubenssinn" des Volkes gelegen, zum anderen betonen sie im Kontext der universitären Lehre das wechselseitige Lehrer-Schüler-Verhältnis aller am Kommunikationsprozess beteiligten Subjekte (vgl. 27 und 16).
Der ‚Blick' kommunikativer Theologie sei nicht distanzierend im Sinne einer ‚objektiven' Hermeneutik, sondern anteilgebend und anteilnehmend. „Es ist ein ‚Blick', der aus der Berührbarkeit und Partizipation im Kommunikationsgeschehen kommt, aber auch nicht grenzenlos im Kommunikationsprozess ‚verschwimmt'". (30)
Die beiden Autoren greifen für ihren Ansatz auf das Kommunikationsmodell der Themenzentrierten Interaktion von Ruth Cohn zurück. Im Anschluss an die vier für lernende Gruppen relevanten Faktoren von ES – ICH – WIR – GLOBE setzen sie auf die Verbindung von „Glaubenstradition", „Einzelnen Menschen mit ihrer Lebens-Glaubensgeschichte", „Menschen in Gruppen in ihren Interaktionen" und dem „‚Globe' von Gesellschaft und Kirche" in einem dynamischen Kommunikationsgefüge.
Nach einer Klärung des für ihren Ansatz bestimmenden Kommunikationsbegriffs in Kapitel 2 beschreiben die Autoren im 3. Kapitel unter dem Titel „Der ‚Kampf der Götter' als Dilemma der Kommunikationsgesellschaft" (41–75) die Konflikthaftigkeit der Gottesrede in Gesellschaft und Kirche heute und umreißen damit den ‚Globe', in dem Glaubenskommunikation gegenwärtig stattfindet. Das vierte Kapitel „Der kommunikative Gott christlicher Offenbarung und seine Kommunikation in der Geschichte" (76–95) versucht offenbarungstheologisch das ‚ES', sprich die sachliche Aufgabe einer kommunikativen Theologie zu klären. Im fünften Kapitel begründen die Autoren ihren Ansatz ekklesiologisch unter dem Titel „Kirche als Kommunikationsgemeinschaft – das Geschenkte WIR" (96–122). In den letzten drei Kapiteln des Buches wird die kommunikative Haltung der TZI als Praxis theologischer Aufmerksamkeit schrittweise erläutert, wobei die Themenzentrierte Interaktion zum einen ausführlich vorgestellt, zum anderen auf die spezifischen Anforderungen von Glaubenskommunikation hin formuliert wird.
Zentral erscheint den Autoren, dass sich in dem prozesshaften Geschehen kommunikativer Theologie die Gott-Rede nicht einfach in Anthropologie auflöst: „Es bleibt bei einer ‚anthropologisch gewendeten Theologie', in der die Auseinandersetzung mit dem kommunikativen Gott der Offenbarung und seiner Kommunikation in der Geschichte, also der ausdrückliche Rückgriff auf die Tradition, genauso zum Gegenstand gehört wie die Konfrontation mit den brüchigen Kommunikationserfahrungen zwischen Menschen, in Gruppen, Gemeinden, in den Kirchen und in der Gesellschaft." (172)

Kommunikative Theologie als durch und durch kontextuelle Theologie ermögliche es, den Sinn- und Orientierungkrisen, der Trauer und Angst, aber auch den Freuden und Hoffnungen von Frauen und Männern Raum zu geben, mehr noch, sich von diesen berühren zu lassen.
Wer Geschmack daran findet, durch solche Prozesse in der eigenen Gott-Rede weiterzureifen, dem sei dieses Buch (und auch die persönliche Teilnahme an Lehrseminaren zur Kommunikativen Theologie) empfohlen.
Linz *Silvia Habringer-Hagleitner*

SPIRITUALITÄT

■ DELBRÊL MADELEINE, *Die Liebe ist unteilbar.* (Theologia Romanica, XXV) Johannes-Verlag, Einsiedeln 2000. (118) Kart.
Madeleine Delbrêl (1904–1964) gehört zu den wegweisenden Gestalten christlichen Lebens im 20. Jahrhundert. Ihre persönliche Suche, die neue Form gemeinsamen Lebens, ihre Präsenz inmitten der (kommunistisch geprägten) Arbeiterbevölkerung von Ivry sowie ihr Engagement für die Arbeiterpriester machen sie zu einer Vorläuferin dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution ausführte: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen zu teilen und auf diese Weise die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten.
In diesem Büchlein , das erstmals unter dem Titel „Indivisible amour" (Paris 1991) veröffentlicht wurde, finden sich Texte, Notizen, Briefausschnitte und Denkanstöße, die Madeleine Delbrêl vor allem für die Mitglieder ihrer kleinen Gemeinschaft verfasst hatte. Wie Katja Boehme im Vorwort zur deutschen Ausgabe (9–13) festhält, wird durch dieses Lebenszeugnis offenbar, „was es bedeutet, die Berufung der Taufe in ihrer Universalität ernst zu nehmen und in einem gewöhnlichen Alltag außergewöhnlich zu verwirklichen" (13).
Rez. nimmt aus den Texten Delbrêls vor allem den Gedanken der unverfügbaren, persönlichen Berufung mit. Das christliche Leben ist demzufolge einem Lied vergleichbar, das auf dem Weg gesungen werden will; „und unterwegs singt man nicht aus dem Liederbuch, man singt auswendig" (25). Ein Leben in der Nachfolge Jesu versteht sich nicht als Vollzug eines Programms, sondern als Erfahrung der Gegenwart Jesu in der eigenen Existenz. „Das aber bedeutet nicht eine Kopie, sondern ein Original" (48).
Madeleine Delbrêl war ohne Zweifel ein solches Original; ihre Texte können – auch nach mehreren Jahrzehnten – eine Hilfe und Anregung sein, einen stimmigen, „originalen" Weg des Lebens und Glaubens zu finden.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ WAINWRIGHT GEOFFREY, *Lesslie Newbigin.* A Theological Life. Oxford University Press, Oxford/New York, 2000. (459) Geb.
Zu den auch für die deutschsprachige Diskussion fruchtbarsten ökumenischen Anstößen aus der Neuen Welt gehört zweifellos das Werk des methodistischen Systematikers Geoffrey Wainwright [für Einordnung und bibliographische Angaben siehe ThPQ 149 (2001) 429f.]. Sein jüngstes Buch ist ein Glanzstück einer theologischen Biographie, die dem wachsenden Anliegen Rechnung trägt, gelebten Glauben ins Fundament der Theologie zu bringen [vgl. die Rezension von Manfred Scheuer in ThPQ 150 (2002) 203 und die dortigen Literaturangaben]. Theologie und Biographie nicht nur zu versöhnen, sondern menschliche Lebens- und Erfahrungsgeschichte überhaupt zum objektiven Thema der Theologie zu erheben, kann nicht zuletzt wichtige Impulse für die Ökumene geben. Denn auch die Ökumenische Theologie läuft Gefahr, ins Spröde, Unverständliche, Unerreichbare abzugleiten und ein nur für Expertengruppen zugängliches System zu etablieren. Wird jedoch das gebrochene Lebenszeugnis christlicher Existenz ins Bewusstsein gehoben, kommt das Ziel kirchlicher Einheit näher: die interkonfessionellen Konvergenzdokumente können dann im Leben ihrer Gemeinschaften und im persönlichen Glaubensvollzug einen Resonanzraum finden und auch umgekehrt vom Leben und Denken der getrennten Christen her interpretiert werden.
Wainwrights theologisches Lebensbild führt zur Begegnung mit einer herausragenden Gestalt der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, die uns auch heute noch viel zu sagen hat. Lesslie Newbigin (1909–1998) stammte aus England und verbrachte insgesamt fast 40 Jahre seines Lebens als Missionar in Indien. Dort war er viele Jahre einer der ersten Bischöfe der 1947 gegründeten *Church of South India,* die kongregationalistische, presbyterianische, methodistische und anglikanische Konfessionsgemeinschaften vereinigte. Newbigins Leben und Werk war zutiefst vom ökumenischen Anliegen durchdrungen. Die Einheit aller Christen könne nur auf dem Boden des überlieferten apostolischen Glaubens und der Heiligen Schrift zustande kommen und müsse ohne Abstriche zu einer in Wort, Sakrament und Amt vereinigten Kirche führen. Selbst lange Zeit in den vordersten Reihen des Weltkirchenrates tätig, äußerte er sich zunehmend skep-

