N11< 41166926 021

UB Tübingen

TR

OK Ordens-Korrespondenz

F. H.

Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens

Papst Paul VI.	**Das Ordensleben in der Ortskirche**
K. Oerder	**Ordensgemeinschaften und Ortskirche**
Kardinal J. Höffner	**Familie und geistliche Berufe**
A. Schulz	**Kirche für die Kirche**
P. Lippert	**Was heißt: „Ordensgelübde ablegen"?**
B. Epping	**Eine Laienpredigt zum goldenen Profeßjubiläum**
G. Switek	**Unterscheidung der Geister**

Organ der deutschen Ordensobern-Vereinigungen

18. Jahrgang 1977 · Heft 1 Ausgabeort Köln

2

ZA 5168

ORDENSKORRESPONDENZ

Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens

Begründet von Dr. Josef Flesch CSSR

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO), der Vereinigung Höherer Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VHOB) und der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD) von Dr. Karl Siepen CSSR.

INHALT

Papst Paul VI.	Das Ordensleben in der Ortskirche	1
Karl Oerder	Ordensgemeinschaften und Ortskirche	5
Joseph Kardinal Höffner	Familie und geistliche Berufe	14
Anselm Schulz	Kirche für die Kirche	18
Peter Lippert	Was heißt: „Ordensgelübde ablegen"?	32
Bernhard Epping	Eine Laienpredigt zum goldenen Profeßjubiläum	54
Günter Switek	Unterscheidung der Geister — biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung	59
Josef Pfab	Mitteilungen der OK	71
Neue Bücher	Berichte	98
	Besprechungen	102
	Hinweise	117
	Eingesandte Bücher	125

Ordenskorrespondenz

Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens

ACHTZEHNTER JAHRGANG 1977

BEGRÜNDET VON P. DR. JOSEF FLESCH CSSR

HERAUSGEGEBEN
IM AUFTRAG DER DEUTSCHEN ORDENSOBERN-VEREINIGUNGEN
VON DR. KARL SIEPEN CSSR

Als Manuskript gedruckt

1977/9 KR

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

2

ZA 5168

75 | BA 5360-18

ORDENSKORRESPONDENZ
Organ der deutschen Ordensobern-Vereinigungen
Schriftleiter: Dr. Karl Siepen CSSR, Generalsekretär der VDO
Die ORDENSKORRESPONDENZ erscheint viermal im Jahr.
Bestellungen nur durch die Schriftleitung, Kieler Straße 35, 5000 Köln 80.

Druck und Auslieferung: Wienand Verlag, Köln

INHALT DES 18. JAHRGANGES

ABHANDLUNGEN UND REFERATE

Böhles, Michael: Von der Macht und Ohnmacht des Bösen 129

Böhles, Michael: Angst — ein Stachel zur Heiligkeit 417

Dreißen, Josef: Das Gebet der Hingabe von Charles de Foucauld 289

Epping, Bernhard: Eine Laienpredigt zum goldenen Profeßjubiläum 54

Frielingsdorf, Karl: Aktuelle Führungsprobleme in religiösen Gemeinschaften 167

Gammersbach, Suitbert: Die neue Abiturprüfungsordnung auf dem Prüfstand 323

Gammersbach, Suitbert: Aspekte wertgebundener und heilswilliger Erziehung 413

Gilen, Leonhard: Demut und Ehrfurcht 190

Hengsbach, Bischof Franz: Die missionarische Sendung der Kirche 381

Höller, Karl R.: Das „umfassende Heil" im Zueinander von Mission und Entwicklung — unter besonderer Berücksichtigung der Bewußtseinsbildung durch MISSIO 385

Hülsbeck, M. Isentrud: Das Weizenkorn 185

Köster, Wilhelm: Zur Konfrontation zwischen Kirche und Atheismus 147

Lippert, Peter: Was heißt „Ordensgelübde ablegen"? 32

Oerder, Karl: Ordensgemeinschaften und Ortskirche 5

Schneider, Herbert: Zum Selbstverständnis katholischer Internate 159

Schulz, Anselm: Kirche für die Kirche 18

Schulz, Anselm: Gelebte Frömmigkeit 249

Schulz, Anselm: Brüdergemeinschaften im Wandel 253

Schwarz, Leo: Das „umfassende Heil" im Zueinander von Mission und Entwicklung — unter besonderer Berücksichtigung der Bewußtseinsbildung durch MISEREOR 400

Sorge, Bartholomäus: Einsatz der Ordensleute für die Gerechtigkeit und die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt 273

Switek, Günter: Unterscheidung der Geister — biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung 59

Winkelbauer, Johann: Die katholischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland 298

DOKUMENTATION

Ansprache Papst Paul VI. an die Teilnehmer des Kongresses der europäischen Konferenzen der höheren Ordensobern und Oberinnen: Das Ordensleben in der Ortskirche 1

Botschaft Papst Paul VI. zum Weltmissionssonntag 1977: Den Boden für eine neue Missionsära vorbereiten 377

Hirtenwort zum Fest der heiligen Familie von Joseph Kardinal Höffner: Familie und geistliche Berufe 14

RECHTSPRECHUNG

Urteil des Sozialgerichts Hamburg vom 11. 6. 1976:
Zur Berechnung der Nachversicherung von ehemaligen Ordensleuten 432
Urteil des Sozialgerichts Duisburg vom 22. 3. 1977:
Zur Berechnung der Nachversicherung von ehemaligen Ordensleuten 436
Urteil des Bundessozialgerichts vom 15. 6. 1976:
Nachversicherung von ehemaligen Missionskräften 441

MITTEILUNGEN DER ORDENSKORRESPONDENZ
(zusammengestellt und bearbeitet von Josef Pfab)

Verlautbarungen des Hl. Vaters 71, 196, 328, 446
Bischofssynode 1977 75, 202
Aus dem Bereich der Behörden des Apostolischen Stuhles 72, 198, 328, 449
Aus dem Bereich der Ordensobernvereinigungen 75, 202, 329, 449
Nachrichten aus Ordensverbänden 79, 203, 332
Deutsche Bischofskonferenz 83, 204
Verlautbarungen der deutschen Bischöfe 87, 205, 333, 454
Gemeinsame Synode der deutschen Diözesen 334
Aus dem Bereich der deutschen Diözesen 88, 209, 337, 456
Kirchliche Berufe 89, 212, 339, 457
Mission 89, 215, 457
Ökumenismus 89, 215, 339
Nachrichten aus dem Ausland 91, 459
Staat und Kirche 94, 215, 341, 462
Personalnachrichten 94, 218, 344, 464

NEUE BÜCHER

a) Berichte

Giesen, Heinz: Markus — ein konservativer Redaktor und Theologe? 98
Hammer, Siegfried: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts 466
Revermann, Paul: Handbücher zur Geschichte 222
Schmitz, Josef: Schätze religiöser Kunst 349
Tritz, Heinrich: Jubiläum in Kremsmünster 347

b) Besprechungen

Arbeitsbuch zu „Morgen wird man wieder glauben". Hg. v. F. Krenzer, G. Haslinger, M. Ley (P. Lippert) 236
Berger, Klaus: Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes (H. Giesen) 105

Berger, Rupert: Bußgottesdienste (H.-J. Müller) 233
Bleistein, Roman: Kirchliche Jugendarbeit (P. Lippert) 365
Brooke, Christopher: Die große Zeit der Klöster 1000—1300 (P. Lippert) 116
Bühlmann, Walbert: Wandlung zum Wesentlichen. Der Sinn der Evangelisierung (P. Lippert) 110
Bundschuh, Alkuin: Ost-Afrika. Land und Leute. (P. Lippert) 369
Das Evangelium nach Lukas. Regensburger Neues Testament. (H. Giesen) 479
Demmer, Klaus: Entscheidung und Verhängnis. (H.-J. Müller) 362
Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung. (H. Giesen) 107
Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament. Hg. v. K. Kertelge. (H. Giesen) 230
Der Vatikan und das christliche Rom. Città del Vaticano. (P. Lippert) 368
Deufel, Konrad: Kirche und Tradition. Beiträge zur Katholizismusforschung. (P. Revermann) 359
Die Charismatische Erneuerung und die Kirchen. (P. Lippert) 484
Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik? (E. Schockaert) 353
Dizionario degli istituti di perfezione. Edizioni Paoline. 3. Bd. Conventuali — Figlie di Santa Rita. (P. Lippert) 471
Emeis, Dieter / Sauermost, Burkard: Synode — Ende oder Anfang. (A. Daniel) 110
Feifel, Erich (Hg.): Buße — Bußsakrament — Bußpraxis. (H.-J. Müller) 363
Fleckenstein, Karl.-Heinz: Am Fenster der Welt. (P. Lippert) 477
Ginters, Rudolf: Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit. (P. Lippert) 232
Ginters, Rudolf: Typen ethischer Argumentation. Zur Begründung sittlicher Normen. (P. Lippert) 483
Gnilka, Joachim (Hg.): Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute. (H. Giesen) 106
Goetschi, René: Der Mensch und seine Schuld. (H.-J. Müller) 363
Graf, Olaf: Siehe, ich komme bald! Erwägungen zur Offenbarung des Johannes. (H. Giesen) 357
Grosche, Gerhard: Über sich selbst hinaus. (E. Schockaert) 354
Gross, Walter: Bileam. Reihe: Studien zum Alten u. Neuen Testament. (F. K. Heinemann) 227
Guardini, Romano: Theologische Briefe an einen Freund. (M. Hugoth) 239
Hattenhauer, Hans: Das Recht der Heiligen. (R. Henseler) 368
Heine, Susanne: Biblische Fachdidaktik. (H. Giesen) 355
Heine, Susanne: Leibhafter Glaube. (H. Giesen) 357
Heiser, Lothar: Die Engel im Glauben der Orthodoxie. (J. Schmitz) 102
Hertlein, Siegfried: Wege christlicher Verkündigung. Pastoralgeschichtl. Untersuchung aus dem Bereich der kath. Kirche Tansanias. (J. Kuhl) 366
Hochstaffl, Josef: Negative Theologie. (P. Revermann) 359
Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers. (E. Schockaert) 471

Jepsen, Alfred (Hg.): Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments. (F. K. Heinemann) 103
Jockwig, Klemens: Über den Sonntag hinaus. (P. Lippert) 113
Johnston, William: Zen — ein Weg für Christen. (E. Schockaert) 354
Kleiner, J. Rafael: Basisgemeinden in der Kirche. (P. Lippert) 364
Kleruskalender 1977. (J. Schmitz) 117
Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Hg. v. d. Liturgischen Instituten Salzburg. Trier, Zürich. (J. Schmitz) 111
Kraxner, Alois: Elemente einer neuen Spiritualität. (P. Lippert) 352
Läpple, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Bd. 1 u. 2, Das Alte Testament, Bd. 3, Das Neue Testament. (F. K. Heinemann) 104
Lehmann, Karl: Gegenwart des Glaubens. (V. Hahn) 478
Lexikon der Christlichen Ikonographie. Bd. 8 Ikonographie der Heiligen. (J. Schmitz) 232
Lexikon der christlichen Moral. Hg. v. Karl Hörmann. (P. Lippert) 231
Loew, Jacques: In der Schule großer Beter. (F. K. Heinemann) 239
Lohse, Eduard: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. (H. Giesen) 481
Lubich, Chiara: Einheit als Lebensstil. (P. Hitzelberger) 474
Malinski, Mieczyslaw: Brot für jeden Tag. (V. Wickendick) 115
Malinski, M.: Ecce homo. (P. Bischofs) 476
Mangoldt, Ursula von: Östliche und westliche Meditation. (E. Schockaert) 474
Metz, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. (P. Lippert) 351
Milanesi, Giancarlo: Religionssoziologie. (P. Lippert) 484
Modehn, Christian (Hg.): Christen entdecken die Freiheit. (P. Lippert) 234
Möller, Joseph: Die Chance des Menschen — Gott genannt. (S. Hammer) 477
Mühlen, Heribert: Einübung in die christliche Grunderfahrung. (P. Hitzelberger) 115
Mysterium Salutis. Bd. V. Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. (P. Lippert) 358
Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner. (K. Ossenbühl) 114
Orgelstücke zum Gotteslob. Teil I und II. (Fr. Knapp) 111, 367
Pacik, Rudolf: Volksgesang im Gottesdienst. (J. Schmitz) 486
Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. (H. Giesen) 482
Peitz, Marietta: Die Hoffnung der Völker. (P. Lippert) 235
Pesch, Rudolf / Kratz, Reinhard: So liest man synoptisch. (H. Giesen) 479
Pesch, Rudolf: Wie Jesus das Abendmahl hielt. (H. Giesen) 356
Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik. (K. Jockwig) 234
Pröpper, Thomas: Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. (A. Lippert) 226
Rad, Gerhard von: Gottes Wirken in Israel. (F. K. Heinemann) 103
Roegele, O. B. / Beckmann, H.: Warum unsere Kirchen leerer werden. (P. Lippert) 485
Roth, Hermann Josef: Die Pflanzen in der Bauplastik des Altenberger Domes. (A. Wienand) 226

Rotter, Hans: Grundlagen der Moral. (G. Donnevert) 108
Rzepkowski, Horst: Der Welt verpflichtet. (P. Lippert) 485
Scheele, Paul-Werner: Nairobi — Genf — Rom. (J. Balmer) 361
Scherer, Alice (Hg.): Frauen im Umbruch der Zeit. (M. Hugoth) 111
Schlier, Heinrich: Der Römerbrief. (H. Giesen) 480
Schlösser, Felix: Thema Welt. (P. Lippert) 236
Scholz, Franz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. (P. Lippert) 483
Schulz, Hans-Joachim: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. (J. Schmitz) 226
Schulz, Heinz Manfred: Gemeinde als lebendige Katechese. (Fr. Knapp) 112
Schütz, Christian: Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk. (S. Hammer) 102
Schweizer, Eduard: Der Brief an die Kolosser. (H. Giesen) 229
Schweizer, Garald: Elischa in den Kriegen. (F. K. Heinemann) 227
Sebott, Reinhold: Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. (R. Henseler) 486
Siebert, Norbert: Erwachsenenbildung in der Gemeinde. (K. Jockwig) 237
Six, Jean-Franois: Theresia von Lisieux. (P. Lippert) 472
Spaemann, Heinrich: Wiederentdeckungen. Sabbat — Arkandisziplin — Kirche der „armen" Mittel. (Schockaert) 475
Stadel, Klaus: Buße in Aufklärung und Gegenwart. (H. J. Müller) 108
Steggink, Otger: Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes von Kreuz. (M. Hugoth) 238
Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen. (P. Lippert) 472
Stoeckle, Bernhard: Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret. (H.-J. Müller) 363
Sudbrack, Josef: Herausgefordert zur Meditation. (P. Lippert) 473
Täubl, Anton: Gleichnisse Jesu. (F. K. Heinemann) 481
Texte zur katholischen Soziallehre. Dokumente zur Geschichte. (K. Ossenbühl) 365
Thurian, Max: Die eine Eucharistie. (J. Schmitz) 102
Trauung. Calwer Predigthilfen. (K. Jockwig) 234
Trippen, Norbert: Theologie und Lehramt im Konflikt. (P. Revermann) 360
Türk, Hans Joachim: Autorität. (K. Jockwig) 237
Universa Bibliotheca Iuris. Volumen 1. S. Raimundus de Pennaforte. (R. Henseler) 367
Volk, Hermann: Christus alles in allem. (M. Hugoth) 238
Volk, Hermann: Zum Lob seiner Herrlichkeit. (M. Hugoth) 113
Witzenrath, Hagia Hildegard: Das Buch Rut. (F. K. Heinemann) 228
Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch. (J. Schmitz) 233

c) Hinweise 117, 240, 369, 487

d) Eingesandte Bücher 125, 246, 496

Anschriften der Mitarbeiter des 18. Jahrgangs

siehe gedruckte Ausgabe

Das Ordensleben in der Ortskirche

Ansprache Papst Paul VI. an die Teilnehmer des Kongresses der europäischen Konferenzen der höheren Ordensobern und Oberinnen

Am 9. Oktober 1976 empfing Papst Paul VI. im Konsistoriensaal die Teilnehmer des Kongresses der Konferenzen der höheren Ordensobern und Oberinnen Europas, der von der Kongregation für Orden und Säkularinstitute einberufen worden war. Die aus 150 Personen bestehende Gruppe wurde von Kardinal Eduardo Pironio, dem Präfekten der Kongregation für Orden und Säkularinstitute, angeführt; in seiner Begleitung befanden sich ferner der Sekretär dieser Kongregation, Erzbischof Dr. Augustinus Mayer OSB, der Präsident der Vereinigung der Generalobern, P. General Pedro Arrupe SJ, und die Präsidentin der Internationalen Vereinigung der Generaloberinnen, Sr. Mary Linnscott von den Schwestern Unserer Lieben Frau von Namur. Der Papst richtete an die Anwesenden folgende Ansprache:

In Christus geliebte Söhne und Töchter!

Wir freuen uns herzlich und begrüßen euch mit den besten Wünschen beim Besuch, den ihr uns heute morgen zum Abschluß der arbeitsreichen Studientage abstattet. Eure Beratungen galten einem besonders aktuellen und anregenden Thema: „Das Ordensleben in der Ortskirche." Wir haben aufmerksam den Entwurf der Themen verfolgt, denen eure Überlegungen in diesen Tagen galten, und haben den Eindruck gewonnen, daß sie eine Fülle nützlicher Gedanken enthalten, die dann in fruchtbaren praktischen Maßnahmen Ausdruck finden sollen.

Wir möchten euch nun ein Wort der Ermunterung sagen, um euch zu selbstloser Einsatzbereitschaft anzuspornen gemäß den Richtlinien, die ihr in offenem Dialog miteinander und mit den Vertretern der Kongregation für Ordenswesen und Säkularinstitute erarbeitet habt. Die wiederholte Besinnung auf die Bedeutung eurer Ganzhingabe im Ordensstand für die Kirche wird euch dabei helfen.

Ihr seid Ordensleute in der Kirche und für die Kirche. Das stellt das Zweite Vatikanische Konzil ganz klar heraus: „Weil aber die evangelischen Räte ihre Befolger durch die Liebe, zu der sie hinführen, auch in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbinden, muß ihr geistliches Leben auch dem Wohl der ganzen Kirche gewidmet sein" (Lumen gentium, Nr. 44). Andererseits gilt natürlich auch die Fest-

stellung, daß ihrerseits „die Kirche den eigenen Charakter der verschiedenen Ordensinstitute schützt und fördert“ (ebd.), indem sie im Ordensstand ein „Zeichen“ erblickt, das die eschatologische Vollendung des Reiches Christi schon hier verkündet und seine geistlichen Kennzeichen gewissermaßen vorwegnimmt (ebd.). Ihr bemüht euch, diese Grundsätze in euer konkretes Leben in den Ortskirchen zu übersetzen, in denen „die Kirche Christi wahrhaft anwesend ist“ (Lumen gentium, Nr. 26), „sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht das von Gott gerufene, neue Volk“ (ebd.). Ihr habt folglich die zentrale Funktion des Bischofs in der Ortskirche (vgl. Christus Dominus, Nr. 15) zur Kenntnis genommen, der „als Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums“ (vgl. „Gebet zur Bischofsweihe im byzantinischen Ritus“, zit. in Lumen gentium, Nr. 26) dazu berufen ist, an Gottes Stelle achtzuhaben auf die Herde, deren Hirte er ist, als Vermittler der Lehre, als Vorsteher des Gottesdienstes und als Leiter der Kirche (vgl. Lumen gentium, Nr. 20).

Im Lichte dieser Überlegung seid ihr folgerichtig zu dem Schluß gekommen, daß euer Bemühen, die Berufung zum Ordensstand in der Kirche und für die Kirche zu leben, Ausdruck finden muß in eurer Bereitschaft zu großzügiger Gemeinsamkeit im Denken und Handeln mit dem Diözesanbischof unter Beachtung des je besonderen Charakters und der Konstitutionen eurer Ordensinstitute. Das Konzil bestärkt euch darin, betont es doch mit besonderem Nachdruck die Zusammenarbeit, die zwischen Ordensleuten und Bischof bestehen soll (vgl. Christus Dominus, Nr. 34), damit es zu einem wirksamen Apostolat in der Ortskirche kommen kann (vgl. ebd., Nr. 35).

Wie soll diese Zusammenarbeit konkret aussehen? Auf diese Frage habt ihr in den Diskussionen der vergangenen Tage eine klare Antwort zu geben versucht. Wir möchten eure Aufmerksamkeit nur auf zwei besonders wichtige Punkte dieser Zusammenarbeit hinlenken.

Vor allem geht es um die Gewinnung und Ausbildung von Berufen. Der Mangel an Priester- und Ordensberufen zählt heute zu den größten Sorgen der Kirche, auch wenn sich tröstliche Anzeichen eines Ansteigens bemerkbar machen. Es bedarf dringend eines Wirkens in die Tiefe, die das christliche Volk vor allem dafür bereit macht, das Geschenk des Rufes Gottes mehr zu schätzen, dann die Berufenen in den Schwierigkeiten ihres weiteren Weges tatkräftig zu unterstützen, nachdem sie ihr Herz der Stimme Christi geöffnet haben.

Dieses Bemühen wird sicher noch an Wirkung gewinnen, wenn, wie bereits das Zweite Vatikanische Konzil entschieden hat (vgl. Opatam totius, Nr. 2), alle in der Ortskirche vorhandenen Kräfte willens sind, unter der weisen Führung des Bischofs in zweckmäßiger Weise zusammenzuarbeiten, damit, wie das Konzil konkret verfügt hat, die verschiedenen Initiativen vom Diözesanwerk für Priester- und Ordensberufe „methodisch und systematisch" gelenkt werden (ebd.). Das wird sich auch vorteilhaft auf eure jeweiligen Ordensfamilien auswirken.

Solche Zusammenarbeit, fern jeder einseitigen Begünstigung, wie sie bei Menschen des gleichen Glaubens ja auch unannehmbar wäre, wird auch in den folgenden Jahren der sittlichen und geistigen Ausbildung der Kandidaten fortgeführt werden.

Ein zweiter Punkt der Zusammenarbeit, den wir vor allem im Hinblick auf ein wirksames Wachstum christlichen Lebens in der Ortskirche hervorheben möchten, ist das apostolische Wirken in der Seelsorge. Das angedeutete Problem der Berufe hat sich bereits in verschiedenen Bereichen der Seelsorge stark ausgewirkt. Es drängt sich daher auch in dieser Hinsicht ein vernünftiger Einsatz aller im Bereich der Ortskirche vorhandenen Kräfte auf. Das erfordert vor allem eine kluge, weitblickende Arbeitsplanung, bei deren Entwicklung der Bischof es nicht versäumen wird, den Rat aller seiner Mitarbeiter einzuholen, zu denen ja auch die Ordenspriester gehören sowie in gewissem Maße alle anderen männlichen und weiblichen Ordensleute (vgl. Christus Dominus, Nr. 34). Es gibt wohl niemanden, der nicht sähe, welchen belebenden Beitrag die verschiedenen Ordensfamilien mit der ihnen eigenen umfassenden Sicht und Zielsetzung zur Gestaltung der Seelsorge in der Diözese leisten können. Die Mitglieder der religiösen Orden sollen daher ihrerseits bereit sein, gelehrig bei der Seelsorge in der Ortskirche entsprechend deren Gesamtausrichtung mitzuarbeiten. Ja, gemäß dem ursprünglichen Geist ihres eigenen Institutes werden sie bereitwillig jene kirchlichen Dienste übernehmen, die dem Gottesvolk besonders nützen, erst recht, wenn diese Dienste mit ihrem Ordenscharisma übereinstimmen. Eine gut überlegte Teilnahme an der sogenannten „Gesamtpastoral" wird zugleich auch Schule und Verdienst für die im Bereich der Ortskirche lebenden Ordensleute werden.

Das, liebe Söhne und Töchter, sind einige Gedanken, die uns „die Sorge für alle Gemeinden" (2 Kor 11,28) sowie die hohe Einschätzung eures wertvollen Beitrags zum allgemeinen geistlichen Fortschritt eingegeben haben. Gestützt von Christus, von dem, wie der Apostel Paulus es aus-

drückt, die ganze Kirche „durch Gelenke und Bänder versorgt und zusammengehalten wird und durch Gottes Wirken wächst“ (Kol 2,19), und in der festen Überzeugung, daß es nun „nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28), kehrt ihr nun in eure Länder zurück mit dem großherzigen Vorsatz, mit neuem Eifer alle eure Kräfte der Sache des Gottesreiches zu widmen. Möge der Geist Christi, in dem wir alle durch die Taufe zu einem einzigen Leib geworden und mit dem wir getränkt worden sind (vgl. 1 Kor 12,13), dieses Bemühen um Gemeinsamkeit zur Ehre Gottes und zum größeren Wohl der Kirche nähren und fruchtbar machen. Als Zeichen dafür erteilen wir euch unseren Apostolischen Segen.

Ordensgemeinschaften und Ortskirche

Gedanken zum Kongreß der Vorstände europäischer Ordensobernkonferenzen in Ariccia bei Rom

Von Karl Oerder SDB, Köln

Vom 5.—10. Oktober 1976 hat die Religiosenkongregation die Vorstände europäischer Ordensobernkonferenzen zu einem kleinen Kongreß nach Ariccia bei Rom eingeladen. Das Thema „Ordensleben in der Ortskirche" war, wie es schien, von besonderer Aktualität, weil praktisch in allen Diskussionen Stellung genommen wurde zu augenblicklichen Situationen, die das Verhältnis von Bischöfen und Ordensgemeinschaften betreffen.

Im Programmablauf wurden neben den Lehrgrundsätzen des Ordenslebens und seiner Einfügung in die Ortskirche auf nationaler und diözesaner Ebene auch menschliche und geistliche Faktoren erwogen, die eine fruchtbare Zusammenarbeit der Ordensleute mit den Bischöfen, Priestern und Laien ermöglichen. Es zeigte sich dabei allerdings, daß die praktischen Mittel, um Zusammenarbeit auf diözesaner, interdiözesaner und nationaler Ebene zu fördern, scheinbar sehr begrenzt sind. Man hätte für die Praxis mehr Anregungen zu empfangen gewünscht, aber dafür war die angesetzte Zeit zu knapp. Außerdem ergaben die Berichte aus den verschiedensten europäischen Ländern eine Vielfalt von differenzierten Problemen, die nicht ohne weiteres auf einige praktische Nenner gebracht werden können. Man hatte allerdings auch den Eindruck, daß die Ordensleute es noch zu wenig gelernt haben, über Sachfragen miteinander zu diskutieren und eher geneigt sind, die Dinge spirituell zu überbauen; so wurden sowohl in den eigentlichen Referaten wie auch bei den Beiträgen der Länderkonferenzen zum Teil Aussagen über Kirche und Ordensleben wiederholt, die an sich bei diesem Teilnehmerkreis als bekannt hätten vorausgesetzt werden müssen.

Der eigentliche Gewinn des Kongresses bestand in der gemeinsamen Erfahrung einer geistigen Einheit bei größtmöglicher Verschiedenheit der Teilnehmer. Der Kongreß war ein lebendiges Zeichen für die Lebenskraft der Kirche, die eine wirkliche Einheit schaffen kann zwischen Vertretern verschiedenster Nationen aus verschiedensten Gesellschaftsordnungen; zwischen Menschen, die einer Simultananlage bedürfen, um sich verständigen zu können, zwischen verschiedensten geistigen Richtungen, wie sie das Ordensleben ausdrückt, und zwischen der Autorität des Hl. Stuhles und der sogenannten Basis. Wer mit offenen Augen und wachem Herzen an dieser Veranstaltung teilnahm, konnte nicht anders, als über die Tatsache staunen, daß heutzutage, da vielfach die Kräfte in Kirche und Welt auseinanderstreben, ein derartig gesunder Pluralismus möglich ist. In diesem Sinne bestätigte die Zusammenkunft den Hoffnungscharakter des

Ordenslebens überhaupt, das ja nicht nur eschatologisch verstanden werden will, sondern auch als echte Möglichkeit der Völkerverständigung und eines Friedens, der keine Grenzen verwischt. Insofern wurde auch durch diesen Kongreß in besonderer Weise Kirche sichtbar, die eine Einheit schafft, von der anderswo nur geträumt wird. Man möchte tatsächlich nach dem Erlebnis einer solchen Zusammenkunft meinen, daß dem Ordensleben in der Kirche heute eine ganz neue Bedeutung zukommt: Nämlich Frieden zu praktizieren in einer Welt, die bald die Grenzen ihres Wachstums erreicht hat! Wenn viele Wissenschaftler augenblicklich die Zukunft der Menschheit dunkel sehen und ihre Hoffnung eigentlich nur noch auf Menschen setzen, die sich gegenseitig respektieren und dabei im freien Verzicht sich zu bescheiden wissen, dann könnte dem Potential der vielen Orden und Kongregationen auch für diese unsere Gesellschaft eine besondere Bedeutung zukommen. Man scheut sich ja fast, überhaupt noch von einem ‚Potential der Orden' zu sprechen, weil sich vielfach eine gewisse Untergangsstimmung breitmacht und die Orden es bisher noch nicht genug verstanden haben, ihre gemeinsamen geistigen Kräfte so darzustellen, daß sie auch von einem Normalsterblichen verstanden werden. Aber die beim Kongreß genannten Zahlen beweisen eindeutig, daß, was das Ordensleben anbetrifft, noch lange kein Aussterbe-Etat anzusetzen ist. Allein in der Bundesrepublik arbeiten auch heute noch fast 70.000 Schwestern und 11.000 Ordenspriester und Ordensbrüder in vielfältigen sozialen, caritativen und kirchlichen Aufgaben, wobei diese Zahlen recht bescheiden wirken im Vergleich zu anderen europäischen Ländern. Freilich läßt der Nachwuchs nach, aber doch längst nicht in dem Sinne, wie allgemein angenommen wird. Es gibt auch heute im europäischen Raum noch Noviziate mit 40 oder 50 Novizinnen oder Novizen, und der Trend der jungen Leute zum geistlichen Leben ist unverkennbar.

Die Tagung in Ariccia war von einer gewissen Aufbruchstimmung beseelt; vielleicht auch deshalb, weil sie von zwei Vertretern der Hierarchie geleitet wurde, die nicht nur verstanden, Hoffnung zu machen, sondern sie verkörperten. Der neue Präfekt der Religiosenkongregation, Kardinal Pironio, und der Sekretär, Erzbischof Mayer, machten eine hierarchische Struktur sichtbar, mit der sich bei Gott leben läßt! Es wurde in den letzten Jahren vielleicht zuviel von Spannung zwischen Amt und Charisma geredet, zwischen Strukturen und freier Entfaltung der Kräfte. Wenn das Bemühen um freundschaftliche Atmosphäre der beiden Vertreter der Religiosenkongregation Ausdruck der gesamten päpstlichen Verwaltung ist, dann wird es Zeit, manche gängigen Urteile zu revidieren.

Das Verhältnis der Ordenschristen zur Kirche war die durchlaufende Perspektive der gesamten Tagung, wobei aber schon zu Beginn betont wurde, daß Ortskirche und Gesamtkirche eine untrennbare Einheit bilden. Die Orden, vor allem die exemten, sind berufen, sich in den Dienst der Orts-

kirche wie auch der Gesamtkirche zu stellen. Aber gerade diese gewaltige Ausdehnung des Apostolatsfeldes stellt die Gemeinschaften vor immer neue Kraftproben. Die hier gestellten Erwartungen können auch nur erfüllt werden, wenn tatsächlich noch mehr Bereitschaft zum Umdenken, sowohl bei den Orden selbst wie auch bei den diözesanen Strukturen, praktisch verwirklicht wird. Der Kongreß zeigte aufs Neue, daß die Orden seit eh und je lebenswichtige Elemente der Kirche als dem sacramentum mundi sind, weshalb zwar für eine Integration, aber nicht für ein „inserimento" in die Ortskirche optiert werden darf. Damit das Verhältnis zwischen dem Dienst an der Ortskirche und der ordenseigenen Spiritualität wirklich fruchtbar wird, ist ein ständiger Dialog der Ordenschristen — besonders der Ordensobern — mit dem Ortsbischof und seinen Mitarbeitern in den diözesanen Gremien von wesentlicher Bedeutung. Nur so wird verhindert, daß im Hinblick auf täglich neuanfallende, naheliegende Probleme der Blick für das Gesamte in eine verschwommene Perspektive gerät.

Dieser Dialog zwischen dem Ortsbischof und den in seiner Diözese ansässigen Orden ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Auf-Gabe für beide Teile. Wenn die Orden nämlich eine radikalere Form des geistigen Opfers leben sollen im Hinblick auf die Gesamtkirche, dann sind die Bischöfe berufen, das Charisma des Ordnungsamtes in diesem Sinne wahrzunehmen; denn letztlich ist ja der Bischof für das gesamte geistige Leben in der ihm anvertrauten Ortskirche verantwortlich. Es gibt jedoch, wie beim Kongreß betont wurde, ein äußeres und ein inneres Obsorgeprinzip. Der Ortsbischof, der die Ordenschristen zur Treue ihrer eigenen Sache gegenüber anhält, vertritt nicht die Stelle des Obern, da dieser die volle Verantwortung für das ihm anvertraute Institut trägt. Diese Überlegungen, die während des Kongresses vielfach ausgedrückt wurden, haben einen realen Hintergrund, weil allenthalben die Sorge wächst, daß die Frage nach der eigentlichen Spiritualität und den eigentlichen Aufgaben eines Ordensinstituts vielfach zweitrangig erscheint gegenüber den kirchlichen Personalnöten. Die Aufgabe der Kirche, und somit besonders der Ordenschristen, ist die conversio zu Gott, woraus sich erst das servitium ergibt. Den Ordenschristen aber muß die Möglichkeit eingeräumt bleiben, sich tatsächlich radikaler und unbedingter hingeben zu können, und zwar besonders an jene Gruppen unserer Gesellschaft, die bedürftig sind und innerhalb der gängigen Seelsorgs-Strukturen nicht erreicht werden können.

Mit diesem Freisein für Gott und den Dienst am besonders bedürftigen Nächsten hängt auch die Frage der Armut zusammen, die ja das Ordensleben zutiefst berührt. Eingebunden in vielerlei soziale, caritative und kirchliche Strukturen kann es Ordensinstituten schwer gemacht werden, jene Grenzen zu wahren, die eine evangelische Armut auch tatsächlich sichtbar machen. Bei einem Referat während des Kongresses hieß es

ausdrücklich, daß die Ordensleute danach streben müßten, weniger zu besitzen. Das ist schön und gut. Aber wenn andererseits heute viele Ordensmänner und -frauen, bzw. die Institute, direkte oder indirekte Gehaltsempfänger sind, weil sie in kirchlichen und caritativen Diensten stehen, so ist die Frage berechtigt, ob denn noch jener lebendige Antagonismus möglich ist, unter dem die Ordensstifter einmal antraten, vielfach zum Erschrecken kirchlicher Behörden. Sie kämpften ja oft im Auftrag der Gesamtkirche an jenen Fronten, die von der gängigen Seelsorgs-Strategie nicht erreicht wurden. In diesen Zusammenhängen betrachtet, gewinnt die sogenannte Exemtion vieler Orden eine besondere Bedeutung. Wenn nämlich evangelische Armut soviel bedeutet wie Freisein von unnötigen materiellen Bindungen, dann müssen andererseits auch gewisse Freiräume für den Dienst am Nächsten erhalten bleiben.

Bei seiner Audienz am 9. Oktober 1976 hat der Papst besonders auf die Wichtigkeit der Exemtion hingewiesen. Die Orden seien vielfach Träger von Zivilisation und Kultur gewesen. Orden seien in der Kirche und für die Kirche bestellt, um in ihrem Auftrag gesamtkirchliche Aufgaben wahrnehmen zu können. Der kirchen- und ordensrechtlich fixierten Exemtion komme auch heute noch ihre besondere Bedeutung zu; jedoch müsse diese Sonderstellung der Orden konkret werden für den Dienst an der Ortskirche, in der der Bischof eine zentrale Funktion habe. Der Papst wies dann, im Hinblick auf diese Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Ordensleuten, auf drei wichtige Punkte hin:

1. Formation des Nachwuchses als das augenblicklich schwerste Problem der Kirche;
2. methodische und organische Koordinierung aller pastoralen Kräfte, die in einer Diözese tätig sind;
3. Überwindung von verkehrtem Konkurrenzdenken zwischen Orden und Ortskirche, aber auch der Orden untereinander.

Die Aussagen des Papstes gehen natürlich zunächst an die Adresse der Orden selbst. Wenn es nämlich nicht zu einer stärkeren Kooperation der Ordenskräfte untereinander kommt, dann wird die Überforderung so sehr anwachsen, daß daraus ungesunde Spannungen entstehen. Die jetzt schon überhöhte Altersstruktur und der ausbleibende, bzw. schwache Nachwuchs im westeuropäischen Raum ist zunächst eine gemeinsame Frage an die Orden selbst, weil sie ja bei aller Verschiedenheit auch ein gemeinsames Ordens-Charisma zu tragen haben. Die Klagen bei der römischen Tagung mochten noch so groß sein: Man hätte den Eindruck, von den Diözesen nur für bestimmte Aufgaben gebraucht zu werden; die Bischöfe würden sich vielfach nicht genug mit der Ordenstheologie beschäftigen; man wüßte nicht recht, welchen Platz die Orden heute in den Strukturen der Kirche hätten; — diese Klagen führen alle nicht an der Frage vorbei, ob die Orden untereinander, sowie auch die Konferenzen der Schwestern, Brüder

und Priester schon alle Möglichkeiten der Zusammenarbeit erschöpft haben. Es ist nämlich nicht zu verkennen, daß der Dialog zwischen Orden und Ortskirche schon allenthalben viele Früchte getragen hat, während vielfach Klagen geführt werden über einen mangelnden Dialog der Ordensgemeinschaften untereinander. An vielen Stellen wachsen z. B. Gebetsgemeinschaften zwischen Orden und Ortskirche. Vielfach ist eine fruchtbare Kooperation angelaufen und beratende Treffen sind in den Terminkalendern vieler Ortsbischöfe und Ordensobern vermerkt. Es ist jedoch die Frage, und sie sei besonders im Hinblick auf die Erörterungen von Ariccia gestellt, ob die Ordenskonferenzen schon einen solchen Grad an Identität erreicht haben, daß sie tatsächlich Gesprächspartner etwa der Bischofskonferenz oder anderer diözesaner oder überdiözesaner Einrichtungen sein können.

Es wurde hervorgehoben, daß besonders in der Bundesrepublik Deutschland fruchtbare Ansätze der Zusammenarbeit zwischen Orden und Ortskirche, aber auch der Orden untereinander, bestünden. Das mag richtig sein; es bleibt aber noch Vieles zu tun übrig. Denn die lebendige theologische Auseinandersetzung über das Ordensleben selbst bleibt noch viel zu sehr im Innenraum der Ordensgemeinschaften stecken. In Ariccia wurde betont, daß vielleicht ein ganz neuer Aufbruch bewirkt werden könnte, wenn etwa in den Priesterseminaren und auch an den Ordenshochschulen die Theologie des Ordenslebens systematischer in die Programme aufgenommen werden könnte. Auch wäre es wohl an der Zeit, daß jeder Orden wieder ein lebendiges Selbstwertbewußtsein entwickelt und es zu vertreten weiß. Andererseits sei vielleicht das gemeinsame Ordenscharisma, das eigentlich alle geistlichen Gemeinschaften betrifft, theologisch noch weiter aufzuarbeiten. In einigen Ländern, so war zu erfahren, haben die Nationalkonferenzen eigene Arbeitsgruppen gebildet, um die Frage nach der Identität des Ordenslebens immer wieder zu überprüfen.

Bei der Konferenz in Ariccia wurde den Nationalkonferenzen eine große Bedeutung zugemessen für eine moderne Darstellung des Ordenslebens in theoretischer und praktischer Hinsicht. Aber es wurde auch leider hier noch nicht genug geklärt, wie man sich in Zukunft die Arbeitsweise einer Vereinigung höherer Ordensobern denkt. Sollte etwa ein Generalbüro entstehen mit einigen großen Fachbereichen? Könnten Gesamtplanungskonzepte entworfen und ihre Realisierung zentral gesteuert werden? Müßten Interessenvertretungen von hier aus stärker ausgebaut sein? Es wird schon bei diesen wenigen Stichpunkten deutlich, wie leicht aus einer Ordensobernkonferenz ein Superorganismus mit bürokratischem Apparat entstehen kann, der letztlich von den vorhandenen Kräften nicht bewältigt wird und eigentlich von niemandem gewünscht ist. Aber gerade um hier die notwendigen Grenzen abzustecken, wären gewisse gemeinsame Leitlinien notwendig, die vielleicht sogar in Zusammenarbeit mit der Reli-

giosenkongregation ausgearbeitet werden könnten. Es steht jedenfalls fest, daß Orden, wenn sie auf eine Zusammenarbeit mit der Ortskirche drängen, selbst immer stärker zu konkreten Antworten gedrängt werden, die einer gemeinsamen Überlegung bedürfen. Hier das richtige Maß zu finden, damit nicht einer ungesunden Integration Vorschub geleistet wird und die gesunde Pluralität der Orden erhalten bleibt, dürfte nicht leicht sein.

In einem der Arbeitskreise des Kongresses wurde versucht, zu all diesen Fragen Stellung zu nehmen, was allerdings nur ansatzweise geschehen konnte. Dabei wurden die Aufgabenbereiche der Nationalkonferenzen wie folgt angedeutet:

1. gegenseitige spirituelle Hilfe
2. gemeinsame Aussagen der Öffentlichkeit und der Bischofskonferenz gegenüber (eventuell auch durch einen Sprecher bei der Bischofskonferenz);
3. gemeinsames Bemühen um Aus- und Weiterbildung des eigenen Personals nach einer ratio nationalis für Ordenshochschulen;
4. engere Zusammenarbeit der Priester-, Brüder- und Schwesternvereinigungen untereinander;
5. das Selbstwertbewußtsein der heutigen Ordensgemeinschaften fördern;
6. die Verbundenheit mit der Ortskirche und der Gesamtkirche ständig zum Ausdruck bringen;
7. Impulse geben für Planungen, ohne ein eigenes Planungsbüro zu werden.

Freilich handelt es sich hier nur um Anregungen, und es ließen sich eine Reihe von anderen Bereichen der Zusammenarbeit vorstellen: So besteht z. B. in Italien ein eigenes Büro für Ordensleute, die in Berufskrisen geraten sind. In Irland besteht eine gemischte Konferenz aus Ordensschwestern und Ordenspriestern, die versucht, die speziellen Probleme gemeinsam zu lösen.

Sehr stark wurde in Ariccia betont, daß bei der heutigen Situation eine enge Zusammenarbeit zwischen Bischofskonferenzen und Nationalkonferenzen von Ordensobern unerläßlich sei im Interesse einer Gesamtpastoral. Man war der Meinung, daß eine Teilnahme von Ordensobern an den Bischofskonferenzen, bzw. an den bischöflichen Kommissionen wünschenswert sei. Allerdings könnte es nur zu einer wirksamen Zusammenarbeit kommen, wenn es sich bei den Vertretern der Nationalkonferenzen tatsächlich um wirkliche Delegierte handelte, die nicht nur eine persönliche Meinung weitergeben, sondern sozusagen im Auftrag der Vereinigung sprechen, die vorher die Antworten ausgearbeitet hat.

Es tauchte auch die Frage auf, ob die Vertretungen der Ordensobern bei der Bischofskonferenz besser gewährleistet seien, wenn etwa Mitglieder des Episkopates Ordensleute seien, bzw. wenn vielleicht durch einen „Ordens-Weihbischof" die Anliegen der Orden vertreten würden. Abgesehen davon, daß auch heute schon im europäischen Raum eine Reihe von Bischöfen Ordensleute sind, würde durch eine so geartete direkte Vertretung nicht viel erreicht sein, weil ein einzelner Vertreter, ob er nun Bischof ist oder nicht, überfordert wäre, wenn er die gesamten Anliegen der verschiedensten Ordensinstitute weitergeben sollte. Viel wichtiger als eine Teilnahme an der hierarchischen Struktur wäre die Mitarbeit in den Planungsbereichen der Bischofskonferenzen und die Möglichkeit der direkten Begegnung zwischen Bischöfen und Ordensobern, besonders der priesterlichen Orden.

Der letzte Tag des Kongresses war ausgerichtet auf die Frage nach der Aus- und Weiterbildung als gemeinsames Problem der Nationalkonferenzen in der Zusammenarbeit mit der Ortskirche. Der Hauptreferent des Tages, Generalrat P. Vigano SDB, zeigte grundsätzliche Zusammenhänge auf, die in gewissem Sinne das gesamte Anliegen der Tagung in jene Dimensionen einordnete, die heute für das Ordensleben so wichtig sind. Wir leben nämlich, um mit P. Vigano zu sprechen, in einer total veränderten Welt. Die Tragödie der Trennung zwischen Evangelium und Kultur, zwischen Welt und Religion, zwischen Gebet und Arbeit, zwischen Frömmigkeit und Leben wird immer größer. Es müßten spezielle Ausbildungswege gefunden werden, die einerseits die Zeichen der Zeit, andererseits aber das Geheimnis der Kirche miteinander zu verbinden wüßten. Heute sei keine Ausbildung mehr erlaubt ohne Berücksichtigung dieser beiden Grundaspekte. Kirche heiße nicht Narzißmus, sondern Öffnung für die Hoffnung der Menschheit. Wir bilden Kirche, um Antwort zu geben auf Zeichen der Zeit. Der gesamte Komplex der Aus- und Weiterbildung von Ordenschristen sei heute ein besonderes Anliegen der Ordensobern und der Bischöfe, wie die vielen Institute und sonstigen Bildungseinrichtungen beweisen, die zum Teil von Diözesen oder Bischofskonferenzen mitgetragen werden. Drei Forderungen sind nach P. Vigano die Grundlage jedes zeitgemäßen Ausbildungsprogramms für Ordenschristen:

1. das Suchen nach Einheit in der Vielheit;
2. die Bejahung der eigenen Identität, geprägt von der Liebe zum Stifter;
3. die apostolische Ausrichtung auf die Probleme der Menschen hin.

Selbstverständlich beginnt diese Ausbildung im Noviziat als der Schule der Identität des Institutes. Aber sie muß sich fortsetzen während der übrigen Studien und darf auch nach Abschluß derselben nicht abgebrochen werden.

Diese Gedankengänge treffen den Kern der Sache. Hier liegt auch der Ansatz, um die sogenannte Krise des Ordenslebens zu überwinden. Lange genug hat man Ordensleute als charismatische Spezialisten eingeordnet, die in einer Sonderwelt leben und Frömmigkeitsformen aufgebaut haben, die normalerweise von Christen nicht nachvollzogen werden können. Hand in Hand mit der Ortskirche aber müssen gerade heute Ordensleute versuchen, Frömmigkeitsformen zu finden, die es dem Menschen tatsächlich ermöglichen, seine Arbeit zu einem Gebet zu machen. Ordensleute sind in besonderer Weise berufen, und hierin besteht auch ihre wohl erste Aufgabe in der Ortskirche, dem Menschen heute zu helfen, damit er in s e i n e r Welt beten kann und nicht erst Abstand nehmen muß von ihr, bevor er einen religiösen Akt setzen will. Wenn nämlich der arbeitende Mensch seine Arbeit zu einem Gebet zu formen verstünde, wäre unsere Zeit wohl die frömmste aller Epochen, weil noch nie soviel gearbeitet wurde wie heute, trotz 40-Stundenwoche und gewerkschaftlich gesicherter Ruhetage. Aber genau hier liegt der wunde Punkt, den auch P. Vigano andeutete, als er von der Tragödie der Trennung zwischen Evangelium und Kultur sprach (vgl. Apost. Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute, Nr. 20).

Leider blieb zu wenig Zeit, um dieses Grundsatzthema näher zu erörtern. Aber in den Diskussionen wurde doch immerhin deutlich, daß die Krise des Ordenslebens vielfach eine Krise der Berufenen ist. Alle Berufenen, so hieß es, seien ein unschätzbarer Wert für die gesamte Kirche; und hier müsse angesetzt werden, wenn bei den Ausbildungen, besonders in den Priesterseminaren und Ordenshochschulen, über Nachfolgeformen des Weges gesprochen würde, den Christus vorgegangen sei. Aber mit der Frage der Berufung ist ja auch die Frage nach den Unberufenen gestellt. Keine Ordensgemeinschaft sei ausgestorben, so hieß es in einem Diskussionsbeitrag, aus Mangel an Berufen, sondern weil die Aufnahmen nicht kritisch genug vollzogen würden entsprechend wirklich positiven Kriterien.

Auch hier wird eine gemeinsame Sorge deutlich, die die Ortskirche mit den Ordensleuten tragen muß. Es wird wahrscheinlich notwendig sein, zunächst einmal diesen Zustand der Personalnot auszuhalten, was um so schwerer ist, wenn Ordensgemeinschaften von allen möglichen Aufgaben bedrängt werden, die sie fast zwingen, die Noviziatstüren auch denen zu öffnen, denen sie an sich verschlossen bleiben müßten. Nicht in wenigen Fällen bringen auch Tätigkeiten, die Ordensleute außerhalb ihrer Niederlassung übernommen haben, so notwendig diese in sich auch sind, eine Belastung für das Gemeinschaftsleben mit, das einfach notwendig ist, um Berufungen zu erhalten und zu fördern. So hieß es in einem Gesprächsbeitrag in Ariccia: Berufungen fehlen nicht, aber sie gehen verloren!

Die Berichte aus den Arbeitskreisen unterstrichen dann noch einmal, wie notwendig eine Zusammenarbeit zwischen Orden und Ortskirche in der

Frage der Ausbildung ist. Es wurden dabei auch einige praktische Vorschläge gemacht, die erwähnenswert sind. Man solle z. B. die Novizen dem Ortsbischof vorstellen und mit ihnen einmal ein Generalvikariat besichtigen. Bei der Verkündigung müßte man die Pluralität der Orden als Lebenskraft der Kirche und nicht als ein Negativum darzustellen versuchen. Die sogenannten kleinen Seminare, mit denen man z. B. in Spanien gute Erfahrungen gemacht hat, sollten wieder stärker in das Gesamtbemühen um Ordensberufe einbezogen werden.

Der Kongreß von Ariccia endete, wie schon erwähnt, mit einer speziellen Papstaudienz. Dabei betonte der Papst, daß wir alle bereit sein müßten, uns einzuordnen in das Orchester der Gesamtpastoral. Wenn jeder nur seine Geige spielen wolle, gäbe es Disharmonie und Unstimmigkeit.

Mit diesem Wort hat der Hl. Vater, um im Bild zu bleiben, einen Schlußakkord gesetzt unter ein Zusammenspiel von sehr verschiedenen Kräften, die aber in guter Harmonie versuchten, sich aufeinander abzustimmen. In diesem Sinne war der Kongreß der Vorstände europäischer Ordenskonferenzen eine tragfähige Grundlage, auf der nun weiter gebaut werden kann.

Familie und geistliche Berufe

Hirtenwort zum Fest der heiligen Familie
von Joseph Kardinal Höffner

Das Fest der heiligen Familie, das wir heute, unmittelbar nach Weihnachten feiern, ist auf das innigste mit dem Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes verbunden. Das göttliche Kind, das die Jungfrau Maria und der Pflegevater Josef lieben, offenbart sein Menschsein auch dadurch, daß es in der Geborgenheit einer Familie heranwachsen will. Damit fällt ein Strahl göttlichen Glanzes auf alle christlichen Familien. Denn der menschgewordene Gottessohn ist mit seinem Heilswort und mit seinem Heilswirken in jeder gläubigen Familie gegenwärtig. Wir nennen die Familie deshalb die „kleine Kirche". Das aber ist ein unerhörter Anspruch. „Die christliche Familie", so sagt das Zweite Vatikanische Konzil, „verkündet mit lauter Stimme die gegenwärtige Wirkkraft des Gottesreiches, vor allem aber auch die Hoffnung auf das ewige Leben"[1]).

Heute wende ich mich an Sie, liebe Väter und Mütter, aber auch an Euch, liebe Kinder und Jugendliche, mit einer Sorge, die uns alle gemeinsam angeht. Es ist die Sorge um die geistlichen Berufe.

Die Zahl der Priester, Ordensschwestern und Ordensbrüder nimmt ab. Die Leidtragenden sind vor allem die Familien und die Pfarrgemeinden selber. Wenn uns auch die christliche Hoffnung nicht zu Pessimisten werden läßt, so dürfen wir doch die Lage nicht verharmlosen. Ich setze meine Hoffnung nicht auf einen naiven Optimismus, sondern auf Jesus Christus und auf Zeichen, die — wenn auch schwach — schon da sind und einen neuen Aufbruch anzukündigen scheinen. In Zeiten innerer Erneuerung weckt Gott, wie die Geschichte lehrt, auf völlig unerwartete Weise neue geistliche Berufe in seiner Kirche.

GEISTLICHE BERUFE

In unserem Bistum sind sich immer mehr Gläubige bewußt, daß jeder Christ berufen ist, Zeuge und Bote unseres Herrn zu sein. Christus in sich tragen heißt Christus weitertragen. Ich sage ein herzliches Wort des Dankes den Seelsorgehelferinnen und Katecheten, den Laientheologen, den Lehrerinnen und Lehrern und nicht zuletzt den zahlreichen Vätern und Müttern, die — je auf ihre Weise — die Frohbotschaft Christi verkündigen. Dieses erstaunlich vielfältige Apostolat der Gläubigen darf uns freilich über die viel zu geringe Zahl der Priester, Diakone, Ordensschwestern und Ordensbrüder, also über die Notlage bei den geistlichen Berufen, nicht hinwegtäuschen.

---

[1]) Lumen Gentium, 35

Wenn Sie, liebe Eltern, Verantwortung für die geistlichen Berufe übernehmen wollen, müssen Sie sich zunächst bewußt sein, worum es sich bei den geistlichen Berufen handelt.

Christus hat seiner Kirche zur Erfüllung ihrer Sendung verschiedene Gaben und Dienstämter geschenkt. Von allen anderen Diensten unterscheidet sich der priesterliche Dienst durch seinen ihm eigenen Charakter. Denn er ist durch „göttliche Einsetzung" begründet[2]) und mit „heiliger Vollmacht" ausgestattet[3]). Die heilige Weihe ist in ihren drei Stufen, der Bischofsweihe, der Priesterweihe und der Diakonenweihe, ein Geschenk für die gesamte Kirche. Durch die Weihe erhält der Priester auf besondere Weise Anteil an der Sendung Christi, des Priesters, Lehrers und Hirten, so daß er in der Person Christi zu handeln vermag, wenn er auch unter seiner eigenen Unzulänglichkeit leidet und wie alle Gläubigen auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist.

„Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen" ist die Eucharistie, die „das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle" enthält. Ohne den geweihten Priester ist die Eucharistiefeier nicht möglich. Die übrigen Sakramente, die Verkündigung der frohen Botschaft und alle anderen kirchlichen Dienste sind „auf sie hingeordnet"[4]).

Wie das Weihesakrament bis ans Ende der Zeiten in der Kirche gegenwärtig sein wird, so wird es auch immer Ordensleute geben. „Eichen und Mönche sterben nicht aus", sagt das Sprichwort. Christus lädt die Ordensleute ein, ihm in der Jungfräulichkeit, in der Armut und im Gehorsam nachzufolgen. Dieses Lebensideal ist, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, „im Wort und Beispiel des Herrn begründet", ein „göttliches Geschenk", das die Kirche immer bewahren wird[5]). Wenn das Ordensleben der Welt von heute als Ärgernis und Torheit erscheint, horchen wir auf. Denn gerade das zeigt uns, daß diese Lebensform in einer sehr tiefen Beziehung zum gekreuzigten Christus und zu seiner Kirche steht. Die Berufung zum Ordensleben drängt zur radikalen und totalen Verwirklichung der Christusnachfolge, im Bewußtsein, daß „nur eines notwendig" ist (Lk 10,42). Der Berufene gibt „alles auf, um Christus zu gehören" (Phil 3,8—9).

WAS KANN DIE FAMILIE TUN?

Sie werden fragen, liebe Eltern: Was können wir in unseren Familien tun, um die geistlichen Berufe zu fördern? Ich gebe vier Hinweise:

Erstens: Die Voraussetzungen schaffen

Geistliche Berufe sind meistens in die Familie eingebettet. Sie finden dann ein günstiges Klima, wenn die Familie glaubt und betet und Gott

---

[2]) ebd. 28
[3]) ebd. 10
[4]) II. Vat. Konzil, Priesterdekret 5
[5]) Lumen Gentium, 43

ernst nimmt. In einer gläubigen Familie werden Eltern und Kinder erkennen, daß es in der Welt von heute nicht überholt ist, Priester zu werden oder sich einem geistlichen Orden anzuschließen. Papst Paul VI. wies kürzlich darauf hin, daß Langeweile und innere Verdrossenheit immer mehr zunähmen; unsere Zeit sei ohne Freude. Die heute herrschenden Ideologien vermögen das Suchen des Menschen, vor allem des jungen Menschen, nach dem letzten Sinn des Lebens nicht zu beantworten. Manche Jugendliche stehen gleichsam als Anhalter an ihrem Lebensweg und halten ein Schild in der Hand mit der Aufschrift: „Egal wohin". „Augen und Mund stehen so offen und leer, Herr", sagt Paul Celan[6]).

Es lohnt sich schon, den Menschen als Priester oder im Ordensstand zu dienen. Die Welt braucht Menschen, die für andere da sind. Christus gibt dem Priester, dem Diakon, der Ordensschwester, dem Ordensbruder den Auftrag: „Tröste den, der Angst hat. Hilf denen, die in Schuld verstrickt sind. Schenke denen ein Zuhause, die heimatlos sind. Richte auf, die alt und krank sind. Höre denen geduldig zu, die ruhelos und innerlich zerrissen sind. Steh denen zur Seite, die ausgestoßen sind. Freu dich mit den Glücklichen."

Unsere Ordensschwestern und Ordensbrüder haben in den letzten hundert Jahren großartige Werke im Bereich der Erziehung und der sozialen Dienste aufgebaut. Es wäre ein Jammer, wenn diese Werke zusammenbrechen würden, weil Schwestern und Brüder fehlen.

Zweitens: Zum Herrn der Ernte beten

Wenn die Berufung zum Priestertum und zum Ordensstand auch an viele menschliche Voraussetzungen geknüpft ist, bleibt das Beten zum „Herrn der Ernte" doch unabdingbar (Mt 9,38). Geistliche Berufe werden nicht von uns gemacht, sondern von Gott geschenkt. Gott allein weiß, in wievielen Familien das Gebet und das Opfer alter und kranker Großeltern, Eltern und Verwandten den Priester- oder Ordensberuf des Sohnes oder der Tochter erfleht haben.

Drittens: Die Zeichen prüfen

Wenn in einer Familie ein Sohn oder eine Tochter zu erkennen geben, daß sie mit der Frage der geistlichen Berufung ringen, so helfen Sie ihnen, liebe Eltern, in behutsamer Weise, die Zeichen der Berufung zu prüfen. Wir können das Priestertum nicht erlernen wie einen anderen Beruf. Wir können es nicht erben. Die Priester werden von Gott berufen.

Auch die Berufung zum Ordensleben kann man sich nicht durch eigene Leistung aneignen. Gott ergreift die Initiative. Er gibt den Impuls, so daß der Berufene dankbar bekennt: „Mir, dem Geringsten, . . . wurde diese Gnade geschenkt" (Eph 3,8).

---

[6]) Gedicht „Tenebrae", in: Paul Celan, Sprachgitter, Frankfurt a. M. 1959

Gott ruft uns normalerweise nicht so wie den heiligen Paulus, den er aus dem Sattel warf und persönlich anredete. Der Herr ruft uns durch Zeichen. Nur wer die Zeichen der Berufung ernst und nüchtern geprüft hat und zu der Überzeugung gelangt ist, daß Gott ihn berufen hat, darf im Vertrauen auf den Herrn das Wagnis in freier Entscheidung auf sich nehmen: „Wer es fassen kann, der fasse es" (MT 19,12).

Bei der Prüfung der Zeichen der Berufung darf man die jungen Menschen nicht allein lassen. Erfahrene Männer und Frauen, nicht zuletzt auch Vater und Mutter, müssen ihnen mit ihrem Rat zur Seite stehen. Es mag sein, daß in früheren Zeiten junge Männer zum Priestertum und junge Frauen zum Ordensstand gedrängt worden sind. Heute droht eher die Gefahr, daß eine voreingenommene öffentliche Meinung die Freiheit der Entscheidung einschränkt. Dazu kommt, daß die Entscheidung zum Priester- oder Ordensberuf wegen der weitverbreiteten Verunsicherung im Glauben, wegen krisenhafter Entwicklungen in der Kirche und wegen der Scheu vor der endgültigen Bindung heute schwieriger ist als früher.

Letztlich verlangt die Berufung eine Hingabe, die jenseits aller Berechnung menschlicher Klugheit liegt und in Christus gründet. „Sie lockt in die Sphäre des Feuers" und überspringt tausend zweitrangige Gegengründe (Urs von Balthasar).

Eine Ordensschwester gab auf die Frage, warum sie nicht einen Beruf in der Welt gewählt habe, die Antwort: „Ich wollte mich auf das Abenteuer mit Gott einlassen."

Viertens: Mitfreude

Wer sich zum Priestertum oder zum Ordensstand berufen fühlt, muß die Mitfreude der Eltern und Geschwister spüren und erfahren, daß seine Entscheidung mitgetragen wird. Die Familie, so sagte Papst Johannes XXIII., müsse es als „Ehrensache" ansehen, der Kirche Priester und Ordensberufe zu schenken.

Mit der Familie wird sich auch die Pfarrgemeinde freuen, in der die Berufenen meistens jahrelang als Ministranten, Lektoren oder Jugendgruppenleiterinnen und -leiter mitgearbeitet haben. Geistliche Berufe sind eine Sache des ganzen Gottesvolkes.

Als der heilige Stephanus den Glauben an Christus verkündete, „knirschten sie mit den Zähnen" wider ihn. Sie „trieben ihn zur Stadt hinaus und steinigten ihn" (Apg 7, 54, 58). Später hat der heilige Paulus die Fahne des Märtyrers Stephanus aufgegriffen. Ihr, liebe Jungen und Mädchen, dürft die Priester und Ordensschwestern, die älter werden und auf Euch warten, nicht im Stich lassen. Wie beim Staffellauf werdet Ihr die Fahne Christi von uns übernehmen und frohen Herzens in das dritte Jahrtausend tragen.

Kirche für die Kirche

*Besinnung für die Orden und geistlichen Gemeinschaften nach der Deutschen Synode**

Von Anselm Schulz OSB, Schweiklberg

Die Zuordnung der Orden und geistlichen Gemeinschaften zur Kirche und ihre eigene ekklesiale Bestimmung sind zwar schon vor dem Beginn der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland berücksichtigt worden, traten aber im Verlauf der Kirchenversammlung zu Würzburg noch deutlicher ins Bewußtsein und erreichten einen gewissen Höhepunkt in den Erwartungen, die man für die postsynodale Epoche an die Orden gerichtet hat. Äußere Daten dieses zunehmenden Interesses sind etwa folgende Umstände: das Statut der Synode sah nur eine relativ geringe Beteiligung der Ordensleute vor, und zwar in folgender Aufteilung: 10 Frauen aus den Frauengemeinschaften, 10 Männer aus den Priesterorden, 2 Vertreter aus den Brüderorden. Dazu kamen dann einige Ordensleute, die aber von den Diözesen als ihre Vertreter für die Synode gewählt worden waren. Neben den eigentlichen Synodalen fanden sich dann bald eine Reihe von Ordensleuten als Berater für die einzelnen Sachkommissionen, die darin u. U. einen bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung der Vorlagen hatten.

Kann man den rein numerischen Anteil von Ordensvertretern auf der Synode noch nicht als ein überdurchschnittliches Interesse der Kirche Deutschlands an den geistlichen Gemeinschaften werten, so kommt der Entscheidung für einen speziellen Beschluß „Orden und andere geistliche Gemeinschaften" trotz der rigorosen Themenkonzentration ein um so größeres Gewicht zu, und das gerade auch angesichts der betont pastoralen Zielsetzung der Synode als Kirchenversammlung eines einzelnen Landes. Denn neben den ordensinternen Besonderheiten in der Fragestellung hätte u. U. auch der oft übernationale Charakter vieler geistlicher Gemeinschaften den Verzicht einer Landessynode, die Orden zu thematisieren, sogar gerechtfertigt.

---

* Den Ausführungen liegt ursprünglich ein Referat zugrunde, das der Verfasser vor der Arbeitsgemeinschaft der Ordensleute im Bistum Trier, in Trier am 12. 5. 1976 gehalten hat. Es sei dankbar vermerkt, daß die anregende Aussprache im Anschluß an Arbeitskreise noch einige wertvolle Ergänzungen zu dem ursprünglichen Text erbracht hat.

Noch erstaunlicher ist dann aber das im Verlauf der Synode eher zunehmende Interesse an den Orden und geistlichen Gemeinschaften. Hier wurden gegen Ende fast beängstigend übersteigerte Erwartungen formuliert. Sie ranken sich alle um die spirituelle Dimension der Kirche. Das ist in sich sicher zutreffend und gerechtfertigt, denn in diesem Bereich ist der besondere Beitrag der Orden als Kirche für die Kirche vor allem zu erhoffen. Zur Bestätigung zitiere ich einen Abschnitt aus der Einleitung des Synodenbeschlusses, der ein ausdrückliches Bekenntnis der deutschen Teilkirche zu ihren Orden unter dem Aspekt ihres spirituellen Beitrags für das Kirchesein darstellt (1.4.). Dort heißt es von dem Ziel des Beschlusses u. a.: „In dieser Situation (die zuvor mit ein paar Strichen skizziert worden ist) hält es die Synode für erforderlich, die Orden in der Neubesinnung auf den Kern ihrer Berufung und im Ringen um ihre Zukunft zu bestärken. Zugleich will sie eindringlich auf die Bedeutung aller geistlichen Gemeinschaften für die Gemeinden und für die gesamte Kirche hinweisen und sie wieder stärker als Zeugnisse des Geistwirkens in das allgemeine Bewußtsein rücken." Kardinal Döpfner hat als Präsident der Synode nach der Schlußabstimmung die vielfach geäußerten Erwartungen so zusammengefaßt (Wortprotokoll, 6. Vollversammlung 190): „Die Hoffnung, die mehrfach angesprochen wurde, kann ich auch nur noch einmal wiederholen, daß gerade von diesem Dokument unserer Synode nicht nur für unsere Orden und geistlichen Gemeinschaften, sondern auch für die ganze Kirche ein wirksamer Anstoß ausgeht." Ein solcher wurde und wird vornehmlich für die spirituelle Dimension der Kirche erwartet.

Man darf von der berechtigten Annahme ausgehen, daß im Grunde natürlich alle (!) für die Kirche überhaupt relevanten Aspekte auch die ekklesiale Dimension der Orden und geistlichen Gemeinschaften mitbestimmen. Solches schließt dann trotzdem eine Prävalenz gewisser Schwerpunkte nicht aus. Die folgenden Ausführungen bemühen sich in der Hauptsache, auf solche Akzente des Kircheseins der geistlichen Gemeinschaften aufmerksam zu machen. Sie sollen das gestellte Thema „Kirche für die Kirche" in drei Gedankenschritten ein wenig entfalten:

Entsprechend dem Hauptanliegen des synodalen Beschlusses über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften soll zunächst in einem ersten größeren Abschnitt „Das Element der Gemeinde als Konstitutivum im synodalen Verständnis der Orden und anderen geistlichen Gemeinschaften" zur Sprache kommen. Dabei muß aufgrund der theologischen Entwicklung innerhalb der Synode auch auf andere Beschlüsse der Würzburger Kirchenversammlung zurückgegriffen werden. Unter dem Aspekt des angemessenen Verständnisses von Kirche-Gemeinde kommt dem Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" besondere Bedeutung zu. Denn in diesem Dokument hat das vielfältige Ringen zwischen den sehr

unterschiedlichen Auffassungen von „Kirche-Gemeinde“ eine vorläufige Abklärung erfahren. Auf sie muß auch der Synodenbeschluß zu den Orden und geistlichen Gemeinschaften rückbezogen und in gewissem Ausmaß daran bemessen werden, auch wenn das charismatische Element von vornherein eine gewisse Akzentverschiebung gegenüber der alles umfassenden Bestimmung einschließt.

Der zweite Abschnitt will sodann versuchen, die in sich nicht unangefochtene Zeichenfunktion der Orden und geistlichen Gemeinschaften in der Kirche und für die Kirche zu erläutern.

Im Gegensatz zu manchen Ordensleuten, vielleicht insbesondere zu eigenen Ordenstheoretikern, ist die Würzburger Kirchenversammlung durchaus zu der begründeten Auffassung gekommen, daß eine recht verstandene Zeichenbestimmung keine falsche Kategorie ist, sondern den Stellenwert der Orden in der Kirche für die Kirche erst rechtfertigt. Freilich hängt dabei zugegebenermaßen sehr viel von dem sachgerechten Ansatz ab. Und nur auf einer soliden Voraussetzung ist auch die Entfaltung nicht durch sekundäre Mißverständnisse zu diskreditieren.

In einem dritten Abschnitt, der auch den Übergang zur zusammenfassenden Überschau einschließt, möchte ich im Anschluß an den Synodenbeschluß „Das Fragmentarische in der kirchlichen Existenz der Orden“ ansprechen. Dabei sei aber jetzt schon angemerkt, daß wir Ordensleute auch unter diesem Aspekt nur die Schicksalsgefährten der Kirche überhaupt sind, und so noch einmal — und hoffentlich mit dem von der Wirklichkeit gebotenen Augenmaß — unsere Bestimmung als „Kirche für die Kirche“ nüchtern, aber auch freudig aufgreifen.

Nach dieser vorausgehenden Übersicht beginne ich nun mit der Darstellung des ersten Gedankenganges, der sicher der fundamentale ist: „Das Element der Gemeinde als Konstitutivum im synodalen Verständnis der Orden und anderen geistlichen Gemeinschaften.“

I. DAS ELEMENT DER „GEMEINDE“ ALS KONSTITUTIVUM IM SYNODALEN VERSTÄNDNIS DER ORDEN UND GEISTLICHEN GEMEINSCHAFTEN

Die Synode hat sich erst nach einem längeren Ringen mit unterschiedlichen Ansätzen im Verständnis von „Gemeinde“ zu folgender Vorstellung bekannt: „Die Gemeinde ist an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises die durch Wort und Sakrament begründete, durch den Dienst des Amtes geeinte und geleitete, zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen berufene Gemeinschaft derer, die in Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und das durch ihn geschenkte Heil bezeugen. Durch die eine Taufe (vgl. 1 Kor 12,13) und

durch die gemeinsame Teilhabe an dem einen Tisch des Herrn (vgl. 1 Kor 10,16f) ist sie ein Leib in Jesus Christus" (vgl.: „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 2.3.2.) Zur Ergänzung und Differenzierung dieser doch sehr umfassenden Beschreibung sagt der gleiche Synodenbeschluß: „Im allerweitesten Sinn verwirklicht sich Gemeinde Christi überall, wo zwei oder drei im Namen Jesu beisammen sind" vgl. Mt 18,20) . . . Dem Aufbau und dem Wachstum der lebendigen Gemeinde dienen aber auch vielerlei Gruppen, Kreise, Hausgemeinschaften, Basisgemeinschaften, geistliche Gemeinschaften am Ort, z. B. Niederlassungen von Schwestern, sowie andere kirchliche Vereinigungen und Verbände. Sie sind von der Gemeinde im eigentlichen Sinn des Wortes zu unterscheiden. Sie helfen jedoch zur Einwurzelung und Beheimatung des einzelnen in der Gemeinde und in der Kirche. Deshalb kommt ihnen gerade heute eine wichtige Funktion zu." Zur Vielschichtigkeit im Verständnis von „Gemeinde" gesellt sich eine entsprechende Differenzierung in der Auffassung von „Kirche" (Zitat aus: „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 2.2.2.): „Die eine Kirche besteht in und aus vielen Ortskirchen (vgl. LG 23). Sie sind nicht nur Verwaltungsbezirke der Gesamtkirche, sondern Darstellung und Vergegenwärtigung der Kirche (vgl. 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; LG 26). Ortskirche im eigentlichen Sinn ist jede von einem Bischof geleitete Diözese. Aber auch die einzelnen Pfarrgemeinden machen durch den im Geist gegenwärtigen Herrn, in Verbindung mit dem Bischof, die Kirche am jeweiligen Ort sichtbar (vgl. LG 28). Ihren unterschiedlichen Verhältnissen entsprechend sollen die Gemeinden das kirchliche Leben auf vielfältige Weise darstellen. Sie können aber ihren Auftrag nur erfüllen im Austausch mit anderen Gemeinden und in der Verbindung mit der Diözese wie mit der Gesamtkirche. Gerade so wird deutlich, daß die einzelne Gemeinde Vergegenwärtigung der Kirche ist. Dieses Miteinander ist keine Begrenzung, sondern dient der Entfaltung; denn jede Gemeinde empfängt geistliche Gaben aus dem größeren Lebensraum der Orts- und Gesamtkirche. Umgekehrt trägt jede Gemeinde durch ihre Eingliederung in die größere Einheit zum Wachstum der ganzen Kirche bei. Für den einzelnen ist die Gemeinde normalerweise der unmittelbare Lebensraum, der ihn im Heiligen Geist das Wirken Christi erfahren läßt." Mutatis mutandis gelten nahezu alle Momente dieses Zusammenspieles auch für die Stellung der Orden im Gefüge von Kirche und Gemeinde. Aber die bezeichnete Vielschichtigkeit im angemessenen Verständnis von Kirche und Gemeinde wird noch um einige Seiten bereichert, wenn man sich einmal die auch unter der Rücksicht von Kirche und Gemeinde so unterschiedliche Vielfalt der Orden und geistlichen Gemeinschaften vor Augen führt. Dafür einige Hinweise: Neben den ausschließlich durch Laien gebildeten Gemeinschaften (Schwestern bzw. Brüder) gibt es die rein klerikalen Verbände (Priesterorden). Dazu treten die in sich gemischten Gemeinschaften, in denen die Korrelation von Amt und Gemeinde, besser: Ordo und Laie in einer existentiellen

Synthese gelebt wird. Das trifft vor allem für viele Priesterorden, nicht zuletzt für die monastischen Männergemeinschaften zu.

Auch unter der Rücksicht ihres Bezuges zur Orts- bzw. zur Gesamtkirche haben die geistlichen Gemeinschaften und Orden ihre Besonderheiten. Man darf darin durchaus eine Bereicherung erblicken. Die einen sind primär der Ortskirche, dem Bistum zugeordnet (die Gemeinschaften des diözesanen Rechts), die anderen, die sogenannten exemten Verbände haben ihren Schwerpunkt in der Ausrichtung auf die Gesamtkirche, ohne daß daraus notwendig auch ein echter Gegensatz zur Ortskirche entstehen müßte und sollte. Es ist nicht möglich, hier jede Spielart zu berücksichtigen, aber aus der angedeuteten Vielfalt erklärt sich am ehesten die offenkundig recht unspezifische Redeweise des Synodenbeschlusses über das Gemeindeelement in den Orden. In den mehr offenen Umschreibungen des ekklesialen Elementes erscheinen etwa Stichworte wie diese: Gruppe, Gemeinschaft, Jüngergemeinde und ähnliche. Gestatten Sie, daß ich ein paar Beispiele zitiere. Im Zusammenhang mit einer ersten Umschreibung des allen geistlichen Gemeinschaften gemeinsamen Grundauftrags (2.1.1.) heißt es: Der Grundauftrag besteht darin, „daß sie (die geistlichen Gemeinschaften) als G r u p p e , die im Nachfolgeruf des Evangeliums Ursprung und Bestand hat, durch ihre Lebensordnung und ihren Dienst . . . ein Zeichen sind für das in Christus angebrochene Heil."

Noch deutlicher sagt es der nächste Abschnitt, der das Spezifikum der geistlichen Gemeinschaften gegenüber der allen Christen gemeinsamen Berufung mit folgenden Worten heraushebt (2.1.2.): „Jeder Getaufte muß als Jünger Christi zuerst das Reich Gottes suchen (vgl. Mt 6,33) und aus dem Geist der Liebe Jesu leben, die keine Rücksicht auf sich selbst und kein Maß kennt (vgl. Jo 13,15). Hier aber verpflichtet sich eine ganze G e m e i n s c h a f t öffentlich auf den Anspruch des Evangeliums und stellt sich unter eine bestimmte Lebensordnung, um in gegenseitiger Verantwortung und Ermutigung dem Drängen des Geistes besser nachzukommen." Haben schon die bisherigen Umschreibungen die Komponente der Gemeinschaft, der Gruppe als das signum distinctivum für die Orden erkennen lassen, so wird an anderer Stelle der J ü n g e r k r e i s Jesu (2.1.7.) zum Modell. Dahinter steht die Auffassung mancher Exegeten, daß Jesus von Anfang an seinen Willen zur Kirchengründung durch einen Kreis von Gefährten zeichenhaft verdeutlichen wollte. Selbst wenn man diese Auffassung — besonders eingehend begründet durch H. Schürmann, z. B. in seinem Beitrag „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition" — nicht teilt, wird man der Annahme zustimmen, daß im Lichte der österlichen Volloffenbarung auch die vorösterlichen Anfänge ekklesiale Relevanz gewinnen und so zum Prototyp für die österliche Kirche als Jüngergemeinde werden. Darauf zielt der Synodenbeschluß mit den Worten:

„Gelebtes Evangelium führt immer zur Gemeinde. Darum verstehen sich die geistlichen Gemeinschaften entsprechend einer sehr langen und ungebrochenen Überlieferungsgeschichte zu Recht als Jüngergemeinde im besonderen Sinn. Sie haben nicht nur ihren Ort in der Kirche, sondern sie sind Kirche und sollen Kirche zur Erscheinung bringen, so daß man glauben kann, daß der Herr in ihrer Mitte ist (1 Kor 14,25)." Das angeführte Zitat enthält m. E. den Kernsatz des Beschlusses, dem sich wohl auch die Themenstellung dieses Referates verdankt. Gemeint sind die Worte: „Orden haben nicht nur ihren Ort in der Kirche, sondern sie sind Kirche und sollen Kirche zur Erscheinung bringen."

Die Synode ist an der angeführten Stelle zusätzlich bemüht, die Rücksicht etwas zu entfalten, unter welcher gerade die Orden Kirche für die Kirche sein sollen: „Dazu gehört aber auch, daß sie im Austausch mit anderen christlichen Gruppen ihr besonderes Charisma in das Gesamt der Kirche einbringen. So sollen sie dazu beitragen, daß die Kirche Gemeinde des Gebetes und der Bruderliebe ist, in der Gottes Heilshandeln in Jesus Christus und die Hoffnung auf die endgültige Zukunft wachgehalten wird." Daraus ergibt sich z. B.: Kirche Jesu und Gettohaltung schließen einander aus. Deshalb verpflichtet gerade die recht verstandene Kirchlichkeit auch die geistlichen Gemeinschaften, jeglicher einseitiger Introvertiertheit oder gar geheimen geistlich kaschierten Abspaltungstendenzen zu entsagen. Alle geistlichen Gemeinschaften sind vielmehr dazu bestimmt, in Communio mit den verschiedenen Gruppen in der einen Kirche zu leben und in ihr die eigene Gnadengabe zum Nutzen des Ganzen einzusetzen. Dabei darf man das Charisma eines Ordens m. E. inhaltlich deuten als Zusammenspiel der konkreten Zeitaufgaben mit der inneren Offenheit für den darin ergehenden Anruf Gottes samt der tätigen Bereitschaft, darin Gottes Absichten zu erfüllen. Unbeschadet ihrer speziellen charismatischen Sendung sollen die Orden als Kirche aber auch alle (!) für die ekklesiale Dimension überhaupt charakteristischen Züge leben. Deshalb müssen die geistlichen Gemeinschaften z. B. die unauflösliche Spannung von Gottes- und Bruderdienst aktiv durchstehen. Ebenso haben sie mit der ganzen Kirche das spannungsvolle Ineinander von Heilsgegenwart und Heilszukunft in sich zu bewahren. So leben die geistlichen Gemeinschaften ein kirchliches Christsein, welches nicht nur das schon erfahrene Heil bezeugt, sondern in der Kraft des empfangenen Angeldes auch voll Hoffnung auf den Gott der Verheißung ist, der seine Gaben in der vita venturi saeculi zur Fülle gelangen lassen wird. Das ist sogar ihr Schwerpunkt, und sie sind auf Grund ihrer Berufung zu den klassischen Evangelischen Räten als Lebensordnung in dieser Welt dazu besonders befähigt. Mit einem Zeugnis aus dem Beschluß (2.1.4.), das den Grundauftrag innerhalb der allgemein christlichen Berufung einordnet, sollen die Überlegungen des ersten Abschnittes enden und zugleich zum

folgenden überleiten: „Somit besagt der Grundauftrag der geistlichen Gemeinschaften gegenüber dem allgemein christlichen Auftrag nicht von vornherein eine höhere Weise Christ zu sein. Jedem Christen ist das ganze Evangelium aufgegeben. Nur innerhalb der für alle gleichen Berufung haben geistliche Gemeinschaften ihren Ort. Dennoch liegt diesen eine besondere charismatische Berufung zugrunde, die zu einer ihr eigenen radikalen Verwirklichung des Evangeliums auffordert."

Die Überlegungen zur „Gemeinde-Kirche" als Konstitutivum im Ordensverständnis der Würzburger Synode lassen sich in ihrer Tragweite vielleicht so am besten veranschaulichen: Das Motto „Geistliche Gemeinschaften als Kirche für die Kirche" beinhaltet den Verzicht auf ein einseitiges Verständnis von den Orden als einer Einrichtung, die primär oder gar ausschließlich zur individuellen Heiligung bestimmt ist. Natürlich ist auch dieses Ziel ein Teil ihrer Bestimmung, aber sicher nicht der maßgebliche. Letzterer liegt in dem ekklesialen Element. Die Einsicht, daß man miteinander und füreinander nach einer festen Lebensordnung den Ruf des Evangeliums zweifellos, auch unter dem Aspekt der Teilnahme an bestimmten Aufgaben des kirchlichen Heilsdienstes, geeigneter erfüllen kann, ist bestimmend.

Daß gelebtes Evangelium immer zur Gemeinde führt, betont der Beschluß mit Recht. Das ist an sich nicht einmal ein Spezificum der Orden. Denn Christsein ist und bleibt und wird immer nur als k i r c h l i c h e s C h r i s t s e i n gelebt, also in Bezug auch auf die Dimension Gemeinde-Kirche. Das Element der Gruppe, der Gemeinschaft, des Jüngerkreises etc. bringt das für das Christsein entscheidende Element des Kircheseins in den Orden nur besonders intensiv zur Darstellung; es wird hier noch ausdrücklicher belegt.

Daß diesem Anliegen in der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzung noch zusätzlich eine besondere Bedeutung zukommt, sei mit dem Hinweis auf das brisante Theologumenon „Jesus Ja — Kirche Nein" nur angemerkt. Schließlich dürfte gerade die gegenwärtige innerkirchliche ekklesiale Allergie vieler Christen auch ein Grund sein für das geringe Interesse an den Orden, in denen dieses unaufgebbare Element christlicher Existenz ja besonders intensiv und ausdrücklich zur Darstellung kommt und gelebt werden muß.

Damit ist zugleich der Übergang in den zweiten Gedankenschritt vorbereitet, die recht verstandene Zeichenfunktion der Orden und geistlichen Gemeinschaften in Bezug auf ihre Berufung als „Kirche für die Kirche".

II. DIE ZEICHENFUNKTION DER ORDEN UND GEISTLICHEN GEMEINSCHAFTEN IN DER KIRCHE UND FÜR DIE KIRCHE

1. Der Ansatz

Zur Erläuterung des Gemeinten darf ich zunächst auf eine Wortmeldung von Professor Kasper zurückgreifen, der in der Debatte zur 2. Lesung auf den quasi-sakramentalen Charakter der Orden und geistlichen Gemeinschaften aufmerksam gemacht hat (Wortprotokoll 6. Vollversammlung, 169f). Er sagte: „Die Kirche insgesamt wird durch das Konzil als sakramentales Zeichen für die Welt gedeutet. Zeichen ist eine der allerfundamentalsten theologischen Kategorien." Kasper stellt sich die Frage: „Warum ist das so?". Seine Antwort lautet: „Das Christsein spielt sich nie nur in der Innerlichkeit des Herzens ab. Christ ist man nie allein für sich, sondern mit den anderen und für die anderen. Christ ist man in der Öffentlichkeit. Durch dieses Miteinander und Füreinander soll das Mit-uns-sein Gottes in Jesus Christus verdeutlicht und vergegenwärtigt werden. An dieser Stelle setzt die theologische Begründung der Ordensvorlage an. Sie versteht die Orden als zeichenhafte, man könnte fast sagen: quasisakramentale Verdichtung, prophetische Verdeutlichung dessen, was Kirche eigentlich ist, was Leben nach den Seligpreisungen der Bergpredigt, was Leben aus dem Heiligen Geist, was radikal gelebter Glaube ist, der alles aufgibt, um alles — Gott und den Nächsten — zu gewinnen." Kasper bezeichnet den Beschluß insgesamt als eine Antwort in der rechten Richtung. Er sei der redliche Versuch, den Anruf Gottes im Heute zu beantworten. Damit stellt sich ganz von selbst die weiter ins Detail reichende Frage, wie können die Orden und geistlichen Gemeinschaften ihrer Bestimmung leben, Anruf Gottes an die Zeit zu sein, Quell für nachhaltige geistliche Impulse, Zellen christlicher Erneuerung? (vgl. Einleitung zur Vorlage). Die Synode wagt in ihren Überlegungen zum Grundauftrag und seinen Konsequenzen den noch recht ungewöhnlichen Versuch, Akzente zu setzen, die von allen (!) geistlichen Gemeinschaften gelebt werden können, ohne daß es dadurch zu einer spirituellen Nivellierung kommen müßte. Bei hinreichender Anstrengung der Begriffe ist es tatsächlich möglich, solche grundlegenden Gemeinsamkeiten aufzuspüren, die für die Bestimmung aller geistlichen Gemeinschaften als Kirche für die Kirche relevant sind.

2. Die Entfaltung: Der Grundauftrag und seine Auswirkungen für die Bestimmung der Orden als Kirche für die Kirche

Der Grundauftrag der geistlichen Gemeinschaften, die Berufung zur ungeteilten Christusliebe im Sinne dessen, was nach katholischer Überlieferung „der evangelische Rat" genannt wird (vgl. 2.1.3.), beinhaltet eine

Reihe von Konsequenzen. Sie werden von dem Synodenbeschluß in 2.2. mit einer bemerkenswerten Offenheit angesprochen.

Als erste Forderung wird der Primat des Geistlichen genannt (vgl. 2.2.1.). Damit ist eine überzeugende Hingabe an Gott und an die Menschen gemeint, die darauf abzielt, anderen geistliche Hilfen in den vielfältigsten Formen zuteil werden zu lassen. Der Synodentext sagt darüber: „Geistliche Gemeinschaften erfüllen ihren Auftrag nicht schon dort, wo sie diesen oder jenen konkreten Dienst leisten. Was sie den Menschen vor allem schulden, ist ein geistlicher Dienst . . .“ Durch den Mut zum Zweckfreien, zum innerweltlich nicht Aufrechenbaren empfängt der Grundauftrag als geistlicher (!) Dienst seine Eindeutigkeit und Überzeugungskraft. Ein solcher Auftrag ist angesichts der einseitigen Vorliebe für Leistung, Erfolg und Prestige buchstäblich not-wendig. Hier sind die Orden als Kirche für die Kirche aufgefordert, eine heilsame Korrektur an Kirche und Gesellschaft vorzuleben und anzubahnen. Dies wird ihnen auch eigens eingeschärft (2.2.2.): „Nur dort, wo die Gemeinschaften mehr sind als bloße Zweckverbände, können sie ein Ferment christlicher Menschlichkeit sein in einer Gesellschaft, die den Menschen immer einseitiger nach Leistung und Bedürfnissen beurteilt und verplant.“ Bei der Erfüllung dieses Auftrags, der zugleich eine Warnung ist, geistliche Gemeinschaften nicht zu reinen Arbeitsgruppen und Zweckverbänden degenerieren zu lassen, gilt es aber auch das gegenteilige Extrem zu vermeiden, nämlich die Abtrennung des Geistlichen vom Weltlichen. Der Primat des Geistlichen ist mitten in den Aufgaben der Zeit einzulösen. Die Synode hält die spannungsvolle Synthese, das gelebte Ineinander von geistlichem Grunddienst und innerweltlicher Arbeit, geradezu für das Glaubwürdigkeitskriterium, an dem sich jegliche Spiritualität als echt erweisen muß. Vor der Flucht in eine weltlose Innerlichkeit wird daher genauso nachdrücklich gewarnt wie vor der Praxis des seelenlosen Aktivismus. In dieser Hinsicht spricht die Synode sogar eine kühne Erwartung aus: wenn geistliches Leben und konkrete Aufgaben einander zugeordnet bleiben, dann „wird auch die innere Nähe der sogenannten tätigen Gemeinschaften zu denen deutlich, die sich als kontemplative Gemeinschaften vor allem dem Gebet und dem Gottesdienst widmen und gerade dadurch einen unersetzlichen Dienst an der Menschheit leisten“ (2.2.3.). Es sei noch einmal angemerkt, daß die geistlichen Gemeinschaften gerade unter dieser spirituellen Rücksicht einen Teil ihrer Sendung als Kirche für die Kirche erfüllen. Jeder christlichen Generation ist es nämlich von neuem aufgetragen, die spannungsvolle Synthese von Geistlichem und Weltlichem in einer überzeugend gelebten Existenz zu verdeutlichen.

In dieser komplexen Zusammenschau sind dann auch die verschiedenen geistlichen Beiträge zu sehen, zu denen die Synode die geistlichen Gemeinschaften ermuntert: z. B. Hilfen zum Gebet (3.1.5.), Gestaltung von

Exerzitien (3.1.6.), Aufgaben in der Jugend- und Erwachsenenbildung (3.2.1.), Angebote an Gesprächs- und Meditationsrunden (3.2.5.).

Keine geringere ekklesiale Relevanz besitzt auch die nächste Folgerung aus dem Grundauftrag, die Verpflichtung der Orden, der Sorge um Arme, Kranke, Benachteiligte den Vorrang zu geben. Diese Priorität ist der Kirche insgesamt vom Evangelium und durch das Beispiel Jesu vorgegeben. Einerseits muß man zugeben, daß die Orden in der Kirche selber immer gefährdet sind, einen solchen Maßstab zu verraten; andererseits ist schon das stets neue Bemühen darum ein unersetzlicher Dienst der geistlichen Gemeinschaften für die ganze Kirche. Denn die Option für die Armut ist nicht bloß eine Absage an die weit verbreiteten Unmenschlichkeiten unserer Zeit, sondern zugleich eine Hilfe zur Verdeutlichung der Sendung der Kirche. Die Synode knüpft daran große Erwartungen, und zwar ausdrücklich auch für das Leben der Orden selber (2.2.4.): „Wie lebendig der Geist des Evangeliums in den Gemeinschaften ist, zeigt sich auch darin, daß sie sich bei aller Öffnung für neue pastorale und gesellschaftliche Möglichkeiten bleibend denen verpflichtet wissen, um die sich der Herr selbst mit Vorzug gekümmert hat. . . . Die Sorge um sie muß in allen konkreten Diensten lebendig bleiben . . . (Die geistlichen Gemeinschaften) vergegenwärtigen darin die eine Heilstat Christi, der bis in die Todesnot hinein das Schicksal des verlorenen Menschen auf sich genommen hat, um so den Weg zur Auferstehung und ihrer Freiheit zu eröffnen." Angesichts ihrer Bestimmung als Kirche für die Kirche werden die Orden in der Bewertung und bei der Bewältigung von konkreten Aufgaben gerade diesen Maßstab hochhalten müssen, und zwar sowohl bei der anstehenden Überprüfung der überkommenen Ziele, Dienste und Werke, als auch bei der Übernahme von neuen Aufgaben im Bereich der Pastoral und der gesellschaftlichen Diakonie. Eine Maxime sollte dabei nie übersehen werden: viele geistliche Gemeinschaften verdanken ihre Lebendigkeit der Öffnung für Dienste, die niemand in der pluralistischen Gesellschaft zu leisten bereit ist. Die Entschlossenheit, zeitgemäße Formen der Armut zu üben (vgl. 3.2.6.), ist eine ganz wichtige Voraussetzung, um in der Kirche und vor der Welt für das Evangelium Jesu glaubwürdig einstehen zu können. Dabei liegt es der Synode trotz des Ernstes ihrer Forderung fern, in den Gemeinschaften und bei den einzelnen unrealistische Erwartungen wachzurufen (z. B. soziale Sicherung).

Wenn die Synode nacheinander die geistliche und die soziale Bedeutung der drei klassischen evangelischen Räte so nachdrücklich anspricht (vgl. 2.1.5. und 2.1.6.), so verknüpft sie damit den Wunsch, das gelebte Zeugnis möge für die Kirche überhaupt fruchtbar werden (2.1.6.): „Wo es . . . entsprechend den Weisungen des II. Vatikanischen Konzils gelingt, zeitgemäße Formen eines wahrhaft evangelischen Lebens zu finden, können die geistlichen Gemeinschaften eine gesellschafts- und kirchenkritische

Funktion ausüben, wie die Geschichte oft genug gezeigt hat." Die Orden und geistlichen Gemeinschaften halten mit ihrer Lebensweise den eschatologischen Horizont der christlichen Berufung offen. Wo die Lebensform von Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam in einer Gruppe aufrichtig und konsequent gelebt wird, „macht sie unübersehbar deutlich, daß der Grundauftrag der geistlichen Gemeinschaften endzeitlichen Charakter hat und alle nur innerweltlichen Zielsetzungen übersteigt. Ohne den Gott der Verheißung und des Heiles wäre ein Leben, das unwiderruflich auf die Räte verpflichtet ist, von vornherein sinnlos" (2.1.5.). Nicht nur die zukünftige Seite der Eschatologie, auch ihre gegenwärtige Gestalt und Wirkung gehört zu den Entfaltungen der ekklesialen Relevanz der Orden.

Aus der Entschlossenheit, die empfangene Gnadengabe möglichst unverkürzt zu leben, entspringen schon für die Gegenwart Freude und Freiheit. Diese sind Wirkungen des Heiligen Geistes, Frucht des schon gegenwärtigen Heils. Dazu gesellt sich vor allem der Mut zu neuen Aufbrüchen im Geist, denen von der Synode mit Hilfe der Orden auch für die ganze Kirche Signalwirkung zuerkannt wird (2.2.5.): „Wenn die geistlichen Gemeinschaften ihre Berufung wieder stärker als Charisma verstehen, müssen sie sich herausfordern lassen von den Aufbrüchen des Geistes, wie sie vielerorts in der Welt heute sichtbar werden. Gerade die Orden müssen in ihrem Suchen und Planen dem Geist Jesu Christi Raum geben, um die Anrufe Gottes zu erkennen, auch wo sie über Herkömmliches hinausführen. Das fordert nicht nur den Mut zum Wagnis, sondern auch die Bereitschaft zu Umkehr und Buße. In dieser Haltung sind sie dann auch fähig zur rechten Offenheit für Gebetsgruppen, Intensivgemeinschaften, ökumenische Dialoge und andere Initiativen, die der geistlichen Erneuerung der Kirche dienen. Daran wird sich nicht zuletzt entscheiden, ob ihre Institutionen noch fähig sind, christliche Existenz zu verdeutlichen, in der die Freude des Geistes wirksam wird."

Die Synode hofft, daß gerade die geistlichen Gemeinschaften, die sich ja vom Ursprung her in besonderer Weise dem Charisma verpflichtet wissen, helfen, eine einseitige, das Leben gefährdende Institutionalisierung in der Kirche immer wieder aufzuarbeiten. Sicher leistet dazu die Bereitschaft, einen neuen Leitungs- und Führungsstil einzuüben, einen nicht geringen Beitrag (vgl. 3.3.5.).

Das Leitbild ist „eine auf dem Gedanken der Bruderschaft gründende Leitung und Führung". Dabei sollen die geistlichen Gemeinschaften die Kirche auch insgesamt bereichern, indem sie bemüht sind, durch ihre Lebensweise „Zeichen der Einheit im einen Herrn" zu sein (vgl. 3.4.1.). Eine in sich gefestigte Bruderschaft im Herrn wird dann auch in der Lage sein, pastoral fruchtbar zu wirken. Die Folgerungen aus einer solchen Bestimmung für die Orden als Kirche für die Kirche liegen nahe; die Synode

wünscht, daß die Orden die verschiedenen Gnadengaben einträchtig zum Aufbau des Ganzen fördern und so geradezu modellartig vorleben, was Kirche für die Kirche zu sein vermag. Damit ist aufs engste die Verpflichtung verknüpft, auch mit allen anderen kirchlichen Diensten und Gruppen zusammenzuarbeiten (vgl. 3.4.2.).

Angesichts eines solchen Ansatzes, der selber zutiefst biblisch begründet ist, überrascht es auch nicht, daß der Synodenbeschluß den geistlichen Gemeinschaften Aufgaben nahelegt, die mit ihrer gesamtkirchlichen Ausrichtung übereinstimmen. So werden den Ordenspriestern primär jene Pastoralbereiche zugesprochen, die nicht nur größere Disponibilität verlangen, sondern auch am ehesten als Gruppe ausgeführt werden können (vgl. 3.1.2.). Mit dem Bezug der Ordenspriester zur Gesamtkirche ist auch eine ekklesiale Horizonterweiterung verknüpft. Die Missionsarbeit, die aber nicht nur von Priestern, sondern von allen Mitgliedern einer geistlichen Gemeinschaft geleistet wird, ist dafür ein besonders sprechendes Zeugnis (vgl. 3.4.3.). Eine andere Form der Horizonterweiterung wäre die Bereitschaft, mit den Laiendiensten, die heute in den Gemeinden zunehmend an Bedeutung gewinnen, nicht nur zusammenzuarbeiten, sondern selbst Mitglieder aus den Reihen der Brüder und Schwestern für solche Aufgaben auszubilden und für den unmittelbaren Heilsdienst der Kirche freizugeben (vgl. 3.2.2. und 3.2.3.). Unter dieser Rücksicht gewinnt dann die Forderung, daß auch die Ordensfrauen der Kirche endlich jene Gleichwertigkeit erlangen, die heute überall wenigstens angestrebt wird, noch eine zusätzliche Bedeutung (vgl. 3.3.2. und Empfehlung 5).

III. DAS FRAGMENTARISCHE IN DER KIRCHLICHEN EXISTENZ DER ORDEN

Eine angemessene Bewertung der Bestimmung von den geistlichen Gemeinschaften als Kirche für die Kirche kann auch auf folgende Überlegung nicht verzichten; der Synodenbeschluß macht selber eigens darauf aufmerksam: Die Kirche (!) als Kirche ist noch nicht das vollendete Königtum Gottes. An dieser Grundbefindlichkeit partizipieren die geistlichen Gemeinschaften. Daraus erklärt sich, daß den geistlichen Gemeinschaften einerseits geraten wird, dem Drängen des Geistes keinen Widerstand zu leisten, und andererseits ihnen der Mut zu verantwortlichen Experimenten zugesprochen wird, die sie nicht bloß zu dulden, sondern auch zu fördern haben. Die Synode ist überzeugt, daß nur auf diesem Wege in den geistlichen Gemeinschaften ein Vertrauensklima entsteht, in dem Neues wachsen kann.

Wie die Kirche als ganze noch unterwegs ist, wie sie insgesamt noch den Staub des Pilgerdaseins an sich trägt, so bleibt auch ihren geistlichen Gemeinschaften unbeschadet des Elans und des Idealismus das Fragmenta-

rische notwendig zu eigen. Deshalb wird z. B. im Zusammenhang mit der Ermutigung zu neuen Experimenten auch sehr realistisch hinzugefügt (2.2.6.): „Ein Zeichen geistgewirkten Glaubens ist es allerdings auch, das Risiko solcher Versuche zu sehen, mit ihrem Scheitern zu rechnen und ihre Tragweite nicht zu überschätzen." Ferner wird auf die unübersteigbare Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit hingewiesen, der sich auch die Orden nicht entziehen können und dürfen, gerade wegen ihrer Bestimmung als Kirche für die Kirche. Sie müssen der nicht seltenen Gefährdung durch eine Gnosis und deren Neigung zum Heilsperfektionismus ins Auge sehen, um nicht einem Wunschdenken von der ecclesia sine macula et ruga zu verfallen. Es ist nämlich keine geringe Versuchung, und zwar sowohl für die Kirche überhaupt als auch für die ihr zugehörigen geistlichen Gemeinschaften, die nüchterne Wirklichkeit mit einer enthusiastischen Schwärmerei zu überspielen. Der entschlossene Verzicht darauf unterscheidet die Orden als kirchliche Gemeinschaften von den Sekten und ihrem Weg zum Elitären; und das muß so sein. Auf diesem Hintergrund gewinnen dann die folgenden Sätze aus dem Dokument ihren ganzen Ernst (2.1.8.): „Sosehr die Gemeinschaften Signale und Zeichen der geistlichen Dimension der ganzen Kirche sein sollen, müssen sie sich doch eingestehen, daß sie ihren Auftrag immer nur bruchstückhaft und unzulänglich verwirklichen. Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit kann ihnen das Vorläufige und Versuchshafte ihres Lebens zum Bewußtsein bringen, muß für sie aber auch eine ständige Herausforderung bleiben."

SCHLUSS

Unser Thema von den Orden, die dazu bestimmt sind, Kirche für die Kirche zu sein, erfährt in dem Synodenbeschluß eine eigentümliche Abwandlung. Auf sie sei abschließend noch kurz hingewiesen. Der Text sagt über den gemeinsamen Dienst der Gemeinden und Bistümer und ihre Verpflichtung gegenüber den geistlichen Gemeinschaften: „Wenn wirklich alle Dienste und Charismen in der Kirche aufeinander bezogen und angewiesen sind, damit der eine Dienst Christi erfüllt wird (vgl. 2.2.7.), dann ist in den Orden und geistlichen Gemeinschaften die ganze Kirche angesprochen. Alle Christen müssen sich darum durch die Existenz und das Schicksal der geistlichen Gemeinschaften mitbetroffen fühlen, ihren eigenen Dienst überprüfen und ihre Verantwortung wahrnehmen. Das gilt in besonderer Weise für die Bistümer und Gemeinden" (4).

Unter den Stichworten: Kooperation, Mithilfe und Kommunikation werden die hauptsächlichen praktischen Konsequenzen erörtert. Darüber müssen zwar hauptsächlich die Erstadressaten, die Gemeinden und Bistü-

mer befinden, aber auch die geistlichen Gemeinschaften sollten sich dem öffnen und ihren Platz „mitten im Gottesvolk" bereitwillig einnehmen. Dann erfüllen sie bereits vor aller Tätigkeit im einzelnen ihre Bestimmung „Kirche für die Kirche" zu sein.

Der Schlußabschnitt über den Grundauftrag und seine Folgerungen mit der Überschrift „Mitten im Gottesvolk" (vgl. 2.2.7.) erscheint so besonders geeignet, das Anliegen der Ausführungen gleichsam wie in einer Kurzformel zusammenzufassen; ich darf ihn abschließend zitieren: „Entscheidend ist schließlich, daß die Gemeinschaften mitten im Gottesvolk ihren Platz haben. Sie dürfen sich nicht isolieren und nicht isoliert werden. Ohne Verleugnung ihrer Eigenart und unter Wahrung der ihnen vom Recht zugestandenen Unabhängigkeit, die sie um ihres Auftrags willen brauchen, sollen sie die Zusammenarbeit aller Gruppen und Dienste in der Ortskirche praktizieren und fördern, wie sie das 2. Vatikanische Konzil angestrebt hat. Nur dort, wo das Bewußtsein wachbleibt, daß alle Dienste und Charismen in der Kirche aufeinander bezogen und angewiesen sind, kann der eine Dienst Christi erfüllt werden zum gemeinsamen Zeugnis für einen Glauben und eine Liebe, die größer sind als die Möglichkeiten und Machbarkeiten dieser Welt."

Was heißt: „Ordensgelübde ablegen"?

Theologische Überlegungen als Beitrag zur gegenwärtigen Praxis

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

Vorbemerkung

In diesen Überlegungen soll versucht werden, etwas theologisch näher zu bedenken und zu deuten, das zwar leider sehr viel weniger oft im Leben von Christen und Kirche „vorkommt", das aber dort, wo es geschieht, so wichtig ist, daß es eines gründlichen Nachdenkens wert ist; es geht uns um die scheinbar einfache Frage: was geschieht eigentlich, wenn Menschen Ordensgelübde ablegen? — Damit unsere Erwägungen ihren Ertrag bringen und zum Gesprächs- und Klärungsbeitrag werden können, wird es gut sein, zunächst das Thema einzugrenzen, also zu sagen, was hier nicht erläutert werden soll; was vorausgesetzt (und darum nicht behandelt) wird; es wird das Aussageziel, die „Interessenlage" also, und der „Sitz im Leben" dieses Aufsatzes deutlich anzugeben sein. Erst dann soll das Thema selbst in seiner Gliederung aufgewiesen und anschließend abgehandelt werden. — Nicht behandelt werden soll hier die typisch gewordene Dreizahl der Ordensgelübde oder deren Inhalt im einzelnen, noch auch der anthropologische Bezugsrahmen, d. h. die Frage, ob es nun diese drei Gelübde wegen dreier (positiv gesehener[1]) menschlicher Grundmöglichkeiten gibt, die in besonderer Weise ausgestaltet werden sollen, oder aber (im Gegenteil) wegen dreier (grundsätzlich negativ qualifizierter) Grundtriebe, die durch die drei Gelübde in Schranken gehalten oder [möglichst] „eliminiert" werden sollen[2]). Es geht uns hier auch nicht um eine Erörterung der Frage, ob, und bejahendenfalls, in welchem Sinn, die Le-

---

[1]) Diese Sicht bei: B. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg 1966[8] II, 270-283.

[2]) In dieser Richtung argumentiert eine auf Thomas v. Aquino zurückgehende Perspektive, vgl. Fr. Wulf und seine Kritik hierauf: LThK Konzil II (1967) 253f; zur Funktion der Gelübde als Beseitigung der Hindernisse der Liebe insbes. Thomas v. Aquino, II-II q. 184 a. 3. Ein kräftiger Nachhall z. B. bei W. Molinski, Gelübde, in: Sacramentum Mundi II (1968) 220—224, hier 221. M. sieht sie als einen Vorgang, in dem der Mensch sich „ganz Gott weiht und gegen die großen Hindernisse auf dem Weg zur Heiligkeit — Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens — einen Damm aufrichtet"; wenn er ihnen auch noch den Sinn der Selbststabilisierung zuerkennt, so liegt doch hier die psychologisch fragwürdige Vorstellung vor, durch die Gelübde würden die spezifisch menschlichen Gefahren eingedämmt und gebannt (von der exegetischen Sorglosigkeit in Bezug auf 1 Jo 2,16 nicht zu reden). Dabei ist uralte Erfahrung zu Recht gespürt, aber anthropologisch irreführend ausgelegt. Die versuchte Wendung ins Positive will nicht recht überzeugen: H. Kramer, Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen, Paderborn 1974, 285—287; dort berührt die kurzschlüssige Verbindung von „Genußstreben" und ehelicher bzw.-alternativ- „ehefreier Lebensform" eigentümlich. Vgl. ders., Entscheidung und Treue im Ordensleben, in: Conc 10 (1974) 481—487.

bensform des Rätelebens „an sich und objektiv" höher steht als das Leben im Laienstande[3]). Auch die Frage nach dem genaueren Bezug dieser zwei (sicherlich zunächst einfach voneinander verschiedenen) Lebensformen ist hier nicht zu stellen, wir handeln also nicht darüber, ob die Evangelischen Räte eine andere, eine alternative oder eine intensivere Spiritualität voraussetzen und hervorbringen[4]). Es geht uns auch nicht um die Erörterung jener anthropologischen und ideellen Entwicklungen, die für viele junge Menschen ein Leben nach den Räten vielfach von vornherein außerhalb ihres Gesichtskreises zu rücken scheinen[5]). Die Gemeinsame Synode hat hier in aller Knappheit das Nötige gesagt[6]).

Mit diesen Erwägungen wird vielmehr einfach ein Klärungsbeitrag zu jener Frage angestrebt, die sich praktisch weitherum so stellt: soll man das, was sich faktisch im Ordenseintritt als ein bindender und wichtiger Vorgang vollzieht, in Form einer Gelübdeablegung tun?