tisch gegen dessen neues ökumenisches Paradigma, in dem er bis zu seinem Tod die klassischen ökumenischen Ziele verraten sah. Nach der Rückkehr in seine Heimat war er schockiert von der europäischen Glaubenkrise und beschäftigte sich in Vorlesungen und zahlreichen Veröffentlichungen mit der Frage, wie das Christentum unter zeitgenössischen Bedingungen neu seine Kraft entfalten kann.

Dieses in feinem Englisch geschriebene Buch verfolgt anhand der Person Lesslie Newbigins Entwicklung und Fragen der Ökumenischen Bewegung über 50 Jahre hinweg und versteht es, von seinem Leben und Denken aus Brücken zu vielen theologischen und kirchlichen Fragen von heute zu schlagen. Es zitiert ausführlich Schlüsselstellen seines Schaffens, die gerade für den deutschsprachigen Leser nur schwer zugänglich sind oder überhaupt unveröffentlichten Schriften entstammen. Wainwright formuliert mit Leben und Werk des großen Ökumenikers und protestantischen Missionsbischofs das Testament Newbigins für nachfolgende Generationen, für die theologisches System und kirchliche Praxis sowie verhandelte Schritte zur Einheit und gelebte Ökumene keine Gegensätze mehr sein sollen.

Rom *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

THEOLOGIE

■ VORGRIMLER HERBERT, *Wegsuche.* Kleine Schriften zur Theologie. Band II. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 49/2) Oros, Altenberge 1998. (X + 758) Ln.

In Fortführung seines ersten Bandes (vgl. ThPQ 146 [1998] 312) legt Herbert Vorgrimler, Emeritus für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Münster, eine Fülle weiterer Beiträge aus mehreren Jahrzehnten vor, die seine vielseitige Auseinandersetzung mit Kirche, Theologie und Zeitgeschehen dokumentieren.

Die insgesamt 40 Artikel sind vier Themenblöcken zugeteilt: *Probleme der Kirche und ihrer Dienste*; zum Diakonat (1–304). Hier wird in besonderer Weise das Ringen um eine neue Gestalt kirchlicher Ämter angesichts massiver gesellschaftlicher Umbrüche spürbar; zentrales Kriterium ist für Vorgrimler das „Charisma einer Geist und Herz der Menschen gewinnenden (gewinnen wollenden) Verkündigung" (145). Der zweite Abschnitt befasst sich mit *Liturgie und Sakramenten* (305–470), wobei der Schwerpunkt auf Fragen der Buße und Beichte liegt. Hier findet sich u.a. eine ausgezeichnete Abhandlung über Geschichte und Theologie des Ablasses (434–447). Ein dritter Teil ist der *Aktualität Karl Rahners* (471–614) gewidmet. Vorgrimler – bekanntlich Schüler, Freund und Mitarbeiter Rahners – geht es um die Herausarbeitung des bleibenden Anspruchs der Theologie Karl Rahners, wie er in der Dogmatik und Dogmengeschichte, aber auch in Spiritualität und pastoralen Überlegungen zur Entfaltung kam. Bei aller grundsätzlichen Loyalität und Bereitschaft, Rahner gegenüber ungerechtfertigter Kritik zu verteidigen, erweist sich Vorgrimler nicht als Epigone; so stellt er etwa – schon in einem Beitrag aus dem Jahr 1979 – die bedenkenswerte Frage, „ob die transzendentale Hinterfragung der Glaubensaussagen ein geeigneter hermeneutischer Weg in der heutigen Glaubenssituation sei" (518). Im vierten und letzten Teil finden sich *Theologische Porträts* (615–751); hier sind Studien (zu Pascal, Hugo Rahner, Leonhard Weber, Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac) gesammelt, die Vorgrimler bei verschiedenen Gelegenheiten verfasste. Ein genaues *Quellenverzeichnis* (753–758) für alle Aufsätze des ersten und zweiten Bandes findet sich am Schluss des Werks.

Wer sich mit den Beiträgen des vorliegenden Bandes auseinandersetzt, wird mit dem Denken eines Theologen vertraut, der an den Entwicklungen von Kirche und Theologie im deutschen Sprachraum seit den 40er Jahren zutiefst Anteil genommen hat. Gerade in einer Zeit, in der „die Rede von Gott auf freundliches Desinteresse trifft" (54), engagiert sich Herbert Vorgrimler für eine christliche Glaubensreflexion, die einerseits den Bann hartnäckiger „Reliktmentalitäten" (425) überwindet, andererseits aber eine „präzise Rückbindung an die Tradition" (463) praktiziert, wie sie katholischer Theologie immer eigen war. Vorgrimlers „Kleine Schriften" laden ein, die *Wegsuche* von Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert ein Stück weit mitzuvollziehen.