Bei unseren Erwägungen wird die These vorausgesetzt: eine freiwillige, lebenslange Bindung einzugehen, ist eine reale und zugleich sinnvolle Möglichkeit für den Menschen; dabei sind sowohl psychologische[7]) und

---

[3]) Hier ist, im Hinblick auf die definierende Äußerung des Tridentinums (DS 1810) noch eine weitere Reflexion fällig. Die mir bekannten Interpretationen dieses Konzilstextes wirken sämtlich unbefriedigend und hilflos. — Mit Bedacht wurde im Text die Alternative zum Räteleben „Leben im Laienstande" genannt und nicht in der Ehe. Denn beides ist nicht identisch und eine Identifizierung bedeutete eine Blickverengung („Laie" sein ist nicht zuallererst durch Verheiratetsein konstituiert) und eine Fixierung auf das Element „Ehe".

[4]) Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Die „Evangelischen Räte", Grundprinzip oder Sonderform christlicher Spiritualität? in: J. Greiner (Hrsg.), Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe für J. Kard. Höffner, Köln 1971, 659—669; ebenso: Evangelische Räte, in: Lex d. PastTheol (1972) 125f.

[5]) Klagen hilft hier nicht viel. Das trifft zwar einen Aspekt unter vielen, aber es bringt nicht weiter (dies zu H. Kramer, Entscheidungen . . ., 279—282 oder auch zu einer Bemerkung von F.-J. Steinmetz in: GuL 49, 1976, 66). Eine bloße Indoktrination mit überdies selbst auf der theoretischen Ebene unpräzisen „Begründungen" führt wohl kaum zu Ergebnissen. Hier sei hingegen auf zahlreiche Arbeiten der Autoren um „Geist und Leben" hingewiesen (Fr. Wulf, J. Sudbrack, F.-J. Steinmetz u. a.). Vgl. auch meinen Versuch: Selbstverleugnung als Lebensfeindschaft? in: GuL 49 (1976) 21—31.

[6]) Neben einem durch kommerzielle Werbung verstärkten Fundamentalhedonismus sind einzelne Phänomene zu nennen, die ihrerseits nur zum Teil mit diesem Hedonismus zusammenhängen: geringere Kinderzahlen, Reifungsschwierigkeiten sowie rückläufig soziale und geistige Geltung der Kirche, schlechtes „Image" der Orden. Vgl. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD: Die Orden und andere pastorale Gemeinschaften — Auftrag und pastorale Dienste heute, u. a. in dieser Zeitschr. 16 (1975) 135—156, hier 1.2 („Gründe für die Krise").

[7]) Vgl. u. a. H. Stenger, Krisen des ehelosen Lebens und deren Überwindung, in dieser Zeitschr. 8 (1967) 41—52; ders., Gefährdete Antwort, Freiburg 1962; ders. Glaube im Werden, Freiburg 1966; Fr. Lenzeder, Personale Reife und Klosterleben. Eine psychologische Untersuchung an Ordensfrauen, Wien 1972.

mehr philosophische und theologische Aspekte zu den Themen Freiheit[8]) und Treue[9]) sowie der soziologische Ansatz[10]) berücksichtigt. Zweitens werden einige theologische Grunddaten vorausgesetzt, die zwar sehr allgemein gehalten sind, gerade so aber den verschiedensten, heute versuchten Deutungen des Ordenslebens zugrundeliegen. Hierzu gehört die gläubige Überzeugung, daß ein Leben von Einzelnen in Gruppen und Gemeinschaften des Rätestandes sinnvoll ist und daß sich hier die kirchliche Tradition nicht getäuscht hat[11]); daß ein solches Leben in einer (dann näher bestimmbaren Weise) pointiert kirchlich ist, also ein positiv zu qualifizierendes Spezifikum hat; daß eine solche Lebensweise nicht aus der kirchlichen communio herausnimmt, sondern die so Lebenden tiefer mit der Kirche verbindet, was eine theologische Aussage mit praktischen Konsequenzen ist[12]). Schließlich wird, was gar nicht vermeidbar wäre, eine bestimmte Sicht des Ordenslebens auch diese Überlegungen mitprägen. Solche Sicht erstreckt sich etwa auf Kategorien wie: Berufung, Sendung, Charisma, Mitmensch, Kirche, Dienst, Verhältnis von geistlicher Entfaltung („Selbstheiligung") und Zuwendung zum Nächsten, geistlicher Valenz profaner Lebensvorgänge und -erfahrungen. Was eine Stellungnahme und Ortsbestimmungen bezüglich dieser, unser Thema umfassenden und mitbestimmenden Wirklichkeiten betrifft, so sei hier auf einige von mir früher veröffentlichte Aufsätze[13]) und auf den Synodentext verwiesen[14]).

---

[8]) Zur Sicht von Freiheit als „ermächtigte Selbstverfügung und gerufen zur Endgültigkeit entschiedene(r) Liebe" vgl. K. Rahner, Freiheit, in SaMu II (1968) 95—98 (hier 98); ders., Theologie der Freiheit, in: SchrTh VI (1965) 215—237, bes. der Abschnitt über Freiheit als „das Vermögen, sich selbst ein für alle Mal zu tun". „Freiheit als totale Selbstverfügung des Subjektes auf Endgültigkeit hin", a.a.O. 221—225.

[9]) Vgl. H. Kramer, Entscheidungen . . ., 31—67

[10]) Hier wäre etwa die gesellschaftliche und kirchensoziologische Bedeutung der Stabilität besonders jener sozialen Rollen zu bedenken, die intensiv werthaft gesehen und erlebt werden und die darum nicht eigentlich, schon sozial gesehen und um der Wertstabilität des Ganzen willen, „auf Widerruf" gelebt werden können.

[11]) Die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des II. Vaticanums spricht davon, die evangelischen Räte seien in Lehre und Beispiel des Herrn begründet (Nr. 44), m.a.W. diese Lebensform entspricht den Grundintentionen Jesu.

[12]) Weder praktisch noch rechtlich noch theologisch wäre eine Nivellierung, etwa durch weitgehende Reduzierung der Exemtion, eine zwingende Folge. Die Konsequenzen könnten z. B. durchaus eine Betonung des Eigenprofils der Orden um der Vielfalt der Ganzen in der einen Sendung der Kirche willen bedeuten.

[13]) Außer den bereits genannten Arbeiten vgl. u. a. in dieser Zeitschrift: P. Lippert, Erneuerung des Ordenslebens — Versuch einer Begriffserklärung,: OK 9 (1968) 18—25; Müssen Ordensleute sich unterscheiden? Bemerkungen zum Selbstverständnis und zum Zeugnis des Ordensstandes: 10 (1969) 182—201; Heutige Welterfahrung als christliche Situation und als Aufgabenfeld für die Erneuerung des Ordenslebens: 11 (1970) 157—169; Spiritualität und Spiritualitäten in den Orden, ebda. 307—321; „Funktion" und „Dienst" als mögliche Schlüsselbegriffe für die Mitwirkung und Selbstdarstellung der Orden auf der Synode '72: 12 (1971) 3—14; zur derzeitigen Situation vgl. ferner P. Lippert, Zwischen Umbruch und Selbst-

Was die im Folgenden verwendete Argumentationsweise betrifft, so geht es hier von vornherein um folgendes: es soll eine Deutung der Gelübdeablegung bei der Profeß erarbeitet werden, die angesichts gegenwärtig auftretender Verständnis- und Plausibilitätsschwierigkeiten[15]) diesen Schwierigkeiten Rechnung trägt. Dabei soll also nicht einfach Bisheriges „trotz allem" in falsch verstandener Treue zur Tradition weitergeschleppt werden. Es soll dieser Versuch, Gegenwärtigem gerecht zu werden, aber nicht durch einfache Streichung von Gegebenem, also durch Traditionslosigkeit, durchgeführt werden.

Es geht also um eine „Umsetzung", um eine Weitertradierung von wirklich Gültigem gerade durch „Neuinterpretation". Es dürfte dies die Argumentationsfigur sein, die, obzwar von „links" als traditionalistisch, von „rechts" als modernistisch-unfromm anklagbar, sowohl von der Erfahrung als auch von der Theologie her als die realistische und auch „katholische" angesprochen werden muß: die Kirche ist ja die in Wandlung sich Durchhaltende und gerade in Änderungen sich identisch bleibende Sozialform des Christlichen — mindestens versteht sie sich nach der Ekklesiologie des II. Vatikanums mit seiner grundsätzlichen Bejahung von reformierbarer Identität[16]) theologisch so, und „rein geschichtlich" ist ein gegenteiliger Befund (von Identitätsbrüchen im Laufe ihrer Geschichte) für die Kirche nicht zu erbringen, weil sie in ihrem Selbstverständnis (und dies geschieht zu ihrer geschichtlichen Identität) eine solche Wandelbarkeit, wenn auch gelegentlich zögernd oder unwillig, immer bejaht hat.

---

besinnung. Die Orden im gegenwärtigen Wandel von Kirche und Gesellschaft, in: Herder-Korr. 29 (1975) 346—353; Orden in der heutigen Kirche — Befunde, Folgen, Erfordernisse, in: Signum 47 (1975) 100—103.

[14]) Hierzu: Fr. Wulf — E. v. Severus — C. Bamberg, Die Erwartungen nach der Gemeinsamen Synode der Bistümer . . ., in dieser Zeitschrift 17 (1976) 34—47; in einem z. Z. noch nicht vorliegenden Sammelband zur Synode, hrsg. von G. Emeis u. a., werde ich eine knappe Analyse und pastorale Situierung des Ordensbeschlusses vorlegen. Zur Sache vgl. auch: Fr. Wulf, Ordensleben, in: Lex. f. Pastoraltheol., 362f.; ders., Theologische Phänomenologie des Ordenslebens, in: MystSal IV 2 (Einsiedeln 1973) 450—487. Im Synodenbeschluß erscheint für unseren Zusammenhang bes. wichtig Abschn. 2.: Der Grundauftrag, darin insbes. 2.1.

[15]) Die Beobachtung, daß eine (früher gern akzeptierte) Argumentation „nicht überzeugt", kann hier nicht näher erläutert werden. Es ist aber eine in der Praxis wirksame Realität. Diese normiert das theologische Denken natürlich nicht einfachhin, aber sie ist eine Anfrage an die Theologie. Denn es sind zwei Fälle denkbar, in denen eine Nichtakzeption eines theologischen Gedankenganges eine Neuorientierung erzwingt: frühere Argumentationen können zu sorglos gewesen sein, weil ohnehin jeder das zu Beweisende annahm, oder aber: eine frühere Begründung war eine von mehreren, „an sich" theologisch möglichen Sehweisen, die früher auch situationsentsprechend war, es nun aber nicht mehr ist, z. B. wegen Umwertungen, die (für uns hier) Auswirkungen auf die Ordenstheologie haben (andere, auch kirchenamtliche Einschätzung von Ehe, Sexualität, „Welt", Mitmenschlichkeit; andere Formen von Gotteserfahrungen).

Die Richtigkeit unserer Gedanken wird sich auf verschiedene Weise eine Prüfung gefallen lassen müssen. Es muß sich zeigen, ob die Praxis, wie sie einer (freilich schwer faßbaren) „gläubigen Intuition" entspricht, sich hier wiedererkennen kann und sich verstanden und so ermutigt fühlt; ob sich auch handlungsleitende, d. h. unter Umständen auch, verhaltenskritische Normen ergeben[17]), die jedoch eine Vertiefung ermöglichen; ob die theologische Gedankenführung als solche einer Nachprüfung standhält; schließlich, ob die heutigen Schwierigkeiten bezüglich der Gelübdeablegung wirklich eine Erleichterung erfahren, m. a. W., ob diese Gedankengänge heutiges Unbehagen wirklich erspüren und darauf antwortend einzugehen vermögen[18]).

Die Dringlichkeit eines solchen Versuchs scheint sich mir aus zahlreichen Gesprächen mit Ordensleuten zu ergeben. Wenn Fr. Wulf vor vielen Jahren auf Unabgegoltenes in der Theologie des Rätelebens aufmerksam gemacht hat und unser Thema auch zu den aufgegebenen Fragen zählt[19]), so hat sich daran anschließend in der Zwischenzeit nicht allzuviel geändert, wie die Spärlichkeit der Literatur zur Frage anzudeuten scheint[20]).

Die Gliederung dieses Aufsatzes soll zunächst einige Elemente und Anzeichen einer Problematisierung aufweisen (1.); danach sollen einige Gegebenheiten der traditionellen Gelübdelehre überdacht werden (2.). Anschließend werden zunächst einige Bausteine zu einer neuen Deutung herbeigebracht (3.1 und 3.2), anschließend wird diese Deutung vorgelegt (4.), auf ihre „Vorteile" und Berechtigung hin überprüft (5.). Zuletzt werden einige Konsequenzen genannt (6.). —

---

[16]) Das II. Vaticanum kennt offiziell die Kategorie der notwendigen Kirchenreform: „Lumen gentium" Nr. 8,3; ebda., 15; Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio" Nr. 4,2; 4,6; 6.

[17]) Etwa für Fälle, in denen die Profeß zum Ausdruck eines bloßen, nicht praktisch lebbaren Wollens und Wünschens würde (vgl. unten 6.2).

[18]) Vgl. eine Reihe von methodologischen Beiträgen (u. a. von N. Greinacher und A. Müller) in: F. Klostermann — R. Zerfaß (Hrsg.), Praktische Theologie heute, Würzburg 1975.

[19]) Fr. Wulf in: LThK Konzil I (LumGent 44:284—287; 305—311.

[20]) Kramer, Entscheidungen . . ., spricht von einem „offenen Problem" (279), Anm. 65, geht den Ursachen freilich nicht genügend nach.

I. ELEMENTE DER GEGENWÄRTIGEN SITUATION

1.1 Überblickt man die gegenwärtige „Bewußtseinslage" von Ordensleuten, so wird man zweifellos eine breite Skala von theoretischen und gefühlsmäßigen Einstellungen zur Gelübdeablegung in der Profeß feststellen können, soweit sich solche Einstellungen nicht einer konstatierenden Feststellung überhaupt entziehen. Von einer problemlosen Annahme der Profeß als einer kultisch bedeutsamen, menschliche Alternativen an Wert übertreffenden Weihe an Gott bis hin zum Vergleich mit menschlichen Intimbindungen einerseits bis zu einer kühlen Indifferenz, die mit „dem Ganzen" im Grunde wenig anzufangen weiß, die Versprechen als ebenso sinnvoll ansähe, die eine Profeß vor allem bei Ordensklerikern eher als eine Durchgangsformalität auf dem Weg zur Priesterweihe ansähe, oder die eine lebenslange Bindung überhaupt mit Mißtrauen oder Angst ansieht, reichen die vielgestaltigen Einstellungen. Aber genau die Vielfalt der Positionen signalisiert schon die Problematisierung. Offenbar ist der Vorgang und die „Institution" des Gelübdes als ein integrierender Bestandteil von Ordensleben nicht einfach von „sozialer Geltung"[21]), wobei diese Feststellung wohl auf das Ablegen von Gelübden allgemein ausgedehnt werden müßte: der Wirklichkeit „Gelübde" stehen viele heutige Menschen offenbar ratlos und ohne Verständnis gegenüber[22]).

1.2 Dabei wird vielfach die Schwierigkeit einer lebenslangen Bindung empfunden. Das ist sicherlich auf mehrere Gründe zurückzuführen. Zunächst sollte man nicht von „Bindungsunwilligkeit" sprechen. Von „Scheu"[23]) zu reden, trifft den Tatbestand dann, wenn damit auch jenes eigentümliche Nichtkönnen oder Sich-nicht-Zutrauen mitgemeint ist, das diesem Wort innewohnt. Bei dem heutigen, oft durchaus brutal zu nennenden Wertpluralismus und -antagonismus, dem Heranwachsende und Jugendliche heute ausgesetzt sind, ist diese Reaktion durchaus verständlich. Aber sie hemmt nun auch die Bejahung der Institution des Gelobens beträchtlich. Wo das Gelübde früher als bergender Schutz, als Selbstbestätigung und so als ein Stück Selbstwerdung empfunden werden konnte, erscheint es nun vielen als eine sakral sanktionierte Ersetzung des eigenen (eben nicht genügend festen) Entschlusses durch eine Institution. Wo solche Fremdstützung dann gar durch Gesetz gefordert wird (und dies war vor „Renovationis causam" beim Eintritt in das Ordensleben der Regelfall), muß dann ein Zurückschrecken die Folge sein. Also wird das Geloben entweder verdrängt (dadurch, daß man die Profeß als solche, nicht die ganze Lebensweise, zur Formalität hinunterspielt) oder entschärft (dadurch, daß man zeitliche Profeßablegungen aneinanderreiht). Daß dennoch eine

---

[21]) R. Ginters, Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit. Düsseldorf 1973, 75ff.

[22]) Anders Ginters, a. a. O., 62, 77ff.

[23]) So die Gemeinsame Synode, a. a. O., 1.2.

lebenslange Bindung möglich, ja sogar sinnvoll ist und bindungslose oder stets widerrufliche Freiheit gerade nicht Selbstwerdung ermöglicht, sondern zu Profillosigkeit als Dauerhaltung führt, wird zwar, wie oben gesagt, vorausgesetzt, müßte aber in der Darlegung sehr viel sorgfältiger und häufiger jungen Menschen gegenüber zur Sprache kommen. Dabei wäre m. E. mehr vom Aspekt des Lebensplans, des Selbstentwurfes in Freiheit, die an ihr Ziel kommt[24]), auszugehen, als von Kategorien wie „Treue", da ja hier dasjenige, was als entfremdend-einengend gefürchtet wird, nochmals wieder zum ethischen und religiösen Wert „verdoppelt" wird: das Element des Sich-Bindens. Sehr viel weiter führen dürfte die hier einmal wirklich zutreffende anthropologische Parallele von Ordensbindung und zwischenmenschlichen, tiefen Bindungen; letztere Bindungen, wie sie vor allem in der Liebe zwischen Mann und Frau, aber auch in der Zuwendung von Eltern und Kindern enthalten sind, sind menschliche Bereicherungen, die ohne auch (!) einengende Bindung nicht „zu haben" sind. Bei der Scheu gegenüber der Bindung durch Gelübde handelt es sich also um eine Art anthropologisches Mißverständnis, das allerdings die daraus resultierenden Hemmnisse nicht weniger real sein läßt.

1.3 Als erschwerend dürfte dann bei einer Reihe junger Menschen, gerade bei den nüchtern Denkenden (und daher für heutiges Ordensleben Wichtigen und „Willkommenen"), eine Schwierigkeit hinzukommen, die argumentieren mag: „Bindung trotz allem, ja. Aber warum kein Versprechen? Warum etwas ‚so Besonderes'?" Hier handelte es sich dann darum, daß jener Vorgang das Denken mitprägt, der allgemein als Säkularisierung zu bezeichnen ist. An dieser Stelle kann zwar nicht näher auf dieses schwierige und gern verdrängte Thema eingegangen werden. Früheren, von mir genannten Versuchen liegt die Auseinandersetzung mit ihm zu Grunde. Sehr wahrscheinlich hat E. Schillebeeckx mit seiner Sicht der Auswirkung auf das Ordensleben immer noch Recht[25]). Der Einwand beruht darauf, daß doch faktisch beim Eintritt in einen Orden ein zwischenmenschlich relevanter Vorgang, verbunden mit Bindungen und Rechten des Einzelnen und der Gemeinschaft diesem gegenüber, stattfinde; daß dies natürlich bei einem Vorgang, der mich zu einer religiös motivierten Gemeinschaft in Beziehung bringt, religiös relevant sei; mehr noch: daß alles entschei-

[24]) Es darf nicht vergessen werden, daß es sich für den Christen, von der Kategorie „Berufung" (zum Glauben, zum Heil, in die Kirche, zu einem bestimmten Charisma) her um ein personal antwortendes Selbstentwerfen handelt; doch wird dadurch der Vorgang von Lebensplan und Selbstentwurf modifiziert (und dies durchaus in Analogie zu konkret-menschlichen Erfahrungen und „Gerufensein" durch Andere), aber er wird nicht verfremdend aufgehoben. Die Aussage des Thomas (II—II q. 88 a. 4), der Gelobende habe selbst den „Nutzen" des Gelobens, geht, wenn auch in anderer Sprache, in die gleiche Richtung (zu dieser Stelle vgl. unten Anm. 31).

[25]) E. Schillebeeckx, Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild, in dieser Zeitschr. 9 (1968) 105—134.

dende menschliche Tun als solch menschliches Handeln religiös relevant sei, und zwar genau entsprechend seiner menschlichen Bedeutsamkeit; daß aber gerade darum nicht einzusehen sei, warum nun hier noch zusätzlich eine „promissio Dei facta" stattfinden solle, die eigens als Kultakt bezeichnet, also sakralisiert wird, in der man etwas von sich oder (nach neueren Deutungen sich selbst) „dem profanen Gebrauch entziehe" und so zu einer Sakralperson werde. Jeder Deutungsversuch wird sich mit diesem Einwand ernsthaft auseinanderzusetzen haben.

1.4 Vor allem von diesen Einwänden her dürfte die Problematisierung der Gelübde zu erklären sein. Wir meinen also hier nicht die Gründe, die zu einer drastischen Rückläufigkeit der Bewerberzahlen für das Ordensleben geführt haben, sondern die Gründe, warum ernsthaft Eintrittswillige oft Hemmungen angesichts der Profeß, vor allem der „ewigen Profeß" empfinden. Das überraschende und auffällige Interesse, das gerade bei jungen Ordensfrauen die Möglichkeit für sich beanspruchen konnte, daß nun für die zeitlichen Bindungen zwischen (zeitlichen) „Versprechen" oder „Gelübden" gewählt werden kann, läßt sich nur so erklären. Die anderswo, auch in Sachkapiteln auftauchende Ratlosigkeit darüber, ob und wie „man" nun von der neuen Wahlmöglichkeit Gebrauch machen solle, läßt überdies darauf schließen, daß man auch in den leitenden Gremien der Orden vielfach um das Unbehagen der Jungen weiß, sich aber über die Situation (und z. B. über den inneren Unterschied von zeitlichen Gelübden oder Versprechen) nicht recht klar ist.

II. EINIGE DATEN DER TRADITIONELLEN LEHRE ZU GELÜBDEN UND ORDENSGELÜBDEN

2.1 Das Gelübde gilt allgemein bei den Autoren[26]) als ein Vorgang, der sachlich knapp eben so, wie er meist gesehen wird, vom Kirchenrecht umschrieben wird: als ein überlegtes und freiwilliges Versprechen an Gott in Bezug auf ein sittlich Besseres und Mögliches[27]). „Innerhalb" dieser

[26]) Außer den bisher genannten Arbeiten vgl. noch: J. Aertnys — C. Damen — J. Visser, Theologia moralis, Rom-Turin 1968[18] II 73—84; B. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg 1966[8] II 270—283; G. Dümpelmann, Gelübde. II. Moraltheologisch, in: LThK IV (1960) 640ff.; H. Groß, Gelübde. I. In der Schrift, ebda., 640; M. Piazzano, Vota religiosa, in: P. Palazzini, Dictionarium morale et canonicum, Rom 1968 IV 724—728; P. Palazzini, votum, ebda., 728—732; L. Rossi — A. Valsecchi (Hrsg.), Dizionario enciclopedico di teologia morale, Rom 1974[3], dort bei: D. Tettamanzi, Culto: 204f; K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1969, 452—462 (Gelübde); W. Molinski, Gelübde, in: SaMu II (1968) 220—224; weitere Lit.-Angaben bei: C. Kirchberg, De voti natura, obligatione, honestate, Münster 1897, 5ff; P. Séjourné, Voeu, in: DThC XV (1950) 3182—3234.

[27]) CIC can 1307 § 1: Promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliori; vgl. Hörmann, a. a. O., 453: „. . . ist ein aus freien Stücken Gott gemachtes Versprechen, durch das sich der Mensch in irgendeiner Hinsicht auf die Verwirklichung eines sittlichen Wertes stärker verpflichtet . . ."; Thomas spricht in II-II q. 88 a. 5 von „quaedam promissio" sonst von „promissio".

Sicht gibt es verschiedene Meinungen darüber, was unter dem sittlich Besseren genau zu verstehen sei[28]) und ob auch Pflichtgemäßes Gegenstand des Gelobens sein könne, was B. Häring als „heute fast allgemein vertretene Auffassung" bezeichnet[29]). Gemäß der Definition und mit sachlicher Folgerichtigkeit meint Ginters zum allgemeinen Begriffsinhalt von „Gelübde" ferner, daß alle Elemente der Definition über das „promissio Deo facta" hinaus eigentlich schon im Bestandteil „Versprechen" mitgegeben sind; sie „dienen wohl nur der Verdeutlichung[30])." Die besondere Bedeutung von „Versprechen" gegenüber Gott, insofern Versprechen ja das Versichern eines Gutes einem Anderen gegenüber meint, und insofern Gott von uns nichts braucht[31]), begründet dann einerseits in der eben doch analogen, wenn auch ex parte subiecti zutreffenden, also nicht verfälschen-

---

[28]) Zum Begriff des „sittlich Besseren" läßt sich die allgemeine Umschreibung: etwas, das „nicht etwas Besseres verhindert" (Hörmann, a. a. O. 458), „quod maius bonum non impediat, quod scilicet sit suo opposito melius" (Palazzini, a. a. O. 730) eindeutig bejahen; sie ist aber in zwei Richtungen hin interpretierbar; eine Erklärung, die die Konkretheit des Handelnden anzielt: „besser relativ zu den konkreten Umständen" (Dümpelmann, a. a. O. 641); „gut und besser sind dabei nach den konkreten Gegebenheiten des Gelobenden zu bestimmen (für einen kann z. B. die Ehelosigkeit das Bessere sein, für einen anderen das Heiraten"): (Hörmann, a. a. O. 458). Diese Sicht halte ich für besser als die objektivierende Deutung: „. . . suo opposito melius (ita melius est virginitas quam matrimonium)" (Palazzini a. a. O. 730). Weitere Deutungen bei Ginters, 30, Anm. 33.

[29]) Vgl. Häring, a. a. O. 272; Ginters, a. a. O. 68. „Eine ohnehin gebotene Sache kann auch durch Gelübde versprochen werden . . . Ein solches Gelübde hätte den Sinn, das gebotene Verhalten ausdrücklich in die Gottesverehrung einzubeziehen und die Bereitschaft zu ihr zu bestärken" (Hörmann, a. a. O. 458). Es ist darauf hinzuweisen, daß in dieser Äußerung eine bedeutsame sachliche Voraussetzung für unsere, weiter unten vertretene Deutung des Gelübdes liegt. Geht man davon aus, daß ein Ordenseintritt die Antwort auf einen (nach Alfons v. Liguori, B. Häring) verpflichtenden Ruf Gottes an diesen konkret Gerufenen ist, dann ist das *Geloben* des so subjektiv-individuell Verpflichtenden, wie Hörmann es sieht, eigentlich genau das, was wir mit unserer Deutung meinen. Vgl. hierzu noch Anm. 31.

[30]) Vgl. Ginters, a. a. O. 30.

[31]) „Selbstverständlich kann Gott durch unser Gelübde ebensowenig gewinnen wie durch sonstige Übungen der Gottesverehrung, wir aber werden fester an den sittlichen Wert und über ihn an Gott gebunden" (Sperrung von mir, Hörmann a. a. O. 453). Höchst bedeutsam scheint mir in diesem Zusammenhang, was Thomas, II-II q. 88 a. 4 ausführt. Er meint, wir versprechen Gott (etwas) nicht um seines, sondern um unseres Nutzens willen. So ist das Gelübde nicht auf seinen Nutzen ausgerichtet, denn er hat uns nicht nötig, sondern auf unseren Nutzen. Dieser besteht in der Stabilisierung des eigenen Entschlusses in Bezug auf dasjenige, das zu tun gut ist. Darum empfehle es sich, zu geloben („Sed promissionem Deo facimus non propter eius utilitatem, sed propter nostram. . . . ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius utilitatem, qui a nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere."

den, Verwendung von „Versprechen" den Unterschied zum Versprechen im gewöhnlichen Sinn; denn im Gelübde versichern wir Gott nicht eine künftige Zuwendung von etwas für ihn Gutem. Anderseits begründet dieser Unterschied den Charakter des Gelübdes als eines Aktes der Gottesverehrung, insofern der Mensch im Gelübde die Göttlichkeit Gottes zustimmend dadurch zum Ausdruck bringt, daß er ihm entweder etwas von sich oder, wie neuere Autoren zutreffend betonen[32]), sich selbst zuwendet und „übereignet"[33]). Mit der Bestimmung als „Versprechen gegenüber Gott" ist damit auch jene Problematik gegeben, die im Verpflichtungscharakter von Versprechen überhaupt liegt. Hierzu hat R. Ginters einige Ausführungen gemacht, die eine Beschreibung des Gelübdes als „gewissermaßen ein(es) Gesetz(es), das der Mensch sich selbst auferlegt"[34]), sehr problematisch erscheinen lassen[35]).

2.2 Zur klassischen Definition sind nun aber einige kritische Anmerkungen zu machen, denn in einer Reihe von Gesichtspunkten erscheint sie unbefriedigend oder ungenau. So erscheint in systematischen Darstellungen die biblische bzw. religionsgeschichtliche Geschichte der Institution Gelübde sehr unbefriedigend zu sein. Eine hermeneutische Besinnung darauf, ob und wieweit atl. und religionsphänomenologische Daten christlich normierend sein können, findet praktisch nicht statt. Ob und wie sich in einem spezifisch christlichen Verständnis von Heilig und Profan solche außer-ntl. Aussagen etwa korrigiert sehen müßten, wird nicht genügend bedacht[36]). Es wird recht schnell darüber hinweggegangen, woher man wisse, daß Gott Gelübde „annimmt" und wann er dies tue[37]). Auch die recht schwierige Frage, mit welcher Berechtigung die Kirche von Gelübden lösen kann, hat zwar zu verschiedenen Theorien geführt[38]), jedoch wohl kaum eine befriedigende Lösung gefunden[39]). Ebensowenig scheint

---

[32]) Zum Gedanken der Selbstübergabe z. B. D. Tettamanzi, a. a. O., 205; Häring a. a. O.

[33]) Zum Aspekt der consacratio vgl. H. Groß, a. a. O. 640; Piazzano, 724; Tettamanzi, 205 („la persona si consegna come persona/come un tutto/a Dio in segno di culto"); Molinski 221.

[34]) Molinski 221.

[35]) Ginters 89—95; ähnlich kritisch, m. E. zu Recht: Kramer 26.

[36]) Beispiel für ungenügende biblische Fundierung scheinen mir die ntl. Zeilen bei Groß, a. a. O. zu sein, oder der schlichte Hinweis bei Molinski 221: „Lv 27 regelt auch schon das Kommutationswesen").

[37]) „Daß Gott unter entsprechenden Voraussetzungen ein solches Versprechen annimmt, ergibt sich aus der Billigung des Gelübdes in der Hl. Schrift" (Hörmann, 453).

[38]) Beschreibung bei Ginters 174—179. Gegen die „Erlaßtheorie" wendet sich neben Ginters auch Kramer, Concilium, wohl mit Recht.

[39]) Allerdings scheint mir die Frage offen zu sein, ob die Feststellungstheorie (vgl. J. Lederer, Der Dispensbegriff des kanonischen Rechts, München 1957) ausreicht. Nach dieser trifft die Kirche in ihren Autoritätsträgern eine nicht rechtsgestaltende, sondern rechtsfeststellende Entscheidung, keine konstitutive Entpflichtung, „sondern deklarative Feststellung, daß die Verpflichtung . . . zu bestehen aufgehört hat, weil

mir die Grenzziehung gegenüber dem Versprechenseid reflektiert zu sein (der ja, anders als Absichtserklärung und Versprechen, auch als Kultakt, d. h. Akt der Gottesverehrung bezeichnet wird). Ich glaube, man kann bereits jetzt im Blick auf die aufgezählten offenen Fragen sagen, daß die in 2.1 referierte, geläufige Definition mindestens nicht alle legitimen Daten der theologischen Reflexion und der geläufigen (und von mir durchaus als locus theologicus eingeschätzten) kirchlichen Praxis adäquat erfassen kann. Dies wäre somit eine zwar brauchbare, aber nicht in jeder Hinsicht gültige Definition von Gelübde im allgemeinen Sinn. Dazu kommt, daß diese Definition das epochaltypische Unbehagen, wie es in 1.3 skizziert wurde, unbeachtet läßt; dies war solange nicht nur kein Hindernis, sondern sogar überhaupt nicht anders möglich, als es den Säkularisierungsvorgang nicht gab. Dieser aber wird auch in kirchenamtlichen Dokumenten[40]) als nicht nur negativ, sondern ambivalent und, vor allem, als gegeben, bezeichnet. Damit ist die Verpflichtung gegeben, die theologische Reflexion über die Definition von Handbüchern und CIC hinaus weiterzuführen.

2.3 Was die Ordensgelübde betrifft, so werden sie von den Autoren, völlig zu Recht, im größeren Zusammenhang der Institution Gelübde gesehen. Als ihr direkter Gegenstand inhaltlicher Art werden die drei klassischen Räte aufgezählt, wobei allerdings selten auf deren inneren Zusam-

---

sein Gegenstand gelübdeuntauglich geworden ist oder weil vermutet werden muß, der Gelobende habe nicht den Willen gehabt, sich auch für diesen Fall zu binden" (vgl. Ginters 178). Nun kann zwar diese Theorie gut die allgemeine moraltheologische Auffassung erklären, daß durch Dispenserteilung der Dispensierte nicht moralisch ipso facto legitimiert ist. Aber es bleiben Fragen: war wird der Gegenstand einer Ordensprofeß — durch etwa einmaliges Zuwiderhandeln — unrettbar „gelübdeuntauglich"? Wie verträgt sich damit die Praxis der alten Orden bezüglich der Wiederaufnahme? Kann man unterstellen, der Gelobende habe nicht den Willen gehabt, sich auch für bestimmte Fälle zu binden? Wäre dann nicht die Profeß im Kern getroffen und ungültig, weil sie ja gerade nicht nur bestimmte Situationen ins Auge faßt, sondern eine lebenslange Bindung meint, d. h. aber, auf alle möglichen Situationen hin? Kommt man also mit einer solchen Deutung bei der heutigen gehäuften Dispenspraxis ohne Künstelei durch? Wäre nicht manches besser erklärbar, wenn man — von der unten vertretenen Sicht und Betonung der annehmenden Gemeinschaft (und so der Kirche) her dann auch diesen eine Art „Lösungsvollmacht" zuerkennte? Dies sagte dann immer noch nichts darüber aus, ob die Dispens moralisch erlaubterweise erbeten wird und entspräche auch eher dem sonst gebrauchten Sinn von „Dispens" als eines hoheitlichen Aktes?

[40]) Das Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" verwendet nach Wortgebrauch, Deutung und Bewertung (!) die neuere Unterscheidung in eine (ambivalente, an sich Positives enthaltende) Säkularisierung und deren mißverstandene, die Transzendenz aussperrende Ideologisierung, den Säkularismus: a. a. O. Nr. 55. Leider bringt die deutsche Übersetzung aus dem Vatikan völlig irreführend statt dessen das Wortpaar „Säkularisierung im weiteren Sinn", „im eigentlichen Sinn", letzteres für Säkularismus.

menhang untereinander noch auf deren Gemeinschafts- und Kirchenbezug, noch auf deren innere Hinordnung zum (einfach in seiner Eigenart vorausgesetzten) Akt des Gelobens reflektiert wird. Ansätze sind bei einzelnen Autoren gegeben: Ordensprofeß sei immer auf Kirche bezogen[41]), allerdings primär auf den Papst[42]). Gelübde wird nicht als isolierte Sachleistung gesehen, sondern als Ausdruck der Selbsthingabe[43]), allerdings primär auf die vertikal gemeinte unmittelbare Hingabe an Gott[44]). Ungeklärt erscheint auch die im Anschluß an das II. Vaticanum allgemein vertretene Betonung des Zusammenhanges mit Taufe und „Taufgelübde". Die Ordensprofeß wird als dessen Aktuierung, Entfaltung, Vertiefung gesehen, unterscheidet den Ordenschristen einerseits vom getauften Laien, anderseits soll nicht einfach ein äußerliches Neues zur Taufe hinzukommen. Hier fehlen offensichtlich noch die systematischen Kategorien für das zweifellos richtig Gemeinte.

Nun hätte sich jede theologische Bemühung zunächst zu fragen: wie hängen die drei (nicht immer so formulierten, aber offenbar ein Umfassendes, Größeres, adäquat umschreibenden) Einzelgelübde zusammen? Ferner: wie ist der innere Bezug dessen, was in diesen drei Gelübden „per modum unius" an Haltungen inhaltlich gelobt wird, zur Gemeinschaft, der man durch die Ablegung dieser Gelübde beitritt? Schließlich: welche Hinordnung bzw. Angemessenheit besteht zwischen der ausgesprochenen Bereitschaft, diese Haltungen (in dieser Gemeinschaft?) zu leben, einerseits, und

---

41) „Licet voto per se dirigatur directe Deo, tamen hoc fit per Ecclesiam et mediante incorporatione alicui Religioni, ordinarie ergo simul procedunt ita tamen, ut vota sola, sine incorporatione non admittantur, incorporatio vero sine votis quandoque datur ex exceptione et vi specialis legis" (Piazzano 725): „semper . . . conformiter ad regulam et constitutiones instituti in quo quis professionem emisit" (a. a. O. 726).

42) „Verbum ‚Ecclesia' (quae a legitimo Superiori ecclesiastico nomine Ecclesiae acceptantur), can 1308, § 1, si quaestio est de votis religiosis significat sensu directo R. Pontificem; agitur enim de votis publicis pro universali Ecclesia in Codice iuris canonici a R. Pontifice ordinatis" (Piazzano 724).

43) Tettamanzi 204; Häring, a. a. O.; Kramer, bes. 277f:

44) Es ist allerdings bemerkenswert, wie Kramer die Kategorie der „religiösen Selbstbestimmung im Gelübde" (273) fast ausschließlich vertikal, d. h. auf den unmittelbaren Gottesbezug wendet. So wird das Gelübde zur religiösen Ausdruckshandlung für eine unmittelbare und nicht vermittelte Gottzuwendung. Dies scheint mir trotz der beabsichtigten Einbeziehung, 278, der Fall zu sein: „Dankbarkeit gegenüber dem so erfahrenen Gott und sein Lob drängen in den Ausdruck, der viele Möglichkeiten und Formen hat. Gebet, kultische Handlung (sic!), sittliche Haltung und Verkündigung des Erfahrenen finden zusammengefaßt einen besonders hohen Ausdruck in der Selbstübergabe an Gott, indem man sich ihm weiht" (278). Wäre hier mehr von einer inneren Zuordnung von Gottgehörigkeit durch Enteignetsein für ihn und in seiner Sendung, Dienst, in den Blick gekommen, so wäre eine umfassende Deutung des Gelobens möglich gewesen. Erwägungen etwa H.-U. v. Balthasars hätten die beschriebenen Blickverengungen verhindern können.

dem Akt des Gelobens, der promissio Deo facta, anderseits[45])? Es sei schon jetzt die Vermutung gewagt: in dem Maße als eine Erhellung dieser Zusammenhänge gelingt, dürfte nicht nur deutlicher werden, was die Ablegung einer Profeß mit Gelübden eigentlich meint, sondern damit wäre auch mindestens ein Teil heutiger Verständnisschwierigkeiten abgefangen. Darum sollen die folgenden Überlegungen, wenn auch in skizzenhafter Kürze, in diese Richtung gehen.

III. SCHRITTE ZU EINER THEOLOGISCHEN DEUTUNG

3.1 Ein erster Ansatz wäre in einer theologisch gültigen und zugleich heutigen Denkformen Rechnung tragenden Sicht dessen zu suchen, was wir den actus religionis, genauer: den ausdrücklich religiösen Akt nennen. Denn nach der Tradition handelt es sich beim Gelübde um einen solchen, ausdrücklich religiösen Akt. Nun liegen hierzu einige sehr hilfreiche Äußerungen vor[46]).

Die Arbeiten von Edward Schillebeeckx OP und Karl Rahner SJ zum inneren Verhältnis zwischen „Heilig und Profan"[47]) werden nicht nur einigen Daten von Schrift, Konzil, Religionsphänomenologie und modernem, im positiven Sinn säkularem Denken gerecht, die sich sonst schwerlich miteinander vereinbaren lassen. Sie ermöglichen darüber hinaus auch eine durchlaufende, auf einander bezogene Deutung von Heilsplan Gottes, Kirche in der Welt, dem ausdrücklich religiösen Akt im allgemeinen, dem Gebet, dem Sakrament und — ebenfalls von (Eid und) Gelübde.

---

[45]) Es läßt sich nicht übersehen: die Formel „Gelübde oder andere heilige Bindungen . . ." in LumGent 44 („. . . aut alia sacra ligamina, votis propria sua ratione assimilata") und die Bestimmungen von „Renovationis causam" Nr. 7 über die Wahlmöglichkeit zwischen zeitlichen Gelübden oder Versprechen hat, trotz RenCaus Nr. 6, wo die Gelübde besser eingeschätzt werden, die Frage, die hier ansteht, verschärft. Vgl. J. Pfab, Zeitgemäße Erneuerung der Ausbildung zum Ordensleben, Freiburg 1969, 26ff.

[46]) E. Schillebeeckx, Die Kirche, „Sakrament der Welt", in: Gott-Kirche-Welt, Mainz 1970, 263—269; J. L. Witte, Die Kirche, „sacramentum unitatis für die ganze Welt", in G. Barauna (Hrsg.), De Ecclesia I, Freiburg 1966, 420—52; K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, in: GuL 43 (1970) 282—301 (auch SchrTh X, 1972, 405—429), bes. den Abschnitt „Kirche als Grundsakrament des Heiles in der Welt „GuL 297f (SchrTh 424ff); O. Semmelroth, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: MystSal IV (1972) 308—356; J. Schmitz, Kirche für die Welt; Zum Verständnis der Kirche und ihres Dienstes heute, in: TrTheol Zeitsch 80 (1971) 339—359.

[47]) E. Schillebeeckx, Kirche und Welt. Zur Bedeutung von „Schema 13" des Vaticanum II, J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 127—142; ders., Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie, in: Gott — Die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, — : beide Aufsätze sind von großer Tragweite. Vgl. noch: Kl. Hemmerle, (Das) Heilige, in SacrMu II (1968) 576—582.

3.2 Das Heilige ist dann nicht dasjenige im menschlichen Leben, worin sich (als heiligem Ort, heiliger Zeit, heiligen Personen) die Präsenz Gottes erweist, die außerhalb des Heiligen abwesend wäre. Vielmehr ist das Heilige die sichtbar aufbrechende, offenbar werdende, erfahrene Gegenwart des heiligen Gottes, der immer schon, überall, grundsätzlich mit seiner liebenden Gnade gegenwärtig ist. Darum auch wird in Erfahrungen des Heiligen nicht eine Beziehung erstmals hergestellt, sondern die schon schöpferisch gegebene Beziehung wird bewußt, ausdrücklich; sie tut sich in Zeichen und Worten kund. Gerade aber so wird sie — für Menschen, die wir sind, also für Leib-Geist-Wesen — erst „wirk-lich", lebbar, d. h. in der Kundgabe des Heiligen erreicht uns dieses in einer neu lebbaren Intensität. Aber eben als die gegenwärtige Gnade, die verborgen immer schon da ist. Sieht man auf einige, wie mir scheint, entscheidende Aussagen des NT, dann ergibt sich hieraus zweierlei: einmal wird der menschenfreundliche Gott (Hebr 2,11; Tit 3,5) nun nicht einfachhin „wie früher" in den gewohnten Kategorien der Heiligkeitserfahrung begegnen, sondern auf eine (im Menschen Jesus zentrierte) menschliche, personale Weise. Die Kategorie des levitisch Unreinen wird abgeschafft und personalisiert: nur die Sünde trennt von Gott, sonst nichts (Mk 7,14—23). Nicht ein heiliger Berg (Garizim, Sion) ist der „Fundort" Gottes, sondern die Verehrung im „Geist" (d. h. im Geist Jesu) und in der „Wahrheit" (d. h. johanneisch, der Wahrheit, die Christus ist): Jo 4. Folgerichtig kann (Jo 2,19ff) der Leib Jesu, d. h. seine Person, als der neue Tempel bezeichnet werden; folglich wird — im Anschluß an Jesus — die Gemeinde zum Tempel des Geistes (1 Kor 3,9. 16f) aus lebendigen Steinen (1 Pt 3,5). Kein Wunder, daß in solcher Sicht Kategorien des Heiligen (hier: der Sabbat) „für den Menschen da sind" und nicht umgekehrt, weil der Menschensohn Herr darüber ist (Mk 2,23—28); daß beim Tod Jesu der Vorhang im Tempel zerreißt (Mt 27,51). Zum anderen aber wird der „Bereich" der Gottesbegegnung ausgeweitet auf das gesamte Leben, wenn es nur „in Christus" ist: im Bruder begegnen wir dem Herrn (Mt 25), wir selbst sind ganz die nun mögliche Opfergabe (vgl. Röm 12,2f; 1 Pt 2,5) durch Christus. Das ganze Leben wird nun zum Akt der Gottesverehrung. Erfahrungen, Zeichen, Worte und Gesten, die wir gemeinhin als „Akte der Gottesverehrung" bezeichnen, sind nun die enthüllenden Zeichen der immer schon in ganzer Breite der (empirisch so genannten) Profanität erfolgenden Gottbegegnungen.

3.3 Ist diese Sicht von „Heilig-Profan" und dem, was wir neutestamentlich Gottesverehrung nennen, angenommen, was das II. Vaticanum in bemerkenswerter Weise getan hat[48]), so wird nun deutlich, was Kirche, Gebet, religiöser Akt und Gelübde „be-deuten" (und damit eben, indem sie sich verleiblichen und so lebbar, vollziehbar werden, auch „bewirken").

[48]) Vgl. den sehr wichtigen Text LumGent Nr. 34.

Die Kirche ist dann die gestaltgewordene Präsenz Gottes in einer Menschheit, in der Gott überall mit seinem Schöpfertum, seiner Liebe und seinem Heil wirkt. Das Gebet ist (in Dank, Lob, Bitte, Reue) Wort, Zeichen und Fest gewordener Glaube daran, daß Gott die Wirklichkeit unseres Lebens immer ist. Alle „religiösen Akte" sind die glaubende Verlautbarung jener Tiefe des Menschlichen, die zu diesem selbst gehört; die seine ganze Fülle und seinen letzten Sinn ausmacht; die aber ohne solche verlautbarende Verleiblichung nicht nur anonym, sondern eben darum auch unvollzogen bliebe. Dies gilt z. B. für den Eid, insofern der Schwörende seine Wahrheitsaussage im Bewußtsein dessen macht, daß Gott der letzte, sinnstiftende, aber auch fordernde Grund allen Erkennens und Sagens von Wahrheit ist. Dies gilt dann für das Gelübde, insofern der Gelobende seine Zusicherung künftigen Verhaltens ausdrücklich in jenen Zusammenhang von Vertrauen in die Möglichkeit des Geplanten, von dessen Sinnhaftigkeit und letzter Bedeutung hineinstellt, indem er diesen Zusammmenhang ausspricht. Der Zusammenhang, der da ausgesprochen wird, wäre beim Versprechen ohne dieses Aus-Sprechen „an sich" auch gegeben. Aber wie bei den übrigen Äußerungen des sonst Verborgenen auch: in bestimmten, wichtigen Situationen ist es menschlich voller, intensiver, zu sprechen, statt im Unausdrücklichen zu verbleiben; ist es menschlich intensiver, zu schwören, statt zu behaupten; ist es menschlich intensiver, zu geloben, statt zu versprechen.

3.4 Solcher Sicht liegen einige anthropologische Erwägungen zu Grunde, die hier aber nicht näher ausgeführt zu werden brauchen. Einmal wird Eigenart und Form menschlichen Sprechens, besonders des engagierten („performativen") Sprechens in solche Überlegungen einbezogen[49]). Sprechen ist fast immer mehr als bloßes Registrieren von Denk- oder Wollensvorgängen. Bei bewirkendem Reden ist dies sicher der Fall.

Verstärkend, wenn auch von anderem Ursprung her, liegt den skizzierten theologischen Erwägungen eine bestimmte Auffassung von Symbol zu Grunde („Realsymbol"), das schon menschlich die Voraussetzung und gleichzeitig Veranschaulichung des theologischen Redens von wirksamem Tun, von der Wichtigkeit des Ausdrücklichmachens, des „Sakramentalen" im weiten Sinn bildet. Zu solchen Vorgängen (natürlich nicht als Sakramente) wäre auch der ganze Vorgang einer Ordensprofeß zu zählen: auch hier wird bis in seine ganze Tiefe hinein deutlich gemacht, was hier „geschieht".

3.5 Von solcher Sicht des Aussprechens und seiner Bedeutung her (nochmals und genau: promissio, [sed] Deo facta) ergeben sich allerdings zwei

[49]) Man schwört nicht, um Gott zu ehren. Die soziale Sinnrichtung des Eides ist die verstärkte Wahrheitsaussage bzw. Entschlußkundgabe als echt gemeinter Entschluß für die Zukunft (promissorischer Eid).

Folgerungen. Einmal sollten solche, bis ins Letzte ausschöpfenden Akte wie Eide, Gelübde, nicht gehäuft werden. Auch die worthafte Ausdrücklichkeit des Glaubens kennt ja, und sollte es tun, Stufungen an Intensität. Es wäre absurd, würde jemand die Intensität seines Glaubens in wenigen Stoßgebeten und gehäuftem Sakramentenempfang oder vervielfachten, feierlichen Liturgien ausdrücken wollen. Das umgekehrte entspricht den Intensitätsgraden von menschlicher Wachheit, Bewußtheit menschlicher Erfahrungen und Eindringlichkeit des „In-Worte-Fassens" im Glauben an die letzten Zusammenhänge von alledem. So wird es sinnvoller Weise auch viele Absprachen, weniger förmliche Versprechen, wenige ausdrückliche Gelübde in einem Menschenleben geben[50]). Eine zweite Folgerung wäre zu ziehen: wenn das Geloben die ausdrückliche worthafte Kundgabe dessen ist, was in einem verantworteten Vorsatz und Plan für künftiges Handeln immer schon, und zwar unentrinnbar gegeben ist: daß dies nämlich „vor Gott" geschieht, dann ist von hier aus eine viel innigere Beziehung zwischen dem A k t des Gelobens (d. h. des Verlautbarens dieser mir bewußten letzten Beanspruchung vor und durch Gott) und dem I n h a l t des Gelübdes (dem, was ich mir „vor Gott" und im ausdrücklichen Blick auf ihn) vornehme, möglich, aber auch gefordert. In dieser Sicht hätte es schlechthin keinen Sinn, etwas zu geloben, einfach, um zu geloben und so Gott zu ehren: dies hat die Moraltheologie auch immer so gesehen, weil sie bestimmte Bedingungen über Erlaubtheit, Gültigkeit, Lösbarkeit auch vom Inhalt des Gelübdes her aufstellte. Anders gewendet: das Geloben bekommt seinen Sinn erst im Zusammen vom verlautbarenden Blick auf Gott als dem Grund und Herrn meines sinnvollen Handelns und dem sachlichen Inhalt dieses Handelns selbst.

---

[50]) Die Ausführungen bei Ginters sind hier hilfreich (37—54). Daß Ginters die inneren, privaten Gelübde ausklammert (37, Anm. 47; 53, 71, 88, 179), ist für uns nicht erheblich, weil unser Thema die öffentlichen Gelübde sind und für diese anderseits nicht nur Ginters Ansatz als Deutungshilfe einbezogen wird. Zum Symbol vgl. Rahner, Überlegungen . . ., 422f: „Das Realsymbol ist in der Einheit des leib-geistigen Menschen verlautbarendes Zeichen *und* ‚Ursache' des Verlautbarten. Nicht Ursache, die „von außen" etwas von ihr dann ganz verschiedenes setzt, sondern Ursache, insofern als die eigentliche Ursache, die innere Freiheitsentscheidung, sich nur setzen kann, indem sie sich in diese ihre Verlautbarung hinein vollzieht". (422f). Vgl. auch: ders., Zur Theologie des Symbols, in: SchrTh IV (1962) 275—314).

IV. DIE DEUTUNG DER ORDENSGELÜBDE IM ZUSAMMENHANG DER PROFESS

Im Hinblick auf das bisher Gesagte sei nun folgende Deutung dessen vorgeschlagen, was geschieht, wenn ein Christ durch Gelübde Profeß macht. In den Gelübden bei der Profeß gibt er nach reiflicher Überlegung und in ausdrücklich-feierlicher Form der Gemeinschaft gegenüber seinen Entschluß kund, die gemeinsame, gelebte und (in der Dreizahl der Gelübde allgemein, in den Lebensordnungen konkret) verfaßte Lebensform zu teilen, und zwar „in guten und schlechten Tagen" im Vertrauen darauf, daß Gott ihn in gerade diese Lebensform ruft. Die Gemeinschaft ihrerseits nimmt (durch die nicht nur juristisch, sondern dann eben von der Sache her wesentliche Annahme) diesen Entschluß an. Dadurch entstehen gegenseitige Rechte und Pflichten, die, wenn auch nicht vertragsrechtlich formgerecht, doch moralisch beide Teile verpflichten. Zum Geloben in der Ordensprofeß gehören also:

— Kundgabe der Teilnahme an einem Leben gemäß den Evangelischen Räten;

— in einer konkreten Gemeinschaft;

— von dieser angenommen;

— vom Gelobenden eben dadurch als Akt von letztem Engagement qualifiziert, daß Gott selbst als Grund, Möglichkeit und letztes Ziel allen menschlichen Handeln ausdrücklich genannt, ja angesprochen wird.

Durch ein solches Geloben bezeugt der Gelobende, daß er einem bestimmten, inhaltlich umschreibbaren Ruf Gottes (in gerade diese Gemeinschaft) folgt; daß er diesen Ruf als so dringlich ansieht, daß er um seinetwillen an anderen menschlichen und christlichen Möglichkeiten vorbeigeht und so bestimmte Verzichte bejahend auf sich nimmt.

V. ÜBERPRÜFUNG DIESER DEUTUNG

5.1 Der Unterschied zum Versprechen liegt genau dort, wo prinzipiell der Unterschied zwischen unausdrücklichem, profanem und ausdrücklichem, „sakralem" Gottesbezug liegt (vgl. oben 3.2). Er liegt also weder in dem Grad der moralischen Verpflichtung noch (für die zeitliche Profeß) in der stärkeren rechtlichen Bindung, die etwa in einer unterschiedlichen Weise der Lösung und Dispens zum Ausdruck käme[51]). Der Unterschied besteht in der Sichtbarkeit des Bezugnehmens auf Gott, pointiert gesagt: er besteht genau darin, daß ein Gelübde ein Gelübde und — kein Versprechen

[51]) Was die Lösung von zeitlichen Gelübden bzw. Versprechen betrifft, vgl. J. Pfab, a. a. O., 28f. Zur eigentlichen Qualifikation des Gelübdes als expressiver Handlung bringt Ginters, 31f, sehr wertvolle Ansätze und Formulierungsangebote.

ist. Was unsere Deutung aber erbringen kann, ist, aufzuzeigen, daß eine solche Explikation letzter Zusammenhänge sinnvoll und hilfreich für den Vorgang dieses Engagements sein kann.

5.2 Durch unsere Deutung werden aber vielleicht doch die, wie oben gesagt, oft zu wenig reflektierten Zusammenhänge deutlicher (vgl. oben 2.3). Nun wird klar, daß die drei Einzelgelübde wirklich nur gemeinsam abgelegt werden können, per modum unius; sie bezeichnen nicht primär einzelne, sozusagen nebeneinandergestellte Verzichte, sondern besagen das Annehmen und Umgreifen einer bestimmten Lebensform (nach dieser Gemeinschaft, nach diesen Regeln und Satzungen), die allerdings zwingend bestimmte Einzelhaltungen und so auch: bestimmte Einzelverzichte nach sich zieht[52]). Nun wird aber auch klar, daß Ordensgelübde immer einen ekklesialen Aspekt haben. Nicht nur kann man Ordensgelübde nicht einzeln ablegen; man kann sie auch nicht ohne menschliches Gegenüber ablegen. Dieses Gegenüber heißt unmittelbar zunächst: diese Gemeinschaft. Konsequent aber, sowohl von der Entstehung her als auch im Blick auf ihre Verbindlichkeit als auch auf ihren ganzen und entscheidenden Sinn, ist das Gegenüber aber dann nun die Kirche als Ganze, mit ihrem Glauben, ihrer Konkretheit, ihrer Sendung. Denn ohne sie wären Ordensgemeinschaften in christlicher Sicht sinnlos.

Schließlich aber wird auch deutlich, wie das Geloben (promissio Deo facta) und das Gelobte innerlich aufeinander bezogen sind. Es handelt sich um eine Profeß. Der Gelobende tritt aus Glauben in eine neue Lebensform ein. Das ist ein zweifellos vor Gott intensiv engagierender Vorgang, der in jedem Fall ein „moralisches Ereignis" über alle Routine hinaus darstellt. Wenn unsere Überlegungen über die Sinnhaftigkeit expressiver Gesten und Worte stimmen, dann ist hier zweifellos eine Situation gegeben, in der solche Kundmachung letzten Beanspruchtseins durch Gott höchst sinnvoll ist. Das aber heißt: gerade der Inhalt dessen, was gelobt wird, macht den Vorgang des Gelobens sinnvoll und legt ihn nahe. Indem also die tiefe Bedeutung eines Entschlusses dieser Art (Ordenseintritt) aufgedeckt und genannt wird, geschieht durch solches Nennen

— Verherrlichung und Preis Gottes als des Rufenden und Helfenden;
— Selbstvollzug und Selbstverwirklichung seitens dessen, der einen solchen Entschluß gefaßt hat und ihn nun feierlich erklärt, und zwar
— im sprachlichen und menschlichen Miteinander mit dieser Gemeinschaft, zu der er nun gehört, und
— durch die Selbstdarstellung, die so erfolgt, auch zur Vertiefung und Stabilisierung dieses Entschlusses im Gelobenden selbst[53]).

[52]) Die Ordensgeschichte kannte unsere heutige Gelübdetrias lange Zeit nicht und kennt noch heute bei manchen Orden (Benediktinische Tradition) andere Triaden.

[53]) Nochmals sei auf dasjenige hingewiesen, was im Anschluß an Thomas, II-II q. 88 a. 4 früher ausgeführt wurde (vgl. oben Anm. 31).

5.3 Der Aussage, daß ein Gelübde ein Akt der Gottesverehrung sei, wird mit unserer Deutung Rechnung getragen. Legt man zu Grunde, was Neues Testament und II. Vaticanum über den wahren Kult (im Anschluß an Christus und seinen Kult) sagen, ist das Gelübde und die Ordensprofeß natürlich ein Akt der Gottesverehrung. Ja, sie ist dies auch im Sinn des Kultbegriffs, wie er verengt in vielen Handbüchern Verwendung findet. Es ist allerdings bemerkenswert, daß nicht nur NT und Konzil, sondern auch Thomas, und zwar gerade im Zusammenhang mit dem Gelübde, einen weiteren, nicht im geläufigen Sinn sakralen, Kultbegriff haben[54]). Diesen entscheidenden theologischen Daten gegenüber wird unsere Deutung gerecht: Ordensgelübde sind Gottesverehrung im eigentlichen Sinn, weil sie der wirksame Entschluß sind, dem Ruf Gottes in eine von ihm gewollte Lebensform zu folgen. Wegen ihrer Ausdrücklichkeit ist die Profeß dann allerdings auch ein Kultakt im verengten Sinn. Der Unterschied zur geläufigen Auffassung ist allerdings der, daß diese Ausdrücklichkeit (die den actus religiosus im engen Sinn konstituiert) erst durch den Inhalt der Profeß sinnvoll wird.

5.4 Ob nun durch Ordensgelübde etwas „sakralisiert" wird, was vordem profan war (der Leib, seine Fähigkeiten, der Mensch), mag man sich von der Sicht her beantworten, die man vom Verhältnis „Sakral-profan" hat. Ich meine, daß dieses Verhältnis in der Vergangenheit teils sehr eng gesehen wurde und auch den Daten der Schrift nicht entspricht. Anders ausgedrückt: die These, daß durch die Profeß aus einem „saecularis" ein „religiosus" wird, eine sakrale Person, kann nicht befriedigen. Dies auch dann nicht, wenn man die Unterscheidung von ontischer und moralischer Heiligkeit ins Spiel bringt und in verschiedenen Varianten zu kombinieren versucht. Dabei beruht diese Ablehnung nicht etwa auf der (rationalistischen) Voraussetzung, nichts sei gottgeweiht, sondern auf der biblischen Voraussetzung, der Christ sei als solcher gottgeweiht. Also wird nicht aus profan bei der Profeß dann Sakral. Im übrigen hat die traditionelle Lehre diesen Aspekt auch nicht sehr stark betont. Neuere Autoren setzen hier mit ihren Aussagen über den Zusammenhang von Taufgelübde und Or-

---

[54]) Es ist sehr bemerkenswert, wie Thomas, II-II q. 88 a. 5 die kultische Qualität des Gelobens begründet. Nach ihm gehört alles tugendhafte Handeln durch die Hinordnung (auf seinen letzten Sinn) zur Gottesverehrung. So wird alles gute Tun, so es als Dienst Gottes gesehen wird, zur Gottesverehrung. Nun aber sei das Versprechen (im Gelübde) nichts anderes als die Hinordnung dessen, was versprochen wird, auf den hin, dem es versprochen wird. So ist das Geloben wirklich ein Tun der Gottesverehrung: „Et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est . . . quod votum est quaedam promissio Deo facta: et quod promissio nihil est aliud quam quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur". Thomas setzt zu Anm. 55; hier eindeutig einen „weiten" Begriff von latria, Kult voraus, wie er tatsächlich den ntl. Gegebenheiten entspricht.

densgelübden an. Wenn auch hier, wie angemerkt, noch keine präzise, begriffliche Synthese gelungen ist, so ist das Anliegen dieser Aussagen natürlich zu bejahen. Damit ist aber der Entprofanisierungs- und Sakralisierungstopos für die Gelübde grundsätzlich überwunden. Solche überwindende Sicht kann sich aber eindeutig auf die eigentlich nur scheinbar revolutionäre Aussage der Kirchenkonstitution, 5. Kapitel, über die Berufung aller zur Heiligkeit stützen[55]).

5.5 Es könnte allerdings so aussehen, daß bei unserer Sicht die Ordensgemeinschaft zuviel Gewicht erhält. Denn faktisch lief unsere Deutung darauf hinaus, zu sagen: das Ablegen von Ordensgelübden bei der Profeß ist der Ordenseintritt selbst in bindender Form, die in ihrem Tiefenbezug auf Gott hin thematisiert wird. Diese Thematisierung ist ihrerseits vom Inhalt und vom inneren Sinn dieses Vorgangs her (finis operis) nahegelegt. — Es ist nun zuzugeben, daß die Ordensgemeinschaft hier mehr Gewicht bekommt als in der klassischen Sicht, wo man eher undifferenziert „ins Kloster ging", d. h. auf unser Thema bezogen, die gottgewandte Seite des Gelobens im Vordergrund stand. Wird die Gemeinschaft, in die der Eintritt erfolgt, so betont, könnte die Gefahr bestehen, nun die Gemeinschaft ihrerseits so stark zu betonen, daß sie zum Selbstzweck wird, „vergöttlicht" wird. Diese Befürchtung bestünde aber nur zu Recht, wenn bloß Versprechen abgelegt würden. Gerade beim Gelübde wird ja durch den thematisch gewordenen Gottesbezug die Gemeinschaft doch wieder in ihrer Zielhaftigkeit entscheidend relativiert, wenn sie auch in ihrer unmittelbaren Bedeutung für das Geloben betont bleibt. Eine weitere Relativierung dieses bestimmten Ordens liegt dann in dem Bezug auf die Kirche, von der her dieser Orden nur seinen Sinn hat (vgl. 5.2).

VI. EINIGE KONSEQUENZEN

Am Schluß seien einige Konsequenzen für die Praxis aufgezeigt.

6.1 Die Frage, ob vor der lebenslangen Bindung zeitliche Gelübde oder zeitliche Versprechen abgelegt werden sollen, ist auf ihre richtigen Proportionen zurückzuführen. Wenn ich recht sehe, besteht weder im theologischen K e r n noch in der rechtlichen Verpflichtung ein Unterschied: sowohl Gelübde als auch Versprechen verpflichten vor Gott und zielen sachlich das Mitleben in der Gemeinschaft an. Der Unterschied im Ausdrücklich-Zeichenhaften bewirkt freilich einen psychologischen Unter-

[55]) Hier muß einfach gesagt werden, daß die Formulierungen von LumGent 44,1 und vor allem von PerfCar 5 nicht befriedigen können. Auch wenn sich für letzteres bei Thomas wörtliche Vorläufer finden (II-II q. 88 a. 11 od 1), ändert dies nichts daran, daß solche Formulierungen wie das „nicht nur der Sünde, sondern der Welt absterben" nicht nur LumGent 34, sondern vor allem der nach PerfCar verabschiedeten Konstitution „Gaudium et spes" einfach zuwiderläuft.

schied, er könnte furchtmindernd wirken. Wer sich aber auf solche Unterschiede in einem Kapitel oder als Novize versteift, zeigt dadurch, daß er mißverstanden hat, was das Ganze (Versprechen oder Gelübde) meint. Es sei dahingestellt, ob dies einen positiven Schluß auf seine Eignung zum Ordensleben nahelegt. Diese scheinbar schroffe Bemerkung gilt freilich für unseren soziokulturellen Raum mit unseren Institutionen von Versprechen und Geloben. Es könnte darum sein, daß anderswo die von der Instruktion „Renovationis causam" ermöglichte Wahl der Ordensgemeinschaften wirklich Hindernisse beseitigen kann. Darüber kann ich nicht urteilen.

6.2 Eine Gelübdeablegung als reiner Symbolgestus ohne, menschlich gesprochen, Möglichkeit einer praktisch gelebten Verwirklichung, scheint mir nicht sinnvoll zu sein. Damit meine ich den früher z. T. geübten Brauch, todkranke Bewerber in articulo mortis die Gelübde ablegen zu lassen. Falls solche Professen dann gesund wurden, waren ihre Gelübde praktisch ohnedies unwirksam. Im Angesicht des Todes sollte aber für Christen nur noch eines zählen, die Jüngerschaft Christi. Sie ist es, die wenn überhaupt, dem Sterbenden Mut und Geborgenheit geben kann. Wer unterwegs zum Ordensleben stirbt, darf dann auch diese Weg-Situation in sein Sterben mit hineingenommen wissen. Die Gott geschuldete Verehrung in solcher Lage heißt dann aber sicher nicht, noch kultische Akte (im verengten Sinn) zu setzen, sondern in Glaube, Hoffnung und Liebe auf ihn zuzugehen.

6.3 Die Normalform des Eintritts in einen Orden sollte in Form von Gelübden geschehen. Davon sollte nicht abgegangen werden. Aber es wird auf die gute Hinführung ankommen. Es kann nicht darum gehen, den Gelübden ein „Plus" zuzuschreiben, das „andere heilige Bindungen" nicht hätten. Vielmehr geht es um den Aufweis ihres menschlichen Ausdruckswertes gerade in einer Situation wie der des Eintritts in das Ordensleben. Das Gesagte gilt m. E. durchaus schon von der zeitlichen Bindung. Dort, wo diese Entschlußsituation nicht als gravierend, eher als bloß tastend-einfühlend, als experimentierend, empfunden wird, stellt sich für die Gemeinschaft und den Eintretenden ein Problem. Es ist die reflex nicht aufhellbare Frage, welcher Art und wie tief ein Engagement sein müsse, das einerseits per definitionem mehr ist als Postulat und Noviziat, das anderseits per definitionem ohne moralischen Nachteil, d. h. ohne Untreue gelöst werden kann. Wie kann man sich auf Zeit (mit dem danach angebotenen Austritt) innerlich binden? Dieser schwierigen Frage kann hier nicht nachgegangen werden[56]). Ich vermute jedoch, daß viel von dem

[56]) Was „Renovationis causam" hierzu sagt, bleibt recht vage und stellt mehr negative Kriterien der Abgrenzung als wirkliche Deutungen dar (vgl. Nr. 7, Nr. 35. I. II. 36). Ob die Frage gemeistert ist, wenn es heißt: „Denn wenn auch die Ablegung dieser ersten Gelübde auf Grund ihrer zeitlichen Begrenzung das Merkmal

Interesse, das sich der Frage „Versprechen oder Gelübde" für die zeitliche Bindung zuwendet, im Grund hier seinen Ursprung hat. Die innere Rätselhaftigkeit einer echten, doch befristeten, auf Lösung hin offenen Bindung gilt es zu sehen — durch Überwechseln von zeitlichen Gelübden zu zeitlichen Versprechen ist dieses Problem jedenfalls nicht aus der Welt geschafft. — Nach allem früher Gesagten wird deutlich geworden sein, daß meiner Überzeugung nach bei der lebenslangen Verpflichtung zum Ordensleben die Gelübde in der Profeß der adäquate Ausdruck dieses Vorgangs sind[57]). Dort, wo es bei der Einführung der Kandidaten gelingt, aufzuzeigen, wie sich in der Gelübdeablegung ein Stück vom Tiefsten in der Lebenssituation ausdrückt, in welcher ein Christ steht, der sich zur Gemeinschaft von Brüdern oder Schwestern auf dem Weg der Räte gesellt, dort werden Ordensgelübde nicht mehr als etwas Rätselhaftes, Fremdes und Beängstigendes empfunden werden, sondern als ein Stück dieses Weges selbst, auf dem der Gerufene dem, der ihn berufen hat, dankend entgegengeht.

---

einer Prüfung an sich trägt, so macht sie den jungen Religiosen, der dieselbe vollzieht, doch der dem Ordensstand eigenen Weihe teilhaftig" (Nr. 7)? Vgl. Pfab, a. a. O. 27f.

[57]) In II-II q. 88 a. 5 stellt Thomas auch die Verbindung zwischen dem Element „Versprechen an Gott" und dem sachimmanenten Versprechen an Menschen konkret (vovere aliquid sanctis vel praelatis) her: „ut ipse promissio facta sanctis vel praelatis cadat sub voto materialiter, scilicet inquantum homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel praelatis promittit" (a. 5 ad 3.). —

Eine Laienpredigt zum goldenen Profeßjubiläum

Von Bernhard Epping, Köln*

Hochverehrte, festliche Gemeinde!

Sehr verehrter, lieber Herr Pater N., pater carissime et amicissime, amice, more patrio mihi coniuncte!

Da mir die unverdiente Ehre geschenkt wurde, zu dieser Stunde und von dieser Stelle aus an Sie alle das Wort zeugnisgebender Verkündigung zu richten, möchte ich Sie zunächst in dankbarer und zugleich bescheidener Freude begrüßen. Ich tue das im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, im Namen dessen also, der uns alle hier und jetzt in seine eucharistische, seine danksagende Gemeinde gerufen hat.

In diese Feier unseres österlichen Dankes mischt sich an diesem Morgen ein besonderer Klang: Wenn wir heute miteinander bekennen „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und Deine Auferstehung preisen wir", dann feiern wir in dieser Stunde in der laudatio der Großtaten unseres barmherzigen Gottes zugleich das, was die Sonderheit dieser Stunde die Erinnerung an fünfzig Jahre gelebte Ordenszeit nennt.

Fünfzig Jahre gelebte Zeit — dafür könnte der Chronist nüchtern Tag und Stunde angeben, gemessene, meßbare Zeit also, für die Kalender und Uhr ihre Zahlen liefern.

Doch was wäre in dieser Erinnerung, die wir ja christlich einspannen in das Gedächtnis von Tod und Auferstehung unseres Herrn, mit solcher Chronik erreicht? Wenn wir indes in der Rückschau auf fünfzig Jahre Ordensleben unsere noch laufende Zeit für den Herzschlag eines Augenblicks gleichsam anhalten und bei aller noch so bedrängenden docta oder auch indocta ignorantia futuri gewissermaßen ein Fest auf Zukunft hin feiern, auf eine Zukunft hin, die ja für uns Christen in unserem Bruder und Redemptor Jesus immer zugleich schon Gottes selige Ankunft ist, dann dürfen wir unsere gewesene Zeit in der Feier der Eucharistie auch jetzt schon einbringen in gelungenes, weil von Gott immer schon angenommenes, endgültig gerettetes Sein.

Bei solcher Rückschau auf ein Stück gelebte, christlich gelebte Zeit, wird Zeit nicht mehr als chronos (d. i. meßbare Zeit), sondern als Kairos (d. i. der gelungene Augenblick) erfahren, den es auszumarkten gilt, wie der Epheserbrief so unvergleichlich sagt, wenn er uns mahnt, „exagorazomenoi" sollten wir sein, „exagorazomenoi ton Kairon" (Eph. 5,16), Leute, die den Augenblick um ihres Heiles willen nicht verpassen sollen.

---

* Die Predigt wurde am 16. 5. 1976, dem 5. Sonntag in der Osterzeit, gehalten.

Wie wir mit der Johannesgemeinde des Evangeliums vom heutigen Sonntag das gesamte Wunder des Weinstocks in dieser eucharistischen Feier begehen, so weiß sich auch jede einzelne Rebe, ihrem Weinstock glaubend, voller Liebe, in Hoffnung verbunden, in das österliche Wunder dieser eucharistischen Stunde mit hineingespannt. Und wie der Weinstock in jeder solcher Feier den schönsten aller Namen trägt, den Namen Jesu, unseres göttlichen Bruders, so dürfen wir in der Feier des heutigen Festes auch eine der Reben mit ihrem Namen benennen. Diese Rebe, die wir mithineinnehmen in den Dank dieser österlichen Stunde, trägt Ihren Namen, lieber Herr Pater N., trägt den Namen Heinrich N.

So jedenfalls, meine lieben Zuhörer, so meine ich, sollten und müßten wir alle im Kairos dieser Stunde voller Dank jener Gnade gedenken, die heute, gerade heute noch uns allen das Zeugnis fünfzigjähriger Ordenstreue zu schenken vermag. Wenn wir so feiern, dann ist gelebtes Sein nicht mehr nur meßbare, das wäre noch immer verlierbare (!) Zeit; nein, wenn wir so feiern, dann ist all unsere Zeit schon jetzt begnadetes, unverlierbares Sein geworden; ist gelebte Zeit schon jetzt zum Sein der Rebe geworden, ein Sein, das sich durch das Wunder der Gnade nicht einfach ins Gewesene verwandelt hat, sondern gerettetes, endgültig angenommenes Sein wurde, das sich durch die Verbindung mit der theia ampelos, dem göttlichen Weinstock, sammeln durfte, um eine Ewigkeit lang in der Ewigkeit unseres Gottes zu sein.

Ein ganzes Leben, das sich fünfzig Jahre lang in der unverwechselbaren Personalität eines Menschen in der Freiheit eines nie zurückgenommenen „Ja" im dreifachen Zeugnis des Ordenslebens seinem Gott zur Verfügung stellte, das sein „adsum" durch alle Höhen und Tiefen, von denen oft nur Gott und das eigene Herz wissen, in Treue durchgehalten hat, — ganz ist es jetzt da, gerade jetzt, das Ganze im Geschenk dieser Stunde.

Der Katechismus unseres Herzens möchte hier einen Ausdruck wagen, den die Schulweisheit unserer Bücher (der trockene Hase eines scholastischen Lehrsystems, wie S i e sagen würden, lieber Herr Pater N.,) nicht kennt, der Katechismus unseres Herzens möchte sprechen vom Sakrament des Augenblickes, in dem wir erfahren, was Guardini vor fast fünfzig Jahren mit einem schier unvergleichlichen Wort christlicher Daseinserfahrung zu sagen verstand: „Gnade ist das, was im Geliebten möglich wird, wenn der Liebende Gott ist" (R. Guardini, aus: Der Glaube an die Gnade und das Bewußtsein von Schuld, in: Unterscheidung des Christlichen, S. 379, Grünewald 1963).

Und damit wäre eigentlich schon das Wichtigste gesagt, was wir Ihnen, lieber Herr Pater N., in der Feier dieser Stunde von ganzem Herzen sagen möchten: Gratulamur tibi, pater carissime! Wir gratulieren Ihnen zu der Gnade, die in Ihnen möglich wurde, weil derjenige, der Sie liebt, Gott ist.

„Israel" — so haben Sie einmal geschrieben — „Israel ist Jahwes Spezialität, seine Liebhaberei, sein Augapfel. Gott ist nicht zuerst und zunächst der Schöpfer der Welt, sondern der Gott, welcher seine Schegulah Israel hemmungslos und eifersüchtig liebt." Dieses Ihr eigenes Wort möchten wir Ihnen heute abwandelnd zusprechen: auch Ihnen, lieber Pater Heinrich N., auch Ihnen gilt dieses so unübersetzbare Wort deuteronomistischer Gotteserfahrung, auch Ihnen ward es geschenkt, Schegulah Gottes zu sein.

Einen zweiten Gedanken möchte ich freilich dem ersten noch anfügen: Denn das Fest, das wir hier feiern, ist nicht nur das Ihre, Herr Pater N., es ist auch das Fest all derer, die Sie in meiner Person (ja wohl bewußt) mit der Ehre des Wortes betraut haben.

Wenn ich hier spreche, dann kann ich das nur als einer aus der großen Schar derer tun, dem der Vater unseres Herrn und Bruders Jesus Christus, also Ihr und mein Vater zugleich (vgl. Hebr 2,11!), das unverdiente Glück geschenkt hat, im liebenden und geliebten Du seiner Frau I h n selber zu finden, Ihn also, dem das Zeugnis Ihres, aber auch unseres Lebens gelten möchte. Wenn ich hier spreche, dann kann ich das nur in Vertretung all derer auch tun, dem eben derselbe Vater in der Freude — die freilich auch eine Not werden kann — in der Freude an seinen Kindern mit dem unerhörten Reichtum betraut hat zu wissen, was es heißt, Vater und Mutter zu sein.

Freilich stockt einem das Herz, wenn es allzu laut vom eigenen Glück sprechen, wenn es das mitteilen soll, was die Hoffnung des eigenen Lebens bedeutet: nämlich selig glauben zu dürfen, daß ich das geliebte Du an meiner Hand in dieser Zeit gemeinsamen Pilgerns schon heute lieben darf als Gefährten der Ewigkeit.

Ja, hier mag gelten, was Augustinus in seinen Bekenntnissen, nachsinnend über das Geheimnis gelebter Zeit, sagt: „Si nemo a me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio", „Wenn niemand mich fragt, dann weiß ich es wohl, wenn ich es aber einem Frager erklären soll, nichts weiß ich" (Conf. XI 14).

Nach diesem Bekenntnis und Eingeständnis zugleich sei nun aber doch noch gesagt, was gerade der verheiratete Christ seinem Bruder im Ordensstand in der hohen Stunde dieser Feier sagen möchte.

Das durchgehaltene Zeugnis eines Ordenslebens, Ihres Lebens, lieber Herr Pater N., das sich verschenkt in der unwiderrufenen Treue dreifachen Sichloslassens christlicher Lebenshingabe, macht diese Stunde auch zu unserem Fest.

Ihre Hingabe im dreifachen Gelübde der Losigkeit von Ehe, Eigentum und Selbstverfügung ist für uns, die wir auf anderem Weg zum gleichen Ziel unterwegs sind, ist gerade für uns das so notwendige, das gelebte Zeugnis dafür, daß der immer wieder angefochtene Glaube möglich ist, in der

Nachfolge Jesu, der alles losgelassen hat, werde auch unser Leben sich nicht verlieren, sondern einmünden in die ewige Unbedrohtheit göttlichen Lebens. Denn wenn solches Zeugnis lebt, wie wir es heute in der Erinnerung an die sich nie versagende Treue fünfzigjährigen Ordenslebens feiern, dann lebt auch der, der solches Zeugnis möglich macht, unser gemeinsamer Herr.

Ihr Fest, so habe ich gesagt, ist auch unser Fest. Denn wo solches Zeugnis möglich ist in einer Welt, in der die glück- und lebensspendende Kraft der Sexualität so oft nicht mehr gebraucht wird als sinnerfüllende Macht, sondern mißbraucht wird wie ein zerstörender Dämon, in der Eigentum — und das im Übermaß! — so oft nicht mehr als zu verwaltendes Gut gesehen, sondern als scheinbar letzter Lebenssinn und -wert gerafft wird, in der so oft die beglückende Fähigkeit „Du" zu sagen tödlich verloren wurde, weil man nur noch „Ich" zu sprechen und denken vermag, kurz, wenn solches Zeugnis auch heute noch möglich ist in einer Welt, die vom Auftrag eschatologischen Vorbehaltes so wenig mehr zu wissen scheint, dann lohnt es sich auch für uns angesichts solchen Zeugnisses, nach den Worten des Apostels auf unserem anderen Weg in der Nachfolge des gemeinsamen Herrn „besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt zu leben" (Tit 2,12).

Ihr Fest, lieber Pater N., ist auch unser Fest, so wiederhole ich. Denn wo fünfzig Jahre lang solches Zeugnis sich ständig loslassender Hingabe vollzogen wird, da wird solches Zeugnis der durchgehaltenen Treue Sein für andere, wird es im Wunder vom Weinstock und Rebe Brot und Trank für die Welt.

Mag man dabei selbst mit Bernanos' Landpfarrer auch staunend verstummen vor dem seligen Wunder der eigenen, leeren Hände — es ist schon so, der durch das eigene Leben bezeugte Herr wurde als lebend bezeugt für uns alle.

Denn solches Zeugnis, wie es uns heute vorgelegt wird in der unverwechselbaren Einmaligkeit Ihrer Person, lieber Herr Pater N., solches Zeugnis im dreifachen Gelübde der Ordensregel geschieht in der vielleicht intensivsten Verfügung personaler Freiheit über sich selbst. Gerade darum aber ruft es immer auch den auf, reißt es immer auch den mit, schenkt es immer auch dem die österlichen Gaben von Glaube, Hoffnung und Liebe, der denselben Gott im Zeugnis seines anderen Weges zu bekennen versucht, zumal auch für ihn gilt, was der Johannesgemeinde und uns mit ihr soeben in der Lesung gesagt wurde: „und wenn das Herz uns auch verurteilt, Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles" (1 Joh. 3,20).

Gott, der sich so bezeugt, wie wir es in dieser Stunde gemeinsam feiern, hat uns durch solches Zeugnis wissen lassen, daß es ihn gibt und daß es sich lohnt, ihn auf allen Straßen dieses Lebens mutig und tapfer zu su-

chen. Die Präsenz des Gewesenen erscheint somit auch uns als die schon in Gottes Ewigkeit hinein verwandelte Stunde, als die ewig neue Offenheit für einen neuen Tag. Freilich gilt für uns alle: Dem kämpfenden Jakob am Orte Pen El vergleichbar sind wir alle noch unterwegs nur, oft vielleicht unterwegs nur wie Jakob mit geschlagener Hüfte, und dennoch schon jetzt unterwegs mit der Zuversicht kommenden Segens, dem Segen eines ganz anderen Morgens als ihn die Zeit unseres irdischen Pilgerns je schenken kann (vgl. 1 Mose 32). Ich meine, und wir meinen alle, jenen österlichen Morgen, von dem Markus uns in der Osternacht dieses Jahres gesagt hat, vieldeutend und österlich froh: „am ersten Tage, als eben die Sonne aufging" (Mk 16,2).

Ihr Fest, lieber Herr Pater N., wurde auch unser Fest. Ich danke Ihnen, danke Ihnen zugleich mit der Bitte, durch die Kraft Ihres priesterlichen Wortes nun die Gegenwart dessen unter uns zu feiern, dessen Liebe uns allen, Ihnen und uns, diese Feier hier geschenkt hat. Amen.

Der geduldige Leser soll gern wissen, daß Verf. sich bei seinen Überlegungen einigen Gedanken aus

a) K. Rahner: Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis" (Schriften 10, Benziger 1972, S. 164 ff.),

b) Bernhard Welte: Meditationen über Zeit (in: B. Welte „Zeit und Geheimnis" Herder 1975)
besonders verpflichtet weiß.

Unterscheidung der Geister – biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung

Von Günter Switek S. J., Frankfurt[1])

Mag in der Frömmigkeit früherer Zeiten die „discretio spirituum", die „Unterscheidung der Geister" (U.d.G.) eine wichtige Rolle gespielt haben, der heutige Mensch jedenfalls scheint erhebliche Vorbehalte dagegen zu hegen. Handelt es sich bei der U.d.G. nicht um ein Überbleibsel aus einer Welt, wo man noch überall Dämonen vermutete? Stammt sie nicht aus einer Zeit, als man noch keine Ahnung vom Unbewußten hatte und deshalb geneigt war, alle in der Seele plötzlich auftretenden Regungen oder Gedanken einem außerhalb des Menschen existierenden „Geist" zuzuschreiben? Beruht die Lehre von der U.d.G. vielleicht auf einer inzwischen überwundenen Kosmologie, Psychologie, ja sogar Theologie?

Andererseits aber könnte der U.d.G. gerade heute eine besondere Bedeutung zukommen. Wir leben in einer Zeit, in der Altes zerfällt und Neues angeboten wird. Aus dem reichen Angebot müssen wir auswählen; dazu ist aber Unterscheidung nötig. Auch die von der heutigen Philosophie und Theologie großgeschriebene Freiheit und persönliche Entscheidung setzt eine Unterscheidung voraus. Ebenso hat die U.d.G. oder „Geistliche Unterscheidung" etwas zu tun mit der Lehre vom Hl. Geist, mit der Pneumatologie, die im heutigen theologischen Denken einen immer zentraleren Platz einnimmt. Schließlich gewinnt auch im konkreten christlichen Leben der „Geist" immer mehr an Bedeutung: das Wachstum der „charismatischen Bewegung" ist Zeuge davon, aber auch die Vermehrung von schwärmerischen, sektenhaften Gruppen. Aus all dem ergibt sich, daß es sinnvoll, ja notwendig ist, sich mit der Frage der U.d.G. zu befassen.

In diesem Vortrag soll die Rede sein: 1. von den biblischen Grundlagen der U.d.G.; 2. von der geschichtlichen Entwicklung der U.d.G. im Lauf der christlichen Frömmigkeitsgeschichte; 3. seien die theologisch bedeutsamen Ergebnisse aus dieser Entwicklung zusammengefaßt.

---

[1]) Dieser Vortrag wurde auf der Exerzitien-Werkwoche der deutschsprachigen Jesuiten in der Pfingstwoche 1976 in Wien-Lainz gehalten. Für den Druck wurde er geringfügig überarbeitet. — Auf genaue bibliographische Belege der einzelnen historischen Aussagen mußte im Rahmen des Vortrages verzichtet werden. Es sei nur auf folgende Arbeiten hingewiesen: Dictionnaire de Spiritualité, Art. „Discernement des esprits", t. III (1957) 1222—1291; F. Dingjan, Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin (Assen 1967); H. Rahner, „Werdet kundige Geldwechsler." Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von Loyola von der Unterscheidung der Geister. In: Ignatius von Loyola, hrsg. v. F. Wulf (Würzburg 1956) 301—341; L. Bakker, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Würzburg 1970); G. Switek, „Discretio spirituum." Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität. In: Theologie und Philosophie 47 (1972) 36—76.

I. DIE BIBLISCHEN GRUNDLAGEN DER U.D.G.

Der traditionelle Begriff der U.d.G. geht zurück auf die Hl. Schrift. Bei seiner Aufzählung der Charismen nennt Paulus auch die diakrisis pneumaton (1 Kor 12,10). In dieser prägnanten Form kommt der Begriff zwar nur an dieser Stelle vor; von der damit gemeinten Sache ist aber auch noch an einigen anderen Stellen die Rede. Um den genauen Sinn des Begriffs U.d.G. herauszufinden, genügt es nicht, bloß die betreffenden Texte zu analysieren. Zunächst muß der Hintergrund dieser Ausdrucksweise erörtert werden: der außerordentlich komplexe Begriff „Geist" (im Singular) bzw. „Geister" (im Plural) sowie die Bedeutung, welche der „Unterscheidung" in der Hl. Schrift zukommt.

Während in den modernen Sprachen „Geist" gewöhnlich im Gegensatz zu „Leib" oder „Materie" gebraucht wird, hat das hebr. Wort ruach bzw. das griech. Wort pneuma eine breit gefächerte und viel reichhaltigere Bedeutung[2]). Sie reicht vom „Wind", der den nötigen Regen bringt oder dem Volk Israel den Durchzug durch das Rote Meer öffnet, und vom „Atem", der dem Menschen von Jahwe eingeblasen wird, über „Lebenskraft", „Seele", „Geist", „Person" des Menschen bis zu „Kraft Gottes", „Geistgabe", „Geist Gottes", bis zur Person des „Heiligen Geistes". Hinzu kommt dann noch die Verwendung des Begriffes „Geister" für „Engel" und „Dämonen", also für personal aufgefaßte geistige Wesen guter oder böser Art, besonders im Spätjudentum und auch im NT.

Für den Begriff „Geist" scheinen drei Eigenschaften kennzeichnend zu sein: 1. seine Unbestimmtheit: man kann den Wind nicht mit Händen greifen, ebenso wenig den Geist des Menschen oder Gottes; 2. seine Dynamik: dem Erscheinen und Wirken des Geistes ist ein plötzliches, unwiderstehliches Einbrechen eigen; 3. seine Tiefendimension: Geist bedeutet sowohl das Innerste Gottes wie auch das Innerste des Menschen in seinem Bezug zu Gott. Die gesamte christliche Existenz erscheint als geistgewirkt und geistdurchwirkt, das gilt für die Kirche als Ganze wie für den einzelnen. In der Vielfalt der Charismen, in der einenden Kraft der Kirche, in der machtvollen Predigt und Ausbreitung des Christentums erblickte man das Wirken des Geistes. Der Geist ist ebenso Fundament und dynamische Mitte der Existenz des einzelnen Gläubigen, der „aus dem Geiste" oder „im Geiste" (Röm 8,9) lebt, der „im Geiste wandelt" (Gal 5,16), der „Frucht des Geistes bringt" (Gal 5,22). Deshalb kann Paulus den Begriff „geistlich" (pneumatikos) als terminus technicus für die christliche Existenz schlechthin verwenden und die Christen einfach als „Geistliche" anreden (Gal 6,1). Diese ganze Fülle des Begriffs „Geist" muß man im Auge behalten, wenn man nach dem Sinn der U.d.G. fragt.

Zum vollen Verständnis der U.d.G. muß sodann bedacht werden, daß der Mensch nach atl. und ntl. Verständnis dauernd in einer Entscheidung

[2]) Vgl. den Art. „pneuma" im ThWBNT VI, 330—453.

steht, der eine Unterscheidung voraus geht. Beispiele dafür sind Adam (Gen 2,17), Abraham (Gen 12,1—4), das Volk Israel (Ex 19,8). Die „Wahl" findet aber in einer gewissen Dunkelheit statt. Gottes Autorität legt ihren Willen auf, rechtfertigt sich aber nicht dafür. Außerdem tritt noch ein Gegenspieler auf den Plan, dessen Stimme aber geheimnisvoll ist: bald scheint sie direkt aus dem Herzen zu kommen und den innersten Wunsch des Menschen auszudrücken, bald scheint sie von einem anderen herzukommen, der stärker ist als der Mensch und dessen Herz besser kennt als dieser selbst (vgl. Gen 3). Hier stellen wir einen ähnlichen Übergang vom psychologischen zum transzendenten Aspekt fest wie beim Begriff „Geist". Sachlich wird hier so etwas wie eine U.d.G. angedeutet, ohne daß allerdings dieser Ausdruck verwendet wird.

Näher an unsere Frage führt uns ein Problem, das im AT eine erhebliche Rolle gespielt hat: die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten, vgl. etwa Jer 28 (Jeremia und Chananja), 1 Kön 22 (Micha und die 400 Baalspropheten). Das AT nennt eine Reihe von Kriterien für die Echtheit der Prophetie: bekräftigende Zeichen, Erfüllung der Weissagung, Übereinstimmung mit der Jahwereligion, der Lebenswandel des Propheten, die innere Erfahrung, die im Berufungsbericht geschildert wird. Aber keines dieser Kriterien ist schlechthin beweiskräftig.

In der spätjüdischen Literatur tritt der Gedanke der „Unterscheidung" mehr in den Vordergrund. Zwar beschränkt sich die Lehre von den „Zwei Trieben" und den „Zwei Wegen" im wesentlichen auf die Unterscheidung im Bereich des Ethischen. Weiter aber führt uns die Sektenregel von Qumran mit der Lehre von den „Zwei Geistern", dem „Geist der Wahrheit und des Unrechts", für deren Unterscheidung eine Reihe von Kriterien genannt werden, die eine gewisse Ähnlichkeit zu den paulinischen Tugend- und Lasterkatalogen aufweisen[3]).

Auch im NT kommt der Unterscheidung eine zentrale Rolle zu. Die Offenbarung zwingt sich ja nicht auf, sie ist Gegenstand einer Entscheidung, der eine Unterscheidung voraus geht. Das gilt bes. von der Person Jesu, die als Zeichen des Widerspruchs von Anfang an gesetzt ist (Lk 2,34). Die einen hielten ihn für von Gott gesandt, die anderen für mit Satan verbündet (Jo 8,47f.; Mt 10,25). Jesus selbst verlangt eine Entscheidung: wer nicht für ihn ist, der ist gegen ihn (Mt 12,30). Auch die Parabeln und Bildreden sind ganz auf Unterscheidung und Entscheidung ausgerichtet: kräftiges oder fades Salz, gute oder schlechte Fische, kluge oder törichte Jungfrauen, breiter Weg ins Verderben oder enger Weg zum Heil. Die Annahme oder Zurückweisung Jesu ist eine der Grundideen im Johannes-Evangelium (Joh 1,9—10); die Wahl erfolgt zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gott und Satan. In derselben Wahl- bzw. Unterscheidungs-

[3]) Vgl. P. von der Osten-Sacken, Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran (Göttingen 1969).

situation steht der Mensch nach den Paulusbriefen: er muß wählen zwischen Christus und Belial (2 Kor 6,15).

Nun zu den ntl. Texten, die mit der U.d.G. im engeren Sinn zu tun haben. Der Begriff selbst kommt nur 1 Kor 12,10 vor: „einem andern wird prophetisches Reden (propheteia), einem andern Unterscheidung der Geister (diakrisis pneumaton) geschenkt." Eng verwandt scheint damit 1 Kor 14,29: „Auch zwei oder drei Propheten sollen reden, und die andern sollen unterscheiden (diakrinetosan)." Über die Bedeutung des Begriffs U.d.G. ist die Mehrzahl der Exegeten der Meinung, daß es sich hier um die Unterscheidung der wahren und falschen Propheten oder Charismatiker handelt (so etwa H. Lietzmann, H.-D. Wendland, H. Conzelmann, O. Kuß, J. Gewieß, R. Koch). Es geht also um die Frage: redet der Geist Gottes oder ein böser Geist aus dem Propheten oder Ekstatiker? Dagegen versteht G. Dautzenberg die diakrisis pneumaton als „Deutung von Geistesoffenbarungen"[4]). Er bringt Belege aus dem griechischen und vor allem dem jüdischen Bereich, wo diakrisis als Auslegung, Deutung zu verstehen ist, und zwar von Orakeln, Offenbarungen, Zeichen, Träumen, Visionen, Rätseln. Der Unterschied zwischen der Interpretation von Dautzenberg und der Ansicht der Mehrzahl der Exegeten scheint aber nicht so groß zu sein. In jedem Fall handelte es sich bei der diakrisis pneumaton um ein Charisma, um eine vom Geist eingegebene oder inspirierte Fähigkeit. Der Zweck dieser Fähigkeit wäre allerdings verschieden: einmal ginge es um die Frage der Herkunft von „Geistphänomenen", das andere Mal um deren genauen Sinn. Aber auch die Deutung setzt die Frage der Herkunft als geklärt voraus. Nicht auszuschließen ist aber auch, daß schon z. Z. des NT der Begriff diakrisis pneumaton mehrere Bedeutungen hatte. Das würde vielleicht erklären, warum in der folgenden Zeit dieser Begriff für recht verschiedenartige Phänomene gebraucht wurde.

Auch der Text 1 Thess 5,19—21 wird von den Kommentatoren auf die U.d.G. bezogen: „Löscht den Geist nicht aus! Verachtet prophetische Worte nicht! Prüfet (dokimazete) alles und behaltet das Gute!" Mit „Geist" sind hier offensichtlich die Wirkungen des Geistes, die Geistesgaben, die Charismen gemeint. Die Mahnung in v. 19 ist anscheinend an die Adresse von Leuten gerichtet, die den Charismen mit Mißtrauen gegenüber stehen. Unter den Geistesgaben kommt bes. Wert der Prophetie zu, im Sinne der geisterfüllten Rede zur Auferbauung, Mahnung, Tröstung, Kündung des Willens Gottes. Da sich aber auch hier Menschliches einschleichen kann und nicht alles, was den Schein des Geistgewirkten trägt, auch wirklich von oben stammt, müssen die verschiedenen Manifestationen des Geistes geprüft werden, ob sie echt sind. Kriterien und Träger der Unterscheidung nennt Paulus hier nicht.

---

[4]) G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (Stuttgart 1975).

Auch 1 Joh 4,1—6 spricht ausdrücklich von der Prüfung der Geister: „Traut nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind (dokimazete); denn viele falsche Propheten sind in der Welt aufgetreten." Hier wird vor Irrlehrern gewarnt, die, von Satan inspiriert, Christus leugnen. Als eigentliches Unterscheidungsmerkmal wird an dieser Stelle das Christusbekenntnis genannt.

Unterscheidungskriterien, wenn auch ohne Verwendung des Begriffs U.d.G., bieten dann noch zwei weitere Texte. 1 Kor 12,3 nennt ein dogmatisches Kriterium, nämlich das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn: „Keiner, der aus dem Geist Gottes redet, sagt: Jesus sei verflucht! Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, — wenn er nicht aus dem heiligen Geist redet." Gal 5,16—24 nennt hingegen eine ganze Serie von moralischen bzw. psychologischen Kriterien. Hier werden die „Werke des Fleisches" der „Frucht des Geistes" gegenübergestellt: auf der einen Seite „Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Zwistigkeiten, Spaltungen, Neid und Mißgunst, Saufen, Fressen und ähnliches mehr", auf der anderen Seite „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung."

II. DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DER U.D.G.

Was in der Hl. Schrift an verschiedenen Stellen angedeutet wird, das findet im Laufe der christlichen Frömmigkeitsgeschichte eine reiche Entfaltung. Als gemeinsamer Name für recht verschiedenartige Phänomene dient der paulinische Begriff aus 1 Kor 12,10: diakrisis pneumaton. Wir können hier natürlich nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern müssen uns auf die Darstellung der großen Entwicklungslinien und auf das Setzen von deutlichen Akzenten beschränken.

Das älteste nachbiblische christliche Zeugnis für die U.d.G. ist der „Hirt des Hermas". Hier ist noch stark der Einfluß von seiten der spätjüdischen Zwei-Geister-Lehre, wie sie uns bes. in der Sektenregel von Qumran entgegentritt, zu spüren. Wir können bei Hermas eine mehrfache Unterscheidung finden: von „echt" und „unecht" (nämlich echte und unechte Prophetien), von „wahr" und „falsch" (nämlich dogmatische Wahrheit und häretischer Irrtum), von „gut" und „böse" (Geistesanregungen). Kriterien für die rechte Unterscheidung sind: der gute Geist bringt Ruhe, Friede und Freude, der böse Geist hingegen Unruhe, Jähzorn; der gute Geist führt zu ruhiger und demütiger Einordnung in die Gemeindeversammlung, d. h. die sichtbare Kirche, der falsche Prophet spielt sich in den Vordergrund und will den ersten Platz einnehmen. Ähnlich sagt auch die Didache: wer aus seinem Charisma Gewinn zu schlagen sucht, ist sicher ein falscher Prophet. Auch Ignatius von Antiochien erkennt den echten Propheten am

Kriterium der Kirchlichkeit, an der Einfügung in die Kirche, am Gehorsam gegenüber dem Bischof, an Demut und Kreuzesliebe, wenn er auch den Ausdruck U.d.G. nicht verwendet.

Bei Origenes, der auf die christliche Spiritualität einen kaum zu überschätzenden Einfluß ausgeübt hat, spielt die U.d.G. eine große Rolle. Origenes faßt die ganze Weltgeschichte auf als einen Kampf zwischen den Geistern. Jeder Mensch ist dem Einfluß eines guten und eines bösen Engels ausgesetzt, die ihn beide sich anzugleichen suchen. Damit will er aber nicht sagen, daß alle bösen Gedanken vom Teufel kämen; sie können vielmehr auch ihre Ursache in der gefallenen Natur des Menschen haben. In den dialogismoi poneroi, den „bösen Gedanken", zeigt sich der fließende Übergang zwischen den eigenen Gedanken und dem Dämon, die Ambivalenz zwischen psychologischem und transzendentem Aspekt von „Geist", der schon in der Hl. Schrift festzustellen war und der in der ganzen Tradition erhalten bleibt. Kriterien für die Präsenz des guten Geistes sind wiederum: Friede, Ruhe, Trost; für den bösen Geist: Trauer, Unruhe, Trostlosigkeit.

Was Origenes über den Dämonenkampf und die U.d.G. mit hohem theologischen Gedankenflug und psychologischer Tiefenschau dargelegt hat, das wurde von größter praktischer Bedeutung für das frühe Mönchtum. Gerade weil die Eremiten „monachoi", „allein" waren, kam es darauf an, die „Geister", d. h. ihre inneren Anregungen unterscheiden zu können. Die populärste Darstellung des Dämonenkampfes und der Geisterunterscheidung hat uns der hl. Athanasius mit seiner „Vita Antonii" hinterlassen. Zum richtigen Verständnis ist es aber wichtig, nicht am Vordergründigen, an den drastischen Schilderungen der Versuchungen und des Dämonenkampfes hängenzubleiben, sondern die zahlreichen Einzelbeobachtungen über Strategie der dämonischen Angriffe und deren Bekämpfung, d. h. die Psychologie des Geisterkampfes, zu verstehen. Was in der Vita Antonii und in den zahlreichen anderen Mönchsviten über die U.d.G. gesagt wird, das hat schließlich Evagrius Ponticus, selber Mönch in der nitrischen Wüste, theoretisch und systematisch zusammengefaßt, bes. in seinen Schriften „De oratione", „De diversis malignis cogitationibus", „Praktikos", „Antirrhetikos" und in den „Kephalaia Gnostika".

Bisher hatte die Tradition der U.d.G. ihren Sitz im Orient. Der Mann, der die geistlichen Schätze des Ostens dann dem Westen vermittelte, war Johannes Cassian. In seinen „Collationes" ist ein großer Teil der „discretio" gewidmet, deren Aufgabe es ist, die Gedanken zu unterscheiden, ob sie von Gott eingegeben sind oder ob es sich um Trugkünste des Dämon handelt, so wie auch der „kluge Geldwechsler" die falschen Münzen von den echten unterscheiden muß. Ohne diese discretio kann keine Tugend zur Vollendung gelangen, sie ist „aller Tugenden Mutter, Wächterin und Lenkerin". Allerdings bekommt hier die discretio gegenüber der alten

diakrisis pneumaton einen eigenen einseitigen Akzent, sie wird zur „Klugheit", die es versteht, Maß und Mitte zwischen den Extremen zu halten. Diese Tradition wird dann weitergegeben an Benedikt, der in seiner Regula (c. 64) vor allem vom Abt die Gabe der discretio verlangt, und von dort an Gregor den Großen, der die discretio im 3. Buch des Liber regulae pastoralis zur Grundtugend der Seelsorger macht.

Neben dieser Linie der U.d.G., bei der das Maßhalten, das Rationale, die Klugheit im Mittelpunkt steht, gibt es noch eine andere Strömung, in der die Erfahrung der Gnade, des Trostes eine zentrale Rolle spielt. Hierher gehören auf der häretischen Seite die Messalianer, die die Gegenwart des Hl. Geistes mit seiner Erfahrbarkeit verwechselten, so daß charis und chara geradezu identische Begriffe sind. In gemilderter Form finden wir diese Erlebnis-Frömmigkeit in den „Pneumatischen Homilien" des Pseudo-Makarios. Enge Verwandtschaft damit weist die Schrift „De Instituto Christiano" des Gregor von Nyssa auf, der aber nicht messalianisch denkt, sondern in der Tradition der „Herzensmystik" steht, die im Altertum dann ihren Höhepunkt in den „Hundert Kapiteln über die geistliche Vollkommenheit" des Diadochus von Photike gefunden hat. Hier erscheint das ganze geistliche Leben als „Erlebnis", als „Erfahrung", und das Organ für diese Erfahrung ist der sog. „Geistliche Sinn".

Im Mittelalter sind beide Traditionen, die Unterscheidung durch Klugheit und die Unterscheidung durch Erfahrung, in einer Person noch einmal vereint: bei Bernhard von Clairvaux, dem „Letzten der Väter". Bei ihm herrscht noch Einheit von Theologie und Leben. Seinen theologischen Aussagen liegt eine echte geistliche Erfahrung zugrunde, während umgekehrt seine Lehre wieder dem geistlichen Leben dienen soll.

Sonst aber setzt sich im Mittelalter zunächst die Linie fort, die von Cassian kommt: aus der diakrisis pneumaton wird die discretio, aus der discretio die prudentia. Sie führt über Benedikt und Gregor, über Isidor von Sevilla, die karolingischen Theologen wie Alkuin und Rhabanus Maurus, über Wilhelm von St.-Thierry und Abälard, über Hugo und Richard von St.-Viktor bis hin zu Thomas von Aquin. Hier erscheint das Charisma der U.d.G. (im Sinne der Unterscheidung von wahren und falschen Propheten), das Thomas kaum behandelt, völlig getrennt von der discretio, die ihrerseits wieder ganz in der Kardinaltugend der prudentia aufgeht. Der Grund dafür ist wohl, daß es Thomas in erster Linie nicht um spirituelle Erfahrungen ging, sondern um eine streng wissenschaftliche und systematische Untersuchung, wofür ihm das aristotelische begriffliche Instrumentar am geeignetsten zu sein schien. Darin liegt einerseits eine gewisse Verengung und Verarmung, andererseits aber auch eine Reifung zu größerer theologischer Klarheit.

Aber schon bald nach Thomas, im 14. und 15. Jahrhundert, ist die U.d.G. wieder ein beliebtes Thema der Prediger und geistlichen Schriftsteller. Das

ist zu verstehen aus der starken inneren Erregung, die damals weite Kreise der Christenheit ergriffen hatte. Man erwartete eine Geistkirche, fürchtete das nahe Weltende, hungerte nach Visionen und Prophezeiungen und war damit den Gefahren einer indiskreten Mystik schutzlos ausgesetzt. In dieser Situation entstanden zahlreiche Traktate „De discretione spirituum", in denen zur Unterscheidung von wahren und falschen Offenbarungen, Visionen und Prophezeiungen angeleitet wurde. Die bedeutendsten Autoren solcher Traktate waren: Pierre d'Ailly, Johannes Gerson und Dionysius der Kartäuser.

Während in diesen Traktaten besonderer Wert auf äußere Unterscheidungskriterien gelegt wird, findet sich die Unterscheidung innerer Anregungen auf Grund innerer Erfahrung (von Trost und Trostlosigkeit) einerseits bei den Mystikern (etwa Katharina von Siena, der Wolke des Nichtwissens, Eckhart, Tauler, Seuse, Jan van Ruusbroec, der Imitatio Christi), andererseits in Kreisen, die sich am Rande der Orthodoxie bewegten (Brüder vom freien Geist, Spiritualen, Alumbrados).

Zu Beginn der Neuzeit wird dann die Tradition der U.d.G. noch einmal mit einer neuen Nuance bereichert durch Ignatius von Loyola. Er verbindet die U.d.G. mit der „Wahl" zur Findung des „Individualwillens" Gottes[5]). Auch vor Ignatius fragte man, welche Anregungen vom guten bzw. bösen Geiste wären, um den einen zu folgen und die anderen abzuweisen. Ignatius aber „provoziert" gewissermaßen Trost und Trostlosigkeit in den Meditationen und der Wahl, um so experimentell herauszufinden, welches der Wille Gottes für eine ganz konkrete Person unter ganz konkreten Umständen wäre. Damit hängt auch zusammen, daß er die U.d.G. gewissermaßen zu einem Element seiner Meditationsmethode macht (die Wiederholungsbetrachtungen dienen gerade dazu, Regungen des Geistes in sich zu erwecken und zu verspüren). Typisch ignatianisch, wenn auch nicht neu, ist die scharfe Betonung der Einheit des Geistes im einzelnen und in der Kirche: die Regeln der U.d.G. und die Regeln der kirchlichen Gesinnung sind unlösbar miteinander verbunden.