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.

BIBELWISSENSCHAFT

■ BERGER KLAUS, *Paulus.* (Wissen 2197) C.H. Beck, München 2002. (127) Kart. € 7,90 (D)/€ 8,20 (A)/sFr 14,10.

KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Grundkurs Bibel. Altes Testament.* (Topos plus 421); *Neues Testament.* (Topos plus 422) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002. Je (124) TB. Pro Band € 7,90 (D)/€ 8,20 (A)/sFr 15,–.

VANONI GOTTFRIED / HEININGER BERNHARD, *Das Reich Gottes* (136); FABRY HEINZ-JOSEF / SCHOLTISSEK KLAUS, *Der Messias* (124); MÜLLNER ILSE / DSCHULNIGG PETER, *Jüdische und christliche Feste* (136). Perspektiven des Alten und Neuen Testaments; Neue Echter Bibel (Themen; Bde. 4, 5, 9.). Echter, Würzburg 2002. Alle brosch. Je Band € 14,40/ sFr 25,50.

ETHIK

■ ERNST STEPHAN (Hg.), *Machbarkeit des Menschen?* Theologie angesichts der Macht der Biomedizin. (Symposion, Bd. 3) Lit-Verlag, Münster 2002. (131) Kart. € 10,90.

MARX REINHARD/WULSDORF HELGE, *Christliche Sozialethik.* Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder. (Amateca, Bd. XXI) Bonifatius, Paderborn 2002. (449) Geb. € (D) 34,90/€ (A) 35,90/sFr 62,–.

PFANNKUCHEN MARKUS, *Archäologie der Moral.* Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik. (Studien der Moraltheologie/Beihefte, Bd. 6) Lit, Münster 2000. (140) Kart.

REITER JOHANNES, *Die genetische Gesellschaft.* Handlungsspielräume und Grenzen. (Topos plus 428) Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2002. (143) TB. € 7,90 (D)/ € 8,20 (A)/sFr 15,–.

FESTSCHRIFTEN

■ BILY LOTHAR/BOPP KARL/WOLFF NORBERT (Hg.), *Ein Gott für die Menschen.* Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag. (Benediktbeurer Studien, Bd. 9) Don Bosco, München 2002. (406) Kart. € 22,50.

SIMON WERNER (Hg.), *Meditation.* Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität. Günter Stachel zum 80. Geburtstag. (Forum Theologie und Pädagogik, Bd. 4) Lit-Verlag, Münster 2002. (429) Brosch. € 15,90.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ ALEXIEV GABRIEL, *Definition des Christentums.* Ansätze für eine neue Synthese zwischen Naturwissenschaft und systematischer Theologie. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 3) Lit-Verlag, Münster 2002. (103) Kart. € 9,90.

KESSLER HANS, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten.* Die Auferstehung Jesu Christi. (Topos plus 419) Erweiterte Neuausgabe. Echter, Würzburg 2002. (529) TB. € 14,90 (D)/€ 15,40 (A)/sFr 27,–.

KIRCHENGESCHICHTE

■ GROOTHUIS RAINER MARIA, *Im Dienste einer überstaatlichen Macht.* Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur. Verlag Regensberg, Münster 2002. (620) Geb. € 38,00.

SCHWAIGER GEORG / HEIM MANFRED, *Orden und Klöster.* Das christliche Mönchtum in der Geschichte. (Wissen 2196) C.H. Beck, München 2002. (127) Kart. € 7,90 (D)/€ 8,20 (A)/sFr 14,10.

WALDMANN HELMUT, *Pro-Athanasius.* Vom Werden und Wachsen des geplanten Buches. (Wissenschaftliche Reihe Bd. IX) Verlag der Tübinger Gesellschaft, Tübingen 2002. (171) Brosch. € 34,00 (D).

KIRCHENRECHT

■ DEMEL SABINE/GEROSA LIBERO/KRÄMER PETER/MÜLLER LUDGER (Hg.), *Im Dienst der Gemeinde.* Wirklichkeit und Zukunftsgestalt kirchlicher Ämter. (Kirchenrechtliche Bibliothek, Bd. 5) Lit-Verlag, Münster 2002. (304) Kart. € 30,90.

GRABENWARTER CHRISTOPH/LÜDECKE NORBERT (Hg.), *Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht.* Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 33) Echter, Würzburg 2002. (304) Brosch. € 24,50/ sFr 42,40.

SABERSCHINSKY ALEXANDER, *Die Begründung universaler Menschenrechte.* Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002. (547) Brosch.

STUBENRAUCH THOMAS, *Wer ist Träger der Liturgie?* Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. (Trierer Theologische Studien, Bd. 68) Paulinus, Trier 2002. (352) Kart. € 39,90.

KUNST

■ GÖSSMANN WILHELM, *Kulturchristentum.* Religion und Literatur in der Geistesgeschichte. (Topos plus 414) Butzon & Bercker, Kevelaer 2002. (238) TB. € 13,90 (D)/€ 14,30 (A)/sFr 25,50.

KAFFANKE EVA-MARIA, *Der deutsche Heiland.* Christusdarstellungen um 1900 im Kontext der völkischen Bewegung. (Europäische Hochschulschriften/Kunstgeschichte-XXVIII/383) Peter Lang, Frankfurt/M. 2001. (497) Kart. Bildteil. TB. € 65,40 (D).

LITURGIE

■ BÄTZING GEORG, *Helfer im Einsatz Gottes.* Worte zur Priesterweihe und zur Primiz. Paulinus, Trier 2002. (119) TB. € 8,70.

DUFFRER GÜNTER / WEINERT FRANZ-RUDOLF (Hg.), *Geistlich leben aus dem Gottesdienst.* Pastoralliturgie nach dem Konzil. (Mainzer Perspektiven, Bd. 15) Bischöfliches Ordinariat, Mainz 2002. (157) Kart. € 4,00.

GERHARDS ALBERT / KRANEMANN BENEDIKT (Hg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft.* (EthSchr 30) Benno, Leipzig 2002. (345) Kart. € 16,50.

KLÖCKENER MARTIN/KRANEMANN BENEDIKT (Hg.), *Liturgiereformen.* Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. (LQF 88) Aschendorff, Münster 2002. (VII + 663) Brosch.

SCHLEMMER KARL (Hg.), *Ausverkauf unserer Gottesdienste?* Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral. (S.Th.P.S. 50) Echter, Würzburg 2002. (183) Brosch.