Die Lehre des hl. Ignatius von der U.d.G. wurde vor allem von den Jesuiten verbreitet, sei es praktisch durch das Geben von Exerzitien, sei es mehr theoretisch in Kommentaren zum Exerzitienbuch oder in anderen geistlichen Schriften. Manche Aussagen des hl. Ignatius waren aber zu knapp gehalten und boten bald Anlaß zu verschiedenartigen Interpretationen. Dazu gehörten vor allem die Regeln über den „Trost ohne vor-

---

[5]) Unter historischer Rücksicht vgl. dazu vor allem die Arbeit von L. Bakker (vgl. Anm. 1); den Versuch einer theologischen Durchdringung machen K. Rahner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. In: Ignatius von Loyola, hrsg. von F. Wulf (Würzburg 1956) 343—405; sowie G Fessard, La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, t. 1 (Paris 1956), bes. 70—103 und 233—304.

hergehende Ursache" und die Lehre von der Wahl und ihren drei Zeiten. Ganz auf der Linie des Ignatius liegen noch die „Anotaciones" der Brüder Pedro und Francisco Ortiz, das „Memoriale" des Peter Faber, ebenso Hieronymus Nadal, der Meister der affektiven Theologie der Exerzitien, sowie die Direktorien des Juan de Polanco und Gil Gonzáles Dávila. Der Ordensgeneral Mercurian aber kommt zu einer einseitigen Bevorzugung der 3. Wahlzeit, was einerseits damit zu erklären ist, daß man die G. J. damals verdächtigte, die Irrtümer der Alumbrados zu verbreiten, andererseits mit der Notwendigkeit, die echte ignatianische Spiritualität im eigenen Orden gegen einen verdächtigen Mystizismus zu verteidigen. Ähnliche Zurückhaltung zeigen Achille Gagliardi, Francisco Suárez, Antoine Le Gaudier, Luis de la Palma. Andererseits zeigt die „Doctrine Spirituelle" des Louis Lallement, daß die ignatianische Tradition der „Geisterfahrung" in der Spiritualität einiger Jesuiten fortlebte. Den Erfordernissen der geistlichen Leitung dienten die Zusammenfassungen der traditionellen U.d.G. durch den Jesuiten Giovanni B. Scaramelli und den Zisterzienser-Kardinal Bona. Hier geht es vor allem um die Unterscheidung von echten und unechten Visionen und Offenbarungen. Die Unsicherheit, mit der man dem inneren Zeugnis des Geistes gegenüber stand, wurde kompensiert durch lange Listen, in denen man alle möglichen äußeren Kriterien zusammenstellte. In der aszetischen Literatur und den Lehrbüchern der folgenden Zeit nahm dann die U.d.G. eine zwar ehrenvolle, aber praktisch doch sehr untergeordnete Stellung ein. Erst in neuerer Zeit wurden die ignatianischen Anweisungen zur Wahl und zur U.d.G. in ihrer theologischen Hintergründigkeit wieder erkannt (Erich Przywara, Gaston Fessard, Karl Rahner; Leo Bakker, Ramón Gonzáles de Mendoza, Fridolin Marxer u. a.). In der allerneuesten Zeit gewinnt ein anderer Aspekt an Bedeutung: die U.d.G. in Gemeinschaft, im Rahmen der sog. „deliberatio communitaria"[6]).

Die meisten neueren Autoren denken bei dem Begriff U.d.G. anscheinend kaum noch an „Geister" im Sinne von Engel oder Dämonen. Wohl aber sieht man darin wieder stärker einen Hinweis auf den Heiligen Geist und sein Wirken in der Seele. So ist es auch verständlich, daß man heute statt von „U.d.G." oft lieber von „geistlicher Unterscheidung" oder von „Entscheidung im Geiste" redet.

---

[6]) Hier versucht man, Prinzipien und Methode der U.d.G., die Ignatius zunächst für Individuen entwickelt hat, auf eine Gemeinschaft anzuwenden; vgl. J. C. Futrell, Ignatian discernment. In: Studies in the Spirituality of Jesuits, April 1970, 47—88; J. J. Toner, A method for communal discernment of God's will. Ebd., Sept, 1971, 121—152; G. Switek, Geistliche Unterscheidung in Gemeinschaft. Möglichkeiten und Grenzen. In: Geist und Leben 49 (1976) 445—457. Vgl. auch: K. Rahner, Über den geistesgeschichtlichen Ort der ignatischen Exerzitien heute. In: Geist und Leben 47 (1974) 430—449.

III. DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER U.D.G.

Es soll hier nicht versucht werden, eine neue Theorie zur U.d.G. zu entwerfen, etwa wie es Fessard oder Rahner getan haben. Wir wollen vielmehr nur aus dem historischen Befund jene Punkte hervorheben, die theologisch von Bedeutung zu sein scheinen.

Als erstes fällt die große Spannweite des Begriffs „Geister" auf. Er umfaßt sowohl die inneren (guten oder bösen) Gedanken und Regungen wie ihre evtl. personal gedachten Prinzipien. Diese Ambivalenz zwischen dem psychologischen und transzendenten Aspekt ist charakteristisch, und zwar durch die ganze Geschichte hindurch: im biblischen Begriff ruach bzw. pneuma, in der spätjüdischen Lehre von den „Zwei Wegen", „Zwei Trieben" oder „Zwei Geistern", beim logismos der Mönchsväter, bei der Lehre von den „Dämonen der Laster". Wie vieldeutig auch im Mittelalter der Begriff „Geist" blieb, zeigt etwa Dionysius der Kartäuser, für den „Geist" alles ist, was „bewegt", wie auch die „Bewegungen" in der Seele selbst, also einerseits Gott, Engel, Dämonen, die Seele, aber auch Leidenschaften, Neigungen, Begierden, Gewohnheiten, ja sogar die „Schönheit des Sichtbaren", die „Erfreulichkeit des Hörbaren" usw.[7]). Auch Ignatius bezeichnet mit „Geist" sowohl die inneren Regungen und Bewegungen, wie Gedanken, Gefühle, Neigungen, Motive, und zwar mit Bezug auf ihr (gutes oder böses) Prinzip, wie auch dieses personal gedachte gute oder böse Prinzip selbst. Wichtig an diesem Befund scheint vor allem, daß der Begriff „Geist" keineswegs sofort im Sinne von „Engel" oder „Dämon" verstanden werden muß und auch nicht immer so verstanden worden ist. Die Frage nach Engeln und Dämonen scheint in unserem Zusammenhang zweitrangig, wenn auch ihre Existenz damit nicht geleugnet werden soll. Aber es bleibt sinnvoll, von „Geistern" zu reden, auch wenn damit in erster Linie die innerseelischen Regungen und Bewegungen (und evtl. auch die überindividuellen Regungen und „Bewegungen") gemeint sind, insofern sie von der sarx, d. h. der gefallenen Natur, und vom pneuma, der Dynamik der göttlichen Gnade bestimmt sind.

Aus der großen Bandbreite des Begriffs „Geister" versteht sich dann auch die Vieldeutigkeit des Begriffs „U.d.G.". Im engeren Sinne ist darunter die Unterscheidung von echten und unechten charismatischen Phänomenen verstanden, d. h. von Propheten, Ekstatikern, Visionären, Lehrern. Es handelt sich also darum zu unterscheiden, ob der Geist Gottes einen solchen Charismatiker antreibt bzw. aus ihm spricht, oder ob der böse Geist aus ihm spricht bzw. ob der Charismatiker aus seinem eigenen Geist, seiner eigenen erbsündlich gefallenen Natur heraus handelt. Dieser Akzent der Unterscheidung des Charismatischen stand in der frühen Kirche und

[7]) Vgl. die Aufzählungen bei Dionysius dem Kartäuser, Opera omnia, Bd. 40 (Tornaci 1911) 267–268, teilweise zitiert bei L. Bakker (vgl. Anm. 1), 292–293.

auch in den Traktaten „de discretione spirituum" des Mittelalters im Vordergrund. Bei Origenes und im alten Mönchtum geht es dagegen mehr um die Unterscheidung der Gedanken, der logismoi (und evtl. auch der Träume), sei es in der eigenen Seele als Mittel im geistlichen Kampf, sei es in der Seele der anderen zum Zwecke der Seelenführung durch den pater pneumatikos. Auch bei Ignatius von Loyola steht die Unterscheidung der Gedanken, Regungen, Neigungen, Motive im Vordergrund. Unter den Oberbegriff U.d.G. gehört dann noch die etwas einseitige rationalisierende Entwicklung von der diakrisis pneumaton zur discretio (im Sinne des Maßhaltens) und zur prudentia, wie wir sie in der Linie von Cassian, Benedikt und Gregor über die Frühscholastik bis Thomas von Aquin beobachten konnten. Wenn wir eine Definition suchen, die alle diese Aspekte umfaßt, dann können wir vielleicht sagen: U.d.G. im weiteren Sinne ist die Fähigkeit, die verschiedenen Geistesregungen, Antriebe, Gedanken, Phänomene, die im Individuum wie auch im Kollektiv auftreten, aus dem Glauben heraus so zu beurteilen, daß man ihre Herkunft vom guten oder bösen Prinzip, von sarx oder pneuma erkennt und so zu einem Urteil kommt, ob man sich im praktischen Leben danach richten darf oder nicht. U.d.G. ist somit eine Kritik oder Kriteriologie des geistlichen Lebens, des Gnadenhaften, des eigentlich Christlichen.

Man hat oft zwischen dem Charisma der U.d.G. und einer erworbenen U.d.G. unterschieden. Im ersten Falle ist der Träger der U.d.G. selber Charismatiker, im zweiten Fall weitet sich der Trägerkreis. Hier hängt alles von der rechten Definition von „Charisma" ab. Man hat die Charismen oft als eigentlich übernatürliche, geradezu wunderbare Fähigkeiten aufgefaßt, die Gottes Geist über die Fähigkeiten der Natur hinaus zum Nutzen der Gemeinde schenkt. Wenn man dagegen die verschiedenen Aufzählungen von Charismen bei Paulus ansieht, so scheinen darunter doch auch Fähigkeiten zu sein, die an sich durchaus natürlich sind, aber im Glauben für Gott und die Kirche in Dienst genommen werden. Wenn man die Charismen nicht so sehr als einzelne Fähigkeiten, sondern mehr als in der gemeinsamen Geistbegabung des Christen wurzelnd betrachtet, dann ergibt sich, daß U.d.G. als „geistliche Unterscheidungsfähigkeit" wenigstens anfangshaft bei jedem Christen vorhanden sein sollte, wenn sie auch in ausgeprägter Form viel Talent und Gnade voraussetzt und deshalb sehr selten ist.

Die Kriterien der U.d.G. kann man in drei Gruppen einteilen: in moralische, psychologische, dogmatische. Seit den frühesten Zeiten hat man immer wieder Kataloge von Tugenden und Lastern zusammengestellt, welche die Gegenwart des guten bzw. bösen Geistes erweisen sollten. Auf dieses Kriterium der „Früchte" hat Jesus schon im Evangelium hingewiesen (Mt 7,20). Paulus hat die Frucht des Geistes und die Werke des Fleisches gegenübergestellt. Als positive moralische Kriterien gelten: Gerechtigkeit, Liebe, Güte, Demut, Einfügsamkeit, Maß; negative Kriterien

sind: Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Haß, Lauheit, Sinnlichkeit, Stolz, Überheblichkeit, Extravaganzen, Hartnäckigkeit. Diese Kriterien sind in sich zuverlässig, setzen aber verhältnismäßig deutliche innere Anregungen und eine längere Beobachtung voraus. Für subtile Unterscheidungen in der eigenen Seele sind diese Kriterien vielleicht etwas zu grob und nicht ausreichend.

Subtiler und zuverlässiger sind die psychologischen Kriterien: Friede, Ruhe, Freude, Trost für den guten Geist; Unruhe, Angst, Niedergeschlagenheit, Trostlosigkeit für den bösen Geist. Aber sie sind nicht von außen zugänglich. Sie stehen in der Mystik im Vordergrund. Sektierer berufen sich mit Vorliebe darauf.

Dogmatische Kriterien begegnen uns schon in der Hl. Schrift. Paulus wie Johannes sehen im Jesusbekenntnis ein wesentliches Kriterium des wahren Geistes. Ein weiterer dogmatischer Prüfstein ist die Kirchlichkeit: die ruhige und demütige Einordnung in die sichtbare Kirche, der Gehorsam gegenüber dem Bischof, der „Hierarchie". Dieses Kriterium wurde stets betont, wenn die Einheit der Kirche durch Sektierer bedroht wurde.

Die verschiedenen Autoren messen den einzelnen Kriterien einen unterschiedlichen Wert bei. Viele sind der Ansicht, daß ein sicheres Urteil unmöglich sei, wenn nicht Gott selbst das Charisma der U.d.G. schenkt, was dann praktisch einer Offenbarung über den Seelenzustand (seiner selbst oder eines anderen) gleichkäme. Sonst könne man nur durch die Konvergenz von möglichst vielen Kriterien zu einem einigermaßen wahrscheinlichen Urteil kommen. Andere aber meinen, daß es wenigstens im Prinzip gewisse untrügliche innere Erfahrungen gebe. Nicht nur Sektierer wie die Messalianer, die Brüder vom freien Geist oder die Alumbrados gehören hierher, auch Diadochus von Photike, Ignatius von Loyola mit seinem „Trost ohne vorhergehende Ursache" und die Mystiker überhaupt sind dieser Ansicht. Doch ist man sich auch der Gefahr einer Täuschung in diesem Punkte bewußt und nennt deshalb wenigstens eine Reihe von äußeren Zusatzkriterien. Ein wesentliches Element der authentischen U.d.G. ist die Gebundenheit des „Geistes" an den „Buchstaben" der Kirche. Es ist derselbe Geist, der im einzelnen wie in der Kirche wirkt[8]). Das besagt allerdings nach dem Ausweis der Geschichte nicht, daß in einem Konfliktsfall das „Amt" notwendigerweise gegenüber dem „Charisma" im Recht ist. Auch die „Geister" in der Amtskirche bedürfen einer eigenen „Unterscheidung"! Die Kirchlichkeit der U.d.G. erweist sich außerdem in ihrem engen Zusammenhang mit der „geistlichen Vaterschaft" und der „geistlichen Führung". Demut und Gehorsam sind notwendige Kennzeichen des Weges, der den einzelnen zur Fertigkeit der U.d.G., zur Reife eines pneumatikos und diakritikos führt.

[8]) Vgl. G. Switek, Kirchlichkeit oder Berufung auf den Geist? In: Geist und Leben 49 (1976) 92–105.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Dezember 1976)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Hundert-Jahr-Feier des Kollegs beim Campo Santo Teutonico

In einer Ansprache zur Hundert-Jahr-Feier des Deutschen Priesterkollegs beim Campo Santo Teutonico in Rom sagte der Heilige Vater u. a.: *Zwei Gedanken bewegen Uns bei dieser Begegnung mit Ihnen. Zunächst möchten Wir Ihnen allen und jedem einzelnen danken, und zwar im Namen Jesu Christi für die bisher geleistete wissenschaftliche Arbeit im Dienste der Kirche. Die Kirche schätzt die Wissenschaft, die Kirche braucht die wissenschaftliche Forschung in den verschiedenen Disziplinen, damit sich in ihnen die Erkenntnisse immer mehr vertiefen, die neuen Fragen und Forschungsergebnisse der voranschreitenden Zeit sorgfältig Beachtung finden und so gründlicher erfaßt wird, wie Glaube und Vernunft sich in der einen Wahrheit treffen (vgl. Erkl. Gravissimum educationis momentum, Nr. 10). Ihnen also aufrichtigen Dank!*

Noch einen zweiten Gedanken! Die Mitglieder Ihres Priesterkollegs haben die Auszeichnung, im Schatten von Sankt Peter zu leben, in unmittelbarer Nähe des Papstes. Diese Tatsache möge für Sie eine eindringliche Aufforderung sein, stets in Treue zum Nachfolger Petri zu stehen, die Kirche Christi zu lieben und sich mit allen Kräften für ihre Anliegen einzusetzen. Unsere nachdrückliche Bitte geht dahin, daß Sie mit dem ganzen Gewicht Ihrer wissenschaftlichen Erfahrung für das Konzil und die Einheit der Kirche eintreten. Wir haben allen Grund, sehr geehrte Herren, voll Zuversicht und Optimismus der Zukunft der Kirche entgegenzusehen. Denn die Geschichte der Kirche bestätigt immer wieder aufs neue die Wahrheit der Prophezeiung Christi: „. . . et portae inferi non praevalebunt!" (Mt 16, 18) (L'Osservatore Romano n. 253 v. 31. 10. 76).

2. Unauflöslichkeit der Ehe

Für ihren Einsatz im Dienst der Ideale christlichen Ehe- und Familienlebens hat Papst Paul VI. den rund 3500 Teilnehmern am internationalen Treffen der „Equipes Notre Dâme", einer Bewegung zur Förderung christlicher Ehespiritualität, gedankt. Der weitaus größte Teil der Ehepaare habe heute geistlichen Beistand dringend nötig. Viele Ehen seien durch den Verlust der „edelsten Werte der Ehe" in eine tiefe Krise gestürzt worden. Verantwortlich hierfür seien nicht selten „diejenigen, die eigentlich Lehrmeister sein sollten", sie hätten die Werte christlicher Ehe in Zweifel gezogen, ihre theologischen Dimensionen verkleinert und die grundlegenden Erfordernisse von Ehe und Familie als „utopisch, überholt, unerreichbar und sinnlos" hingestellt. Die Werte der christlichen Ehe bedürften immer wieder der Bekräftigung durch das Zeugnis christlicher Eheleute und das „klare und mutige Wort" der Priester und Theologen. Erneut unterstrich Paul VI. in diesem Zusammenhang die Unauflöslichkeit der Ehe. Sie sei „eine auf der Liebe aufgebaute und durch eine unwiderrufliche Verbindung und Verpflichtung gefestigte Gemeinschaft". Einmal besiegelt, unterliege sie nicht mehr dem wandelbaren subjektiven menschlichen Willen. Dies gelte es gegenüber „der irrigen Argumentation" zu betonen, derzufolge die Ehe ende, wenn die Liebe erloschen sei. Für den Katholiken gewinne diese vor Gott und der Kirche eingegangene Verpflichtung außerdem den Wert eines Sakramentes

und eröffne daher dem Gläubigen Hilfsquellen zur Überwindung aller Schwierigkeiten. Eine Illusion wäre es, zu glauben, es gebe eine Ehe „ohne Kreuz". Aufgabe von Gemeinschaften wie der „Equipes Notre Dâme" sei es, zu bezeugen, daß Gottesgnade, Gotteskraft und Gottesglaube dieses Kreuz tragbar machen (RB n. 41, v. 10. 10. 76, S. 6).

3. Bedeutung von Opfer und Leid beim Aufbau der Kirche

Der Papst erinnerte daran, daß einst Petrus für die Einrichtung der kirchlichen Gemeinschaft den Kreuzestod erlitt. Alle Christen, wenn sie wirklich Apostel sein wollen, sind verpflichtet, das Kreuz zu tragen. In diesem Zusammenhang wandte der Hl. Vater sich gegen eine christliche Lebensauffassung, die unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt der Bequemlichkeit oder zeitlicher und persönlicher Interessen steht. Ein Leben als Christ müsse jedoch im Zeichen des Kreuzes und des Opfers stehen. Das sei keine pessimistische Sicht des Christentums, sondern sei im Hinblick auf die Errichtung der kirchlichen Gemeinschaft sehr wohl realistisch. Auch in der gegenwärtigen Zeit gebe es viele Beispiele für aus Liebe zum Evangelium vollbrachte Opfer. „Ganze Völker bekennen trotz aller Bedrohungen tapfer und in Schweigen ihre Treue zu Christus" (RB n. 37 v. 12. 9. 76, S. 6).

4. Heilig- und Seligsprechungen

Am 3. Oktober 1976 wurde Beatrice De Silva Meneses heiliggesprochen. Die neue Heilige wurde 1424 im damals portugiesischen Ceuta geboren. Sie ist die Gründerin des Schwesternordens von der Unbefleckten Empfängnis. Sie starb am 1. September 1490 in Toledo. Papst Pius XI. bestätigte am 28. 7. 1926 ihre Verehrung (DDK, Sept. 1976, S. 26).

Am 17. Oktober 1976 wurde der selige John Ogilvie heiliggesprochen. Der neue Heilige ist 1579 im schottischen Drum-Naketh geboren; er war zunächst Kalvinist, konvertierte später zum katholischen Glauben und trat in den Jesuitenorden ein. Am 10. März 1615 wurde er in Glasgow seines Glaubens wegen gehenkt. Pius XI. sprach ihn am 22. Dezember 1929 selig (DDK, Sept. 1976, S. 26).

Am 14. November 1976 wurde die kontemplative Karmeliterin Schwester Maria von Jesus López de Rivas seliggesprochen. Die neue Selige ist am 18. August 1560 in Spanien geboren. Sie trat mit 17 Jahren in den Orden der Unbeschuhten Karmeliterinnen ein. Sie war Novizenmeisterin und Priorin. Sie starb im Alter von 80 Jahren (L'Osservatore Romano n. 264 v. 14. 11. 76).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Die nachkonziliaren Generalkapitel

Der Sekretär der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute, Dr. Augustin Mayer OSB, Tit.-Erzbischof von Satrianum, erklärte, die seit einiger Zeit begonnene zweite Serie der Generalkapitel der nachkonziliaren Zeit sei von stärkerer Hinwendung zum Gebet, von größerer Bereitschaft aufeinander zu hören und auf das Wirken des Heiligen Geistes zu achten, getragen (KNA).

2. Meßfeier für verstorbene Nichtkatholiken

Die Möglichkeit einer öffentlichen Meßfeier für verstorbene nichtkatholische Christen ist, wie aus einem Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11. Juni 1976 hervorgeht, neu geregelt worden. Nach dem geltenden Kirchenrecht ist zwar die private Meßfeier für verstorbene Nichtkatholiken jederzeit

möglich; der öffentliche Charakter eines solchen Gottesdienstes war jedoch bisher eingeschränkt. Die neue Regelung sieht nunmehr vor, daß eine öffentliche Meßfeier für einen verstorbenen nichtkatholischen Christen stattfinden kann, wenn sie von Angehörigen, Freunden oder Untergebenen aus einem religiösen Motiv ausdrücklich erbeten wird und wenn nach dem Urteil des Ortsbischofs kein Ärgernis für die Gläubigen entsteht (AAS 68, 1976, 621).

3. Revision des Kirchlichen Gesetzbuches

Die Päpstliche Kommission für die Revision des Kirchlichen Gesetzbuches hat die erste Ausarbeitung aller Canones des geplanten neuen Kirchenrechts abgeschlossen. Nach den vorliegenden Entwürfen enthält das neue Gesetzbuch bis jetzt 1440 Gesetzesparagraphen, die in insgesamt sieben Bücher unterteilt sind. Das teilte der Präsident der Kommission, Kardinal Pericle Felici, im Verlauf des Internationalen Kirchenrechts-Kongresses (Pamplona) mit. An den Beratungen nahmen rund 400 Kirchenrechtler aus 25 Ländern teil. Kardinal Felici verwies darauf, daß sich das geplante „Grundgesetz" der Kirche, das dem neuen Gesetzeswerk vorangestellt werden soll, in einer fortgeschrittenen Beratungsphase befinde. Diese „Lex fundamentalis" soll die wichtigsten allgemeinen Prinzipien der Kirchenverfassung enthalten. Die Kommission für das Revisionswerk war schon im Jahr 1963 von Papst Johannes XXIII. ins Leben gerufen worden. Sie konnte jedoch erst nach Beendigung des Konzils ihre Arbeit in vollem Umfang aufnehmen. Die Kommission selber ist in mehrere Konsultorengruppen unterteilt. Diese haben die Aufgabe, den Richtlinien der Kommission entsprechende Entwürfe der einzelnen Canones auszuarbeiten, die dann von einem eigens dafür eingesetzten Koordinationsrat in Stil und Ausdrucksweise vereinheitlicht und anschließend der Kommission zur Entscheidung vorgelegt werden. Anschließend werden die Entwürfe den einzelnen Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugesandt (RB n. 43 v. 24. 10. 76, S. 4).

4. Volksfrömmigkeit

Die Mitglieder der Kongregation für die Evangelisierung der Völker haben bei ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung (Oktober 1976) betont, daß die Volksfrömmigkeit in ihren verschiedenen Ausdrucksformen sowohl eine wertvolle und wichtige Ausgangsbasis für die Verkündigung des Evangeliums als auch ein bedeutsames Mittel zur Bewahrung des Glaubens darstellt. Gerade, aber nicht nur, in der „Kirche des Schweigens" gewinne die Volksfrömmigkeit besondere Bedeutung (KNA).

5. Vatikanisches Informationsbüro

Ein Informationsbüro für europäische Fragen hat der Vatikan in Brüssel eingerichtet. Es hat keinen diplomatischen Status, ist vornehmlich mit pastoralen Zielsetzungen betraut und steht im Dienste der Europäischen Bischofskonferenz. Leiter des Büros ist Dr. theol. Gerhard Bauer (35), Augsburg, bisher Sekretär des Augsburger Bischofs (KNA).

6. Umfrage über Schwangerschaftsabbruch

Eine Umfrage und Überprüfung, die vom Sekretariat für die Nichtchristen durchgeführt worden ist, ergab, daß alle Weltreligionen einen Abbruch der Schwangerschaft ablehnen. Es waren vor allem die Religionsexperten des Islam, des Hinduismus und des Buddhismus befragt worden (KNA).

7. Selbständige Konferenz der Bischöfe in der DDR

Am 26. Oktober 1976 wurde bekanntgegeben, daß die Kongregation für die Bischöfe durch Dekret vom 25. September

1976, „probeweise und auf fünf Jahre", die Statuten der Berliner Bischofskonferenz approbiert hat. Diese neue Bischofskonferenz ist der Zusammenschluß der Bischöfe, Weihbischöfe und Ordinarien der bisherigen Berliner Ordinarienkonferenz, die sich als Regionalkonferenz der Deutschen Bischofskonferenz verstanden hatte. Im Dekret vom 25. September wird festgehalten, daß die Errichtung der Berliner Bischofskonferenz Bedürfnissen entspricht, die kirchlicher Natur sind. Der Status von West-Berlin wird durch die Bildung der neuen „Berliner Bischofskonferenz" nicht berührt. Der Westteil der Stadt bleibt Bestandteil des Bistums Berlin mit Kardinal Bengsch an der Spitze, der damit auch Mitglied der Deutschen Bischofskonferenz bleibt, wo er aber — wie auch schon bisher — vom Westberliner Generalvikar vertreten wird (SKZ 45/1976, 4. 11. 76, S. 659).

8. Schwesternprofeß

Erklärung der Kongregation für den Gottesdienst vom 10. Oktober 1974: Die Profeß von Ordensfrauen kann nicht von dem Bischof oder dem Priester entgegengenommen werden, der bei der Profeßfeier die Messe zelebriert. Zur Entgegennahme der Profeß sind die Ordensoberen zuständig (Commentarium pro Religiosis et Missionariis 57, 1976, 89).

9. Absolutionsvollmachten für Beichtväter

Reskript der Apostolischen Pönitentiarie vom 15. September 1975 über die Bevollmächtigung zur Absolution von der Zensur wegen Apostasie, Häresie, Schisma, Kirchenaustritt (Amtsblatt Fulda 1975, 95): Die am 15. Sept. 1975 erneuerte Vollmacht hat den gleichen Wortlaut wie 1970. Diese den Bischöfen erteilte Vollmacht ist von den meisten Bischöfen an die Beichtväter delegiert worden, zum Teil ohne weitere Bemerkungen (ABl Hildesheim [1975] 322, ABl Rottenburg [1975] 465), zum Teil mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß die Vollmacht im Beichtstuhl nur gebraucht werden soll, wenn triftige Gründe gegen eine Rekonziliation im äußeren Bereich sprechen (ABl Eichstätt 122 [1975] 252, ABl Mainz 117 [1975] 92, ABl Passau 105 [1975] 135, ABl Würzburg 121 [1975] 448). Im Bistum Osnabrück (ABl Osnabrück 91 [1975] 281) ist die Vollmacht nicht generell delegiert worden; sie ist im Einzelfall vom Ordinarius zu erbitten.

10. Entlassung von Ordensleuten

Verwaltungsgerichtlicher Entscheid der Apostolischen Signatur vom 1. Juni 1974 zur Säkularisation und Entlassung von Ordensleuten (Commentarium pro Religiosis et Missionariis 56, 1975, 383):
Keine Ordensperson mit lebenslänglichen Gelübden kann gegen ihren Willen säkularisiert werden, d. h. das Säkularisationsindult verlangt zu seiner Gültigkeit sowohl die freie Antragstellung als auch die freie Annahmeerklärung der betreffenden Ordensperson. Keine Ordensperson mit ewigen Gelübden kann entlassen werden, wenn nicht gemäß den Verfahrensnormen des allgemeinen Ordensrechts die Entlassung vorher angedroht und dem Beschuldigten die Möglichkeit zur Darlegung von Gegengründen eingeräumt worden ist.

11. Fragwürdigkeit von Gutachten aus Schriftvergleichung

Verwaltungsgerichtliche Entscheidung der Apostolischen Signatur vom 24. November 1973 über die Voraussetzung der Strafverfügung und die Fragwürdigkeit von Gutachten aus Schriftvergleichung (Commentarium pro Religiosis et Missionariis 56, 1975, 377): Auch bei der Bestrafung im Verwaltungswege bedarf der strafende kirchliche Obere des sicheren Beweises für die Tatbegangenschaft; außerdem muß dem Beschuldigten das Verteidigungsrecht eingeräumt werden. Sonst

ist die Strafverfügung ungültig. Der Beweis durch sog. Schriftsachverständige stellt keinen vollen Beweis dar. So wurde gegen die Strafverfügung eines Generalats und gegen dessen Bestätigung durch die Kongregation für die Ordensleute und Weltlichen Institute entschieden. Der Entscheid enthält besondere Rechtsausführungen über die Zuverlässigkeit der Gutachten auf Grund der Schriftvergleichung.

BISCHOFSSYNODE 1977

Die Vollversammlung der römischen Union der Generalobern hat am 29. November 1976 die zehn Generalobern gewählt, die sie satzungsgemäß in die Bischofssynode 1977 entsenden wird. Folgende Generalobere sind mithin Mitglieder der Synode:

Rembert Weakland OSB, Generalabt der Benediktiner (Amerikaner); Vincent de Couesnongle OP, Generalmagister der Dominikaner (Franzose); Costantino Koser OFM, Generalminister der Franziskaner (Brasilianer); Pedro Arrupe SJ, Generalsuperior der Jesuiten (Spanier); Joseph Pfab CSSR, Generalsuperior der Redemptoristen (Deutscher); Frans Timmermans CSSp, Generalsuperior der Spiritaner (Niederländer); Luigi Ricceri SDB, Generaloberer der Salesianer (Italiener); Eugen Cuskelly MSC, Generaloberer der Herz-Jesu-Missionäre (Australier); Tarcisio Agostoni FSCI, Generaloberer der Combonianer (italienischer Zweig, Italiener); Joseph Hardy SMA, Generalsuperior der Gesellschaft für Afrika-Mission (Franzose).

Ersatzmänner:

Michel Abifadel OAM, Generalabt des Ordens der Maronitischen Antonianer (Libanese); Lucio Migliaccio OMD, Generalrektor der Regularkleriker von der Mutter Gottes (Italiener).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Audienz beim Heiligen Vater

Der im Mai 1976 neugewählte „Rat der Union der Generalobern", Rom, (vgl. OK 17, 1976, 355) wurde am 6. November 1976 von Papst Paul VI. zu einer Sonderaudienz empfangen. In einem anderthalbstündigen Gespräch mit dem Heiligen Vater (das in dieser Form erstmals durchgeführt worden ist) ging es um folgende Fragen: Aufgabenbereich und Funktion der Union der Generalobern und der Generaloberinnen. — Die Beziehungen der Union der Generalobern und -oberinnen zur Kongregation für die Orden und Säkularinstitute sowie zu den übrigen Behörden des Heiligen Stuhles. — Positive Entwicklungen im Ordensleben heute. — Situation der Ordensleute in der Ortskirche: Dienst an der Ortskirche und Dienst an der Gesamtkirche. — Schwierigkeiten bei der Ausbildung der jungen Ordensleute heute. — Dank an den Heiligen Vater für das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi" (vgl. OK 17, 1976, 206 und 253).

2. Kriterien der Achtung vor der menschlichen Person

Der Apostolische Nuntius Guido del Mestri, Tit.-Erzbischof von Tuscamia, bringt in einem Schreiben an den Kölner Erzbischof Kardinal Dr. Joseph Höffner die Kriterien der Achtung vor der menschlichen Person in Erinnerung, die von den Bischofskonferenzen und Ordensleitungen zu beachten sind. — Wortlaut des Schreibens vom 23. August 1976: „. . . die Vereinten Nationen beschäftigen sich derzeit in ihrem Wirtschafts- und Sozialrat mit dem schwerwiegenden Problem des Mißbrauchs tiefenpsychologischer und ähnlicher Methoden, mit denen in verschiedenen Bereichen versucht wird, in die Intimsphäre der menschlichen Person einzudringen, ohne ausdrückliche Er-

laubnis des Betroffenen und ohne Achtung vor der pflichtgemäßen und unbedingten Geheimhaltung, die in einem solchen Fall gefordert ist.

Es handelt sich dabei um verschiedene Zwecke: Gewalt- und Druckmittel gegen politische Gegner, Nachweis der Überlegenheit einer Rasse oder des Geschlechts, Erforschung militärischer Geheimnisse, Manipulationen in der Erziehung und — was vor allem die Kirche angeht — Klärung von Berufungen (weswegen von verschiedenen Seiten Klage geführt wurde), so hauptsächlich bei der Entscheidung über Zulassung und Verbleib in den Seminarien und Noviziaten.

Das Staatssekretariat hat pflichtgemäß Experten europäischer und amerikanischer Universitäten zur Sache befragt und dann die Zeitschrift „Civiltà Cattolica" gebeten, die Stellung der Kirche in dieser heiklen Frage darzulegen. Diese Stellungnahme ist in der Ausgabe vom 19. Juni 1976 (Nr. 3024, S. 541—551) erschienen.

Bei dieser Gelegenheit werden vom Staatssekretariat den Bischofskonferenzen und Ordensleitungen die folgenden Kriterien der Achtung vor der menschlichen Person in Erinnerung gerufen:

1) Es ist niemandem erlaubt, auch nicht den Ordens- oder Diözesanleitungen, in die seelische oder sittliche Intimsphäre eines Menschen einzudringen, ohne dessen vorausgehende ausdrückliche und völlig freiwillige Zustimmung erhalten zu haben; demzufolge sind alle tiefenpsychologischen und anderen Methoden, die bei Entscheidungen über Zulassung oder Verbleib in Seminarien oder Noviziaten angewandt werden, verboten, wenn die vorausgehende freiwillige Zustimmung des Betroffenen, die in keiner Weise erzwungen sein darf, fehlt.

2) Ferner darf kein Psychologe dritten Personen, gleich welcher Stellung auf religiösem oder politischem Gebiet, ohne freie Zustimmung des Betroffenen Erkenntnisse über das seelisch-sittliche Innenleben, zu denen er gelangt sein könnte, mitteilen.

3) Der Analysierte ist seinerseits verpflichtet, die bekannten Moralprinzipien hinsichtlich der ihm auferlegten Geheimhaltungen zu beachten.

Nach zehnjähriger Erfahrung und Diskussion — dies in einem Klima allgemeiner Wachsamkeit für die Achtung vor der menschlichen Person, und nach dem, was das II. Vatikanum zur Sache gesagt hat, — scheint es an der Zeit zu sein, alle diesbezüglichen Mißbräuche innerhalb der Kirche abzustellen, sowohl der Sache wegen als auch der vom Heiligen Stuhl erwünschten Möglichkeit wegen, bei den internationalen Debatten zugunsten der Achtung vor der Privatsphäre eintreten zu können . . ."

3. Jahrestagung der deutschsprechenden Regentenkonferenz

Pater Dr. Alexander Senftle OFMCap, der als Vertreter der VDO an der Tagung der deutschsprechenden Regentenkonferenz (in Chur vom 18.—22. Juli 1976) teilgenommen hat, gab über den Verlauf der Tagung einen Bericht, der hier auszugsweise wiedergegeben wird:

Zum Tagungsthema „Die neuen kirchlichen Dienste und Ämter in ihrer Auswirkung auf den priesterlichen Dienst" hielt der Passauer Pastoraltheologe und Soziologe Prof. Dr. Paul M. Zulehner das Einführungsreferat. Er behandelte den soziologischen Aspekt nicht als a-theologisch oder als Gegentheologie, sondern als Ergänzung und Erweiterung der pastoralen Landschaft; d. h. Ausgangspunkt waren die neuen Situationen und Wandlungen von heute mit ihren nicht-theologischen Elementen aber als Anfrage an die Theologie und die theologische Diskussion. So wurde herausgestellt:

1) Die Tatsachen, daß voll-kirchliche Christen heute eine soziale Minderheit sind

2) daß Verschiebungen im Berufsbild des Priesters vor sich gegangen sind
3) daß das Feld Kirche und Laie neu definiert wurde
4) daß Laien sich an den neuen Aufgaben beteiligen
5) daß im Priesterberuf eine Nachwuchskrise offenkundig ist.
All das verweist auf einen Wandlungsprozeß mit neuen Aufgaben und neuen Akzenten. Und diesem Wandlungsprozeß steht das Alte bzgl. Dienste und Ämter in der Kirche gegenüber als ungelöstes Problem. Dabei geht es bis zum Rollenstreit und Standortverlust. Ein vielgestaltiger Mangel an Identität in den Diensten und Ämtern wird deutlich und bewirkt zugleich Rivalitäten je nach den einzelnen Vorstellungen, aber auch je nach den Anliegen der Kirchenleitungen wie auch je nach den theologischen Aspekten.
Der Versuch, die Berufsidentität zu definieren, zeigt auf eine breite Ausgestaltungsmöglichkeit je nach den Bestimmungselementen z. B. ob maßgebend sind die Tätigkeitsfelder oder die zugeschriebene Kompetenz oder die erworbene Kompetenz oder auch die Nachfrage aus den Gemeinden.
Zwei Möglichkeiten in der Weiterentwicklung wurden herausgestellt:
1. daß es viele Dienste nebeneinander geben wird oder
2. daß sich der kirchengeschichtliche Vorgang der Konzentration vieler Berufe in einem sehr differenzierten Amt wiederholt und zugleich ein sehr buntes Berufsfeld ‚Priester' bewirkt.
Aufgrund der Beratungen über die hauptamtlichen Laienmitglieder im kirchlichen Dienst richtete die Regentenkonferenz folgendes Votum an die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes:
1) Der ständige Diakonat sollte nicht Sammelbecken für alle kirchlichen Dienste werden. Dies ist zu fordern einmal um des Diakonates selbst willen, der eigenständiger Profilierung bedarf. Wird der ständige Diakon hauptsächlich mit priesterlichen Aufgaben betraut bis hin zur Gemeindeleitung — wie dies in einigen deutschsprachigen Diözesen bereits geschieht — sehen wir die Gefahr, daß der Dienst des Diakons im Dienst des Priesters aufgeht.
2) Auch um der Eigenständigkeit des Laiendienstes willen ist zu fordern, daß nicht alle hauptamtlichen Mitarbeiter im Kirchlichen Dienst zu Diakonen geweiht werden. Dabei sollte es durchaus eine Sendung und Beauftragung für die geben, die einen Dienst auf Dauer in der Gemeinde leisten. Die bereits vorhandenen Beauftragungen zum Lektor und Akolythen- bzw. Kommunionhelfer sollen zwar genutzt werden, aber sie genügen dazu nicht. Es sollten weitere Formen der Beauftragung geschaffen werden, die dem Dienst der hauptamtlichen Laien entsprechen.
In einer Podiumsdiskussion unter Experten (Dogmatik: Prof. Dr. Hünermann, Münster; Neues Testament: Prof. Kertelge, Münster; Pastoral: P. Bertsch SJ, Frankfurt; Pastoralsoziologie: Prof. Zulehner, Passau) wurde die Frage der Möglichkeit und Grenzen neuer kirchlicher Dienste durchgesprochen.
Das Expertengespräch war nicht abgesprochen, zeigte aber eine große Einmütigkeit und einander tragende Ergänzung. Herausragend war:
1) daß Weihe und Eucharistiefeier als unersetzbar und unlösbar miteinander verbunden sind.
2) Daß die mündige Gemeinde die Zukunft der Kirche zu tragen hat.
3) Daß die gemeindebildende Kraft die Feier der Eucharistie war und bleiben wird.
Von hier gesehen ist bedeutsam für die heutige Situation: Wir sprechen wohl viel von Gemeinde-Gemeinschaft, weil wir sie

nicht haben! Und wir haben sie nicht, weil wir die Bedeutung der Eucharistiefeier verkürzen und beliebig machen.

In der Frage der Reform des Theologiestudiums wurde verwiesen auf den derzeitigen Stand der Entwicklung der von Rom aufgegebenen ‚ratio nationalis'. 17 von 22 Diözesen gaben 900 Stellungnahmen ab zum bestehenden Rohentwurf. Diese sind inzwischen verarbeitet. Eine erste Stellungnahme zum Ganzen wird die Bischofskonferenz frühestens in der Herbst-Vollversammlung 1977 geben können.

Gewarnt wurde vor dem Verlust des Priesterseminars und eingefordert wurden Orientierungsrichtlinien durch die Bischofskonferenzen.

4. Herbstversammlung der Generalobernvereinigung

In der „Domus Mariae", Rom, fand vom 25.—28. November 1976 die Herbstversammlung der Union der Generalobern statt. In der Form eines interdisziplinären Symposiums wurde das Thema „Beziehungen zwischen psychologischem und spirituellem Wachstum" behandelt. Das Symposium war durch den Generalabt der Benediktiner, Rembert Weakland, und den Generalmagister der Dominikaner, Vincent de Couesnongle, vorbereitet worden. Gesprächsleiter des Symposiums war P. Roberto Tucci SJ, Direktor von Radio Vaticana. Die Hauptreferate hielten: P. Jean-René Bouchet OP, Novizenmeister in Toulouse; P. Zoltán Alszeghy SJ, Theologieprofessor an der Universität Gregoriana; P. Albino Ronco SDB, Psychologieprofessor an der Universität Salesianum. Außerdem waren mehrere Professoren und Fachleute für Ausbildungsfragen eingeladen worden. — Zu Beginn sprach P. Tucci über „Interdisziplinäre Problematik". Das Referat von P. Ronco ging um den Fragenkreis „Komponenten des psychologischen Wachstums — Integration des Wachstums in ein Lebensprojekt — Wachstum hinsichtlich spezifischer Haltungen des Ordenslebens — Möglichkeiten von Krisen". — P. Alszeghy sprach über „Ungewollte Fehlhaltungen und spirituelles Wachstum". — P. Bouchet reagierte aus der Praxis des Erziehers auf die Ausführungen der Referenten. — Die Tagung endete mit einer Konzelebration mit Kardinal Eduardo Pironio.

5. Tagung der Leiter der Superiorenkonferenzen Europas in Rom

vom 5.—8. Oktober 1976 tagten in Ariccia bei Rom die Delegationen der nationalen Vereinigungen der Höheren Ordensobern Europas. Die Tagung war durch die Kongregation für die Orden und Säkularinstitute einberufen worden. Vertreter aus 18 europäischen Ländern waren erschienen. Das Hauptthema der Tagung war: „Die Ordensleute in der Ortskirche". In den Überlegungen der Tagungsteilnehmer ging es um die lehrmäßigen Prinzipien der Präsenz der Ordensleute im Gefüge der Ortskirche, um die Beziehungen zwischen Bischof und Ordensleuten, um die geistlichen und menschlichen Gesichtspunkte in der Förderung der Zusammenarbeit, um die praktischen Wege einer Zusammenarbeit, um Fragen der Berufspastoral, um Fragen der Ausbildung der Ordensleute für den Dienst in der Ortskirche, usw. — Jede nationale Superiorenkonferenz hatte während der Tagung Gelegenheit, sich selbst und ihre Strukturen sowie ihre Tätigkeitsbereiche vorzustellen. Bei sämtlichen Veranstaltungen und Sitzungen der Tagung war Kardinal Pironio anwesend. Er verstand es, den Teilnehmern Glaubensgeist, Freude, Gebetsgeist und herzliche Brüderlichkeit zu vermitteln.

6. Apostelstift der Deutschen Brüderorden

Das Apostelstift, Institut der Deutschen Brüderorden in Köln setzt einen neuen

Anfang. Es zieht um nach Köln, Viktoriastraße 17 (Nähe der erzbischöfl. Wohnung), in ein Haus des Erzbistums. Dort werden nun die zweisemestrigen Kurse zur Erlangung der Missio Canonica für die Ordensbrüder gehalten, dort auch kurze geistliche Fortbildungskurse, die nun bessere Entfaltungsmöglichkeiten haben. Das Apostelstift nimmt teil an der im Hause eingerichteteten Liturgieschule des Bistums, die zur Erlangung des Erzbischöflichen Diploms für liturgische Arbeit führt, so daß noch eine zweite Qualifikation zum Abschluß der Studien im Apostelstift zu erreichen ist. Im jahrweisen Wechsel können Apostelstift und Liturgieschule auch den Frauenorden angeboten werden. Die Leitung des Instituts für die Brüderorden übernimmt der bisherige Generalobere der Aachener Franziskanerbrüder Fulgentius Lehmann. Die Studienleitung liegt weiter in den Händen von Prälat Prof. Dr. Schnitzler, der im Hause seine Wohnung haben wird. Hausherr und Direktor des gesamten geistlichen Unternehmens ist Herr Weihbischof Dr. Jos. Plöger, Bischofsvikar für Liturgie. Herr Kardinal J. Höffner hat den Gesamtplan in größtem Interesse an den Ordensbrüdern möglich gemacht. Die Nachwuchsnöte dürfen keinesfalls zu einer geringeren Sorge um die geistliche Grundlegung unserer Brüder, auch die aus den Priesterorden führen. Hier wird in einem schönen gepflegten Hause die Möglichkeit geboten, das Ordensleben unserer Brüder und Schwestern theologisch und liturgisch zu fundieren. Die beiden reich gefüllten Studiensemester haben hohes Niveau.

NACHRICHTEN AUS ORDENSVERBÄNDEN

1. Franziskus — Festival '76

Für über 4 000 Schüler und Schülerinnen mit ihren Lehrern und Erziehern war in Neviges der heilige Franziskus von Assisi „in". Franziskaner, Minoriten, Kapuziner und Franziskanerinnen aus dem westdeutschen Raum hatten am 25. September ihre Schulen und Internate geschlossen und waren in Bussen — eine Schule im Sonderzug — mit ihren Schülern und Schülerinnen zum rheinisch-bergischen Wallfahrtsort Neviges gefahren. Der Anlaß war ihnen dieses Unternehmen wert. In diesem Jahr begehen sie den 750. Todestag des heiligen Franziskus von Assisi, des Gründers ihrer Gemeinschaften.

Das Motto: öffne deine Hände

Einige Schülergruppen waren schon vorausgefahren und standen bereit, um die Teilnehmer des Festivals mit Musik und Lautsprecher zu begrüßen. Auf dem Weg zur Eröffnungsfeier in der Wallfahrtsbasilika machten Transparente das Motto des Festivals deutlich: Öffne deine Hände. Das Motto stammt von einem Schüler. In einem Wettbewerb hatte er von 158 vorgeschlagenen Slogans den 1. Preis davongetragen.

In der Tat ist dieses Motto eine gelungene Aktualisierung des armen und allen Menschen und der Natur brüderlich verbundenen Heiligen aus Assisi. Die Begebenheiten seines Lebens zeigen klar: er war vor allem ein Mensch mit geöffneten Händen. Die Schüler glaubten, dieser Franziskus habe auch ihnen von heute Bedeutendes zu sagen.

So trugen viele auch T-Shirts und Plaketten mit der stilisierten Gestalt des Heiligen und mit dem Symbol der geöffneten Hände. Das Motto wirkte zündend auf alle Ereignisse des Festivals, vor allem aber auf die Stimmung der Schüler. Erwartung und Freude drückte sich in den Gesichtern und bei den Gesprächen der Schüler und Schülerinnen aus. Es sollte sich herausstellen, daß sie nicht enttäuscht wurden.

Schmissiges Programmheft

Die Schüler hatten sich auf das Festival gut vorbereitet. Ein von zwei Franziska-

nern schmissig und gefällig gemachtes Programmheft trug dazu bei, Franziskus in die Gegenwart zu stellen und das Interesse der Schüler zu wecken.
Im ersten Teil „gestern" werden in einer jugendnahen Sprache Ereignisse aus dem Leben des heiligen Franziskus berichtet und auf einer Karte mit Flammen gezeigt, wie sein Leben in anderen Teilen Europas zündete. An einem Gitterrätsel können die Schüler ihr Wissen über Franziskus unter Beweis stellen. Wem zum Festival etwas einfällt, kann sich selbst auf zwei Seiten eine Comic-Serie schreiben.
Im Teil „heute" erhalten die Schüler Informationen über den Verlauf des Festivals. Die Eröffnungsfeier um 11 Uhr und die Eucharistiefeier um 16 Uhr wird vorgestellt mit dem Festival-Song:
Der gibt: der offene Hände hat.
Der nimmt: der offene Hände hat.
Der liebt: der offene Hände hat.
Jesus reicht uns seine Hand.
Das Festival soll weitergehen. Es gilt nicht nur für den einen Tag. Daher können Schüler im letzten Teil des Heftes „morgen" sich Adressen aufschreiben, um die neuen Kontakte zu festigen. Aufkleber für Hefte, Bücher, Tafeln, Briefe u. a. tragen das Motto: Öffne deine Hände.

Feier und Spiel

Vor über einem halben Jahr war die Idee da: wir machen im Franziskus-Jahr ein Franziskus-Festival: Franziskus feiern und erleben! Die Idee griff um sich. Schüler und Erzieher machten Vorschläge, bis es schließlich soweit war. Die moderne, einen marktähnlichen Platz überspannende Betonbasilika in Neviges und ihre Umgebung bieten viele Möglichkeiten für Feier und Spiel.
Die Basilika ist bei der Eröffnungsfeier um 11 Uhr bis auf den letzten Platz gefüllt, Lautsprecher übertragen die Feier nach draußen. Schüler tragen zu Beginn vorbereitete Styropor-Teile zum Altar. Die einzelnen Teile werden von Schülern zu zwei Händen zusammengefügt. Die eine Hand ist geöffnet, die zweite bleibt geschlossen. Schüler portugiesischer Gastarbeiter führen einen Tanz auf. Leben kommt in die Basilika, immer wieder erschallt Beifall durch die Jugendlichen. Ein Blasorchester leitet den Festival-Song ein. Von den Emporen der Basilika entfalten die einzelnen Schüler Bettücher, auf denen sie sich mit einem charakteristischen Zeichen darstellen. Eine andere Schülergruppe trägt den Sonnengesang des heiligen Franziskus provokativ vor. Im Sonnengesang sieht Franziskus Mensch und Natur als Geschenk aus Gottes Hand; er ruft sie zum Lobe Gottes auf.

Die Eröffnungsfeier wollte Anregung für die Gestaltung des Nachmittages geben. Für jeden gab es in der Mittagszeit und am Nachmittag etwas zu sehen oder mitzumachen. An vielen Ecken und Enden des Stadtgebietes von der Basilika bis zum Hardenberger Schloß geschieht etwas. Immer wieder wirkt das Motto „Öffne deine Hände" anregend. Am Bahnhof führen auf einer Wiese Schülergruppen mehrerer Schulen Theater über das Leben des heiligen Franziskus vor. Auf der Festwiese lassen die jüngeren Schüler Luftballons mit Adressenkarten steigen. Auf dem Pilgerplatz vor der Basilika werden an eine Ecke T-Shirts mit dem Symbol des Heiligen bedruckt. Dann sieht man große Tafeln, auf denen Schüler den Sonnengesang malen. Andere malen nach Pantomime. In einem Gesprächspol stellen sich Ordensleute kritischen Fragen junger Menschen. An einer anderen Stelle gibt es Platzkonzert. In der Krypta der Basilika laden Schüler zur „Handmeditation" ein. Erstaunlich an diesem Festival: Für jüngere und ältere Schüler gibt es viele Möglichkeiten aktiver Beteiligung. Jeder hat Gelegenheit, sich zu engagieren. Die Stimmung ist — bei schönem Wetter — heiter und freundlich.

Den Höhepunkt bildet die Eucharistiefeier zum Abschluß des Festivals. Jetzt

wird die zweite bisher geschlossene Hand geöffnet. Ein Festival Plakat über dem Altar stellt 12 sich öffnende Hände dar, die das eucharistische Brot in Empfang nehmen. Die 12 Hände stehen für die 12 beteiligten Schulen und Internate. Während der Bereitung der Gaben stellen Schülerinnen einen Ausdruckstanz dar, sie veranschaulichen die Gebärde des Öffnens der Hände. Ein Fürbittbuch wird zum Altar gebracht. In der Mittagszeit lag es im Eingang der Basilika. Schüler konnten hier ihre Anliegen eintragen. Vor dem Empfang der Eucharistie reichten sich alle die Hand. Darauf sang ein 115 Schüler zählender Chor unter Begleitung eines Orchesters den Sonnengesang des heiligen Franziskus nach Eberhard Werdin.
Die imposante moderne Wallfahrtsbasilika wurde zu einer Festival-Basilika. Jugend konnte hier erleben, daß die Kirche ihr Raum zur Entfaltung gab.

Ausstellung: Schülerarbeiten zum Thema „Franziskus"
Zu einer Attraktion für jung und alt wurde eine Franziskus-Ausstellung im Schloß Hardenberg unweit der Basilika. Bereits am 11. September wurde unter Anwesenheit des Bürgermeisters der Stadt Velbert-Neviges und 100 geladenen Gästen die Ausstellung eröffnet. Sie zeigt Arbeiten junger Schüler der am Festival beteiligten Schulen. Ein übersichtlich aufgemachter Katalog erläutert die Arbeit der namentlich genannten Schüler. Bereits 14 Tage vor dem Festival fand die Ausstellung regen Zuspruch, am Festival-Tag selbst war die Ausstellung von Schülern überlaufen. Beeindruckend ist es, wie Schüler von 10 Jahren an sich mit Franziskus beschäftigen und ihren Vorstellungen künstlerischen Ausdruck verliehen.

Viele Hände öffneten sich für das Festival
Die Vorbereitungen für den organisatorischen Ablauf des Festivals sollten sich als sehr umfangreich erweisen. Das Festival wurde von den Erziehern und den Schülern selbst, ohne fremde Hilfe, vorbereitet. Daher wurde es auch zu einer Selbstdarstellung der Franziskanischen Familie mit ihrer Jugend. Die Reaktion der Schüler läßt sich am besten am immer wieder aufsteigenden Beifall sowohl während der Gottesdienste als auch bei Spiel, Gestalten und Aufführungen im Freien abmessen.