ÖKUMENE

■ SCHÜTTE HEINZ, *Christsein im ökumenischen Verständnis.* Leben in der Nachfolge Christi – Ökumenische Ethik. Bonifatius/Lembeck, Paderborn 1999. (166) Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

■ AIGNER MARIA ELISABETH, *Dient Gott der Wissenschaft?* Praktisch-theologsiche Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd, 12) Lit-Verlag, Münster 2002. (272) Kart. € 13,90.

BELOK MANFRED (Hg.), *Zwischen Vision und Planung.* Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland. Bonifatius, Paderborn 2002. (385) Brosch. € 22,90 (D)/€ 23,60 (A)/ sFr 39,60.

GROM BERNHARD, *Hoffnungsträger Esoterik?* (Topos plus 435) Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (164) TB. € 8,90 (D)/€ 9,20 (A)/sFr 17,–.

HÖFER ALBERT, *Erlösung will erfahrbar sein.* Erlösungsvorstellungen und ihre heilende Wirkung. (Topos plus 417) Don Bosco, München 2002. (127) € 8,90 (D)/€ 9,20 (A).

HOLDEREGGER ADRIAN, *Suizid – Leben und Tod im Widerstreit.* (Topos plus 432) Paulusverlag, Freiburg/ CH 2002. (137) TB. € 8,90 (D)/€ 9,20 (A)/sFr 17,–.

MÁTÉ-TOTH ANDRÁS, *Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen.* (Gott nach dem Kommunismus) Schwabenverlag, Ostfildern 2002. (285) Kart. € 25,00 (D)/sFr 44,50.

MEYERBERG JAN, *Seelsorge als Prozess.* Eine empirische Studie zum Kompetenz- und Berufsprofil von Seelsorgerinnen und Seelsorgern. (S.Th.P.S. 49) Echter, Würzburg 2002. (656) Brosch.

RIEGGER MANFRED, *Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen.* Das Sozialtherapeutische Rollenspiel als Methode erfahrungsbezogenen Glauben-Lernens. (Praktische Theologie heute, Bd. 56) Kohlhammer, Stuttgart 2002. (390) Brosch. € 31,00/sFr 51,90.

SCHOMAKER MARTIN FRIEDRICH, *Die Bedeutung der Familie in katechetischen Lernprozessen von Kindern.* Eine inhaltsanalytische Untersuchung von Konzepten zur Hinführung der Kinder zu den Sakramenten der Beichte und der Eucharistie. (TuP, Bd. 2) Lit-Verlag, Münster 2002. (434) Kart. € 15,90.

SEIP JÖRG, *Einander die Wahrheit hinüberreichen.* Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung. (S.Th.P.S. 48) Echter, Würzburg 2002. (449) Brosch.

PHILOSOPHIE

■ STOBBE HEINZ-GÜNTHER, *Vom Geist der Übertretung und Vernichtung.* Der Ursprung der Gewalt im Denken des Marquis de Sade. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (120) Kart € 12,90 (D)/€ 13.30 (A)/ sFr 12,90.

KARL RAHNER

■ VORGRIMLER HERBERT, *Karl Rahner verstehen.* Eine Einführung. (Topos plus 416) Butzon & Bercker, Kevelaer 2002. Neuausgabe. (223) TB. € 9,90 (D)/ € 10,20 (A)/sFr 18,80.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ KOCHANEK HERMANN (Hg.), *Wozu das Leid? Wozu das Böse?* Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen. Bonifatius, Paderborn 2002. (360) Brosch. € 25,90 (D)/€ 26,70 (A)/sFr 44,50.

WALDENFELS HANS, *Christus und die Religionen.* (Topos plus 433) F. Pustet, Regensburg 2002. (135) TB.

SPIRITUALITÄT

■ BROWN RAYMOND E., *Leben in Fülle. 7* Tage mit dem Evangelisten Johannes. Neue Stadt, München 2002. (140) Geb.

v. BRÜCK MICHAEL, *Wie können wir leben?* Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß. C.H. Beck, München 2002. (204) Geb. € 17,90 (D)/€ 18,40 (A).

GAUPP OTTO, *Bildmeditationen.* Im Glauben an den Auferstandenen. G. Braun, Karlsruhe 1999. (120, zahlr. Abb.) Geb.

MENSING ROMAN (Hg.), *Lebenszeichen.* Sakramente des Heils. Ein Bildband vom sakramentalen Leben. Bonifatius, Paderborn 2002. (112, zahlr. Abb.) Geb.

Katholisch-Theologische Privatuniversität

Aus der Fakultät – Studienjahr 2001/2002

1. Rektorat

Bis 30. Juni 2002:
Rektor: Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger OPraem, Professor des Kirchenrechts;
Prorektor: Dr. theol. Dr. theol. habil. Hanjo Sauer, Professor der Fundamentaltheologie.

Seit 1. Juli 2002:
Rektorin: Mag. theol. Dr. theol. Ilse Kögler, Professorin der Katechetik/Religionspädagogik;
Prorektor: Mag.theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger OPraem, Professor des Kirchenrechts.

2. Veränderungen im Professorenkollegium

Am 12. September 2002 vollendete der Professor der Moraltheologie Dr. Alfons Riedl sein 65. Lebensjahr. Statutengemäß wurde er zum Ende des Studienjahres emeritiert.

3. Habilitation

Dr. Susanne Gillmayr-Bucher wurde nach Abschluss des Habilitationsverfahrens vom Magnus Cancellarius die kirchliche Lehrbefähigung (venia docendi) für den Fachbereich Bibelwissenschaft des Alten Testaments erteilt.

4. Sponsionen

Zum Mag. theol. wurden am am 26. Jänner 2002 spondiert:
Anton Birngruber: *Extra christum nulla salus? Zum Versuch einer Pluralistischen Christologie bei P. F. Knitter* (Dogmatische und Ökumenische Theologie);
Dr.med. Karl Werner Boissl: *Menschen in der Krise. Hilfen zur Selbstfindung* (Pastoraltheologie);
Christoph Alexander Burgstaller: *Erlebnispädagogik und ihr Einsatz in der diözesanen Jugendarbeit* (Katechetik/Religionspädagogik);
Andreas Kaltseis: *Jugend ohne Gott? Eine Situationsanalyse der Jugend von heute, ihres Verhältnisses zu Religion und Kirche sowie Schlüsselbegriffe und Orientierung zeitgemäßer kirchlicher Jugendarbeit* (Katechetik/Religionspädagogik);
Andreas Laaber: *Church goes Cyberspace – Kirche im Internet. Wie die katholische Kirche das Medium Internet nutzt, verbunden mit der exemplarischen Frage nach Katechese im Virtuellen Raum* (Katechetik/Religionspädagogik);
Maria Obereder: *Abschied von der Einheit? Eine Auseinandersetzung mit der Theologie der Religionen* (Dogmatische und Ökumenische Theologie);
Karl Pelzeder: *Warum kämpfen die Sparbüchsen? Im Gespräch mit Pieter Bruegel dem Älteren* (Kunstwissenschaft und Ästhetik);
Dr. phil. Gerold Schneider: *Naturwissenschaftler und die Frage nach Gott. Zum Dialog zwischen Theologen und Physikern* (Dogmatische und Ökumenische Theologie);
Robert Sonnleitner: *Firmung mit 17? Sakramententheologische und katechetische Überlegungen zu einem Pilotprojekt in der Diözese Linz* (Katechetik/Religionspädagogik);
Walpurga Zellinger: *Maria – die geheime Göttin im Christentum. Die kritische Sichtung einer These von Christa Mulack* (Spirituelle Theologie).

Zum Mag. theol. wurden am 22. Juni 2002 spondiert:
Jacek Blazejczyk: *Das Menschenbild in den Predigten von Stefan Kardinal Wyszynski* (Pastoraltheologie);
Birgit Elisabeth Brunner: *Altenpastoral – zwischen Betreuung und Beteiligung. Am konkreten Beispiel der Altenarbeit im Bezirk Perg. Ein Forschungsprojekt* (Pastoraltheologie);
Dr. iur. Andreas Hinterholzer: *Taufe als Eingliederung in den mystischen Leib Christi. Überlegungen im Anschluss an Lumen Gentium 7* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);
Josef Keplinger: *„Gott ruft sein Volk zusammen ..." Die e i n e sonntägliche Eucharistiefeier in der Gemeinde* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);

Alexander Schellerer: *Über die Glückseligkeit des Menschen. Studie zu Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium III 26-37 des Thomas von Aquin* (Philosophie);
Adelheid Staltner-Kix: *Gewalt an Kindern und mögliche Auswirkungen auf das Gottesbild* (Katechetik/Religionspädagogik);
Ing. Gottfried Tiefbrunner: *Die theologische Intention von Mk 12,1-12 mit teilweisem Vergleich mit Mt 21,33-46 par Lk 20,9-19* (Neues Testament);
Barbara Wiesinger: *„Wir waren ja ganz arme Mädchen!" Eine qualitative Forschung zu den ersten Seelsorgehelferinnen der Diözese Linz* (Katechetik/Religionspädagogik);
Margarethe Wimmer: *Paulus in der Apg. Eine Charakteristik im Rahmen der Narrativen Kritik* (Neues Testament).

5. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 15. Jänner 2002 wurde Univ.-Prof. Dr. Hedwig Meyer-Wilmes (Professorin für Feministische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen, Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen) eingeladen. Ihr Festvortrag lautete: *‚Ich erinnere mich, also bin ich'. Erinnerungsräume in der Postmoderne.*

6. Dies Academicus

Der Dies Academicus vom 15. November 2001 stand unter der Thematik *„Fremd in Linz. AusländerInnen und kirchliche Verantwortung"*. HauptreferentInnen waren Sr. Cornelia Bührle (Berlin), Mag. Johann Schwarzbauer-Haupt (Linz) und Univ.-Prof. Dr. Elmar Klinger (Würzburg)

7. Ökumenische Sommerakademie

In Kooperation mit dem ORF-Hörfunk/Religion, dem Evangelischen Bildungswerk OÖ, dem Ökumenischen Rat der Kirchen Österreichs, dem Land Oberösterreich u. a. fand vom 11.-13. Juli 2001 die 3. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster statt. Thema: *„Lasst uns Menschen machen. Theologie und molekulare Medizin"*. Vortragende waren u. a. Prof. Dr. Karl Sperling (Berlin), Prof. Dr. Franz Gruber (Linz), Prof. Dr. Christine Mannhalter (Wien), Prof. Dr. Ulrich Körtner (Wien), Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff (Freiburg), Prof. DDr. Günter Altner (Koblenz-Landau), Dr. Mahmoud Abou-Roumie (Stronsdorf), Prof. Dr. Matthias Wabl (San Francisco).

8. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:
Bd. 4: Clemens Sedmak, Sozialtheologie. Theologie, Sozialwissenschaft und der „Cultural Turn"
Bd. 5: Hanjo Sauer/Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), Leben – Erleben – Begreifen. Zur Verbindung von Person und Theologie. Festgabe für Johannes Singer zum 80. Geburtstag
Bd. 6: Severin J. Lederhilger (Hg.), Lasst uns Menschen machen. Theologie und molekulare Medizin

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

FREITAG, 8. NOVEMBER 2002

Body, Soul and Spirit

Die vergessenen Dimensionen in Religion und Sport

Warum das ganze Theater mit dem Körper? Kennt das Christentum Körperlichkeit wirklich nur im Zusammenhang mit Leiden und Tod, während unsere Zeitgenossen sich ihres Körpers erfreuen, ihn vitalisieren und trainieren? Sportliche Bewegung ist mehr als körperliche Betätigung. Nicht nur bei jungen Menschen gilt Sport als Ausdruck gelungenen menschlichen Lebens, denn: Leben ist Bewegung! Neue Perspektiven dazu: der Dies Academicus will sie eröffnen.

14:00 Uhr

Eröffnung

14:30 Uhr

Athlet-sein – ein religiöses Modell
Beobachtungen aus der Kirchengeschichte
Univ.-Prof. Dr. Karl-Heinz Braun

16:30 Uhr

Drei Impulse zu Body, Soul and Spirit:

Sport als Weg zur Selbsterkenntnis
Univ.-Ass. Dr. Christoph Etzlstorfer

Psyche und Sport
Körper-Selbsterleben zwischen pathologischer Körper-Selbstbeherrschung und lustvoller Leibeserfahrung
DSA Markus Hochgerner

Zwischen Wahn und Wellness
Sport als pastorale Herausforderung
Univ.-Ass. Mag. Helmut Eder

19:30 Uhr

Film:
Billy Elliot *(Großbritannien 2000, Regie Stephen Daldry)*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 150. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Theologie und Praxis