Offene Hände fanden die Veranstalter bei den kirchlichen und öffentlichen Stellen. Die Stadtverwaltung von Velbert-Neviges unterstützte die Vorbereitungen mit jeder ihr möglichen Hilfe. Unübersehbar war der vorzügliche Einsatz des Roten Kreuzes. Es arbeitete zusammen mit anderen Hilfsorganisationen: Johanniter, Feuerwehr, Katastrophenschutz, Malteserhilfsdienst. Krankenwagen standen an zentralen Stellen bereit. 11 Feldküchen lieferten das Mittagessen für die über 4 000 Teilnehmer in einem Zelt. Ohne die hilfreichen Hände der maßgeblichen Stellen hätte das Festival nicht durchgeführt werden können.

Heute sind die Hände der Menschen oft nur um ein Zugreifen bemüht. Mit der zugreifenden Hand gestaltet der moderne Mensch seine Welt, um zu überleben. Zugleich bedarf der Mensch aber auch der geöffneten Hände, da er letzten Endes vom Geschenk des anderen lebt. Erst als Mensch der zugreifenden und als Mensch der geöffneten Hand ist er der ganze Mensch.

Franziskus — einer der sympathischsten Heiligen der Kirche — wurde unter jungen Menschen lebendig. Er ermutigt alle, einander die Hände zu öffnen, Hände der Freundlichkeit und des Friedens. Daher wurde vielen klar: Das Festival geht weiter!

P. Herbert Schneider OFM

2. Benediktiner — (Abtei Königsmünster)
Am 15. August 1976 war Abt Harduin Bießle aus Alters- und Gesundheitsgründen zurückgetreten, nachdem er mit großer Umsicht und Güte fast 20 Jahre lang

die Geschicke der Abtei Königsmünster in Meschede gelenkt hatte.

Am 20. August traten unter Vorsitz von Erzabt Dr. Viktor Dammertz von St. Ottilien die Konventsmitglieder zur Wahl des Nachfolgers zusammen und wählten aus ihrer Mitte P. Stephan Schröer (36) zum neuen Abt. In einer Zeremonie von eindrucksvoller Feierlichkeit erteilte Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt am 16. Oktober 1976 während einer Eucharistiefeier dem neuen Abt Stephan Schröer die Abtsweihe. Rund 1200 Gläubige, die bis auf den letzten Stehplatz die Abteikirche füllten, Weihbischof Dr. Scheele und Generalvikar Kresing aus Paderborn, Bischof Maurus Libaba aus dem Missionsgebiet der Benediktiner in Tanzania/Ostafrika, Erzabt Dr. Viktor Dammertz, mehrere Benediktineräbte, zahlreiche Welt- und Ordensgeistliche aus Übersee, dem Ausland und der Bundesrepublik, auch mehrere evangelische Pastoren, waren Zeugen, als Abt Stephan aus der Hand des Erzbischofs die Regel des hl. Benedikt, den Ring und die Mitra empfing, während Altabt Harduin seinem Nachfolger den Stab als Zeichen des Hirtenamtes überreichte. Mit fast 60 Konzelebranten, den Bischöfen, Äbten, Geistlichen und den Benediktinermönchen feierte der Erzbischof die Eucharistie. In seiner Predigt sprach er aus, was das Erzbistum von den Benediktinern in Meschede auch weiterhin erwarte: Es erhoffe sich von den Mönchen die besondere Pflege der Liturgie, das Bemühen um eine glaubwürdige, vertiefte Spiritualität, die Mitsorge der Abtei für die Weltmission und den weiteren Dienst der Erziehung im Gymnasium der Benediktiner; ganz besonders empfahl er der Abtei, in Zusammenarbeit mit dem Bistum räumliche Möglichkeiten zu schaffen, um der Jugend Tage der Besinnung und religiösen Vertiefung anzubieten. In Grußworten bei dem sich anschließenden Empfang dankte man dem hochverdienten ehemaligen Abt für seine aufopferungsvolle Arbeit und wünschte seinem Nachfolger Kraft für seine Aufgaben. Daß die Geschichte der Kirche von Paderborn nicht denkbar sei ohne benediktinisches Leben, rief Generalvikar Kresing in seinem Grußwort ins Gedächtnis: Bereits die ersten Bischöfe von Paderborn überzogen das Land mit einem Netz von Benediktinerklöstern, die nachhaltig zur Einwurzelung und Entfaltung des Christentums in unserer Heimat beigetragen haben. Es sei gut, daß benediktinisches Leben heute noch im Erzbistum fortbestehe und gerade junge Menschen wieder stark anspreche. Erzabt Viktor Dammertz überbrachte die Grüße und Glückwünsche der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, der 6 Abteien und Klöster in Europa und der zahlreichen großen und kleinen Häuser der Missionsbenediktiner in Korea, Afrika und Südamerika. Er wies darauf hin, daß auch aus dem Konvent von Königsmünster 5 Mitbrüder in den Missionsgebieten tätig seien und diesen Festtag aus der Ferne mit ihrer Anteilnahme und ihrem Gebet begleiten würden. Grüße übermittelte auch Landeskirchenrat Brinkmann im Auftrage des Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen; er sprach von brüderlicher Offenheit und von der Weite benediktinischen Geistes, die auch der Ökumene in der Begegnung der Kirchen untereinander besondere Impulse gebe. In einem feierlichen Pontifikalamt am Sonntag, dem 17. Oktober 1976, zu dem die Abteikirche wiederum vollbesetzt war, deutete und erläuterte der neue Abt Stephan Schröer in seiner höchst eindringlichen Predigt den von ihm gewählten Wahl- und Wappenspruch „In libertatem vocati — Ihr seid zur Freiheit berufen".

3. Benediktiner (Abtei Weltenburg)

Vom 8.—10. Oktober 1976 tagte die Historische Sektion der Bayerischen Benediktinerkongregation in Weltenburg. Die Tagung fiel genau auf den Tag der Kirchweihe; denn vor 258 Jahren (1718), am

9. Oktober, hat Fürstbischof Eckher von Freising die Weltenburger Asamkirche eingeweiht. Die Historische Sektion hat es sich zur Aufgabe gemacht, den Spuren der Väter nachzugehen, um der Vergessenheit zu entreißen, was Herrliches und Bewahrenswertes in den Klöstern des hl. Benedikt zur Ehre Gottes und zur Freude der Menschen geschaffen worden ist (RB n. 44 v. 31. 10. 76, S. 15).

4. Maristen-Schulbrüder

In seiner Ansprache an das Generalkapitel der Maristen-Schulbrüder, am 20. Oktober 1976, deutete Papst Paul VI. an, daß noch immer einige Angehörige des Ordens in China segensreich tätig sind. Im übrigen sind seit Anfang der 50er Jahre keine öffentlich zugänglichen Informationen über das Schicksal der Maristen in China bekannt geworden (KNA).

5. Steyler Missionsschwestern

Sr. Baptista Simons, die in der indischen Stadt Indore „Mutter der Ausgestoßenen und Aussätzigen" genannt wird, hat mit dem Bau einer Kinderklinik begonnen, durch die das Sozialzentrum Nandangar, das sie vor elf Jahren gegründet hat, erweitert werden soll (KNA).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Neuer Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Herbstversammlung 1976 in Fulda Kardinal Joseph Höffner, den Erzbischof von Köln, zum neuen Vorsitzenden gewählt. Er ist damit Nachfolger des am 24. Juli verstorbenen Kardinal Julius Döpfner. Der neue Vorsitzende verbindet mit der Leitung seiner großen Erzdiözese mehrere vatikanische Ämter. Er ist Mitglied der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute, für die Evangelisation der Völker und für das katholische Bildungswesen, ferner des Sekretariats für die Nichtglaubenden. Innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz ist er Vorsitzender der Kommission für gesellschaftliche und sozial-karitative Fragen sowie Mitglied der Kommissionen für Glaubensfragen und für Weltkirchliche Aufgaben (MKKZ 3. 10. 76, S. 24).

2. Kardinal Höffner: „Weg der Mitte"

Nach seiner Wahl zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hat Kardinal Höffner klargemacht, daß die Kirche den „Weg der Mitte" weitergehen wolle. „Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz ist nicht so etwas wie der Bundeskanzler im Kabinett, sondern Gleicher unter Gleichen." Die Richtlinien für die Seelsorge würden von der Vollversammlung bestimmt, „die vor allem Wert legt auf die geistliche Erneuerung der Gemeinden; denn Erneuerung geht immer von der Basis aus". „Die Kirche darf sich nicht mit innerkirchlichen Angelegenheiten begnügen, sondern muß auch zu gesellschaftspolitischen Fragen Stellung nehmen, weil der Mensch im Wesen auf Gemeinschaft und Gesellschaft hingeordnet ist, das Glück des Menschen aber auch abhängt von den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen." Wenn es um sittliche Grundwerte gehe, müsse die Kirche erst recht „vom Wort Gottes her" Stellung nehmen, „auch wenn man sagt, das sei Politik" (KNA).

3. Kardinal Höffner: Hoffnungen für die Zukunft

Beim Jahresempfang des Kommissariats der Deutschen Bischöfe in Bonn (Oktober 1976) sprach Kardinal Höffner in mehreren Thesen seine Hoffnungen für die Zukunft aus:

Dem Staat kann es nicht gleichgültig sein, was in einer der großen Kirchen des Landes vor sich geht. Umgekehrt läßt es die Kirche nicht unberührt, was im politischen

Bereich geschieht. Die Kirche ist bereit, zum wahren Fortschritt unseres Landes beizutragen. Aber sie vermag nicht jede Änderung einfachhin als Fortschritt zu bewerten. „Ich begrüße es, daß eine Diskussion in Gang gekommen ist, an deren Ende, so hoffe ich, eine größere Übereinstimmung über den Maßstab stehen wird, mit dem wir den wahren Fortschritt von dem vermeintlichen zu unterscheiden vermögen." Die Besinnung auf die gemeinsamen Grundlagen demokratischer Politik wird um so dringender, je knapper ein Wahlergebnis ausgefallen ist. Ein Staat, der keine sittlichen Grundwerte anerkennen, sondern mit einer rein äußerlichen, wertfreien, irgendwie funktionierenden Ordnung auskommen wollte, wäre in seinem Bestand bedroht. Es geht nicht darum, kirchliche Sonderinteressen durchzusetzen. Es geht auch nicht darum, christliche Glaubenssätze für andere mit Hilfe des Staates verbindlich zu machen. „Wir treten vielmehr für jene sittlichen Grundwerte ein, die sich auch Menschen zu eigen machen, deren Welt- und Wertauffassung nicht im christlichen Glauben wurzelt. Wenn wir uns zum Beispiel schützend vor das ungeborene Leben stellen, so verteidigen wir damit einen Wert, den Hippokrates schon Jahrhunderte vor Christus als heilig bezeichnet hat. Es geht uns um die Grundwerte, die auch in einem plural verfaßten Staat Geltung haben müssen. Wir bitten, daß man bei aller Kritik an unserem Standpunkt, für die wir offen sind, diese unsere Grundabsicht nicht in Zweifel ziehen möge" (KNA).

4. Beratungspunkte der Herbstvollversammlung in Fulda

a) Verurteilung der Christenverfolgungen

Die deutschen Bischöfe sehen es nach den Worten von Kardinal Joseph Höffner als ihre „heilige Pflicht" an, die deutschen Katholiken und die gesamte Öffentlichkeit auf die alarmierende Tatsache hinzuweisen, daß in unserem 20. Jahrhundert in mehr Ländern und in härterer Intensität Christenverfolgungen stattfinden als in allen Jahrhunderten zuvor. Das geschehe in allen kommunistischen Machtbereichen, aber auch sonst in Ländern, wo totalitäre Weltanschauungen herrschen. Die Methoden der Verfolgung reichten von getarnten Schikanen und Einschränkungen der religiösen Freiheit bis zu Akten brutaler Verfolgung. In einer Erklärung zur „verfolgten Kirche" rufen die deutschen Bischöfe dazu auf, daß sich die Christen in der freien Welt mehr als bisher für die Christen in der Unterdrückung interessieren, auf ihre Lage aufmerksam machen und ihnen durch Gebet und, wenn immer es möglich ist, durch die helfende Tat, nahe sind.

b) Kirche und Europa

Ein noch von Kardinal Döpfner vorbereitetes Referat zum Thema „Kirche und Europa" wurde der Vollversammlung in seinen Grundzügen von Kardinal Höffner vorgetragen. Die Fülle der Zusammenschlüsse auf europäischer Ebene bietet nach den Worten des Kardinals eine große Chance für die Mitgestaltung der Kirche am neuen Europa. Als „dringend notwendig" bezeichnete Höffner eine Besinnung auf die geistigen Grundlagen Europas. Dazu sei die intensive Zusammenarbeit der europäischen Bischöfe und Bischofskonferenzen, die Weiterentwicklung der kirchlichen Aktivitäten auf europäischer Ebene und die Entfaltung der Präsenz der Kirche bei den europäischen Einrichtungen nachdrücklich geboten.

c) Beteiligung an neuen Kommunikationssystemen

Unter Hinweis auf die Entwicklung neuer Formen der Telekommunikation teilte Kardinal Höffner mit, die Deutsche Bischofskonferenz habe über ihr Kommissariat in Bonn sowohl bei der Rundfunkreferentenkonferenz der Länder als auch bei der Konferenz der Chefs der Staats-

kanzleien den Wunsch und die Forderung angemeldet, daß die katholische Kirche in die Planungsphase sogenannter Pilot-Projekte für das Kabelfernsehen einbezogen wird.

d) Aussiedler aus Rußland

Die Deutsche Bischofskonferenz richtete ferner die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf das Schicksal der aus der Sowjetunion ausgesiedelten Deutschen. In den ersten acht Monaten dieses Jahres seien bereits rund 7000 Rußlanddeutsche im Lager Friedland registriert worden, bis Jahresende werde mit insgesamt 10 000 gerechnet. Nach den Worten von Kardinal Höffner ist die Bereitschaft der Aussiedler zur Teilnahme am kirchlichen Leben auffallend groß. Sie hätten jedoch einen „erheblichen seelsorglichen Nachholbedarf". Hier stelle sich eine wichtige missionarische Aufgabe (MKKZ 3. 10. 76, S. 24).

e) Bußsakrament

Unter den seelsorglichen Fragen spielte das Bußsakrament eine wichtige Rolle. Die Vollversammlung stellte „endgültig fest, daß die Voraussetzungen für die Generalabsolution in den deutschen Diözesen nicht gegeben sind". Die im neuen Rituale gewünschten Bußgottesdienste, „die nicht eine Form des Bußsakramentes sind", unterstreichen den sozialen und kirchlichen Bezug von Schuld, Sünde und Vergebung (KNA).

f) Nottaufe

Die Notwendigkeit der Nottaufe hat die Deutsche Bischofskonferenz durch pastorale Hinweise unterstrichen. Darin heißt es unter anderem, es sei die Pflicht der Eltern, für die Taufe ihrer Kinder zu sorgen, wenn sie sich in Lebensgefahr befänden. Die Bischofskonferenz begründet die Nottaufe damit, daß nur ein Lebender Empfänger der Taufe sein könne. Es gehöre zur festen Überlieferung, daß auch Früh- und Fehlgeburten, wenn sie Lebenszeichen von sich gäben, notgetauft würden. Die Todesgefahr müsse in einem solchen Fall sehr wahrscheinlich sein. Dann erst dürfe das Sakrament trotz der Notlage gespendet werden. Die Kurzform des Taufritus könne angewendet werden (RB n. 43 v. 24. 10. 76, S. 4).

5. Erklärung zum Fall Lefèbvre

Mit Schmerz und Sorge nehmen die zur Sitzung des Ständigen Rates am 30. August 1976 in Würzburg versammelten deutschen Bischöfe Kenntnis von den Vorgängen um Alt-Erzbischof Lefèbvre. Nicht wenige Gläubige, auch in unserem Land, sind davon beunruhigt. Die Reaktion von Erzbischof Lefèbvre auf seine Suspendierung droht gar zu einer Spaltung in der Kirche zu führen.

Erzbischof Lefèbvre ist sicher persönlich bewegt von Liebe zur kirchlichen Tradition. In einer falschen Berufung auf das II. Vatikanische Konzil haben manche die Bindung an die Tradition der Kirche gelockert und ihr eigenes Belieben mit einer echten Erneuerung der Kirche verwechselt. Das führte vielfach zu Verunsicherung und Verwirrung. Die Weise, wie Erzbischof Lefèbvre dem zu begegnen sucht, verfehlt indessen selbst den Sinn recht verstandener Tradition. Diese Tradition ist etwas Lebendiges, und ihre Entwicklung bricht nicht an irgendeinem Punkt der Vergangenheit plötzlich ab. In solcher Tradition geht es darum, das vom Herrn seiner Kirche übertragene Erbe zu wahren und in die Geschichte weiterzutragen. Wer Geist und Buchstaben des II. Vatikanischen Konzils ernst nimmt, der wird leicht erkennen, daß es ganz und gar auf der Tradition der Kirche beruht und sie treu fortsetzt. Papst und Bischöfe haben in der Durchführung und Anwendung des Konzils ihre Sendung und Hirtenaufgabe nicht verraten, sondern erfüllt. Sie sind die vom Herrn bestellten Hirten seiner Kirche. Sein Vermächtnis, auf das

die ganze Kirche verpflichtet ist, heißt: „Laß alle eins sein, wie Du Vater in mir bist und ich in Dir bin, damit die Welt glaube" (Joh 17, 21).

Die Tradition der Kirche bezeugt einhellig, daß die Einheit der Kirche Einheit mit dem Papst und den Bischöfen ist. Wer diese Einheit bricht, der bricht mit der Tradition der Kirche.

Aus diesem Grund mußte der Papst gegen Erzbischof Lefèbvre einschreiten. Er hat es nicht getan ohne vielfältige Versuche der Verständigung und der Vermittlung. Wir deutschen Bischöfe stehen uneingeschränkt hinter der Entscheidung des Heiligen Vaters. Wir wollen das uns Mögliche auch weiterhin tun, um einen Bruch in der Kirche vermeiden oder heilen zu helfen.

Wir rufen alle Gläubigen auf, die Sorge des Papstes und unsere Sorgen um die Einheit der Kirche im Gebet und in unbeirrbarer Treue mitzutragen. Eine neue Entschiedenheit für die klare Lehre der Kirche, für ihre Einheit in der Wahrheit und in der Liebe: dies soll unsere Antwort sein, durch welche sich die Not der Stunde in Segen wenden kann (MKKZ 19. 9. 76, S. 2).

6. Brief an den Heiligen Vater

Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz weist mit Entrüstung den Vorwurf des Erzbischofs Marcel Lefèbvre zurück, seit dem II. Vatikanischen Konzil sei die katholische Kirche eine „von der Tradition abgewichene Kirche" und „die Kardinäle, die Bischöfe und selbst der Papst" seien „der Ketzerei" verfallen.

Die in Würzburg zur Sitzung des Ständigen Rates versammelten Bischöfe danken Eurer Heiligkeit für das brüderliche Bemühen, Erzbischof Lefèbvre doch noch zum Einlenken zu bewegen und gedenken Euer Heiligkeit in dieser schweren Prüfung im Gebet (RB n. 37 v. 12. 9. 76, S. 6).

7. Mitarbeit von Mitgliedern der VDO in den Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz

Entsprechend dem Beschluß der Mitgliederversammlung der VDO hatte der Erste Vorsitzende, P. Provinzial Karl Oerder SDB, dem Vorsitzenden der Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste, dem Bischof von Aachen, den Vorschlag unterbreitet, jeweils eines der Mitglieder der VDO für jede der Bischöflichen Kommissionen als Dauergast zu berufen.

Der Bischof von Aachen hat nach Beratungen in seiner Kommission diesen Vorschlag sowohl dem Ständigen Rat als auch der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz unterbreitet. Die diesjährige Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz hat dazu folgenden Beschluß gefaßt:

„Aus grundsätzlichen Erwägungen, insbesondere wegen der Exemtion der Orden, sieht die Vollversammlung in der Mitarbeit in den Arbeitskonferenzen und in Kontaktgesprächen mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, den Vorsitzenden der Bischöflichen Kommissionen und Vertretern der VDO, VOD und Höheren Oberen der Brüderorden einen geeigneteren Weg für die notwendige Zusammenarbeit zwischen Bischofskonferenz und den Konferenzen der Höheren Ordensoberen."

Die gleiche Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz hat P. Provinzial Karl Oerder SDB für die Dauer von fünf Jahren zum Berater der Kommission IV für geistliche Berufe und kirchliche Dienste berufen.

Außerdem wurde durch die Bischofskonferenz eine Ständige Arbeitsgruppe für Ordensfragen und geistliche Gemeinschaften innerhalb der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz für geistliche Berufe und kirchliche Dienste eingerichtet. Ihr Vorsitzender ist

Weihbischof Matthias Defregger, München, bischöfliche Mitglieder sind des weiteren Bischof Dr. Brem, Eichstätt, Weihbischof Jacoby, Trier, Weihbischof Guggenberger, Regensburg. An der ersten Sitzung der Arbeitsgruppe am 15. November 1976 nahmen der Erste und Zweite Vorsitzende der VDO, P. Provinzial Karl Oerder SDB und Abt Dr. Anselm Schulz OSB teil. Außerdem gehören zur Arbeitsgruppe für Ordensfragen: Domkapitular W. Reitzer, Eichstätt, Ordinariatsrat P. Kettler, Münster, Br. Fulgentius Lehmann CFP, Aachen, Generaloberin M. Edelharda Wölfle OSF, Augsburg, Sr. Katharina Pauly OP, Koblenz-Arenberg, Adelinde Denzel, Karmelitisches Institut Notre Dame de Vie, Weisendorf.

Bischof Dr. Klaus Hemmerle schreibt in seinem Brief vom 18. 10. 1976 an den Ersten Vorsitzenden der VDO, P. Provinzial K. Oerder, u. a.:

„Wie Sie ja wissen, gehört zum Arbeitsbereich der Kommission IV auch die Thematik der bisherigen Bischöflichen Kommission für Ordensfragen und der Gemischten Kommission. Die Kommission IV möchte sich mit allem Ernst und allem Nachdruck dieser Fragen annehmen und hat hierzu die genannte Ständige Arbeitsgruppe, die einzige dieser Art in der Kommission, gebildet. Die Ergebnisse und Anliegen dieser Arbeitsgruppe sollten in die Gesamtkommission eingebracht und durch sie unterstützt werden. Ich werde als Vorsitzender der Gesamtkommission der Thematik Orden und geistliche Gemeinschaften persönlich mein besonderes Augenmerk widmen.

Prälat Homeyer hat Sie bereits unterrichtet, wie die Deutsche Bischofskonferenz über die Frage der Beteiligung der Orden an der Arbeit der Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz entschieden hat. Dieser Entschluß weicht ja von den Vorstellungen ab, die Sie im Gespräch mit mir entwickelt hatten und die ich entsprechend weitergegeben und vertreten habe. Ich konnte mich aber der Argumentation nicht verschließen, daß die nunmehr gewählte Lösung der Selbständigkeit und der Zusammenarbeit der Orden durchaus angemessen ist, und ich hoffe sehr und will auch das Meine dazu tun, daß diese Lösung sich als gut und tragfähig erweisen kann.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

Bischof Tenhumberg — Briefwechsel mit dem Bundeskanzler

In einem Brief vom 20. Oktober 1976 an den Bischof von Münster, Heinrich Tenhumberg, nahm Bundeskanzler Helmut Schmidt zu einer Predigt Tenhumbergs vom 19. September Stellung, in der der Bischof an den Bundeskanzler appelliert hatte, dafür zu sorgen, „daß jede Art politischen Gewissensdrucks, jede Art einer diesbezüglichen Meinungspropaganda auf unsere Ärzte, unsere Krankenschwestern, auf alle Krankenhäuser und ihre Träger unterbleibt". Schmidt stellte dazu in seinem Schreiben fest, er stimme Tenhumberg darin zu, daß die Gewissensfreiheit des einzelnen unangetastet bleiben müsse. Gerade im Interesse der individuellen Gewissensfreiheit wende er sich jedoch gegen kollektive Beschlüsse, durch die dem einzelnen Arzt oder der einzelnen Krankenschwester eine Entscheidung vorgegeben werden solle. Der Bischof von Münster hat am 30. Oktober in einer Antwort auf das Schreiben des Kanzlers diesem „in aller Entschiedenheit" widersprochen. Der Gesetzgeber habe zwar eine bedingte Straffreiheit für Abtreibung ausgesprochen. Damit habe er aber keinen Rechtsanspruch auf die Durchführung einer Abtreibung in diesem oder jenem Krankenhaus statuiert. „Wie der Staat das Gewissen des einzelnen nicht

reglementieren kann und darf, so kann und darf er auch die ethische Orientierung eines verantwortlichen Gremiums nicht reglementieren." Er, Tenhumberg, wehre sich dagegen, „daß Vertreter des Staates und politischer Parteien jetzt den Eindruck erwecken, als gebe es eine Art Rechtsanspruch auf die Durchführung von Abtreibungen, die mit staatlichen Mitteln erzwungen werden könnte. Damit würde der Staat eine Art Instanz zur Erleichterung von Tötungen." Abschließend erinnert Tenhumberg an die Worte des verstorbenen Kardinals Döpfner: „Wir werden uns mit diesem Gesetz niemals abfinden" (KNA).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Eherecht

„Klarstellungen zur Trauung konfessionsverschiedener Paare bei Dispens von der Formpflicht" wurden am 3. August 1976 vom Generalvikariat Fulda veröffentlicht (Amtsblatt Fulda 1976, 71).

2. Dienstordnung für Katechesen

Am 1. September 1976 trat in den bayerischen Diözesen die Dienstordnung für Katechetinnen und Katecheten an den Volks- und Sonderschulen vom 10. Mai 1976 in Kraft. In dieser Dienstordnung wird auch die Besoldung der Katecheten geregelt (Amtsblatt Regensburg 1976, 90).

3. Firmung

Durch einen Erlaß des Bistums Limburg vom 1. November 1975 wird die Firmvollmacht den Priestern nicht nur bei Durchführung einer Konversion, sondern auch bei der Rekonziliation von Apostaten gewährt (Amtsblatt Limburg 1975, 185).

4. Meßstipendien

Durch die Meßstipendienordnung vom 17. Dezember 1975 wird im Erzbistum München-Freising die Höhe des Meßstipendiums auf 6,— DM festgesetzt. Binations- und Trinationsstipendien sind der Diözesanleitung für den Hilfsfond zum Schutz des werdenden Lebens zuzuleiten. Nichtinkardinierte heimatvertriebene Priester können ihren Stipendienanteil dem Priesterseminar Königstein (Taunus) zuführen. Für Bination oder Trination bei Konzelebration dürfen keine Stipendien angenommen werden (Amtsblatt München-Freising 1975, 504).

5. Erstbeichte

Ein Erlaß des Erzbistums Salzburg vom 8. September 1975 bestimmt: Die Erstbeichte soll im 2. Schuljahr, jedenfalls vor der Erstkommunion erfolgen. In gleicher Weise haben auch die anderen österreichischen Bistümer verfügt (Amtsblatt Salzburg 1975, 139).

6. Kirchenaustritt

Erlaß des Bistums Berlin vom 1. September 1975 über Kirchenaustritte von Ausländern: Kirchenaustritte sind von den Pfarrämtern den Ausländer-Missionen mitzuteilen, damit von dort die Heimatpfarreien (Taufpfarreien) informiert werden (Amtsblatt Berlin 1975, 87).

7. Ordensrat

Am 10. April 1975 veröffentlichte das Bistum Limburg ein Statut für die Arbeitsgemeinschaft der Orden (Ordensrat) (Amtsblatt Limburg 1975, 86).

8. Pastorale Schiedsstellen

In der Diözese Eisenstadt wurde am 15. Juni 1975 eine pastorale Schiedsstelle I. Instanz und eine diesbezügliche Appellationsstelle errichtet (Amtsblatt Eisenstadt 1975, 78).

9. Verwaltungsrechtspflege

Am 25. Januar 1975 veröffentlichte das Bistum Chur ein Statut für die Verwaltungsrechtspflege (SKZ 1975, 268).

10. Mitarbeitervertretung

Mitarbeitervertretungsverordnungen wurden im Bistum Münster am 1. Februar 1975 und im Bistum Aachen am 22. April 1975 erlassen (Amtsblatt Münster 1975/54; Amtsblatt Aachen 1975, 79).

11. Kirchenvermögen

Ein Erlaß des Bistums Augsburg vom 27. Februar 1975 ordnet das Haushalts-, Kassen- und Rechnungswesen der Pfarr-, Kuratie-, Expositur- und Filialkirchenstiftungen wie -kirchengemeinden (Amtsblatt Augsburg 1975, 89). Ein Erlaß des Bistums Fulda vom 12. März 1975 belehrt über die Aufbewahrungsfristen von Kassen- und Rechnungsunterlagen (Amtsblatt Fulda 1975, 44).

12. Sammelversicherungen

Sammelversicherungsverträge für verschiedene Sachbereiche (z. B. Feuer, Haftpflicht, Einbruch, Sturm) wurden bekanntgegeben von den (Erz-)Bistümern Paderborn (Amtsblatt 1975, 1), Köln (Amtsblatt 1975, 122 und 298), Mainz (Amtsblatt 1975, 26), Speyer (Amtsblatt 1975, 101 und 179), Würzburg (Amtsblatt 1975, Nr. 10, 2, Beilage).

KIRCHLICHE BERUFE

Das Informationszentrum „Berufe der Kirche" in Schoferstraße 1, 7800 Freiburg, bietet eine Textkarten-Serie an: „Synode aktuell: Fragen der Zeit — Aufgaben für geistliche Gemeinschaften" (Unkostenbeitrag pro Serie: —,50 DM).

Als wichtige spirituelle Hilfe wurde ein kleines Gebetbuch „Du bist bei uns alle Tage. Jesus-Gebete für junge Christen" herausgegeben. Es bringt in Taschenbuchform neue und alte Gebets- und Meditationstexte in sechs Kapiteln geordnet; 96 Seiten, davon 19 Bildseiten, Plastikeinband. Ein ungewöhnliches Geschenk für Jugendliche (etwa ab 14) DM 3,—.

MISSION

Prälat Wilhelm Wissing, Präsident des Internationalen Missionswerkes MISSIO, hat anläßlich der Begrüßung von vier Vertretern der Katholischen Kirche Afrikas in Aachen auf das schnelle Wachstum der Kirche in Asien, Afrika und Ozeanien verwiesen. Deutschland habe im Jahre 1975 200 Bistümer in der Dritten Welt unterhalten und 50 von 80 Seminarien die Weiterarbeit ermöglicht. In Südafrika unterhalte die Katholische Kirche 233 „schwarze" Grundschulen mit 1079 Lehrern (KNA).

ÖKUMENISMUS

Dialog mit den Anglikanern

In der Anglikanischen Gemeinschaft wird seit einiger Zeit die Frage des Weihepriestertums für Frauen diskutiert. Der Dialog zwischen den Anglikanern und der katholischen Kirche würde allerdings durch eine solche Entscheidung empfindlich gebremst werden. Um diese Problematik rechtzeitig in den Griff zu bekommen, hat es von Juli 1975 bis März 1976 einen Briefwechsel zwischen Erzbischof Coggan, dem Primas der Anglikanischen Gemeinschaft, und Papst Paul VI. gegeben. Die insgesamt vier Briefe, die zwischen Rom und Canterbury hin und her gingen, sind von tiefem gegenseitigen Respekt und freundschaftlicher Verbundenheit getragen. Erzbischof Coggan schreibt in seinem ersten Brief vom 9. Juli 1975:

„Nach dem Besuch meines Vorgängers in Rom im Jahre 1966 habt Ihr zusammen mit ihm das ‚ernsthafte Gespräch' zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft feierlich eröffnet. Die gemeinsamen Erklärungen der darauf eingesetzten anglikanisch-römisch-katholischen Internationalen Kommission über die Eucharistie und das Amt sind zwar weder maßgebende Glaubensdokumente der katho-

lischen Kirche noch der Anglikanischen Gemeinschaft; nichtsdestoweniger sind sie doch ein Zeugnis für das ständig wachsende wechselseitige Verständnis und Vertrauen zwischen unseren Traditionen. Das alles bedenken wir, wenn wir jetzt diesen Brief schreiben, um Eure Heiligkeit zu informieren, daß in der Anglikanischen Gemeinschaft langsam aber ständig die gemeinsame Auffassung gewachsen ist, daß im Prinzip keine tiefgreifenden Hindernisse gegen die Priesterweihe von Frauen vorhanden sind . . ."

Rom, 30. November 1975:

„Wir haben häufig die Gelegenheit gehabt, Eurem verehrten Vorgänger und später auch Euch selbst unsere Dankbarkeit gegenüber Gott und unseren Trost über das wachsende Verständnis zwischen der katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft auszudrücken, sowie die hingebungsvolle Arbeit in der theologischen Diskussion und Reflexion als auch in der christlichen Zusammenarbeit, die dieses Wachstum fördert und bezeugt, anzuerkennen.

Euer Gnaden sind sich natürlich sehr wohl über den Standpunkt der katholischen Kirche in dieser Frage bewußt. Aus sehr gewichtigen Gründen hält sie daran fest, daß eine Weihe von Frauen nicht zugelassen werden kann. Diese Gründe sind unter anderem: Das in der Heiligen Schrift niedergelegte Beispiel Christi, der seine Apostel ausschließlich unter Männern auswählte; die ständige Praxis der Kirche, die in der Nachahmung Christi ebenfalls nur Männer erwählt hat; und die aktuelle Lehre der Kirche, die folgerichtig den Ausschluß der Frauen vom Priestertum in Übereinstimmung mit Gottes Plänen für seine Kirche sieht. Die Gemeinsame Kommission der Anglikanischen Gemeinschaft und der katholischen Kirche, die seit 1966 arbeitet, ist beauftragt, zu gegebener Zeit einen Abschlußbericht vorzulegen. Wir müssen jetzt bedauerlicherweise feststellen, daß der neue Weg, den die Anglikanische Gemeinschaft durch die Zulassung von Frauen zum Weihepriestertum eingeschlagen hat, mit Sicherheit ernste Schwierigkeiten in den Dialog hineinbringt, die diejenigen, die das gemeinsame Gespräch führen, ernsthaft bedenken müssen. Hindernisse zerstören jedoch nicht die gegenseitige Verpflichtung, die Aussöhnung anzustreben."

London, 10. Februar 1976

„Es ist jetzt fast zehn Jahre her, daß unser geliebter Vorgänger Rom besucht hat. Am 23. März 1966 trafen sich Eure Heiligkeit und Seine Gnaden, der Erzbischof von Canterbury, in der Sixtinischen Kapelle, um brüderliche Grüße auszutauschen; diese Begegnung war von tiefer Bedeutung für die weiteren Beziehungen zwischen den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft und der römisch-katholischen Kirche. Dafür sagen wir Gott Dank. Manchmal scheint das, was einer Tradition als echter Ausdruck einer solchen Verschiedenheit in der Einheit vorkommt, für die andere Tradition außerhalb der legitimen Grenzen zu liegen. Gegenwärtig ist die Diskussion innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft bezüglich der Priesterweihe von Frauen ein solches Problem.

Während wir erkennen, daß noch viele Hindernisse auf dem Weg der ‚Wiederherstellung der vollständigen Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens' zu überwinden sind, um die mein Vorgänger und Eure Heiligkeit gebetet haben, glauben wir nichtsdestoweniger, daß das hohepriesterliche Gebet Christi für die Einheit in der Macht des Geistes erfüllt werden wird."

Rom, 23. März 1976:

„Es ist gut zu wissen, daß die gefaßten Beschlüsse und der vor zehn Jahren begonnene Dialog vorangeschritten sind und sich ausgedehnt hat und daß ein neuer Geist der gegenseitigen Aufmerksamkeit und des Vertrauens zunehmend

unsere Beziehung durchdringt. In einem solchen Geist von Offenheit und Vertrauen bezieht Ihr Euch in Eurem Grußschreiben auf ein Problem, das kürzlich besonders stark vor Augen getreten ist: Die Wahrscheinlichkeit, sie scheint an einigen Orten schon sehr groß zu sein, daß die anglikanischen Kirchen auf dem Weg voranschreiten wollen, Frauen zum Weihepriestertum zuzulassen. Wir haben in dieser Angelegenheit mit Euch bereits Briefe ausgetauscht . . . Unsere Neigung zur Anglikanischen Gemeinschaft war über viele Jahre sehr stark, und Wir haben innige Hoffnungswünsche immer genährt und oft zum Ausdruck gebracht, daß der Heilige Geist uns leiten möge auf dem Weg zur Versöhnung in Liebe und Gehorsam zum Willen Gottes. Um so größer ist die Betroffenheit, mit der Wir auf so ein schwerwiegendes neues Hindernis und einer neuen Gefährdung auf diesem Weg stoßen.

Aber es steht nicht im Einklang mit den Eingebungen des Heiligen Geistes, die Tugend der Hoffnung aufzugeben . . ." (MKKZ v. 19. 9. 76, S. 3).

NACHRICHTEN AUS DEM AUSLAND

1. Herbsttagung 1976 der Österreichischen Ordensgemeinschaften

Der österreichische Ordenstag, am 17. November 1976, stand unter dem Zeichen des missionarischen Auftrags der Orden. Prof. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap, Rom, sprach in seinem Referat zum Thema „Das Charisma des Ordenslebens und die Evangelisation". Als Korreferent sprach Abt Dr. Othmar Rauscher vom Stift Schlierbach. Grundlegend für alle Überlegungen des Ordenstages war das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi" Papst Pauls VI. vom 8. 12. 1975. — Am 18. November fand unter dem Vorsitz von Hofrat Direktor Dr. Johann Winkelbauer FSC die Konferenz des Schulreferates statt. Das Hauptreferat hielt Abt Dr. Burkhard Ellegast OSB, Stift Melk, über „Die Erziehung des jungen Menschen zum mündigen Christen in der heutigen Zeit — Schwierigkeiten und deren Bewältigung". — Ebenfalls am 18. November tagte die Konferenz der krankenpflegenden Orden unter dem Vorsitz von Generaloberin Sr. Lucidia Watzal FDS. Oberarzt Dr. Gottfried Roth sprach zum Thema „Sterben des Menschen — menschlich sterben"; und P. Dr. Andreas Laun SVD sprach über „Die Theologie des Sterbens". — Am 19. November tagte die Konferenz des Finanz- und Wirtschaftsreferates unter dem Vorsitz von Abtpräses Koloman Holzinger, Benediktinerstift Admont. — Ebenfalls am 19. November tagte die Konferenz des Missionsreferates (Vorsitz P. Provinzial Leopold Bauer SVD). (Ordensnachrichten 91, 1976, 365).

2. Missionstagung der österreichischen Superiorenkonferenz

Vom 12.—15. Juli 1976 fand in Innsbruck die Missionstagung statt. Die missionierenden Orden und die Päpstlichen Missionswerke veranstalten seit 1971 gemeinsame Tagungen. Der Eröffnungsvortrag stand unter dem Hauptthema der Tagung „Mission in sechs Kontinenten". P. Josef Glazik MSC, dem dieses Thema anvertraut war, stützte sich in seinen Ausführungen auf „Evangelii Nuntiandi". Der Pastoralsoziologe Prof. Paul Zulehner, Passau, skizzierte die verschiedenen Dimensionen und Funktionen der Gemeinde: ihre Aufgabe, die Ämter, Führungskräfte, den Gottesdienst und die Sakramente, die Ökumene, die Fernstehenden, die missionarische Dimension. In Kurzreferaten legten verschiedene Teilnehmer ihre praktischen Erfahrungen in verschiedenen Missionsgebieten dar:

Basisgemeinschaften in Lateinamerika, Umsetzung der Forschungsergebnisse in die pastorale Praxis (Zaire), usw. Das Thema „Missionarische Perspektiven der Ortskirche" (P. Kurt Piskaty SVD) unterzog die verschiedenen Formen von Gemeinden und Gemeinschaften einer theologischen Besinnung (Ordensnachrichten 90, 1976, 237).

3. Die Orden nach der Synode 72

Unter neuer Leitung — Präsident Dr. P. Alkuin Stillhart, Provinzial der Schweizer Kapuziner und Sekretär Dr. Jean Mesot SMB, Immensee — fand die Generalversammlung der „Vereinigung Höherer Ordensobern der Schweiz" (VOS) vom 5.—8. Juli 1976 statt (Missionshaus Immensee). An den Beratungen beteiligten sich auch Vertreterinnen der „Vereinigung Höherer Oberinnen nichtklausurierter Ordensgemeinschaften" (VHONOS) und der „Vereinigung der Oberinnen der klausurierten Ordensgemeinschaften in der Schweiz" (VOKOS). Einhellig angenommen wurden zwei Vorlagen über ein gemeinsames Vorgehen im „3. Bildungsweg" und über eine Arbeitsgruppe in Fragen der „Spirituelle Begleitung der Ordensfrauengemeinschaften" (Ausbildung und Fortbildung der spirituellen Begleiter; Entgegennahme von Anregungen und Wünschen aus den Ordensgemeinschaften und der Öffentlichkeit usw.). Durch die Pastoralkommission der VOS waren zwei deutsche und zwei französische Dossiers bereitgestellt worden, welche die Synodendokumente über „Die Kirche im Verständnis des Menschen von heute" und „Kirchlicher Dienst" nach allen Seiten auf Impulse für die religiösen Gemeinschaften durchforsteten. Sie waren die Grundlage für die Gruppen- und Plenumsarbeit und werden das Leben der Orden weiterhin befruchten. Die ganze Tagung galt den Konsequenzen der Synode 72 für das Leben der geistlichen Gemeinschaften. Diözesanbischof Dr. Johannes Vonderach, der den Ordensleuten das Vertrauen der Bischöfe aussprach, wies auf den wesentlichen Beitrag der Orden zur Synode 72 hin. — Vier Referenten sprachen: P. Dr. Robert Bürcher, Engelberg, Regens Dr. Jean-Marie Pasquier, Freiburg, Regens Dr. Otto Moosbrugger, Luzern, Frau Monique Ribordy, Genf. Der Tenor sämtlicher Referate war: Kirche ist gemäß der Synode lebendige Glaubensgemeinschaft zum Heil der Welt. Mit Priorität muß die Qualität gefördert werden (Jugend- und Erwachsenenarbeit, Kern- und Basisgruppen usw.). Die Orden sollen die ganze Kirche durch neue Erfahrungen des Glaubenslebens animieren. „Partage", Mit-teilung, Solidarität war das immer wiederkehrende Stichwort in den Diskussionen. — Ohne etwas Eigenes zu besitzen, können die religiösen Gemeinschaften nichts mitteilen. Bischof Vonderach ermunterte die Orden im Sinn der Synode zu einer vertieften Erkenntnis ihres eigenen Charismas. Vom Charisma des Ordenslebens und von den Charismen der verschiedenen geistlichen Gemeinschaften sollte deshalb wieder offener und mutiger gesprochen werden. Zur lebendigen Aktivierung der Charismen gibt es traditionelle und neue Wege. Die religiösen Gemeinschaften dürften nicht in Geschäftigkeit aufgehen, sondern sollen exemplarisch ein Leben ohne Leistungszwang und in recht verstandener „Zweckfreiheit" verwirklichen. Ebenso wichtig ist das Vorbild einer brüderlichen Gemeinschaft, wo jeder als Mitmensch angenommen wird, echte Pluralität, Toleranz und Versöhnlichkeit herrschen, Formen der brüderlichen Autorität und des partizipativen Leistungsstils zum Tragen kommen. Das Gebot vermehrter Anteilgabe am Gebet, an den Glaubenserfahrungen, an den persönlichen Charismen gilt insbesonders auch in den geistlichen Gemeinschaften. — Eine Diskussionsfrage

lautete: „Wie weit entsprechen unsere traditionellen Seelsorge-Dienste den veränderten Anforderungen der Ortskirche? Wie weit müssen sie aufgegeben oder modifiziert werden?" Es wurde darauf hingewiesen, daß eine gemeinsame Kontaktgruppe der Orden und der diözesanen Pastoralämter besteht. — Im übrigen: Eine vermehrte Information über die Orden und ihre Erneuerungsbestrebungen wird dazu beitragen, daß sich die Christen auch nach der Synode für die geistlichen Gemeinschaften interessieren. — Schlußerklärung: 1. Wir danken der Synode 72 für ihre Überlegungen und Empfehlungen zum Thema „Geistliche Gemeinschaften". Wir geben der Hoffnung Ausdruck, daß durch die Aussagen der Synode das Verständnis für die Lebensformen der Geistlichen Gemeinschaften im Gottesvolk wachse und sich vertiefe. — 2. Unsere Gemeinschaften und alle Mitglieder sind aufgefordert, die Anliegen der Synode zur Kenntnis zu nehmen und sich damit auseinanderzusetzen. Sie haben die Pflicht, diese Anliegen in ihrer Tätigkeit zu vertreten und zu erläutern. — 3. Die Synode erwartet von den Orden „echte Lebensgemeinschaft im Glauben, in Gebet und Arbeit". Nur so kann durch sie lebendige Kirche erfahren werden. Wir rufen daher unsre Mitbrüder auf, konkrete Schritte in diese Richtung zu unternehmen. — 4. Wir wissen uns durch die Bitte zur Öffnung unserer Gemeinschaften für den heutigen Menschen und seine Anliegen herausgefordert. Wir werden versuchen, „neue Formen zu finden, die es den Ortskirchen und den Gemeinden ermöglichen, an unserem Leben und Wirken vermehrt Anteil zu nehmen". — 5. Wir sind uns bewußt, daß die Verbindung der Geistlichen Gemeinschaften zur Ortskirche ein Hauptanliegen der Synode war. Angesichts der Vielschichtigkeit dieser Frage haben wir unserer Pastoralkommission einen entsprechenden Auftrag zum Weiterstudium erteilt. Wir werden uns in unserer nächsten Generalversammlung damit befassen (SKZ 35, 1976, 502).

4. Sind Ordensleute kirchliche Randexistenzen?

Sind die 10 000 Ordensfrauen und 3500 Ordensmänner der Schweiz innerhalb der Kirche bloß Randexistenzen? So fragten sich die 50 Ordensleute aus verschiedenen aktiven und kontemplativen Gemeinschaften in Bad Schönbrunn während der Studienwoche „Die Orden stellen sich der Synode" (vom 11.—15. Oktober 1976; organisiert von der Pastoralkommission der VOS). Zwar konnten sie in den Synodendokumenten nachlesen, daß das Ordensleben zur „Mitte" der Kirche gehört. Doch machten sich Zweifel bemerkbar, ob diese Einsicht in der Katholischen Kirche in der Schweiz bereits durchgedrungen sei. Die Hauptthemenkreise: Gemeinschaft in Mündigkeit (Ordnung statt Gleichschaltung; Einheit statt Unterwürfigkeit; Freiheit statt Willkür; Gespräch statt Diktat; bewußter und vielfältiger Umgang mit dem Evangelium; Einheit von Liturgie und Leben). — Anhand der Synodendokumente stellte Regens Moosbrugger einige „zeichenhafte, solidarische und helfende Dienste" der Ordensleute zusammen: Ihr Gemeinschaftsleben aus dem Glauben heraus soll heute Hinweis sein für Menschen, die christliche Lebensgemeinschaft suchen. Die Ehelosigkeit ist als Zeichen gelebter Freiheit für Gott und die Mitmenschen Solidarität mit jenen, die außerhalb der geistlichen Gemeinschaften freiwillig oder unfreiwillig Ehelosigkeit leben. Christliche Armut und Gütergemeinschaft ist so zu leben, daß sie Solidarität mit den Armen der Welt und mit ihrem Kampf für Gerechtigkeit bedeuten. Gehorsam bedeutet Aufeinander-hören und das Austragen von Konflikten. Neue Experimente können Hinweise geben, wie die Kirche ihre Sendung in der heutigen Zeit erfüllen kann. Die geistlichen Frauengemeinschaften sol-

len sich bewußt sein, daß sie einen wesentlichen Beitrag zur Entfaltung der Frau in der heutigen Kirche und Gesellschaft leisten, wenn sie ihre Eigenverantwortung wahrnehmen. Neugründungen sollen dort geschaffen werden, wo es noch nicht eine große Zahl von Ordensleuten gibt. Die Aufsicht von Männergemeinschaften über Frauengemeinschaften soll abgebaut werden. — Weitere Themen waren: Internate, Seelsorgsaushilfen in den Pfarreien, u. a. (SKZ 44, 1976, 648).

STAAT UND KIRCHE

1. Schule

Gesetz zur Änderung des Volksschulgesetzes vom 23. Juli 1976: Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt Nr. 14 v. 30. 7. 76, S, 287. — Verordnung des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus vom 26. Juli 1976 über den Klassenelternsprecher (Information des Bayer. Staatsministeriums f. Unterricht u. Kultus — Pressereferat— vom 26. 7. 76). — Unterricht für Kinder ausländischer Arbeitnehmer: Beschluß der Kultusministerkonferenz vom 8. April 1976 (Bundesanzeiger Nr. 111 v. 16. Juni 1976, S. 7). — Rundschreiben des Kultusministeriums vom 30. Juni 1976 über Ordnung für Lehrerkonferenzen an öffentlichen Schulen in Rheinland-Pfalz: Amtsblatt des Kultusministeriums von Rheinland-Pfalz Nr. 13 v. 13. 8. 76, S. 280).

2. Religionsunterricht

Erlaß des Kultusministeriums von Niedersachsen vom 21. August 1975 über die Erteilung des Religionsunterrichtes (Amtsblatt Osnabrück 1975, 285: Der Religionsunterricht soll möglichst am Vormittag und dann nicht nur in den Eckstunden erteilt werden. Von unvermeidbaren Kürzungen soll der Religionsunterricht nicht stärker als andere Unterrichtsfächer betroffen werden. Der Religionsunterricht ist als ordentliches Unterrichtsfach zu benoten und darf nicht parallel zu anderen Unterrichtsfächern angesetzt werden.

3. Elterliche Gewalt

Beschluß des Bayerischen Obersten Landesgerichtes vom 25. September 1975 über die Eignung zur Ausübung der elterlichen Gewalt (Familienrechtszeitschrift 23, 1976, 43): Es ist mit dem Grundrecht der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit unvereinbar, einem Elternteil allein wegen seiner Glaubensüberzeugung (hier: Zugehörigkeit zu den „Zeugen Jehovas") die Eignung zur Ausübung der elterlichen Gewalt abzusprechen.

4. Ausschluß aus einer Religionsgmeinschaft

Urteil des Verwaltungsgerichts Hannover vom 19. Februar 1975 über die Nichtnachprüfbarkeit des Auschlusses aus einer Religionsgemeinschaft durch staatliche Gerichte (Zeitschrift f. ev. Kirchenrecht 20, 1975, 316): Der Ausschluß aus einer Religionsgemeinschaft ist der Nachprüfung durch staatliche Gerichte entzogen, selbst wenn die Religionsgemeinschaft nicht als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Im Provinzkapitel der oberdeutschen Provinz der Herz-Jesu-Missionare wurde P. Provinzial Anton Eder MSC für ein viertes Triennium wiedergewählt und vom Generalat der Herz-Jesu-Missionare bestätigt.

Abt Laurentius Hoheisel OSB, Abtei Grüssau in Bad Wimpfen, wurde am 26. Oktober 1976 zum Präses der Beuroner Benediktinerkongregation gewählt.

Schwester Maria Angela Schrudde (44) ist vom Generalkapitel in Münster zur neuen Generaloberin der „Genossen-

schaft der Krankenschwestern vom Dritten Orden des hl. Franziskus" (Mauritzer Franziskusschwestern) gewählt worden. Sie tritt die Nachfolge von Schwester Maria Bathola Thoben an (KNA).

P. Paul Michael Boyle, Amerikaner, ist zum Generalobern der Passionisten gewählt worden. Er ist der 22. Nachfolger des hl. Paul vom Kreuz. Der neue Generalobere ist 1926 in Detroit geboren. 1957—65 war er Professor für Kirchenrecht und von 1964—68 Vorsitzender der Gesellschaft für Kirchenrecht in den USA. Seit 1968 war er Provinzial. Von 1969 bis 1974 war P. Boyle Vorsitzender der Vereinigung Höherer Ordensoberer in den USA. — Die Passionisten wurden im Jahre 1720 gegründet. Sie zählen derzeit 3288 Mitglieder (davon 2495 Priester) und 449 Niederlassungen (L'Osservatore Romano n. 235 v. 10. 10. 76).

Am 2. Juli 1976 wurde P. Ceslaus Kaminski zum neuen Generalobern der Gesellschaft Christi für die emigrierten Polen gewählt. Die Kongregation, deren Generalat sich in Posen befindet, zählt 366 Mitglieder; sie wurde 1932 gegründet.

Am 12. Juli 1976 wurde P. Isidor Patrylo zum Protoarchimandriten des Basilianer-Ordens vom hl. Josaphat gewählt. Der Orden wurde im Jahre 1617 zentralisiert und zählt derzeit 346 Mitglieder.

Am 19. Juli 1976 wurde Bruder Amédée Drieghe zum neuen Generalobern der Brüder Unserer Lieben Frau von der Barmherzigkeit gewählt. Die Brüder-Kongregation (gegr. 1839) zählt 258 Mitglieder.

Die Franziskanerbrüder vom hl. Kreuz in Trier wählten am 24. Juli 1976 Bruder Thomas Valentino zum neuen Generalobern. Die Waldbreitbacher Brüderkongregation (gegr. 1862) zählt 104 Mitglieder.

Pater Luigi Affoni wurde zum neuen Generalobern der Minderen Regularkleriker gewählt. Der Orden wurde im Jahre 1588 gegründet und zählt 40 Mitglieder.

Die Brüder der Liebe (Gent) wählten Fr. Waldebert Devestel zum neuen Generalobern. Die Brüdergemeinschaft (gegr. 1807) zählt 1068 Mitglieder.

Die Kongregation des hl. Joseph (Murialdo) wählte den Italiener P. Girolamo Zanconato zum neuen Generalsuperior. Die Kongregation, gegründet 1872, zählt 765 Mitglieder.

Die Söhne der Makellosen Jungfrau (Frankreich) wählten P. Paul Gouraud zum neuen Generalsuperior. Die Kongregation wurde 1828 gegründet und zählt nur 160 Mitglieder.

Die Kongregation der Vokazionisten wählte P. Raffaele Castiglione zum neuen Generalobern. Die Kongregation, gegründet 1920, zählt 204 Mitglieder.