Herbert Vorgrimler: Kirchliches Handeln und theologische Reflexion ... 3 – 9
Hanjo Sauer: Theologie studieren. Zum praktischen Zweck der Wissenschaft ... 11 – 23
Rudolf Englert: Religionspädagogik – ein Fremdkörper im theologischen Studium? ... 24 – 34
András Máté-Tóth: Ost-Mittel-Europa – Kairos für die Theologie ... 35 – 43

Liturgie als religiöse Dienstleistung

Reinhild Ahlers: Ein Recht auf Taufe? Kanonistische Fragen ... 115 – 124
Monika Heilmann: Grenzerfahrung Firmung ... 125 – 131
Peter Hofer: Nachwerfen oder verweigern? Wider eine falsche Alternative ... 133 – 142
Birgit Jeggle-Merz: „Und sie lebten glücklich und zufrieden..." Die Feier der Trauung als Erfahrung heiligender Gegenwart Gottes ... 143 – 154
Winfried Haunerland: Auch ein Werk der Barmherzigkeit. Zum kirchlichen Dienst beim Begräbnis ... 155 – 165

Mit dem Leid leben

Johannes Brantschen: Leiden – Ernstfall der Hoffnung. Eine theologische Meditation ... 226 – 237
Christoph Jacobs: Mit der ganzen Person. Leid als Herausforderung an Seelsorgerinnen und Seelsorger ... 239 – 251
Peter Ebenbauer: „Lass mich Deine Leiden singen". Dimensionen christlicher Leidenserinnerung im liturgischen Gemeindegesang ... 252 – 263
Monika Leisch-Kiesl: O Haupt voll Blut und Wunden ... Gewalt und Schmerz in der bildenden Kunst ... 265 – 273
Silvia Habringer-Hagleitner: Mit Leid leben lernen? Ohnmachtserfahrungen und Bildungskonzepte ... 274 – 283

Kult um Bruder Leib

Christian Zoidl: Sport in der Erlebnisgesellschaft. Aspekte der erstaunlichen Karriere eines Kulturphänomens ... 339 – 351
Mirjam Dinkelbach: „... in ihnen wird Christus aufgenommen" (Benediktusregel 53,15). Ein altes Wort für (k)eine neue Sache ... 352 – 360
Thomas Staubli: Biblische Anthropologie und Gesundheitsprävention ... 361 – 368
Alfons Riedl: Gesundheit – Sinnlichkeit – Körperkultur. Theologische Aspekte einer „Ethik des Leibes" ... 370 – 379
Franz Gruber: Empathisches Menschsein. Eine Skizze zur theologischen Anthropologie ... 381 – 392

Abhandlungen:

Karl Hillenbrand: Der Dienst des Generalvikars im Schnittpunkt kirchlicher Lebenslinien ... 44 – 51
Manfred Scheuer: Der Mensch ist Ruf Gottes. Zur theologischen Grundlegung von Berufung ... 53 – 62
Bernhard Nitsche: Wahrheitsanspruch und Gewalt. Überlegungen zur Rechenschaft des christlichen Glaubens in den Zeiten des Terrors ... 63 – 72
Meinrad Limbeck: „Ich aber sage euch..." Weshalb die Bergpredigt keine gesellschaftliche Alternative eröffnet ... 166 – 175
Manfred Scheuer: Dein Wille geschehe. Systematische Annäherung an eine Vaterunser-Bitte ... 176 – 185

Franz D. Hubmann: „Kirche und Judentum". Anmerkungen zur neuen Dokumentensammlung ... 186 – 190
Josef Dolista/ Tomáš Machula: Skepsis gegen alles von oben. Theologische Suchbewegungen in der tschechischen Übergangsgesellschaft ... 284 – 295
Clemens Sedmak: Intellektuelle Redlichkeit. Zum 100. Geburtstag von Karl Popper ... 296 – 300
Thomas Meurer: Bibel macht Schule. Aber schafft sie auch Glauben? Anmerkungen zur aktuellen Diskussion... ... 393 – 404
Markus Lehner: „Es ist nicht recht, wegen unnöthiger Dinge nach Rom zu recurrieren..." (Franz von Sales). Eine Blütenlese aus der Geschichte der ThPQ ... 406 – 411

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe ... 73 – 76, 191 – 196, 301 – 306, 412 – 417

Autorenverzeichnis:

Arroyabe Estanislao, Subjekt und Subjekte. Überlegungen zur Erkenntnis- und Kommunikationstheorie (F. Gmainer-Pranzl) ... 216

Backhaus Knut (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (Ch. Niemand) .. 423
Batlogg Andreas R., Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner (F. Gmainer-Pranzl) ... 106
Batz Roland, Frauen in der Arbeitswelt (A. Wall-Strasser) ... 434
Bauer Johannes B./Felber Anneliese (Hg.), Studien zu Bibeltext und Väterexegese (F. Böhmisch) ... 85
Baum Wilhelm (Hg.), Engelbert von Admont. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften (R. Zinnhobler) ... 206
Baur Wolfgang, Was wir von der Bibel wissen. Daten, Fakten, Hintergründe (F. Hubmann) ... 200
Becht Michael, Pium consensum tueri (G. B. Winkler) ... 94
Beck Matthias, Seele und Krankheit (M. Scheuer) ... 100
Berger Rupert, Ihr seid mit Christus auferweckt (M. Stuflesser) ... 98
Boberski Heiner, Der nächste Papst (R. Zinnhobler) ... 80
Bruckmoser Josef, Johann Weber. Kirche auf der Spur des Konzils (R. Zinnhobler) ... 206
Budin Joachim/Ludwig Gerd, Synopsis Corporis Iuris Canonici (S. Lederhilger) ... 430

Caffarel Henri, Weil Du Gott bist (A. Trawöger) ... 107
Conrad Anne (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb" (G. B. Winkler) ... 95

Delbrêl Madeleine, Die Liebe ist unteilbar (F. Gmainer-Pranzl) ... 437
De Lubac Henri, Typologie. Allgorie. Geistlicher Sinn (F. Gmainer-Pranzl) ... 207
Deuser Hermann, Kleine Einführung in die Systematische Theologie (F. Gmainer-Pranzl) ... 88
Deutsche Biographische Enzyklopädie (DBE), hg. von Killy Walther/ Vierhaus Rudolf (S. Beate) ... 209
Dolna Bernhard, An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel: Leben und Werk (F. Hubmann) ... 219

Eigenmann Urs, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde" (F. Gmainer-Pranzl) ... 88

Fata Márta, Ungarn, das Reich der Stephanskrone im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession (G.B. Winkler) ... 207
Fetzer Antje, Tradition im Pluralismus. Alasdair McIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft (A. Kreutzer) ... 425
Fischer Georg u.a., Wege in die Bibel (F. Böhmisch) ... 81

Garhammer Erich, Am Tropf der Worte (D. J. Nimmervoll) ... 101
Geerings Wilhelm/König Hildegard, Origenes (F. Gmainer-Pranzl) ... 103
Graness Anke/Kresse Kai (Hg.), Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in memoriam (F. Gmainer-Pranzl) ... 214

Halbfas Hubertus, Die Bibel (F. Hubmann) ... 200
Harnoncourt Philipp, Kostbar ist der Tag. Meditationen (J. Singer) ... 219
Hartmann Michael, Der Tod Johannes' des Täufers (Ch. Niemand) ... 85
Herzgsell Johannes, Dynamik des Geistes (F. Gmainer-Pranzl) ... 105
Heutger Viola, Das Recht auf Sonn- und Feiertage (A. Riedl) ... 422
Hoff Gregor Maria, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie (F. Gmainer-Pranzl) ... 203
Hofrichter Claudia, Leben Bewusstwerden Deuten Feiern. Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen" (C. Baumgartinger) ... 211
Hogg James u. a. (Hg.), Die Kartause Aggsbach (R. Zinnhobler) ... 90
Honnefelder Ludger/Krieger Gerhard (Hg.), Philosophische Propädeutik. Bd. 1: Sprache und Erkenntnis (F. Gmainer-Pranzl) ... 214
Hume Basil, Das Mysterium des Kreuzes (B. A. Eckerstorfer) ... 220

Ignatius von Loyola/Knauer Peter (Hg.), Gründungstexte der Gesellschaft Jesu (M. Scheuer) ... 108

Kaiser Ulrich, Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie (F. Gmainer-Pranzl) ... 215
Karl-Rahner-Akademie (Hg.), Geschichte denken. Religion – Geschichte – Gesellschaft (F. Gmainer-Pranzl) ... 205
Kinet Dirk, Geschichte Israels (F. Hubmann) ... 84
Knobloch Stefan, Worte ins Leben. Predigten zu den Evangelien des Lesejahres A (P. Hofer) ... 199
Köhn Joachim, Beobachter des Vatikanum I (R. Zinnhobler) ... 92
Krätzl Helmut, Neue Freude an der Kirche (R. Zinnhobler) ... 198
Krochmalnik Daniel, Schriftauslegung (Exodus) (F. Hubmann) ... 82

Lange Günter, Bilder zum Glauben. Christliche Kunst sehen und verstehen (M. Leisch-Kiesl) ... 432
Lechner Martin, Kirchliche Kinder- und Jugendhilfe (M. Lehner) ... 100
Leinsle Ulrich G., Studium im Kloster (R. Zinnhobler) ... 92
Lenzenweger Josef/Zinnhobler Rudolf (Hg.), Personen und Institutionen (H. Wagner) ... 91
Liu Ying, Sprache, Verstehen und Übertragung. Hermeneutische Grundlage der philosophischen Übersetzung (F. Gmainer-Pranzl) ... 215
Lohfink Gerhard, Braucht Gott die Kirche? (F. Gmainer-Pranzl) ... 204
Lütz Manfred, LebensLust. Wider die Diät-Sadisten, den Gesundheitswahn und den Fitness-Kult (E. Drechsler) ... 418

Magirius Georg, Gott spricht kunterbunt (D. J. Nimmervoll) ... 103
McGinn Colin, Wie kommt der Geist in die Materie? (M. Hofer) ... 77
Mikrut Jan (Hg.), Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs (1) (J. Ebner) ... 89
Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.), Von Gott reden im Kontext der Armut (F. Gmainer-Pranzl) ... 99
Mooren Thomas, Making the earth a human dwelling place (F. Gmainer-Pranzl) ... 106
Morgenthaler Christoph, Systemische Seelsorge (I. Verweijen) ... 99
Müller Klaus, Philosophische Grundfragen der Theologie (M. Hofer) ... 104

Newman John Henry, Der Traum des Gerontius (B. A. Eckerstorfer) ... 426

Olschewski Ursula, Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes. Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (G. B. Winkler) ... 207

Pohl Walter/Diesenberger Max (Hg.), Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige (R. Zinnhobler) ... 428
Pott Martin, Kundenorientierung in Pastoral und Caritas? Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktgesellschaft (M. Lehner) ... 212

Rau Eckhard, Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern (Ch. Niemand) ... 86
Reemts Christiana, Schriftauslegung (Psalmen) (F. Hubmann) ... 82
Repges Walter, Revolutionäre – Mystker – Gelehrte. Religiöse Gestalten im Frankreich des 20. Jahrhunderts (B. A. Eckerstorfer) ... 221

Remele Kurt, Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl (H. Eder) ... 420
Riebl Maria, Bergpredigt (D. J. Nimmervoll) ... 103

Sauer Hanjo/Gmainer-Pranzl Franz (Hg.), Leben – Erleben – Begreifen. Zur Verbindung von Person und Theologie (M. Scheuer) ... 203
Scaramelli Giovanni Battista, Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung (A. Trawöger) ... 107
Scharer Matthias/Hilberath Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung (S. Habringer-Hagleitner) ... 436
Scheible Helga (Hg.), Willibald Pirckheimers Briefwechsel (S. Beate) ... 96
Schenker Adrian, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder (F. Hubmann) ... 422
Schenk-Mair Katharina, Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmologischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens (F. Gmainer-Pranzl) ... 216
Schermann Hans (Hg.), Klemens Maria Hofbauer. Profil eines Heiligen (R. Zinnhobler) ... 208
Schlette Heinz Robert (Hg.), Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht (F. Gmainer-Pranzl) ... 218
Schneider Sebastian, Für eine Pastoral der Aufmerksamkeit. Der Beitrag des Pastoralseminars für eine subjektfördernde Seelsorge (P. Hofer) ... 212
Scholz Oliver Robert, Verstehen und Rationalität . Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneuttik und Sprachphilosophie (F. Gmainer-Pranzl) ... 434
Siebenrock Roman A. (Hg.), Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse (F. Gmainer-Pranzl) ... 435
Smolinsky Herbert (Hg.), Die Erforschung der Kirchengeschichte (R. Zinnhobler) ... 94
Söding Thomas, Das Matthäus-Evangelium. Anregungen zum Lesejahr A (P. Hofer) ... 199
Stern Marc, Was ist Judentum? (F. Hubmann) ... 83