Die Regularkleriker des hl. Paulus (Barnabiten) wählten P. Stefano Grancini zum neuen Generalobern. Der Orden wurde im Jahre 1530 gegründet und zählt 530 Mitglieder.

Die Kongregation der Patres von der christlichen Lehre (gegr. 1592) wählte P. Pasquale Amerio zum neuen Generalsuperior. Die Kongregation zählt 97 Mitglieder.

Die Barmherzigen Brüder des hl. Johannes von Gott wählten den Italiener Fr. Pierluigi Marchesi zum neuen Generalobern. Der Orden, der im Jahre 1537 gegründet worden ist, zählt derzeit 2039 Mitglieder in 188 Häusern.

Am 4. Juli 1976 wurde in Wien Sr. M. Elfriede Obermüller zur neuen Generaloberin der „Schwestern von der christlichen Liebe" gewählt.

Sr. M. Henrike Lüftenegger wurde zur neuen Generaloberin der Halleiner Schulschwestern gewählt.

In Innsbruck wurde Sr. M. Luise Marillac Duelli zur neuen Generaloberin der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul gewählt.

Neue Generaloberin der Kongregation „Königin der Apostel" wurde Sr. Consolatrix Haberling, Wien.

Sr. Fiorentina Buontoso wurde am 21. November 1976 zur neuen Generaloberin der Comboni-Missionsschwestern (Pie Madri della Nigrizia) gewählt. Die Missionskongregation, die hauptsächlich in Afrika, Südamerika und in den Ländern des Nahen Ostens arbeitet, zählt derzeit rund 2200 Mitglieder.

Die Abtei Schäftlarn wählte am 25. November 1976 P. Dr. theol. Gregor Zasche OSB (38) anstelle des verstorbenen Abtes Otmar Kranz zum neuen Abt.

2. Berufungen und Ernennungen

In den Geschäftsführenden Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken wurden u. a. die beiden Jesuitenpatres Dr. Johannes Hirschmann und Dr. Anton Rauscher gewählt (KNA).

P. Josef Jaksch SJ, Stuttgarter Caritasdirektor, ist zum Geistlichen Beirat der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Vertriebenenorganisationen berufen worden (KNA).

Msgr. Peter Schnell, bisher Regens im Priesterseminar Köln, ist zum „Beauftragten für die Priester- und Ordensberufe" im Erzbistum Köln ernannt worden (KNA).

P. Urbano Navarette SJ wurde vom Heiligen Vater zum Konsultor der Kommission für die Erneuerung des Kirchenrechts ernannt (L'Osservatore Romano n. 229 v. 3. 10. 76).

Kardinal Eduardo Pironio, Präfekt der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute, wurde zum Mitglied der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika ernannt (L'Osservatore Romano n. 233 v. 8. 10. 76).

Zu Konsultoren der Glaubenskongregation hat Papst Paul VI. die Patres Pietro Tocanel OFMConv. Barnabas Ahern CP und Louis Vereecke C.SS.R. ernannt. P. Vereecke ist Professor an der Accademia Alfonsiana und Präses des Historischen Institutes der Redemptoristen (L'Osservatore Romano n. 230 v. 4./5. 10. 76).

P. Decio Teixeira, Generalprokurator der Salesianer, ist vom Heiligen Vater als Konsultor in den pastoralen Rat der „Peregrinatio Romana" berufen worden (L'Osservatore Romano n. 269 v. 20. 11. 76).

P. Erich Purk (37), Guardian des Kapuzinerklosters in Münster, ist als Nachfolger von Franziskanerpater Dr. Dietmar Westemeyer (68) zum neuen Vorsitzenden des Ordensrates im Bistum Münster gewählt worden (KNA).

3. Jubiläum

Mit Festgottesdiensten in Scheyern und Ettal wurde das silberne Jubiläum der Abtweihe von Altabt Dr. Johannes Ev. Höck begangen. Der Jubilar war zehn Jahre Abt von Ettal, anschließend von 1961 bis 1972 Abt von Scheyern.

Bereits als Prior von Scheyern hatte er das dortige Byzantinische Institut gegründet, dem eine weitere Gründung in Ettal folgte. Dabei ging es vor allem um die Herausgabe der Schriften des letzten großen östlichen Kirchenvaters Johannes Damaszenus. Überhaupt hat Abt Höck die Kirche im Osten immer im Auge gehabt — so auch auf dem Konzil, wo er sich durch seine Ausführungen über die Patriarchalverfassung einen Namen machte. Seit 1961

ist Altabt Höck Leiter der Arbeitsstelle München der Patristischen Kommission der Westdeutschen Akademien. Seit vielen Jahren wirkt er zudem als geistlicher Rektor des Hauses Venio in München. Die Sorgen um die benediktinischen Klöster in Bayern — Altabt Höck war auch längere Jahre Abtpräses der bayerischen Kongregation — mit ihren Schulen, Pfarreien, Ökonomien und anderen Einrichtungen brachten ihm schwierige und vielfältige Aufgaben. In der Mitte aber stand immer das Werk Gottes nach der Regel des Ordensvaters Benedikt. Sein Wahlspruch („Zuerst das Reich Gottes") war ihm kein leeres Wort. Von hier aus versuchte er, das Erbe der Tradition mit den Aufgaben der Gegenwart zu erfüllen (MKKZ v. 26. 9. 76, S. 7).

4. Heimgang

Im Alter von 74 Jahren ist in Köln der langjährige Generalvikar des Erzbistums Köln und Bischöfliche Vikar für die Aufgaben der Weltmission Prälat Josef Teusch gestorben. Mit Prälat Teusch hat die Katholische Kirche in Deutschland eine Persönlichkeit verloren, die jahrzehntelang Entwicklungen im deutschen Katholizismus mit beeinflußt hat. Auf seine maßgebliche Initiative geht die unter der Ägide von Kardinal Josef Frings erfolgte Gründung der Hilfswerke „Misereor" und „Adveniat" zurück (RB n. 40 v. 3. 10. 76, S. 6).

Am 23. September 1976 starb P. Michele Nardone. Der Verstorbene, der im 70. Lebensjahr stand, war von 1959 bis 1971 Generalsuperior der Trinitarier.

Am 3. 11. 1976 starb der hochwürdigste Herr Abt Otmar Kranz OSB, Abtei Schäftlarn, im Alter von 60 Jahren unerwartet an einem Herzinfarkt. Abt Otmar leitete die Abtei Schäftlarn erst seit 2 Jahren.

Josef Pfab

Neue Bücher

Bericht

Markus — ein konservativer Redaktor und Theologe?

Zu einem neuen Markuskommentar*
von Heinz Giesen C.Ss.R., Hennef/Sieg.

Mit dem ersten Band des auf zwei Teilbände berechneten wissenschaftlichen Kommentars zum Markusevangelium legt uns der bekannte katholische Neutestamentler R. Pesch ein Werk vor, in dem er nicht nur den Forschungsstand wiedergibt, sondern vor allem einen neuen Weg beschreitet, auf dem man ihm wohl kaum allgemein folgen wird. Seine Hauptthese lautet: Markus war ein konservativer Redaktor und Theologe. Diese These, die er einleitend ausführlich darstellt und begründet, bestimmt dann den Kommentar. Bevor wir uns dieser These zuwenden, soll Peschs Position zu den übrigen Einleitungsfragen genannt werden.

1. Der Evangelist, der den weitverbreiteten Namen Markus getragen haben wird, war wahrscheinlich ein Judenchrist, der anscheinend nach Rom kam, wo er dann das Evangelium wohl bald nach 70 n. Chr. geschrieben hat. Auf ihn geht zweifellos das Genus Evangelium zurück, das er dadurch schuf, daß er „missionarisches und katechetisches Interesse zu einer Darstellung der Grundlagen des ‚Evangeliums' in dessen geschichtlicher Herkunft" verbunden hat (2). Bei der Durchführung war er abhängig von der Jesustradition, wie er sie in seiner Zeit vorfand. Das Evangelium endete ursprünglich mit Mk 16,8, kannte also keine Erscheinungserzählungen; solche waren nach Pesch auch nicht im Blick des Evangelisten.

2. Die literarische Leistung des Evangelisten sei nur in seiner Abhängigkeit von seinen Traditionen zu würdigen.

2.1 Der redaktionsgeschichtlichen Forschung wirft Pesch vor, die literarische Leistung des Markus erheblich überschätzt und umgekehrt dessen Bindung an die vorgegebene Jesustradition zu niedrig veranschlagt zu haben. Demgegenüber sei die Leistung des Markus eher als eine „unliterarische Schriftlichkeit" zu bezeichnen. Markus habe seine Traditionen nicht so sehr in den Dienst einer eigenen Konzeption gestellt, als vielmehr die Jesusüberlieferungen gesammelt und weitergegeben. Daraus folge für den Kommentator, überlieferungskritisch — wenn möglich — bis auf Jesus zurückzugehen. Wenn für Markus einerseits nicht zutreffe, daß er seinen Stoff noch nicht in der Weise im Griff gehabt habe, daß er ihn bewußt habe ordnen können (R. Bultmann), dürfe man ihn andererseits aber auch nicht als frei schaltenden Schriftsteller einordnen (redaktionsgeschichtliche Forschung). Pesch sieht die literarische Leistung des Evangelisten „vor allem in der Anordnung seines Stoffes in der Form der Geschichtsdarstellung" (16). Doch sei wiederum zu beachten, daß diese teilweise bereits durch die Jesusüberlieferung vorgegeben gewesen sei und sich von daher fast notwendig nahegelegt habe.

Pesch ist sicherlich darin Recht zu geben, daß die Redaktionsgeschichte immer in Gefahr ist, den Evangelisten zu sehr von seiner Tradition und damit auch von seiner Gemeinde zu trennen, so daß er der Gemeinde sozusagen etwas völlig Neues sagen würde. Der Evangelist war jedoch Mitglied einer Gemeinde, in der er — wie Pesch mit Recht sagt — eine große Autorität besessen hat. Wenn Markus nun seiner Ge-

---

* PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium.* 1. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1, 1—8, 26. Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band II. Freiburg—Basel—Wien 1976: Verlag Herder. XXIV+424 S., Ln., DM 90,—; Subskriptionspreis DM 82,—.

meinde nicht etwas total Neues mitteilen konnte und wollte, so konnte er es immerhin auf neue Weise tun. Das aber bedeutet m. E. auch, daß Markus durchaus eigenständig formulieren konnte, wenn er es für notwendig erachtete.

2.2 Bei seiner Darstellung nahm Markus nach Pesch die Kompositionselemente auf, die ihm die Überlieferung bot. So zeigt sich die Traditionsverbundenheit des Evangelisten selbst in der verbindenden Komposition. Dazu gehörten die Summarien, die bereits nach den Verfechtern der Formgeschichte die Redaktionsarbeit am deutlichsten hervortreten lassen. Wie die Argumentation Peschs im konkreten aussieht, sei am Beispiel des Summariums in Mk 1,14f verdeutlicht: Markus habe Mk 1,14f zusammen mit der Täufer- (1,2—8) und der Jesusüberlieferung (1,9—13) übernommen. „Da kein Anlaß besteht, die VV 14—15 der mk Redaktion zuzuweisen, da andererseits auch kaum damit gerechnet werden kann, daß die beiden Verse je ein selbständiges Überlieferungsstück bildeten (der Einsatz in V 14 spricht eindeutig dagegen), und da sie als Abschluß der vormarkinisch-redaktionellen Komposition VV 2—13 bestens passen, dürfte der vormarkinische Redaktor für die Bildung des Summariums verantwortlich sein, der wohl authentische Jesustradition im Blick auf den Kontext erzählend rahmt" (100). Pesch zeigt im folgenden die gute Verbindung der Verse mit dem Vorausgehenden auf. Er übersieht allerdings, daß diese zugleich nach vorn weisen; denn in ihnen wird zum ersten Mal von der Verkündigung der Gottesherrschaft gesprochen, ein Thema, das im folgenden weiter entfaltet wird. Dieser Grund allein läßt das Summarium in Mk 1,14f m. E. eher dem Evangelisten als einem früheren Redaktor zuschreiben. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß Markus auf Tradition zurückgegriffen hat, daß die zentrale Botschaft Jesu tatsächlich die Verkündigung der nahen Gottesherrschaft war. Diese literarische Leistung ist dem Markus um so eher zuzutrauen, wenn man mit Pesch annimmt, daß der Evangelist für die gliedernde und übergreifende Komposition verantwortlich ist, wenngleich Pesch auch hier betont, Markus sei kaum über die Vorgaben seiner Tradition hinausgegangen. Der Evangelist habe vor allem drei Spannungsbögen geschaffen, auf die noch zurückzukommen ist.

2.3 Als weitere Begründungen seiner These vom konservativen Verhalten führt Pesch dessen Bindung an das vorgegebene Material (z. B. Passionsgeschichte) an, ferner die Tatsache, daß Markus verschiedenartige Überlieferungen nicht zu vereinigen suchte, sowie Sprache und Stil des Evangeliums. Dennoch kommt Pesch zu dem Urteil: „Die Stränge übergreifender Komposition vermögen die teilweise disparaten Materialien so weit zu integrieren, daß der Eindruck einer gewollten und gekonnten Gesamtdarstellung entsteht" (25). Wenn Markus zu einer solchen Leistung fähig war, warum sollte er dann nicht auch für weitere, größere redaktionelle Eingriffe verantwortlich sein?
2.4 Mit Recht sieht Pesch im Markusevangelium das Ergebnis einer einzigen Gesamtredaktion, womit er alle Versuche, einen Urmarkus zu rekonstruieren, oder ähnliche Hypothesen abweist. Markus hat das erste Evangelium geschaffen. Deshalb ist bei der Interpretation die Markuspriorität vorauszusetzen. Eine Kenntnis der Quelle Q ist nicht anzunehmen.

3. Aus dem nach Pesch literarisch unliterarischen Verfahren des Evangelisten resultiere der Aufbau des Evangeliums. Um die Gliederung nicht der Willkür zu überlassen, gelte es, eine Kriteriologie zu entwickeln. „Man wird die Absicht bzw. das Ergebnis der Arbeit des Markus am ehesten zutreffend beurteilen, wenn man neben den Vorgaben vormarkinischer Sammlungen das Zusammenspiel von lokaler und temporaler Gliederung mit der typisierenden Komposition, die Abfolge verschiedener Erzählgattungen und das Vorkommen leitender Begriffe mit integrativer Funktion beachtet" (32). Aufgrund dieser Kriterien läßt sich das Evangelium in zwei Hälften (1,1—8,26; 8,27—16,8) gliedern, denen jeweils drei Hauptteile zuzuordnen sind. Die eschatologische Rede, die nach Pesch als einzige stark redaktionell bearbeitet ist, muß als Einschub aus aktuellem Anlaß betrachtet werden.

Markus habe sein Evangelium durchaus auch im Blick auf seine Gemeinde geschrieben. Doch wegen seiner Traditionsgebundenheit sei die besondere Problemlage seiner Gemeinde nicht erkennen. Hier stellt sich an Pesch die Frage, ob Markus nicht

deshalb weniger Einblick in seine Gemeinde gibt, weil er kein Gelegenheitsschreiben verfassen, sondern das, was grundsätzlich für alle christlichen Gemeinden als Grundlage des Evangeliums gilt, festhalten wollte.

4. Aufgrund des literarischen Vorgehens des Markus sei von vornherein keine einheitliche theologische Konzeption des Evangeliums zu erwarten. Denn die Theologien der Traditionen blieben bestehen. Grundlegend für seine theologische Leistung sei die narrative Grundstruktur, die Markus seinem Werk gegeben habe, wobei er wiederum von seinen Vorlagen abhänge, über die er allerdings insofern hinausgegangen sei, als er die Geschichte Jesu von der Johannestaufe an bis zur Verkündigung seiner Auferweckung erzähle.

4.1 Das Wirken Jesu bilde die Grundlage der kirchlichen Verkündigung von Jesus Christus, „der in der Schriftgelehrten überlegenen Vollmacht gelehrt, eine sich vom Judentum unterscheidende ‚neue Lehre' (Apg 17,19) inauguiert, einen neuen Weg der Gemeinschaft der Menschen mit Gott eröffnet hat: in seiner Auferstehung als dem machtvollen Anbruch des Gottesreiches (vgl. zu 9,1)" (49). Für Markus habe die Zeit der Erfüllung nicht erst mit der Auferstehung Jesu begonnen, sondern bereits mit dessen öffentlichem Auftreten. Damit stimme überein, daß die von Markus vorausgesetzte Christologie den irdischen Jesus nicht bedeutungslos sein lasse; in ihr gäben „vielmehr seine Sendung durch Gott, sein Wirken in Gottes Geist, seine Bevollmächtigung als ‚Menschensohn' den Grund für seine Auferweckung" an (50). Wenn auch für Markus die Fülle der Zeit bereits mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnt, bleibt m. E. dennoch die Tatsache bestehen, daß Markus dieses nur im Licht der Auferstehung so gesehen hat.

Markus hat nach Pesch keine eigene Christologie. Er habe vielmehr das urchristliche Christusbekenntnis und die Christologie seiner Traditionen übernommen. Aber müßte man in diesem Zusammenhang nicht auch betonen, daß Markus sich diese zu eigen machte? Vielleicht haben Thesen wie die, Markus habe gegen eine Herrlichkeitstheologie die Kreuzestheologie gesetzt, die Pesch mit Recht ablehnt, ihn zu dieser Aussage geführt.

4.2 Markus hat, wie Pesch richtig sieht, die Rolle der Jünger, insbesondere der Zwölf, als Traditionszeugen hervorgehoben, die jedoch erst nach der Auferstehung Jesu dessen Messianität und Gottessohnschaft preisgeben dürfen (Schweigegebote). Zu dieser Hervorhebung steht das Jüngerunverständnis in eigenartiger Spannung.

4.3 Aufgrund der Eigenart seiner Evangelienschrift sei die theologische Leistung des Markus darin zu sehen, wie er die Traditionen erfaßt und reproduziert habe. Pesch unterstreicht in diesem Zusammenhang die schöpferische Kraft reproduktiver Arbeit. Die theologische Leistung liege vor allem in der übergreifenden Komposition, „mit welcher der Evangelist über die einzelnen Traditionen Spannungsbögen schafft, die das ganze Evangelium umfassen" (59).

4.3.1 Der erste Spannungsbogen ist der *Weg Jesu*, der mit der Wegbereitung durch Johannes den Täufer beginnt und damit endet, daß der Auferstandene den Jüngern nach Galiläa vorausgeht (14,28; 16,7). Dieser Weg führt in die christliche Gemeinde, die ihrerseits nun Christus als den auferstandenen Herrn verkündet.

4.3.2 Zweitens ist der *aretalogische Spannungsbogen*, der sich vor allem in den Lobpreisungen der Wundergeschichten zeigt, zu nennen. Dieser missionarisch geprägte Spannungsbogen werde einerseits von dem Administrations- und Akklamationsmotiv, andererseits auch vom Geheimnismotiv getragen. Hier gehe es um die Wirkung Jesu auf seine Hörer.

4.3.3 Die *fortschreitende himmlische Offenbarung* der Würde Jesu bei der Taufe (1,11), bei der Verklärung (9,7) und beim Tod (15,33; 38; 16,6) mache den dritten Spannungsbogen aus, der die beiden anderen überlagere.

Alle drei Spannungsbögen münden nach Pesch letztlich in der Gemeinde. Das dürfte vom Evangelisten beabsichtigt sein, der sein Evangelium als die Grundlage des „Evangeliums" vorstellen wollte.

Wenn man sich mit Pesch diese großartige Leistung des Evangelisten vor Augen hält, ist es um so erstaunlicher, daß dieser sich sonst mit nur geringfügigen Eingriffen be-

gnügt haben sollte. Mir scheint auch ein Widerspruch zwischen diesen Aussagen Peschs und seiner These von der „unliterarischen Schriftlichkeit" des Evangeliums zu bestehen. Es ist zweifellos schwieriger, die Redaktion des Markusevangeliums zu beurteilen als die des Mattäus und Lukas, die das erste Evangelium kannten, während wir die Vorlagen des Markus nur aus seinem Evangelium zu rekonstruieren vermögen. Doch können wir nicht wenigstens davon ausgehen, daß Markus seine Vorlagen begriffen und uns disparat erscheinende Traditionen nicht als Widersprüche verstanden hat? M. E. trifft wenigstens für christologische Aussagen zu, daß sie von der Sache her in einer gewissen Spannung zueinander stehen können, insofern unsere sprachlichen Möglichkeiten schon versagen, wenn es gilt, einen Menschen adäquat zu erfassen. So kann einmal mehr dieser, ein anderes Mal mehr jener Aspekt hervorgehoben werden. Wenn sich solche Aussagen auch nicht widersprechen, so sind sie jedoch oft nicht zu harmonisieren. Wenn wir also annehmen, Markus habe seinen Stoff im wesentlichen von seinen Traditionen übernommen und ihn auch verstanden, ergibt sich m. E. für das Evangelium, daß einzelne Texte mit Hilfe anderer Aussagen im Evangelium erklärt werden dürfen. Es geht dann nicht an, zu sagen, für die eine oder andere Aussage sei der Evangelist nicht verantwortlich, weil er nur die traditionelle Auffassung übernommen habe.

Markus war sicherlich insofern ein konservativer Theologe, als er die ihm bekannten Jesusüberlieferungen in sein Evangelium eingebracht und sich an ihnen orientiert, sie also nicht erfunden hat. Bei seinem Bemühen, als Glaubender den Mitglaubenden die Grundlage ihres „Evangeliums" vor Augen zu stellen, wird ihm auch im Detail mehr Redaktionsarbeit zuzuschreiben sein, als Pesch ihm zubilligt.

5. Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß Pesch seinem Kommentar mehrere Exkurse und exkursartige Ausführungen beigegeben hat. In seinem Exkurs „Zur Frage der Brüder und Schwestern Jesu" (322—24) meint er, ungezwungen sei „nur ein Verständnis der Geschwister Jesu als leiblicher Brüder und Schwestern möglich" (323). Ein anderes Verständnis sei nur aus einem biologischen Mißverständnis der Jungfrauengeburt erklärbar. Pesch hätte zweifellos Recht, wenn die griechischen Wörter für Brüder und Schwestern und vor allem deren hebräische und aramäische Äquivalente so eindeutig inhaltlich bestimmt wären wie in unserer Sprache. Erwähnenswert ist die Interpretation des Verstockungszitats (Mk 4,11f), nach der die Predigt Jesu nicht auf die Verstockung der Hörer ziele, sondern theologisch erkläre, warum die Hörer tatsächlich nicht glauben, denen dann noch eine Bekehrungsmöglichkeit eingeräumt wird. Diese Interpretation halte ich für überzeugend.

Im ganzen hat uns R. Pesch einen Kommentar aus einem Guß vorgelegt. Seine Grundposition, die durch starke Kritik an der redaktionsgeschichtlichen Arbeit am Markusevangelium bestimmt ist, wird der Forschung sicherlich neue Impulse geben. Seiner teilweise eigenwilligen Exegese wird man nicht immer folgen können. Durch seine guten Literaturangaben, die bis in die jüngste Zeit reichen, macht er es jedoch dem Leser möglich, sich auch mit abweichenden Meinungen auseinanderzusetzen, die zum Leidwesen vieler nicht genügend zur Diskussion im Kommentar selbst zum Zuge kommen.

Besprechungen

SCHÜTZ, Christian: *Verborgenheit Gottes.* Martin Bubers Werk — Eine Gesamtdarstellung. Zürich-Einsiedeln-Köln 1975: Benziger Verlag. 496 S., brosch., DM 39,—.

Der Verfasser gibt uns in dieser Habilitationsschrift eine Gesamtdarstellung des Denkens Martin Bubers. Der Gesichtspunkt, unter dem das vielfältige und dennoch zutiefst einheitliche Schrifttum Bubers betrachtet wird, ist das Thema der Verborgenheit Gottes. Nach einer ersten Antwort auf die Frage: wer war dieser Mensch? — eine Frage, die deshalb für das Werk Bubers von großer Bedeutung ist, weil sein Standort entscheidend in der persönlichen Erfahrung gründet — wird das Thema der Verborgenheit Gottes im Frühwerk Bubers dargestellt. Das Ergebnis: das Erlebnis der Ekstase, der mystischen Einigung, wird letztlich zu einem Weg in die Verborgenheit. Das Schwergewicht der Darstellung liegt in den drei folgenden Abschnitten: die Begegnung als Modell heiler Welt- und Gottesbeziehung, die Gottesfinsternis, der sich verbergende Gott. Der Ort des Offenbarwerdens Gottes ist die Welt der Begegnung von Ich und Du. In dieser Beziehung wird ein Verweis auf das ewige Du Gottes erfahrbar. Wird die dialogische Wirklichkeit verkehrt, die ihr eigene Gewißheit durch die Sicherheit des beweisenden Wissens ersetzt und das in der lebendigen Begegnung Erfahrene systematisch verfestigt, dann gerät der Mensch in die Gottesfinsternis, die Buber als Signatur unserer Zeit diagnostiziert. Nachdem aber die für die Gottesfinsternis verantwortlichen Fehlerquellen beim Menschen aufgedeckt sind, wird auch eine andere Seite in den Blick gebracht: den Ereignissen und Erfahrungen der Geschichte seines Volkes entnimmt Buber, daß der sich offenbarende Gott zugleich auch ein sich verbergender Gott ist. In den Theophanien wird deutlich, daß Offenbarung und Verbergung zusammengehören. Abschließend gibt Verfasser kritische Rechenschaft. Er formuliert erste Fragen und Denkanstöße für ein Gespräch mit Buber in christlicher Sicht, bedenkt kritisch Bubers Religionsverständnis, seine Auffassung von Transzendenz, seine Konzeption von Offenbarung, und macht die aus der Begegnung mit Bubers Werk erwachsenen Perspektiven für ein vertieftes Verständnis von Offenbarung, Glaube und in der Gemeinschaft sich ereignender Gotteserfahrung fruchtbar. — Das Buch von Schütz wird für das auch der katholischen Theologie aufgegebene Gespräch mit Buber (man denke z. B. an das Wort vom „Tode Gottes") ein Führer sein, den man nicht ungestraft wird ignorieren können. S. Hammer

HEISER, Lothar: *Die Engel im Glauben der Orthodoxie.* Reihe: Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 13. Trier 1976: Paulinus-Verlag. 290 S., Ln., DM 37,80.

Obwohl sich infolge der Einwanderung von Gastarbeitern ostkirchliche Liturgien in Deutschland stark ausgebreitet haben, durch den modernen Tourismus zahlreiche Katholiken mit Kirchen und Kunstgegenständen osteuropäischer Länder in Kontakt gekommen sind und sich Ikonen in verschiedensten Formen großer Beliebtheit als Zimmerschmuck erfreuen, blieb das Bemühen um ein tieferes Verständnis des Glaubenslebens der orthodoxen Christen verschwindend gering — was wohl nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, daß es wenig Hilfsmittel gibt, die darüber Aufschluß bieten. Um so erfreulicher ist, daß L. Heiser in dem vorliegenden Buch einen Teilbereich entfaltet, der im Gegensatz zur heutigen Auffassung westlicher Christen nach orthodoxer Ansicht keineswegs ein „Randgebiet" kirchlichen Glaubens darstellt. Anhand der liturgischen Texte, der Predigten von Kirchenvätern und der kirchlichen Malerei zeigt er, wie die orthodoxe Theologie die Lehre der Bibel, Gott habe überirdische Wesen erschaffen, die er zuweilen als seine Boten zu den Menschen sendet, versteht und zum Ausdruck bringt. Im einzelnen werden folgende Gesichtspunkte behandelt: 1. Christus und die Engel, 2. Die Kirche und die Engel, 3. Die Engel bei der Vollendung, 4. Das Wesen der Engel. Vorangestellt sind 32 Farbtafeln, die der Autor selbst in Kirchen Konstantinopels, Griechenlands, Rumäniens und vor allem Serbiens fotografiert hat.
Aufgrund der ausführlichen Behandlung von Predigten der Kirchenväter vermag das vorliegende Buch nicht nur einen tieferen Einblick in das Glaubensverständnis der orthodoxen Kirchen, sondern auch in unsere westliche Liturgie zu vermitteln; denn die Texte unseres Gottesdienstes sind von den Kirchenvätern her beeinflußt. J. Schmitz

THURIAN, Max: *Die eine Eucharistie.* Topos-Taschenbuch, Bd. 53. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 88 S., kt., DM 6,80.

M. Thurian, Mitglied der Gemeinschaft von Taizé, versucht in dieser kleinen Schrift, der breiten Öffentlichkeit einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Diskussion zwischen den christlichen Konfessionen über die Feier der Eucharistie zu vermitteln. Er konzentriert

sich dabei auf die drei wichtigsten Themenbereiche: Das Eucharistieverständnis — Das Verhältnis von Amt und Eucharistie — Die eucharistische Gastfreundschaft (worunter man die gegenseitige Zulassung und Einladung zum Herrenmahl versteht).
Jedoch geht es dem Autor nicht allein um eine Beschreibung der augenblicklichen Situation. Er möchte zugleich einen Anstoß zur Verwirklichung der ökumenischen Eucharistie bieten. Sein Bemühen gründet in der Einsicht, daß die Eucharistie keineswegs bloß Zeichen der verwirklichten Einheit, vielmehr auch ein wirksames Mittel der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Einheit ist (S. 7).
Für viele Leser dürfte es sicherlich überraschend sein zu erfahren, wie weit die Übereinstimmung zwischen Theologen der verschiedenen christlichen Konfessionen inzwischen reicht. Trotzdem bleibt bei näherem Hinsehen die Frage, ob die Einigkeit in den „grundlegenden Glaubenslehren, die", wie Thurian selbst schreibt, „die notwendige Bedingung einer gemeinsamen Eucharistie (darstellen), ohne die sie nur der Ausdruck einer oberflächlichen und zerbrechlichen Einheit wäre" (S. 8), sich nicht erst auf verhältnismäßig kleine Gruppen beschränkt. Weitere Fragen und Probleme nennt Theodor Schneider im „Nachwort (aus katholischer Sicht)", in dem er kritisch und ergänzend zu den Ausführungen Thurians Stellung nimmt. J. Schmitz

RAD, Gerhard von: *Gottes Wirken in Israel.* Vorträge zum Alten Testament. Hrsg. von Odil Hannes Steck. Neukirchen-Vluyn 1974: Neukirchener Verlag. 324 S., Ln., DM 30,—.

Es ist nicht jedem Wissenschaftler gegeben, sich auch vor einer größeren Öffentlichkeit verständlich auszudrücken. Unter den Theologen der Gegenwart beherrschte der 1971 verstorbene Alttestamentler Gerhard von Rad diese Kunst in bewundernswerter Weise. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß in dem hier angezeigten Sammelband eine Auswahl von Vorträgen vorgelegt wird, die bisher überhaupt noch nicht oder nur in nicht jedermann zugänglichen Publikationen veröffentlicht waren.
Der Ort der Vorträge — Gemeindeveranstaltungen, Akademietagungen und Rundfunksendungen — sowie ihre Entstehungszeit (drei stammen aus der Kriegs- bzw. Vorkriegszeit) bestimmen Umfang, Sprache und Inhalt der einzelnen Beiträge, die weniger als subtile wissenschaftliche Untersuchungen biblischer Texte, sondern als Anregung zur Diskussion und Auseinandersetzung mit dem Alten Testament verstanden werden wollen. Was die Darstellungsform angeht, lassen sich zwei Gruppen von Vorträgen unterscheiden. Die erste könnte man im Anschluß an eine Formulierung des Verfassers als „kritische Nacherzählung" alttestamentlicher Texte bezeichnen. Zu ihr gehören die Vorträge im ersten Teil des Buches über den ägyptischen Joseph, Bileam, Simson, Naaman, Jona und Hiob (S. 22—90). Die zweite Gruppe erschließt alttestamentliche Texte unter thematischer Rücksicht, wie die Nennung einiger Titel erkennen läßt: die biblische Schöpfungsgeschichte, die Wirklichkeit Gottes, die Wege Gottes in der Weltgeschichte nach dem Zeugnis der Propheten, Weisheit in Israel, alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und Tod (S. 91—284). Eine dritte, kleinere Gruppe zeigt schließlich, wie weit gespannt die Interessen G. v. Rads waren, wenn er sich z. B. zu Thomas Manns Josephsroman und zu Jochen Kleppers Tagebüchern äußert (S. 285—315). Lassen schon diese Beiträge immer wieder ein Stück der Persönlichkeit des Autors durchscheinen, so tun das erst recht die am Schluß abgedruckte Antrittsrede von Rads als Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und die Sätze, die der Autor über sich selbst geschrieben hat. Man spürt hinter jedem Beitrag des Buches den Mann, der von seiner Arbeit am Alten Testament besessen war; ein leidenschaftlicher Anwalt der biblischen Botschaft, die er dem modernen Menschen nahebringen und erschließen wollte. Da es die Botschaft Gottes ist, sollte sich der Leser von dieser Begeisterung anstecken lassen und unter der sachkundigen Führung des verdienstvollen Autors einen Schritt in die reiche und vielfältige Glaubenswelt des Alten Testamentes wagen.
Die Forschung ist in den letzten Jahren nicht stehengeblieben. Manche Details werden sicher (und würden sicher auch vom Autor) heute anders gesehen und beurteilt; doch mindert das kaum den Wert der vorgelegten Sammlung, für deren Zusammenstellung und Einführung auch dem Herausgeber, Odil Hannes Steck, Dank gebührt. F. K. Heinemann

JEPSEN, Alfred (Hrsg.): *Von Sinuhe bis Nebukadnezar.* Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments. München 1975: Kösel-Verlag in Zusammenarbeit mit dem Calwer Verlag, Stuttgart. 248 S. u. 48 Seiten Bildanhang, Ln., DM 38,—.

Die Bibelwissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten besonders reich von den Ergebnissen der modernen archäologischen Forschung profitiert. Neue Funde und Texte trugen nicht

wenig zu einem besseren Verständnis besonders des Alten Testaments bei und führten häufig zu einer Korrektur bisheriger Vorstellungen. Es ist ein großes Verdienst des hier angezeigten Buches, das in Frage kommende Material, das oft weit verstreut und darum nur schwer erreichbar war, gesammelt und einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht zu haben. Die ausgezeichnete Einleitung erläutert die Zielsetzung des Werkes und verweist in diesem Zusammenhang besonders auf den Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte. Treffend heißt es: „So kann es eben nicht darum gehen, mit historischen Mitteln den Glauben beweisen zu wollen. Wohl aber kann verdeutlicht werden, daß Israel von seiner wirklichen Geschichte redet, wenn es vom Handeln Gottes in der Geschichte spricht" (S. 16). Gemäß dieser Feststellung will das Buch die im Alten Testament erzählte Geschichte durch Berichte aus der Umwelt Israels wie durch Funde aus Palästina selbst veranschaulichen. Die Zielsetzung bedingt die Anlage des Werkes. Hauptthema bilden die Geschichte und Kultur Palästinas bis in die Anfangszeit Israels (Abschnitt C, S. 59—120) und Erläuterungen zur Geschichte Israels und Judas bis zum Ende beider Staaten (Abschnitt D, S. 121—199). Zwei vorangestellte Kapitel behandeln außerdem die Geschichte der Ausgrabungen in Palästina, beschrieben von Klaus-Dietrich Schunck, und die Geschichte der Umwelt Israels, dargestellt von Siegfried Hermann, dem wir bereits eine vortreffliche Geschichte Israels verdanken (Chr. Kaiser Verlag, München 1973).

Das Buch bietet keine vollständige Geschichte Palästinas oder gar Israels. Sein Wert liegt auch nicht in erster Linie in den vorgetragenen neuen Forschungsergebnissen, sondern in den zahlreichen Texten, die erläutert und in den jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang eingeordnet werden. Dem gleichen Ziel dienen die zahlreichen gut ausgewählten Bilder, die die ägyptischen und akkadischen Texte aus der Umwelt Israels und ihre Kommentierung weiter veranschaulichen. Alles in allem eine spannungsreiche Lektüre; dem mit diesem Stoff weniger vertrauten Leser eine blendende Einführung und dem Kenner eine gelungene Zusammenfassung des oft doch recht disparaten Materials. Die zahlreichen Übersichten, Verzeichnisse und Register zeugen von der sorgfältigen Betreuung des Werkes durch den verdienstvollen Alttestamentler Alfred Jepsen. Sie machen das Buch zugleich zu einem nützlichen Arbeitsinstrument, das man bei der Beschäftigung mit der Bibel sicher immer wieder gern und gewinnbringend zur Hand nimmt. F. K. Heinemann

LÄPPLE, Alfred: *Von der Exegese zur Katechese.* Werkbuch zur Bibel. Bd. 1 + 2: Das Alte Testament I + II. 1975. 216 + 212 S.; Bd. 3: Das Neue Testament I. 1976. 212 S. München: Don Bosco Verlag., kart. Bd. 1: DM 22,80, Bd. 2 + 3: DM 24,80.

Der Verfasser, der schon öfter sein Geschick bewiesen hat, moderne bibelwissenschaftliche Erkenntnisse für die katechetische Praxis auszuwerten, legt eine neue Reihe von Bändchen vor, die als Hilfe für die biblische Verkündigung gedacht sind. Die ersten beiden sind dem Alten Testament gewidmet. Das Eingangskapitel will zum Verstehen des Alten Testamentes hinführen und bietet Information aus dem Bereich der allgemeinen biblischen Einleitung. Die folgenden fünf Kapitel befassen sich mit den Überlieferungen der „Urgeschichte", der Patriarchen-, der Mose- und Sinaizeit, der Epoche der Landnahme und der Stammesbünde, sowie der Königszeit bis Salomo. Der zweite Band behandelt zunächst das Zeitalter der Spaltung des salomonischen Großreiches und wendet sich dann dem vorexilischen Prophetismus zu, nachdem zuvor ein eigenes Kapitel die Eigenart des israelitischen Prophetismus darzustellen versucht. Die beiden folgenden Kapitel handeln von der Epoche der Nachexilszeit und des Frühjudentums. Ein Kapitel mit chronologischen Tabellen zum Alten Testament beschließt diesen zweiten Band.

Vergleicht man diese Neuerscheinung mit dem älteren Werk des Verfassers „Biblische Verkündigung in der Zeitenwende", dann fällt auf, daß diesmal die Gewichte bei leichter Bevorzugung der historischen Traditionen besser verteilt wurden. Lediglich die Weisheitsliteratur, wohl nicht ganz zutreffend in dem Kapitel über die Epoche des Frühjudentums behandelt, denkt man an ihre unterschiedliche Entstehungszeit, wurde etwas stiefmütterlich bedacht. Die Ausführungen über die Psalmen und das Buch Ijob sind sogar ausgesprochen dürftig ausgefallen. Die früher häufigen Hinweise auf kirchliche Richtlinien bezüglich der Auslegung sind diesmal mit Recht fortgelassen worden. Dafür verdienen die Überlegungen über die „katechetische Perspektive", über die Verwertbarkeit des Stoffes für die verschiedenen Altersstufen, besondere Beachtung, da religionspsychologische Gesichtspunkte im bisherigen Bibelunterricht tatsächlich zu kurz gekommen sind. Man darf nicht erwarten, daß der gebotene Stoff ex- oder intensiv vollständig in der religiösen Unterweisung Eingang findet. Er sollte aber Allgemeinbesitz all derer werden, die mit dieser Unterweisung zu tun haben.

Über die Akzentsetzung in Einzelheiten und gewisse Nuancen läßt sich natürlich streiten, doch wird man dem Verfasser gern bescheinigen, die exegetischen, archäologischen und literaturwissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahre durchweg geschickt verarbeitet zu haben. Für den anvisierten Zweck ist diese Veröffentlichung eine brauchbare Hilfe, die Empfehlung verdient. F. K. Heinemann

Der dritte, ebenso wie der noch ausstehende vierte Band dem Neuen Testament gewidmet, macht den Leser zunächst mit der politischen und religiösen Situation des Palästina- und Diasporajudentums um die Zeitenwende vertraut. Danach wendet er sich Jesus von Nazaret zu, wobei es vor allem um die historische Nachzeichnung des Lebens Jesu und seines Selbstverständnisses geht. Mit Recht macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß es keine traditionslose Zeit zwischen dem historischen Jesus und den neutestamentlichen Schriften gibt. Zeugnisse aus dieser Zeit, die uns im neutestamentlichen Kanon erhalten sind, werden vorgestellt. Die Anführung des Buches von K. Berger, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, (S. 117) als Literatur zum Themenkreis der alttestamentlichen Grundlagen der neutestamentlichen Christologie dürfte wohl verfehlt sein (vgl. die Rezension in diesem Heft). Der Persönlichkeit und der Theologie des Paulus und dessen Briefe, in die der Verfasser kurz einführt, gelten die nächsten Abschnitte. Dem folgen die sogenannten deuteropaulinischen Schriften, zu denen Läpple den zweiten Thessalonicherbrief, den Kolosser- und Epheserbrief, sowie die Pastoralbriefe zählt. In diesem Zusammenhang hätte man sich einige Hinweise zum Problem der Pseudepigraphie gewünscht. Mit einer Einführung in die katholischen Briefe beendet der Verfasser den dritten Band seines Werkbuches.

Der exegetischen Vorarbeit, die im allgemeinen den neueren Forschungsstand wiedergibt, läßt Läpple jeweils Hinweise zur katechetischen Aufarbeitung für die verschiedenen Schulstufen folgen. Zweifellos kann auch dieser Band all jenen, die die biblische Botschaft in der Schule weiterzugeben haben, eine gute Hilfe bieten. H. Giesen

BERGER, Klaus: *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes.* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten. Göttingen 1976: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 650 S., kart., DM 98,—.

Die vorliegenden traditionsgeschichtlichen Untersuchungen machten schon vor ihrem Erscheinen von sich reden, da R. Pesch sich ihrer bediente, um seine These, der Osterglaube der Jünger gehe auf den historischen Jesus zurück, zu stützen.

Im ersten Teil geht es B. um den Versuch, Texte zu finden, die unabhängig von der Darstellung Jesu das Wort Auferstehung in einem zusammenhängenden Komplex verwenden, der mit der Auferstehung Jesu vergleichbar wäre. Da die in Frage kommenden Schriften gegen Ende des ersten Jh. n. Chr. und später verfaßt wurden, gilt es, zunächst deren Quellenwert zu beurteilen. Dabei vertritt B. die m. E. grundsätzlich richtige Auffassung, literarhistorisch jüngere Belege könnten älteste Tradition enthalten und umgekehrt. Als typische Phänomene der späteren Apokalyptik nennt er u. a. deren Traditionsgebundenheit und deren jüdisch-nationale Eschatologie. Als besondere Eigenart habe die Stabilität des Schlußteils zu gelten: die eigentliche Eschatologie. Zeitgeschichtliche Anspielungen seien wegen des gleichbleibenden Stils bildhafter Beschreibungen nur mühsam zu entdecken. Diese methodologischen Reflexionen lassen bereits erahnen, wie schwierig es sein wird, sichere Urteile in dieser Frage zu erreichen.

Ausgangspunkt seiner Untersuchungen ist Mk 6,14—16, wo sich die Tradition der individuellen, nicht-eschatologischen Auferstehung der Propheten widerspiegele. Gott habe den Gerechten durch die Auferstehung legitimiert, zugleich aber dessen Mörder Herodes verurteilt. Diese Vorstellung gehe auf die Tradition zurück, gemäß der der Märtyrer nach seiner Auferweckung seinem Mörder erscheint, und auf die Tradition, die vom himmlischen Aufenthalt der Propheten spricht.

In Apk 11,3—13 finde sich der älteste Beleg einer Tradition, die Dan 7 mit der Martyrertheologie zusammenbringt. Die ewige Herrschaft, die den Heiligen nach Dan 7 zuteil werden solle, werde hier auf zwei christliche Propheten eingeengt. In den von der kanonischen Literatur unabhängigen Seitenstücken zu Apk 11 tragen die beiden Propheten die Namen Elias und Henoch, die als einzige Entrückte zu den Heiligen zählen.

Der Funktion nach stehe diese Tradition von den eschatologischen Propheten bzw. Zeugen dem Geschick Jesu am nächsten, wenn auch nicht im Sinne einer Kopie, sondern einer Analogie. Den Jüngern und Jesus selbst müsse die Kategorie Auferweckung vertraut gewe-

sen sein. Als gemeinsame Basistradition dürfe gelten, daß Gottes letzter Bote zwar getötet werden müsse, er aber auch durch Gott gerettet werde, indem dieser seine Macht in dessen Auferstehung erweise. Eine Abhängigkeit der Elias-Henoch-Tradition von kanonischen Schriften schließe sich schon deshalb aus, weil dieser letzte Akt der Auferstehung nur als einmaliger sinnvoll sei, ein Interesse der Gemeinde, Jesus durch Elias und Henoch zu ersetzen, jedoch nicht vorgelegen haben könne. Wenn die Auferstehungsaussage auch nicht das Christentum begründet habe, so sei sie als Aussage über Jesu Legitimität allerdings unersetzbar. Die Einmaligkeit der Auferweckung Jesu liege vor allem in der Verbindung mit seiner Erhöhung in der Weise, daß der Erhöhte in seiner Gemeinde gegenwärtig sei.
Im zweiten Teil fragt B. nach den Auferstehungsvisionen und möglichen Parallelen im Alten Testament, Spätjudentum und in frühchristlichen Schriften. Den methodischen Zugang zu ihnen sucht er über die Formanalyse und die Traditionsgeschichte. Aufgrund seiner Untersuchungen kommt er zu dem Ergebnis, daß zwei Themenkreise ursprünglich voneinander getrennt gewesen seien: die Bezeugung der Auferweckung und die Erscheinungen zur Legitimation. Diese beiden Themenkreise seien in den nachmarkinischen Evangelien und in 1 Kor 15 zusammengewachsen. Zum Erweis der Legitimität Jesu und damit des Osterkerygmas könne man sich nicht auf die Erscheinungen berufen, sondern auf die Berichte vom leeren Grab und über das Wiedererkennen Jesu. Die Erscheinungen legitimierten hingegen den apostolischen Dienst und das apostolische Zeugnis.
Der Auferstehungsglaube der Jünger habe sich bereits an ihrer Stellung zum historischen Jesus und dessen Anspruch entschieden haben können; denn wenn Jesus Gottes Sohn sei, dann sei er auch auferstanden. Wie für die Jünger sei der Anspruch des historischen Jesus entscheidend für jeglichen Osterglauben. Die Freiheit Gottes sei durch diese Position keineswegs angetastet, da dieser sich mit der Sendung seines Sohnes auch für dessen Auferweckung entschieden habe.
B. gelingt es zweifellos gut, die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem erhöhten Herrn herzustellen. Doch er verlegt den Akzent zu einseitig auf den vorösterlichen Jesus, der allein Bedeutung hat für den Auferstehungsglauben. Die Erfahrungen, die die Jünger Jesu mit dem Auferstandenen gemacht haben, haben sie sicherlich zu ihrem apostolischen Dienst legitimiert. Aber kann man wirklich diese Legitimation von der Erfahrung, daß Jesus auferstanden ist und lebt, trennen? Setzt nicht eine Erscheinung, die legitimiert, ein (Wieder-)erkennen voraus? Was nun die Traditionen selbst betrifft, dürfte der Nachweis, sie seien schon zur Zeit Jesu verbreitet gewesen, so daß Jesus aufgrund ihrer Kenntnis seinen Tod und seine Auferstehung voraussagen konnte, kaum erbracht sein. Muß man zudem bei den Seitenstücken zu Apk 11 nicht auch die Möglichkeit in Erwägung ziehen, daß jüdische Konkurrenz geschickt christliche Überlieferung benutzte, um so Jesus durch die beiden Entrückten, Elias und Henoch, zu ersetzen? Und können nicht bei der Auferweckung der beiden Propheten in Apk 11 die Traditionen von Dan 7 und der Martyrertheologie erst auf dem Hintergrund der Auferstehung Jesu verbunden worden sein?
Wenn man auch weithin den Schlußfolgerungen B.s nicht zustimmen kann, so kommt diesem Buch fraglos das Verdienst zu, die Traditionen, die um 100 n. Chr. und später über die Auferstehung/Auferweckung umliefen, aufgearbeitet und der wissenschaftlichen Diskussion zugänglich gemacht zu haben. Es bleibt zu hoffen, daß der Vf. einen neuen Impuls gegeben hat, sich der immer wieder neu zu stellenden Frage nach der Bedeutung der Auferstehung Jesu für uns Christen erneut zuzuwenden. H. Giesen

GNILKA, Joachim (Hrsg.): *Wer ist doch dieser?* Die Frage nach Jesus heute. Theologisches Kontaktstudium, Bd. 4. München 1976: Don Bosco Verlag. 104 S., kart., DM 14,80.

Sechs Vorlesungen, die im Rahmen des Kontaktstudiums im Fachbereich der Katholischen Theologie gehalten wurden, sind in diesem Band vereint. Das einheitliche Thema ist die Frage nach Jesus, das vom Neutestamentler, Dogmatiker und Fundamentaltheologen behandelt wird.
Gnilka gibt zunächst einen guten Einblick in den Forschungsstand des historischen und theologischen Problems der Rückfrage nach Jesus. Wenn die Evangelien auch kein biographisches Interesse haben, so sind sie dennoch historisch aufschlußreich. Man muß jedoch beachten, daß die Evangelisten aus der Jesusüberlieferung auswählten, sie redaktionell bearbeiteten, der Auferstehungsglaube und neue Fragen in der Gemeinde die Evangelienschreibung mitbestimmten. Zum historischen Jesus kann man mit Hilfe des durch E. Käsemann entwickelten Unähnlichkeitskriteriums kommen, nach dem alles jesuanisch ist, was sich

weder aus der zeitgenössischen Literatur noch aus den Bedürfnissen der Gemeinde ableiten lasse. Sodann sei auch der Querschnittsbeweis, den F. Mußner entwickelte, anzuwenden, wonach Züge, die sich in verschiedenen Überlieferungsschichten und Gattungen finden, mit Sicherheit auf Jesus zurückgingen. Dazu kommt schließlich noch die Sprechweise Jesu (Gleichnisse, galiläischer, aramäischer Dialekt usw.). Welche Bedeutung der historische Jesus für den christlichen Glauben hat, bildet das theologische Problem der Rückfrage nach Jesus. Aufgabe der Exegese bleibt es, die in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christus aufrecht zu erhalten. G. zeigt auf, wie das bei führenden Vertretern der neutestamentlichen Exegese gelingt oder mißlingt.

Jesu ureigene Worte und Taten thematisiert G. in seinem zweiten Beitrag. Das Neuheitserlebnis, das sich in seinem vollmächtigen Reden und seinem befreienden Umgang mit Menschen aller Schichten, vor allem aber in seinem Anspruch, Sünden zu vergeben und das Gesetz autoritativ auszulegen, zeigte, zog nicht nur Menschen an, sondern führte zum Konflikt mit der jüdischen Obrigkeit. Das Wirken Jesu ist ferner gekennzeichnet durch die Forderung der Nachfolge und durch Wunder. Seinen Tod hat er angenommen. Wie sein Leben und Wirken war der Tod auf das Heil der Menschen ausgerichtet.

Der letzte exegetische Beitrag gilt der Auferstehung und dem leeren Grab. Die Erscheinungen sind Legitimationsformel und Bezeugung der Auferweckung zugleich. Die Geschichte vom Auffinden des leeren Grabes, das in 1 Kor 15 impliziert sei, setze voraus, daß zur Zeit der Überlieferung dieser Erzählungen das leere Grab in Jerusalem noch bekannt gewesen sei. Das leere Grab will den Auferstehungsglauben nicht beweisen, die Glaubensentscheidung also nicht abnehmen. Die Diskussion der Entstehung des Auferstehungsglaubens und dessen Bedeutung setzt sich mit den Interpretationen R. Bultmanns, G. Kochs, E. Fuchs, P. Tillichs, W. Marxsens, R. Peschs auseinander. Mit Recht hält G. daran fest, daß die von der Apokalyptik kommende Vorstellung von der Auferstehung von den Toten geeignet ist, zum Ausdruck zu bringen, daß Jesus lebt, wenngleich die Auferstehung Jesu ohne jede Analogie ist.

Während das neutestamentliche Kerygma das Geheimnis der Erlösung in erster Linie heilsgeschichtlich und funktional versteht, sieht es das Christusdogma der Kirche mehr in ontologischer und metaphysischer Sicht, wie der Dogmatiker Finkenzeller in seinem Beitrag verdeutlicht. Das Konzil von Chalkedon hatte die unterschiedlichen Schulmeinungen (Christologie von oben — Christologie von unten) auszugleichen und zugleich die aufgetretenen Häresien zurückzuweisen. F. macht darauf aufmerksam, daß auch die dogmatische Formulierung von Chalkedon von seinem historischen Standort aus verstanden werden muß. Die Glaubensformel sei nichts anderes als der Versuch einer Schriftinterpretation. Die an sich absolute Wahrheit komme immer nur auf eine historische oder perspektivische Weise zum Ausdruck.

Der Fundamentaltheologe H. Fries beschäftigt sich mit gegenwärtigen nichtchristlichen Jesusdeutungen, angefangen von der Jesus-People-Bewegung über das Jesusbild der Literaten und der Philosophen bis zur jüdischen Jesusvorstellung. Er sucht das Anliegen der Autoren, von denen nur R. Augstein Jesus nicht mir Respekt und Hochachtung würdigt, positiv aufzunehmen und fragt, wie deren Ansätze in die christliche Theologie integriert werden könnten, wobei er die Schwierigkeiten nicht übersieht.

Der vorliegende Sammelband zum Thema historischer Jesus gibt eine gute Einführung in dessen Problematik unter verschiedenen Aspekten. Wegen ihrer Verständlichkeit sind die verschiedenen Beiträge auch weiteren Kreisen zu empfehlen. H. Giesen

Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung. Hrsg. v. Raymond E. BROWN, Karl P. DONFRIED und John REUMANN. Stuttgart 1976: Verlag Kath. Bibelwerk / Calwer Verlag. 255 S., kart., DM 24,—.

Führende protestantische und katholische Neutestamentler in Amerika hatten im offiziellen Auftrag ihrer Kirchenleitungen darzustellen, welche Rolle Petrus im Neuen Testament spielt, um so ökumenische Gespräche über den päpstlichen Primat vorzubereiten. Das Ergebnis zweieinhalbjähriger Arbeit dieser Studienkommission liegt uns nun in deutscher Übersetzung vor. Gegenüber der englischen Originalausgabe ist noch eine „Dokumentation zum lutherisch-katholischen Dialog über den päpstlichen Primat" abgedruckt.