Taubald Benjamin, Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie (F. Gruber) ... 427
Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. XXXI: Seelenwanderung – Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie (G. Bachl) ... 433
Tossou Kossi Josef, Erdhafte Inkulturation (F. Gmainer-Pranzl) ... 80

Verb, architecture boogazine (M. Leisch-Kiesl) ... 432
Verweyen Hansjürgen, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft (F. Gmainer-Pranzl) ... 89
Von den Brincken Anna-Dorothea, Historische Chronologie des Abendlandes (R. Zinnhobler) ... 94
Vorgrimler Herbert, Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, Bd. II (F. Gmainer-Pranzl) ... 438

Wainwright Geoffrey, Lesslie Newbigin. A Theological Life (B. A. Eckerstorfer) ... 437
Wannenwetsch Bernd, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger (B. A. Eckerstorfer) ... 201
Weirer Wolfgang/Esterbauer Reinhold (Hg.), Theologie im Umbruch (F. Gmainer-Pranzl) ... 79
Weiss Otto, Deutsche oder römische Moral? (R. Zinnhobler) ... 93
Klemens Maria Hofbauer und seine Biographen. Eine Rezeptionsgeschichte (R. Zinnhobler) ... 209
Widl Maria, Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral (M. Lehner) ... 102
Wuchterl Kurt, Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (M. Hofer) ... 104

Zapff Burkhard, Jesaja 40–55 (F. Hubmann) ... 83
Zinnhobler Rudolf, Der heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung (J. Gelmi) ... 428
Zulehner Paul M., Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht zur Studie PRIESTER 2000" (W. Haunerland) ... 197
Zulehner Paul M./Hennersperger Anna, „Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur (W. Haunerland) ... 197

Eingesandte Schriften: ... 108, 221, 334, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... „Erinnern und Gedenken"

Walter Raberger: ..... „Ich benötige keinen Grabstein" – oder: Über den Umgang mit angstmachender und sinnstiftender Erinnerung

Artur R. Boelderl: ..... „Die Maus im Vogelkäfig" – Zum Status der Erinnerung und deren psycho-historischer Dimension in Phänomenologie und Psychoanalyse

Helmut Wagner: ..... „Selbst die Kirche ist mit ihren eigenen Märtyrern zur Zeit des Nationalsozialismus nicht zurechtgekommen"

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: 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, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 9,00
Schweiz	sFr 57,–	sFr 17,–

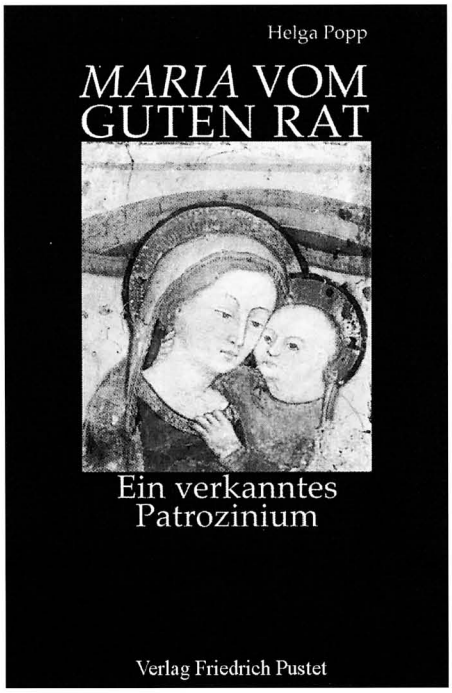
Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
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

Ein bekanntes Patrozinium und seine verkannte Bedeutung



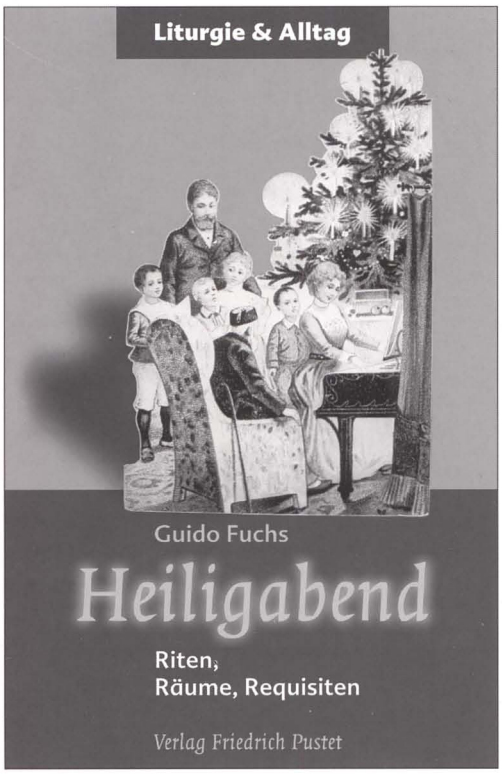
Maria, eine Ratgeberin in allen Lebenslagen? Entgegen der verbreiteten volkstümlichen Meinung hat das Patrozinium „Maria vom Guten Rat" jedoch eine andere Bedeutung, die von der Autorin in detaillierten Untersuchungen freilegt wird: Gemäß dem altkirchlichen Ursprung des Titels sind mariologische Aussagen christologisch zu interpretieren. So leuchtet hinter dem „verkannten" Titel die Rolle der Gottesmutter im göttlichen Heilsplan auf.

Ein informatives und interessantes Buch für alle, die eine Beziehung zur Mutter vom Guten Rat haben.

Helga Popp
Maria vom Guten Rat
Ein verkanntes Patrozinium
267 Seiten
Hardcover
€ (D) 24,90/sFr 43,–
ISBN 3-7917-1790-1

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

Heiligabend: Ritual oder Inszenierung



Heiligabend. Oft weiß man bereits mit diesem Begriff ein bestimmtes Ritual verbunden: das Klingeln des Glöckchens, das Entzünden der Kerzen, das Vorlesen der Weihnachtsgeschichte, das gemeinsame Musizieren, das erwartungsvolle Auspacken der Geschenke … Sogar bestimmte Speisen gehören zu diesem Abend dazu, der für viele Weihnachten bedeutet, obwohl er erst der Vorabend des eigentlichen Festes ist.

Wie sich diese Form der Weihnachtsfeier entwickelte und welche Riten und Requisiten sie bis heute prägen, wird hier aufschlussreich, kritisch und anhand zahlreicher Beispiele beschrieben.

Guido Fuchs
Heiligabend
Riten, Räume, Requisiten
Reihe: Liturgie & Alltag
240 Seiten, Abb., Hardcover
€ (D) 19,90/sFr 34,60
ISBN 3-7917-1809-6

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de