Die Autoren beschreiben zunächst die Funktion des Petrus im Neuen Testament, angefangen von den Paulusbriefen bis zum zweiten Petrusbrief. Die Vorrangstellung des Petrus wird allgemein anerkannt, wenn man sich auch nicht in allen Einzelfragen einigen konnte. Petrus

ist der anerkannte Führer, der missionierende Fischer, Hirte, Martyrer, Empfänger besonderer Offenbarung, Sprecher der Jünger, Hüter des Glaubens und der Lehre, aber auch der reumütige Sünder. Innerhalb der neutestamentlichen Schriften ist eine Entwicklungslinie festzustellen, die im zweiten Petrusbrief einen Höhepunkt erreicht. Das ökumenische Gespräch habe die Entwicklungslinien des Petrusbildes auch über das Neue Testament hinaus zu beachten und danach zu fragen, wie weit diese vom historischen Petrus bestimmt seien, wie weit die späteren Entwicklungslinien vom Neuen Testament beeinflußt oder auch von den Wechselfällen späterer Geschichte geprägt worden seien.
Die gemeinsame lutherisch-katholische Erklärung, die den exegetischen Ergebnissen und Schlußfolgerungen folgt, sucht nach Möglichkeiten einer Anerkennung der Petrusfunktion für die Gesamtkirche. Die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes wird bewußt ausgeklammert.
Die Übereinstimmung unter den ökumenischen Gesprächspartnern sprengt jede Erwartung, wenngleich die unterschiedlichen Auffassungen zu Einzelpunkten keineswegs verschwiegen werden. In einer Zeit, da die ökumenische Bewegung ins Stocken geraten zu sein scheint, kann die amerikanische Diskussion auch bei uns neue Impulse geben. Da die Autoren die Fachsprache meiden, ist es auch dem nicht theologisch Vorgebildeten möglich, sich über die Petrusfrage und den Stand des ökumenischen Gesprächs — wenigstens in Amerika — zu informieren.

H. Giesen

ROTTER, Hans: *Grundlagen der Moral.* Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. Köln 1975: Benziger Verlag. 184 S., brosch., DM 29,80.

Das vorliegende Buch ist ein leicht zu lesendes, auch für Nicht-Fachleute verständliches Werk, das den Versuch unternimmt, allein mit Hilfe der Methode der Hermeneutik die Grundlagen einer jeden Ethik zu hinterfragen. Es wird hier einerseits in einsichtiger Weise herausgearbeitet, welche Stellung der christlichen Moral zukommt innerhalb der jeweiligen Moralsysteme der verschiedenen Kulturen, in denen das Christentum beheimatet ist oder Fuß faßt. Andererseits wird die Bedeutung der empirischen Wissenschaften bei der Findung und Überprüfung von gesellschaftlichen Normen klar herausgestellt. Auch das eigentlich Entscheidende der christlichen Ethik wird im zweiten Hauptteil des Buches sehr einsichtig und richtig dargelegt.
Doch bezweifelt der Rezensent, daß die Methode der Hermeneutik zur Begründung der verschiedensten ethischen Normen ausreicht. Rotters Ansatzpunkt sind sittliche Normen und Werte, die er in jeder menschlichen Gesellschaft als Phänomene vorfindet. Das verschiebt den Blickwinkel so sehr auf den Bereich des Sollens, daß das menschliche Sein, wenn überhaupt, nur noch in seiner geschichtlichen Dimension zu Tage tritt. Eine durch allen geschichtlichen Wandel gleichbleibende, den Menschen bestimmende Wesensstruktur hat im Ansatz Rotters keinen Platz. Kann man aber ohne diesen Gesichtspunkt auskommen, gerade da, wo die Normen in einer Gesellschaft nicht mehr plausibel sind oder aber in derselben Gesellschaft sich widersprechende Normen existieren? Welche anderen Kriterien als die unveränderlichen Wesenseigenschaften des Menschen können hier über die Richtigkeit der einen oder anderen Norm entscheiden? Hier scheint dem Rezensenten der Ansatz fraglich, weil er auf einen, vielleicht sogar den entscheidenden Gesichtspunkt verzichtet.
Eine ähnliche Frage muß sich auch für die christliche Mission stellen, wo sie in fremden Kulturen auf Normen und Werte stößt, die dem christlichen Menschenbild in krasser Weise entgegengesetzt sind, beispielsweise beim Kannibalismus. Auch wenn man mit Rotter die Auffassung vertritt, daß die angenommene, gelebte christliche Botschaft eine Änderung im Wertbewußtsein des Gläubigen zwangsläufig mit sich bringt (S. 161), so ist mit dieser Feststellung noch nicht entschieden, ob bzw. wann ich einen Kannibalen taufen darf, bzw. warum ich mit Recht von ihm fordere, daß er sein Wertbewußtsein ändert.
Im konkreten Fall wird es dann so sein, daß sich einzelne Kannibalen gegen das Wertsystem ihrer bisherigen Lebensgemeinschaft entscheiden, so daß in derselben Gesellschaft sich gegenseitig ausschließende Normen existieren.

G. Donnevert

STADEL, Klaus: *Buße in Aufklärung und Gegenwart.* Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis. München, Paderborn, Wien 1974: F. Schöningh. XLVIII + 562 S., kart., DM 38,—.

Mit Nachdruck ist zu unterstreichen, was der Autor dieser im Jahre 1973 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommenen Dissertation einleitend feststellt: „Das Reden von der gegenwärtigen ‚Krise des Bußsakraments' ist nachgerade zu einem

Schlagwort geworden . . . Will man aber die tieferen Ursachen der zugegebenermaßen krisenhaften Situation der bußsakramentalen Praxis ermitteln, so wird man die geschichtliche Werdegestalt dieses Sakraments näher ins Auge fassen müssen. Es gibt kaum ein Sakrament, das im Laufe seiner Geschichte eine so vielfältige Entwicklung und einen solchen Gestaltwandel erfahren hat, wie gerade das Bußsakrament" (1). Nach den zahlreichen Studien über die altkirchliche und mittelalterliche Bußtheologie und Bußpraxis will St. die Geschichte der kirchlichen Buße in der Aufklärungszeit untersuchen, jener Zeit, die unsere Gegenwart nachhaltig mitbestimmt. Dazu wählt er die Werke von vier Pastoraltheologen aus, die ihm für jene Epoche typisch erscheinen: Fr. Chr. Pittroff (1739—1814, Prag), Franz Giftschütz (1748—1788, Wien), C. Schwarzel (1746—1809, Freiburg) und J. Lauber (1744—1810, Brünn). Die „Geschichtliche Untersuchung" der pastoraltheologischen Arbeit dieser Autoren umfaßt den zweiten, umfangreichsten Teil der vorliegenden Untersuchung (S. 115—364). Im ersten Teil wird ein „Theologiegeschichtlicher Kontext" (8—114) erstellt, ohne den das Werk jener Theologen nicht zu verstehen ist. Es ist die Zeit der Neuordnung der theologischen Studien unter Kaiserin Maria Theresia und Kaiser Joseph II. Auf der Grundlage der Entwürfe von Fr. St. Rautenstrauch wurde die Pastoraltheologie zu einer eigenständigen Universitätsdisziplin erhoben. Der vorläufige Rückgriff auf den „Pastor bonus" des Joh. Opstraat, eines belgischen Jansenisten, hat die notwendig werdenden deutschsprachigen Handbücher unserer Autoren stark geprägt. Das zeigt sich besonders bei Lauber, dessen Ausführungen zur bußsakramentalen Praxis einen typisch jansenistischen Rigorismus verraten. Bezeichnend ist, daß nach ihm in den meisten Fällen die Absolution aufzuschieben ist (327). Auch bei Schwarzel sind die jansenistischen Einflüsse unverkennbar. Sie verbinden sich jedoch bei ihm mit aufklärerischem Geistesgut, während Pittroff und Giftschütz typische Vertreter einer hauptsächlich aufgeklärten Denkrichtung in der Seelsorgswissenschaft sind. In dieser Verbindung von jansenistischem Gedankengut einerseits und den pragmatischen, vom Geist des Utilitarismus und des Staatskirchentums geprägten Reformbemühungen der Aufklärungszeit anderseits sieht St. den eigentümlichen theologiegeschichtlichen Kontext der von ihm untersuchten pastoraltheologischen Werke. — Der dritte Teil (365—547) stellt die pastoraltheologische Arbeit dieser Theologen in „Konfrontation mit dem gegenwärtigen Verständnis der Sakramente" im allgemeinen und des Bußsakramentes im besonderen. Ausführlich werden „Intentionen und Implikationen des gegenwärtigen Sakramentsverständnisses" (§ 1) dargelegt und bis in einzelne aktuelle Fragen hinein erörtert (z. B. bzgl. des Verhältnisses von Bußgottesdienst zum Bußsakrament). Diese Darstellung bietet einen guten Überblick über die derzeitigen bußsakramentalen Erkenntnisse und Forderungen auf der Basis des heutigen Verständnisses der Sakramente im allgemeinen. An dieser Bestandsaufnahme werden die Erträge aus der Untersuchung der vier Autoren der Aufklärungszeit gemessen (§ 2). St. bemüht sich, in wohltuend ausgewogener Weise ihren Absichten und Leistungen gerecht zu werden. Aber die Engführungen und Verkürzungen ihres Denkens sind nicht zu übersehen. Sie zeigen sich in der Anthropozentrik: Der Mensch und sein Tun stehen auch in den bußsakramentalen Akten verselbständigt im Mittelpunkt; in der mangelnden Christozentrik: Nicht die Christusbegegnung, sondern die Erziehung zum besseren Menschen ist beabsichtigt; in der Vernachlässigung der ekklesiologischen Dimension: Die Kirche wird nur als soziologische Größe gesehen, die Sakramente gelten nur als Tugendmittel. Man kann sich allerdings fragen, ob ein heutiges Denken und Reden über bußsakramentale Vollzüge mit solchen Verkürzungen in dem Sinne konfrontiert werden kann, daß diese heute überwunden seien. Es gibt zweifellos auch heute ein Überbewerten des menschlichen Anteils, ein Geringbewerten der Heilsinitiative Gottes, eine horizontale Reduzierung der Persönlichkeit Jesu und seines gegenwärtigen Wirkens in den Sakramenten, eine einseitig weltimmanente Heilserwartung. Man mag dies als verständliche oder berechtigte Reaktion auf einen „Sakramentalismus" vergangener Zeit geistesgeschichtlich einordnen können, man sollte jedoch darin nicht die späten Ausläufer (oder die volle Entfaltung?) einer falsch verstandenen, weil den Menschen autonom setzenden Aufklärung übersehen. Die Geschichte lehrt — wie dies St. für seinen Ausschnitt anschaulich und überzeugend nachweist —, wohin solche Verkürzungen der Heilsaussagen und ihrer genuinen Heilsforderungen führen. Anderseits — und auch dies ist ein überzeugender Ertrag der vorliegenden Untersuchung — sind wir auch Erben der positiven Leistungen jener Zeit, insofern sie den Menschen als den freien verantwortlichen Partner Gottes neu zu sehen gelehrt hat. Dem Verf. gebührt Dank, daß er in seiner sorgfältigen, umfassenden Analyse eine Lücke in der Geschichte der kirchlichen Bußinstitution geschlossen hat. Gerade die Bezugnahme auf unser heutiges Suchen nach biblisch fundiertem, theologisch begründetem und dem heutigen Empfinden und Erwarten angepaßtem Bußvollzug unter-

streicht die Wichtigkeit solcher Untersuchungen. — Rez. bedauert, daß St. nur in einer einzigen Anmerkung jenen Mann zu Wort kommen läßt, der in seinem moraltheologischen und pastoraltheologischen Schaffen die Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit gesucht und deren bleibende Erkenntnisse in die katholische Lehre zu integrieren versucht hat: Joh. M. Sailer (1751—1832). Er hätte auch im Rahmen der vorliegenden Studie mehr Beachtung verdient. — An Literatur ist zu Lauber nachzutragen: Edelbert Hörhammer, Die Moraltheologie J. Laubers (1744—1810) im Zeitalter des Josephinismus, Wien (Dom-Verlag) 1973.

H. J. Müller

BÜHLMANN, Walbert: *Wandlung zum Wesentlichen.* Der Sinn der Evangelisierung. Reihe: Münsterschwarzacher Studien, Bd. 30. Münsterschwarzach 1976: Vier Türme Verlag. 167 S., kart., DM 23,—.

Seinerzeit haben wir in dieser Zeitschrift Bühlmanns „Wo der Glaube lebt" besprochen, und positiv besprochen (im neuen Buch findet sich ein Zitat, 119). Nun veröffentlicht der Verlag der Missionsbenediktiner zum 60. Geburtstag Bühlmanns eine Art Festschrift, eine ‚Festschrift' ganz eigener Art freilich, „nicht wie sonst üblich von Freunden und Schülern des Gelehrten, sondern von diesem selbst gestaltet" (so der Hrsg., V). A. Camps, Präsident der International Association for Mission Studies, hat das Vorwort geschrieben. Das Buch besteht aus einem Durchblick durch das weite missionstheologische Denken und Schreiben des Vf., in einem Gewebe aus Bibliographie und Textexzerpten. Hier ist ein Missiologe, der Vollblutpraktiker und Theologe in einem ist. Schon der Veröffentlichungsort der vielen Artikel weist darauf hin. Der zweite Teil („Evangelisierung als globale Herausforderung. Ein Buch", 118f) stellt das oben genannte Buch, seine verschiedenen Ausgaben und einige Zitate aus Rezensionen vor. Angesichts der Tatsache, daß Buch und Autor verzerrten Einschätzungen und auch Behinderungen unterworfen waren, ist diese Unterstreichung zu verstehen. Das Buch hätte sie an sich nicht nötig, es spricht für sich. — Der dritte Teil enthält einen langen Artikel, der als Epilog für das monumentale Werk über die Geschichte der Propaganda Fide in italienischer Sprache veröffentlicht worden war. Auch in diesem Artikel zeigt sich wieder der Optimismus und die Zukunftsgerichtetheit des Vf., die aus dem Glauben kommen. Übrigens, und angesichts der vielen kirchlichen Pessimisten heute: welche Tatsachen stehen einer solch zuversichtlichen Sicht der Dinge im Weg, wenn man unbefangen die Chancen zu entdecken weiß und wenn man theologisch keinen Zielen nachhängt, die in sich fragwürdig sind? Ich wüßte keine.

P. Lippert

EMEIS, Dieter / SAUERMOST, Burkard: *Synode — Ende oder Anfang.* Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit. Düsseldorf 1976: Patmos Verlag. 536 S., Paperback, DM 24,80.

Die Synode ist zu Ende, viele Papiere wurden erstellt, Beschlüsse gefaßt. Mit dem Ende der Synode beginnt die Arbeit auf breiterer Ebene, das Hineintragen der Gedanken und Meinungen unter die Gläubigen der Kirche. Bei dieser Arbeit will der Sammelband, der von Dieter Emeis und Burkhard Sauermost herausgegeben wurde und an dem zahlreiche Teilnehmer der Synode mitgearbeitet haben, eine Hilfe sein. Die beiden Grundanliegen, die mit diesem Buch verfolgt werden, sind die Förderung von Lernbereitschaft und Lernfähigkeit und die gemeinsame Meinungs- und Willensbildung in der Kirche. Den verschiedenen Beiträgen vorangestellt ist eine längere Einleitung, in der Grundsätzlicheres zur Synode, ihrem Verhältnis zur Kirche, ihrer Entstehungsgeschichte, Sinn und Zweck gesagt wird. Schwerpunkte ihrer Arbeit werden genannt und es wird ein Blick geworfen über ihr Ende hinaus auf die Chancen und Möglichkeiten der Verwirklichung ihrer Beschlüsse in den Gemeinden.

Der Hauptteil behandelt alle 18 Beschlüsse der Synode und die 6 Arbeitspapiere ihrer Sachkommissionen. Es wird auf die Stärken und Schwächen der Texte hingewiesen, ihre Schwerpunkte werden genannt und ihre Themen in einem größeren Zusammenhang beleuchtet. Wo Kritik angebracht ist, wird sie auch geboten. Soweit es möglich ist, werden Anregungen gegeben zur Verarbeitung der Beschlüsse in Katechese und Verkündigung im Leben der Gemeinde. Sehr hilfreich sind die zahlreichen Angaben von weiterführender Literatur und sonstigen Arbeitshilfen.

Im Anhang des Buches wird das unveröffentlichte Arbeitspapier der Synode ‚Zum Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft' kommentiert und dokumentiert.

In dem Register am Ende befindet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis, das die weitere Arbeit für den einzelnen Interessenten sehr unterstützt, ebenso wie die Hinweise zur Erarbeitung von Themenkreisen. Für den Umgang mit dem Sammelband von großem Nutzen ist

auch das umfassende Sachregister und die Erklärung der Fach- und Fremdwörter. Insgesamt liegt hier ein Werk vor, das unter den Büchern zur Synode, die jetzt in immer größerer Zahl erscheinen, wegen seiner Vollständigkeit und seinem umfassenden Inhalt zu empfehlen ist. Es ist für alle geschrieben, die mithelfen wollen, daß die Synode nicht Ende, sondern Anfang einer Reformbewegung bedeutet. A. Daniel

SCHERER, Alice (Hrsg.): *Frauen im Umbruch der Zeit.* Freising 1976: Kyrios-Verlag Meitingen. 96 S., kart., DM 8,50.

Umbruchszeiten hat es immer in der Menschheitsgeschichte gegeben; sie brachten oft Menschen hervor, die durch denkerische, künstlerische, technische und wissenschaftliche Leistungen den Anbruch und die Ausrichtung einer neuen Epoche bestimmten; ihr Name gilt als bleibend und groß. — Daneben bedeuten gerade diese Zeiten auch das Wirkfeld „stiller Größen". In dem vorliegenden Buch werden in gerafften, aber aufschlußreichen und ansprechenden Ausführungen in zehn Frauen solche Persönlichkeiten vorgestellt. Sie haben Großartiges geleistet: im Ordenskleid — Caritas Pirckheimer, Humanistin und Vorkämpferin für den Erhalt monastischen Lebens in dem von der Reformation heimgesuchten Nürnberg; Edith Stein, Husserl-Assistentin, Philosophin, jüdische Märtyrin im Naziwahn; Mutter Teresa, die mit ihren „missionaries of charity" heute weltweit als Vorbild christlicher Nächstenliebe gilt. Und als Frauenrechtlerinnen: im Kampf um den Schutz für die berufstätige Frau, um die Entfaltung des Bildungswesens für Frauen, in der Frauenfürsorge, der Organisation sozialer Verbände und Einrichtungen. Ihre Namen — Louise Otto-Peters, Helene Lange, Agnes Neuhaus, Hedwig Dransfeld, Gertrud Bäumer, Helene Weber und Elly Heuss-Knapp — geraten beim Zeitgenossen schon in Vergessenheit; aber ihre Ideen und Werke leben weiter in Gemeinschaften und Verbänden. Daß an deren Ursprung Persönlichkeiten standen, die im Dienst an Entrechteten, Schutzlosen, gesellschaftlichen „Randerscheinungen" Vorbildliches geleistet haben, zeigt das Buch auf; es sind Beispiele praktizierten Christseins. M. Hugoth

Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Hrsg. v. d. Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, in der Pastoralliturgischen Reihe der Zeitschrift Gottesdienst. Freiburg i. Br. 1976: Gemeinschaftsverlag Benzinger, Einsiedeln und Zürich und Herder, Freiburg und Wien. 144 S., kt., DM 22,80. Vorzugspreis f. Bezieher d. Zeitschrift Gottesdienst DM 19,80.

Mit dieser Studienausgabe wird ein weiterer Faszikel des Rituale Romanum zur Erprobung vorgelegt. Er enthält zunächst eine allgemeine Einführung, in der der Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Verehrung des Allerheiligsten außerhalb der Messe aufgezeigt, ferner Zweck und Ort der Aufbewahrung erläutert und die Vollmachten der Bischofskonferenzen bei der Anpassung der römischen Vorlage an die jeweiligen örtlichen Verhältnisse genannt werden. Daran anschließend werden in einem je eigenen Kapitel behandelt: Die heilige Kommunion außerhalb der Messe — Krankenkommunion mit außerordentlichem Spender — Die verschiedenen Formen der Verehrung des Allerheiligsten. Jedes dieser Kapitel bietet in einem ersten Abschnitt pastoraltheologische Grundsätze und in einem zweiten Modellriten. Den Abschluß des Faszikels bilden Auswahltexte (Begrüßungsformeln, Gebete, Schriftlesungen usw.) für Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe.

Es wäre zu wünschen, daß die zahlreichen Anregungen, die die neue Ordnung der Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe bietet, aufgegriffen und in die Praxis umgesetzt werden. Das gilt vor allem für die Kommunionspendung an Kranke und alte Menschen, die vielfach vernachlässigt werden. Dazu heißt es unter Nr. 14: „Die Seelsorger sollen sich darum bemühen, daß den Kranken und Alten, auch wenn sie nicht schwer krank sind und nicht in Todesgefahr schweben, häufig, ja nach Möglichkeit sogar täglich, vor allem in der Osterzeit, Gelegenheit gegeben wird, die Eucharistie zu empfangen." Diese Vorschrift läßt sich natürlich nur verwirklichen, wenn die Zahl der Kommunionhelfer erhöht wird — ein Schritt, den zu vollziehen offenbar weithin auf gewisse (ungerechtfertigte?) Hemmungen stößt. J. Schmitz

Orgelstücke zum Gotteslob. Teil I: Advent/Weihnachten, Gotteslob Nr. 104—157. Hrsg. von Erwin Horn, Gustav Biener, Augustinus Franz Kropfreiter, Peter Planyavsky. Paderborn 1976: Verlag Bonifacius-Druckerei. DM 18,—.

Mit dem ersten Band der vierteiligen Reihe „Orgelstücke zum Gotteslob" erscheint eine Sammlung von Vor-, Zwischen- und Nachspielen zu den Liedern des Gotteslob Nr. 104—

157: Advent und Weihnachten, als Ergänzung zu den Begleitsätzen des Orgelbuchs. Zu jedem Lied enthält der Band ein manualiter spielbares Vorspiel, darüber hinaus sehr verschiedene und abwechslungsreiche Vor-, Zwischen- und Nachspiele, die sich stilistisch jeweils nach dem Charakter des entsprechenden Liedes richten, durchaus in gewohnten Klangzusammenhängen, aber doch konsequenter hinweisend auf heute übliche tonale und bitonale Strukturen, so daß die ORGELSTUCKE kein radikales Umerziehungsprogramm für die Hörgewohnheiten der Gemeinde bedeuten. Nicht zuletzt geschieht dies vor allem aus Rücksicht auf die nebenberuflichen Organisten und solche, denen nur eine Orgel mit beschränkten Möglichkeiten zur Verfügung steht. Ausdrücklich werden die ORGELSTUCKE auch als Übungsstücke deklariert, ebenso als Anregung für eigene Improvisationen.
In einfachem bis mittlerem Schwierigkeitsgrad bieten die ORGELSTUCKE auch manche tonale wie stilistische Anregung für Könner. Die Palette reicht vom polyphonen Einspiel bzw. ausgedehnterem Vorspiel über Versetten (kurzes fugenartiges Zwischenspiel), Pastorale, Bourdun (Quintbaß), Bicinium (zweistimmiger polyphoner Satz), Antiphonal (die Melodieabschnitte werden in anderer Tonhöhe und Klangfarbe beantwortet), Organum (die Melodie erscheint in zwei Stimmen im Quintabstand) und Meditation bis zum thematischen Nachspiel. Gekonntes Registrieren wird die ORGELSTUCKE in ihrer jeweiligen Eigenart voll zur Entfaltung bringen. Die Verwendungsmöglichkeit der ORGELSTUCKE ist nicht auf die jeweils angegebene Bezeichnung festgelegt. Je nach Bedarf läßt sich ein Gottesdienst mit einem schwungvollen Vorspiel einleiten oder mit einem meditativen Zwischenspiel. Ein Nachspiel läßt sich auch als lebhafter Ausklang an ein ruhiges Kommunionzwischenspiel ankoppeln; der Charakter des Gottesdienstes wird es auch bestimmen, ob der Gottesdienst mit einem Tutti oder eher mit einem verhaltenen Spiel endet.
Wer so sein Orgelspiel auf den jeweils liturgischen Charakter einstellt, „hört nicht den Vorwurf, die Orgel klinge an Ostern nicht anders als an Allerseelen" (Vorwort); die „Orgelstücke zum Gotteslob" wollen dazu Handreichung und Anregung sein. Fr. Knapp

SCHULZ, Heinz Manfred: *Gemeinde als lebendige Katechese.* Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben. Vorschulalter, Kommunion, Beichte, Firmung. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 156 S., kart., DM 13,50.

Gemeinde gewinnt — bei aller Problematik des Religionsunterrichts — für die religiöse Unterweisung an Bedeutung, und zwar Gemeinde als glaubende und Glauben vollziehende, insofern sie entgegen der landläufigen Meinung, der Pfarrer als kirchlicher Amtsträger sei für die Katechese zuständig, allen ihren Mitgliedern, Kindern wie Erwachsenen, Glaubenserfahrung ermöglicht. Gemeinde soll nicht nur der Ort sein, in dem Katechese gehalten wird: durch sie selbst soll Katechese geschehen. Gemeinde selbst soll eine „lebendige Katechese" sein, „ein Buch, das von dem Menschen eher verstanden wird als alle gelehrten Schriften" (Vgl. S. 7). — So jedenfalls ist es die Auffassung der Christ-König-Gemeinde in Frankfurt-Eschborn, deren Pfarrer Heinz Manfred Schulz die in achtjähriger Praxis gesammelten Erfahrungen mit einem neuen Modell einer Gemeindekatechese in dem nun vorliegenden Buch der Öffentlichkeit vorstellt, ein Modell, nach dem Gemeindekatechese „Ort einer neuen Glaubenssprache" werden könnte. Kern dieser neuen Glaubenssprache ist nicht Glaubensvermittlung als Weitergabe von Wissen über den Glauben, sondern gemeinsames Erleben des Glaubens. Dies ist dann möglich, wenn der personale Aspekt des Glaubens in den Vordergrund der Verkündigung rückt: Kirche als das Versprechen der Freundschaft Gottes, als die Weitergabe dieser Freundschaft, indem Christen schöpferisch werden für andere (vgl. S. 13), Kirche als Gemeinschaft derer, die füreinander und für andere Glauben bekennen.
Eine so verstandene Gemeinde sollte ihre gemachten Glaubenserfahrungen weitergeben. Jedes Glaubensgespräch als Austausch von Glaubenserfahrungen wird so auch zur Hinführung zum Glauben, der ja immer neu verifiziert werden muß, und darf deshalb zu Recht den Namen Katechese tragen: Gemeindekatechese für Erwachsene.
Aus der Gemeinde heraus geschieht nun die Hinführung der Kinder zum Glauben. Zentrum dieser Gemeindekatechese ist bislang die Vorbereitung auf die Erstkommunion. In einer ganzen Reihe von Gemeinden hat sich die Methode der Vorbereitung durch Helfer aus der Gemeinde selbst bereits durchgesetzt, so daß dort auch sichtbar wird, daß Katechese als Glaubenseinführung nicht ausschließlich Sache des Pfarrers ist.
Vorbereitung auf die Erstkommunion setzt eine gewisse Einführung in den Glauben durch die Familie voraus, die aber vielfach nicht geschieht. Um den Kindern Glaubenserfahrung auch im Vorschulalter zu ermöglichen, erarbeitete H. M. Schulz ein Gesamtkonzept der stufenweisen Hinführung zum Glauben.

Es beginnt mit einem Kurs für fünfjährige Kinder mit dem Thema: erste Erfahrungen oder Ahnungen von Gott; der nächste Schritt ist ein Kurs für sechsjährige Kinder mit dem Ziel der Einübung bestimmter menschlicher Grundhaltungen wie schweigen — hören — aufeinander hören, danken, Freude machen, schenken — geben, bitten — vertrauen usw., Grundhaltungen, die als Voraussetzungen für ein personales Sich-Öffnen auf den nächsten hin auch Grundhaltungen des Glaubens als eines Sich-Öffnens auf Gott hin sind.
Der eigentliche Erstkommunionkurs entwickelt sich aus dem Grundgedanken der Freundschaft mit Gott und der Freundschaft Gottes mit den Menschen in Jesus. In der gesamten Thematik wird deutlich, daß es nicht in erster Linie um Wissensvermittlung, sondern um Ermöglichung von Glaubenserfahrung geht.
„Zwei Jahre nach der Erstkommunion findet der Kurs zur Hinführung zum Bußsakrament statt" (S. 124) mit der Begründung, zur Zeit der Erstkommunion die Kinder mit der Form der Beichte vertraut zu machen, sei zu früh. Die Synode betont vor der Frage nach dem Zeitpunkt der Erstbeichte die Notwendigkeit, daß ein Kind, um Zugang zur Buße und zum Bußsakrament zu finden, „bei den Erwachsenen erleben (muß), welche befreiende Chance es für den Christen ist, in der Kirche die Versöhnung mit Gott zu finden" (vgl. Syn.-Beschlüsse 7, Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral, S. 29). Von daher dürfte die Frage nach dem Zeitpunkt der Erstbeichte, ob vor oder nach der Erstkommunion, zweitrangig sein. — Die Thematik des Beichtkurses setzt ihren Schwerpunkt auf die Verletzung der Freundschaft mit Gott. Als letztes erfolgt im Alter von 14—15 Jahren der Firmkurs, und zwar deshalb zu diesem in der Tradition späten Zeitpunkt, weil die Firmung „von ihrem Wesen her . . . so etwas wie das Sakrament des mündigen Menschen, also des jungen Erwachsenen" ist (S. 135). Der Empfang der Firmung soll Ausdruck einer verantworteten Glaubensentscheidung des Jugendlichen sein. Im Mittelpunkt des Firmkurses steht deshalb auch die Antwort der Gemeinde über ihren Glauben, indem die Jugendlichen die Erwachsenen, die ihnen nicht so sehr als Katecheten, denn als Freunde begegnen, „auf Herz und Nieren prüfen dürfen, was ihnen nun wirklich der Glaube bedeutet und warum sie sich in der Gemeinde engagieren" (S. 136). —
Das Konzept der Eschborner Gemeinde ist auf seine Art einzigartig, aber es sollte in dieser oder ähnlicher Form in jeder Gemeinde möglich werden. Fr. Knapp

VOLK, Hermann: *Zum Lob seiner Herrlichkeit.* Drei Ansprachen. Reihe: Topos-Taschenbuch, Bd. 54. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 133 S., kt., DM 7,80.

Der Titel dieses Bändchens gibt das Motto an, nach dem sich die in ihm enthaltenen drei Ansprachen ausrichten. So lassen sich die im ersten Beitrag — „Gottesdienst als Gottesverehrung" — in Fülle erbrachten Einzelmomente zusammenfassen in die Bestimmung: „Der Sinn des Gottesdienstes ist . . . die zweckfreie Gottesverehrung". Für Aktionen, Gemeindebildung, Austragung von Problemen läßt diese Sicht kaum Freiraum, sondern das Spezifische gottesdienstlichen Feierns wird (wohl zu eng) festgelegt als Selbsthingabe, Öffnung für die Gegenwart Christi, Einlassen ins Mysterium, Einstimmung in die kosmologische Feier der Schöpfung. — Auch im zweiten Vortrag — „Theologische Begründung christlicher Ehelosigkeit" — bleibt der Tenor gleich: es wird keine rationale Aufarbeitung der Zölibatsfrage erbracht, sondern die Berechtigung christlicher Ehelosigkeit als eine Form gelebter Christusnachfolge, d. h. als eine besondere Weise des Lebens „zum Lob seiner Herrlichkeit" aufgewiesen. — In dem Referat „Die religiöse Dimension des Menschen und ihre Darstellung" kommt die Daseinsbestimmung des Menschen zum Lobpreis Gottes noch deutlicher zur Sprache: „Gottesebenbildlichkeit", „Dignität der Person" — der Mensch bei seinem ständigen Bemühen um Selbstdarstellung hat auch diese religiöse Dimension transparent zu machen; dazu dient ihm vor allem die Kunst (leider wird Verf. hier nur konkret durch den Blick auf Gottesdienst und Kult). — Die Darstellungen sind breit gefächert und weit ausladend; bisweilen fällt es schwer, den „roten Faden" des jeweiligen Themas im Auge zu behalten. Ansonsten machen manche Gedanken im Detail die Lektüre lohnend. M. Hugoth

JOCKWIG, Klemens: Über den Sonntag hinaus. Themen der Verkündigung. Reihe: Offene Gemeinde, Bd. 27. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 110 S., kart., DM 10,80.

„Die hier vorgelegten Betrachtungen zu verschiedenen Themen der Verkündigung wurden ursprünglich als Morgenfeiern im Rundfunk gehalten" (9). Die Themen, die da betrachtet werden, sind u. a.: Alltag, Lust und/oder Liebe, Hunger, Trauer und Freude, Eucharistie, Gebet. Themen also, in schwer verständlichen und in leicht lesbaren Büchern der letzten Jahre immer wieder „abgehandelt". Freilich, es sind auch echte „Grundthemen" des Lebens,

aktuell wahrhaft über den Sonntag hinaus. Doch lohnt die Art, wie das alles hier behandelt wird, einen nachdrücklicheren Hinweis. Da ist, quer durch alle Kapitel hindurch, das Christuszeugnis als durchlaufende Perspektive (vgl. Vorwort, 9). Es ist meist eine „Christologie von unten", doch eine, die nichts vom kirchlichen Glauben wegnimmt, die nicht modisch reduziert. Vom nüchtern-gläubigen Blick auf Jesus her wird in der Konfrontation mit unserer Lebenswelt eine wirkliche Modernität möglich, die sich wohltuend unterscheidet von dem Jargonhaften und Anbiedernden so mancher Rundfunksendungen. Auch ist anzumerken, daß die Sicht auf unsere Lebenswirklichkeit („moderne Welt") nüchtern, kritisch ist, aber glücklicherweise nicht in jenen rechthaberischen Pessimismus verfällt, dem alle Leiden der Gegenwart homiletisch willkommene Argumente sind. So werden dann hier glaubwürdig konträre Werte, die „gegen den Strich" gehen, erschlossen: Askese, Hunger, Trauer, Zerbrechlichkeit der Freude, Gebet, Geborgenheit. Die Sprache ist nur ganz gelegentlich zu komprimiert (31). Was an Zeugnissen moderner Literatur herangezogen wird, dient wirklicher Erschließung dessen, was wir wirklich sind und erleben (Kafka, Böll, Camus, S. Lenz, Dürrenmatt). Innerhalb dieser Betrachtungen kommt aber, als eigentlich weisende Aussage, wenn auch sparsam, so genau an der entscheidenden Stelle, das biblische Zeugnis und bildet dann den Schwerpunkt der Aussagen.

P. Lippert

Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag. Hrsg. von Alfred Klose, Herbert Schambeck, Rudolf Weiler, Valentin Zsifkovits. Berlin 1976: Duncker & Humblot. 610 S., Ln., DM 148,—.

Der Band wird nach Inhalt, Umfang und Aufmachung den berechtigten Erwartungen an die Festschrift für einen der bedeutendsten Sozialethiker dieses Jahrhunderts gerecht. Die 34 Beiträge sind von den Herausgebern in die vier Bereiche Grundlegung, gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Ordnung gegliedert worden (vgl. dazu die Ausführungen von A. F. Utz S. 173—198). Angefügt ist die zweiseitige Bibliographie der Jahre 1970—1975. Um eine Vorstellung von Inhalt und Aktualität des Buches zu gewinnen, wird im folgenden wenigstens die Mehrzahl der Beiträge angeführt. Den Anfang bildet die bemerkenswerte Stellungnahme Kardinal Königs zur Frage, ob Religion eine Zukunft hat. Es folgen ausgewogene Überlegungen F. A. Westphalens zur Bedeutung politischer Tradition angesichts „der geistigen Ratlosigkeit und der latenten Anarchie im Ordnungsleben der Gegenwart". Die Aufsätze von A. Burghardt, G. Ermecke, R. Weiler und W. Weber sind der voreilig totgesagten Katholischen Soziallehre gewidmet: Konstanten und Variablen der KSL; der Pluralismus in der KSL; Hindernisse für eine stärkere Wirkung der KSL; der unverzichtbare „Dialog mit der Welt"; die Alternative der KSL im gesellschaftspolitischen Konflikt in den westlichen Industriestaaten aufgrund unterschiedlicher Freiheitsbegriffe. Dieses Thema behandelt auch G. Müller in seiner Untersuchung über die Forderung der „Demokratisierung der Gesellschaft"; sie läßt sich nicht aus der „freiheitlichen demokratischen Grundordnung" des Grundgesetzes ableiten. Erwähnt seien aus dem Bereich der gesellschaftlichen Ordnung zudem die Beiträge A. Kloses über den sozialen Frieden als gesellschaftspolitisches Hauptziel, F. H. Muellers zur sozialpolitischen Auswirkung einer „Überalterung des Westens" und S. Reichenpfaders zur Geduld in der Erziehung.

Zur wirtschaftlichen Ordnung sind vor allem die Ausführungen und weitreichenden Forderungen O. v. Nell-Breunings zur Verteilungsgerechtigkeit und J. Kondzielas zum personellen Charakter der menschlichen Arbeit zu nennen. J. Pfeifer betont den Vorrang des Nutzungsrechts aller Menschen an allen Gütern gegenüber dem Eigentumsrecht; er wiederholt die traditionellen Gründe der kirchlichen Lehre zugunsten des Privateigentums, ohne die letzte Ursache herauszuarbeiten, nämlich die Zweckmäßigkeit des Privateigentums, um trotz des allgemeinen menschlichen Egoismus den Sozialzweck der Güter mittels Produktivitätsanreiz und Sozialverpflichtung zu verwirklichen. Dem Ziel optimaler Produktivität des nationalen und internationalen Wirtschaftssystems dienen gleichfalls die Erwägungen von W. Schmitz zu einer systematischen Währungsethik.

Zur politischen Ordnung verdient besondere Beachtung der Artikel H. Schambecks „Die Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat" (S. 445—496); als neue Aufgaben bespricht S. praxisnah den Schutz des ungeborenen Lebens, den Anspruch der Behinderten, den Umweltschutz, das menschliche Sterben bei möglicher technischer Manipulation und den Datenschutz. F.-M. Schmölz analysiert Messners früh entwickelte Konzeption des Gemeinwohlbegriffs, die in der Beziehung zwischen Einzelmensch und Gesellschaft wurzelt und den Rahmen des isolierten Gemeinwohls eines Einzelstaates sprengt. Mit diesem „Weltgemeinwohl" befassen sich C. Strzeszewski, V. Zsifkovits und Nuntius Rossi — die Friedensaufgabe

der päpstlichen Diplomatie, exemplifiziert an den Bemühungen des Jahres 1939. M. Rotter erörtert Wert und Grenzen der beiden UN-Konventionen über die ökonomischen, sozialen und kulturellen sowie die bürgerlichen und politischen Rechte. A. Rauscher prüft den „Machtanspruch der Gewerkschaften" in der BRD.

Die Festschrift vereinigt eine stattliche Reihe aktueller Aufsätze, die überwiegend auch für einen weiteren Leserkreis empfehlenswert und verständlich sind. Der hohe umstandsbedingte Preis ist geeignet, manchen vom Kauf abzuhalten; doch sollte dies nicht ungeprüft geschehen.

K. Ossenbühl

MALINSKI, Mieczyslaw: *Brot für jeden Tag.* Freiburg—Basel—Wien 1976: Verlag Herder. 232 S., kart., DM 19,80.

Was dieses Buch vielleicht am meisten von anderen Meditationshilfen unterscheidet, ist der sehr eindringliche und persönliche Stil des Autors. Der Leser wird oft in der Du-Form direkt angesprochen, so daß er sich von vornherein zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem Gesagten geführt sieht. Malinski, sicherlich ein Kenner der menschlichen Psyche, scheut dabei in diesem Buch auch nicht teilweise harte Worte und eindringliche Appelle.

Als Grundlage für die Texte zu jedem Tag des Jahres dienen Textpassagen aus der Hl. Schrift, oft nur einzelne Satzbrocken. Z. B.: „Da fing er an zu zittern" oder „Meine Stunde", „Denn sie hat viel geliebt".

Malinski versteht es gekonnt, an diesen Textausschnitten, die man sonst leicht übersieht, tiefere Dimensionen aufzudecken und einen sehr aktuellen Bezug für den heutigen Menschen herzustellen. Darin liegt sicher die Stärke des Buches.

Der persönliche Stil des Autors fordert den Leser heraus, und eine Herausforderung kann sehr verschieden beantwortet werden. Der eine Leser wird mitgehen und sich zu intensivem Nachdenken führen lassen, einem anderen mag diese Art überhaupt nicht gefallen. An Originalität und Tiefe der Gedanken ist diese Meditationshilfe dessen ungeachtet reich.

V. Wickendick

MÜHLEN, Heribert: *Einübung in die christliche Grunderfahrung.* I: Lehre und Zuspruch. Reihe: Topos-Taschenbuch, Bd. 40. 210 S.; II: Gebet und Erwartung. Reihe: Topos-Taschenbuch, Bd. 49. 161 S. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag., kart., DM 7,80 und 8,80.

Diese „Einübung" entstand, erwachsen der inzwischen weltweiten charismatischen Gemeindeerneuerung, in Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Theologen und Gemeindeleitern unter Federführung des Professors für Dogmatik an der theologischen Fakultät Paderborn, Heribert Mühlen.

Die beiden Bände sollen primär der Gemeindemission dienen, können wohl aber auch überall da eingesetzt werden, wo über längere Zeit hinweg eine Gemeinde oder auch Einzelne zu einer echten Erneuerung des Glaubens kommen wollen. Das Programm ist für sieben Wochen konzipiert und vielerorts bereits praktisch erprobt, was die bestehenden Gebetsgruppen beweisen. Dabei richtet sich diese Darlegung nicht allein an solche, die mit der charismatischen Erneuerung in Verbindung stehen, sondern verfolgt vielmehr ein die ganze Kirche umfassendes Anliegen, nämlich die Gläubigen zu einer neuen Öffnung auf Gott und einem verstärkten Zeugnis für ihren Glauben in der Welt zu führen.

Der erste Band, der mit „Lehre und Zuspruch" überschrieben ist, ist vor allem für den Gemeinde- oder Missionsleiter gedacht, kann aber auch einzelnen Gläubigen als Information über das Anliegen der charismatischen Erneuerung dienlich sein. Im zweiten Band legt der Autor eine Reihe von Gebetsanregungen vor, die den Einzelnen sehr persönlich anfordern und ihn zu einer echten Gotteserfahrung führen können, besonders da, wo dieser Aufbruch in einer kleinen Gruppe lebendig vollzogen wird.

Von den großen Themen her bilden beide Bände eine Einheit in Darstellung und Inhalt. Ausgehend von der menschlichen Sinnfrage führen sie zur Gottesfrage. In einem weiteren Schritt soll der Einzelne sein Verhältnis zu Gott klären und in persönlicher Weise den Weg der Versöhnung beschreiten, entsprechend den Gegebenheiten der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft. Über die Grunderfahrung Christi und der Kirche, als Zeugnisgeben für Gott, wird der Einzelne dann selbst dazu geführt, für das Zeugnis des Glaubens fähig zu werden. Dabei wird besonders auf das Wirken des Hl. Geistes geachtet, auch und gerade in den charismatischen Gnadengaben, wie prophetische Verkündigung oder die Sprachengabe. Diese werden ihres besonderen Nimbus entkleidet und als Gaben Gottes auch für die Kirchen

von heute dargestellt. Sie tragen keinen mirakulösen Charakter, sondern entstehen da, wo der einzelne Gläubige sich ganz Gott ausliefert. Dann müssen sie auch keine Seltenheit mehr bleiben.

Besonders bemerkenswert erscheint mir an den Büchern weiterhin zu sein, daß die bestehenden Unterschiede zwischen den Kirchen nicht verwischt werden, sondern in aller Klarheit, aber getragen vom Geist brüderlicher Liebe, dargelegt werden. In dieser Grundhaltung dürfte ein wirklicher Schlüssel für jede ökumenische Arbeit liegen, nämlich die bestehende Spannung auszuhalten und bis zur Einheit, der sich die charismatische Erneuerung verpflichtet weiß, durchzuhalten. Zu beachten ist ferner die in den beiden Bänden zum Ausdruck kommende Einstellung der charismatischen Erneuerung gegenüber der jeweiligen Kirche. Ihr Anliegen ist ganz klar nicht, eine elitäre Gruppe innerhalb der Kirchen darzustellen, auch nicht eine Bewegung im soziologischen Sinne zu sein; es geht ihr vielmehr darum, eine Erneuerung jeder christlichen Kirche von ihrer Wesensmitte, Christus, her zu initiieren. Zwar ist in ihr, sicher aufgrund eines Charismas, eine Hinwendung zur Geisterfahrung sichtbar, dennoch versteht sie sich nicht als neue Spiritualität, sondern will alle bisherigen Formen erneuern und beleben. Diese Erneuerung „kann sich überall dort ereignen, wo ‚zwei oder drei' im Namen Jesu versammelt sind, gleichgültig welcher Gruppierung sie sonst angehören." (Bd. I, 14). Es wäre durchaus im Interesse des Wohls der Gesamtkirche, wenn der begonnene charismatische Aufbruch zu einer echten Erneuerung des Gemeindelebens führen würde. Die beiden Bücher können dazu sicher ein Beitrag sein.

P. Hitzelberger

BROOKE, Christopher: *Die große Zeit der Klöster 1000—1300.* Die Geschichte der Klöster und Orden und ihre religions-, kunst- und kulturgeschichtliche Bedeutung für das werdende Europa. Aus dem Engl. von Regine Klett. Freiburg 1976: Verlag Herder. 272 S., Ln., DM 98,—.

Das Buch besteht aus zwei Ebenen, die freilich, so ist es vom Vf. geradezu als Prüfstein auf das Gelingen dieses Vorhabens gedacht (199), miteinander in Verbindung stehen: den 394 Fotos von Klosterbauten aus den Jahren 1000—1300 stehen ausführliche Textreihen zur Geschichte des Klosterwesens gegenüber (z. B. über die „Ursprünge des Klosterlebens", die „Regel des heiligen Benedikt", „Klosterleben: Arbeit und Gebet", die „Eremiten", das „Kloster und die Welt"). In einer zweiten Textgruppe („Neue Orden") werden behandelt: Augustiner-Chorherren, Zisterzienser, Ritterorden (diese recht knapp, mit Bildern nur von europäischen Templerkirchen, ohne Erwähnung des deutschen Ordens), Frauenklöster, Prämonstratenser und Franziskaner. Ein kurzer, dritter Hauptteil („Schlußfolgerungen") geht am Beispiel dreier Klosterbauten (Fountains, Mont-Saint-Michel, S. Ambrogio, Mailand) der jeweils unterschiedlichen Stellung von Mönchsgruppen zur „Welt" nach. Ein weiterer Abschnitt beschreibt die „monastische Landschaft Europas um 1300 und schon im Vorblick auf die Stürme der Reformation", ein „Nachwort und Ausblick" zieht die Linien in die Gegenwart hinein. Der Vf., der mittelalterliche Geschichte an der Universität London lehrt, hat zusammen mit dem Fotografen Wim Swaan ein Buch geschaffen, das man weder bloß lesen noch bloß anschauen kann. Erst wo stückweise beides, der Text und die meisterlichen Bilder, aufeinander bezogen werden, erwacht beides zum Leben. Man kann in dem Buch blättern, doch ohne Lesen bleibt es eine Reihe von Bildern. Man kann lesen, doch wird aus dem Text erst durch die Bilder etwas Neues. Vielleicht sollte man mit den „drei Klosterbesuchen" anfangen (199—223). Hier zeigt sich am besten, was das Buch will: an der Baugeschichte Lebens- und Geistesgeschichte aufrollen. Großartig genug ist es ja, w a s hier aufgezeigt wird. Eine bunte, fromme, gottbegeisterte und so auch eine humane Welt, wie sie nie wiederkehren dürfte. Vielleicht macht das Buch dies deutlich: wer Gott wirklich, christlich (und, so muß hinzugefügt werden, in seelisch gesunder Weise) dient und sucht, setzt eben dadurch menschliche, kulturelle Werte frei. Und noch eins zeigt das Buch: wie in dem vielen Auf und Ab, in Blütezeiten und Niedergängen das Ordensleben weiterging, wenn auch seine Formen gewechselt haben. Am Ende steht man staunend vor einer vergangenen Welt, aber eben doch ohne Nostalgie: in jener vergangenen Zeit gab es das Christliche, das Kloster in imponierender Geschlossenheit, doch noch waren bedeutsame Möglichkeiten unentdeckt: das apostolische Leben der Jesuiten, die Spiritualität des Karmel, die Kleinen Brüder Jesu, manch anderes „konnte" wohl erst dann auf den Plan treten, als es das christliche Mittelalter nicht mehr gab, ja, w e i l es diese Epoche nicht mehr gab. So hilft das Buch Vergangenes verstehen und so die Gegenwart bejahen. Gelegentliche Ungeschicklichkeiten der Übersetzung

(z. B. „Hirtenbriefe" statt „Pastoralbriefe", 11, sowie die Genetive „von Jesus", „von Paulus") hätte man allerdings vermeiden sollen, doch liest sich die Übersetzung flüssig und angenehm.

P. Lippert

Kleruskalender 1977. Bearbeitet von Pfarrer Franz Kruse. Köln 1976: Benziger Verlag. Plastik, DM 14,80.

Von vielen Klerikern seit langem geschätzt, erweist sich die neue Ausgabe dieses Kalenders wiederum als ein brauchbares Hilfsmittel, dessen Hauptteil aus einem mit Sorgfalt erarbeiteten Kalendarium mit den für die Liturgie notwendigen Angaben aus den verschiedenen Kalendern (allgemeiner, Regional-, Diözesankalender) besteht. Vorauf gehen einige Übersichten über bewegliche Feste, Ferientermine, Rangfolge der liturgischen Tage, neue Termine für einige Feste, Zeiten und Feste des Kirchenjahres, aus dem allgemeinen Kalender gestrichene Feste, Perikopenordnungen, Auswahlangebote an Schriftlesungen für Commune-Messen, Ritualmessen, Messen für verschiedene Anliegen und Votivmessen. Dem Kalendarium folgen u. a. Auszüge aus den kirchlichen Ritenbüchern, ferner Daten aus dem Leben der Westkirche und den Diözesen bzw. Ordensgemeinschaften im deutschen Sprachraum. Obwohl der auf das Kalendarium folgende Teil sich in seiner gegenwärtigen Gestalt als sehr nützlich erweist, könnte er dennoch verbessert, sein Wert gesteigert werden. Dazu ein paar Vorschläge:

Die Formel zur Spendung der Krankensalbung (A 2, S. 142) bedürfte einer kleinen Korrektur. Richtig muß es heißen: „Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem r e i c h e n Erbarmen . . ." Bei dem Text unter A 4 (S. 142) fragt man sich, warum die Formel nicht in der Fassung des offiziellen Rituale (S. 103) abgedruckt ist?

Ferner stellt sich angesichts der teilweise etwas veralteten Gebete unter B und C die Frage, warum sie nicht durch moderne Fassungen ersetzt worden sind, wie man dies für die Weihe eines Rosenkranzes getan hat.

Wenn die Hinweise auf die Anschriften der römischen Kurie und der päpstlichen Hochschulen ihren Zweck erfüllen und bei einem eventuellen Briefverkehr lästiges Suchen ersparen helfen sollen, wäre es wohl angebracht, die offiziellen lateinischen bzw. italienischen Titel (wie bei den deutschsprachigen Kollegien in Rom) zu nennen und die genaue Postleitzahl anzuführen, wie dies bei den Seelsorgern für die deutschsprachigen Katholiken im Ausland geschehen ist. Letzteres gilt auch für die Anschriften der deutschsprachigen Kollegien in Rom. Ebenfalls im Hinblick auf den Briefverkehr wäre zu überlegen, ob es nicht sinnvoll ist, die Ortsnamen bei den Anschriften der Seelsorger für die deutschsprechenden Katholiken im Ausland generell in der Landessprache aufzuführen. Außerdem könnte es nichts schaden, wenn die Postleitzahlen bei Adressen aus dem Bereich der Bundesrepublik einheitlich nach den Richtlinien der deutschen Bundespost in vierstelligen Ziffern erschienen.

J. Schmitz

Hinweise

Ordination und kirchliches Amt. Hrsg. v. Reinhard Mumm unter Mitarbeit v. Gerhard Krems. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evang. und kath. Theologen. Paderborn 1976: Verlag Bonifacius-Druckerei. 176 S., kart., DM 15,80.

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen legt zum fünften Mal Ergebnisse seiner Arbeit in der Öffentlichkeit vor. Das Thema, scheinbar nur etwas für „Insider", rührt an die Wurzeln des Selbstverständnisses der Kirchen. Wie ökumenische F a c h gespräche (was nicht gleich ist mit „ökumenischen Dialogen") geführt werden, zeigt dieser Band. R. Mumm gibt am Schluß einen instruktiven Bericht von der gesamten Tagung. Von evangelischer Seite referierten H. Kunst und P. Brunner, katholischerseits P. Bläser und K. Lehmann. Letztgenanntes Referat sollten mindestens alle Weihekandidaten durchgehen; es bringt Wesentliches zu Form und inhaltlichem Gefälle der „neuen" Liturgie der Priesterweihe. Ein wichtiges ökumenisches Ergebnis, auch nach hartem Fragen in der Sache, stellt das Fazit dar, das unter der harmlos klingenden Überschrift „Anhang" veröffentlicht ist (168—171).

PESCH, Otto Hermann: *Die Zehn Gebote.* Reihe: Topos-Taschenbuch Bd. 48. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 142 S., kt., DM 6,80.

Anhand der Zehn Gebote sucht der Vf. aufzuzeigen, wie Freiheit und Gebote sich zueinander verhalten. Die Gebote Gottes wie die Forderungen Jesu engen die menschliche Freiheit keineswegs ein; im Gegenteil: sie befreien ihn, wenn man sie richtig versteht. Zu diesem richtigen Verständnis will dieses Buch beitragen, ohne jedoch Patentrezepte liefern zu können oder gar zu wollen. Wer sich über die Ausführungen dieses Buches hinaus informieren will, findet wichtige Hinweise dazu an dessen Ende.

BISER, Eugen: *Der Helfer.* Eine Vergegenwärtigung Jesu. Sonderausgabe. München 1973: Kösel-Verlag. 264 S., Paperback, DM 16,80.

Das Buch von Eugen Biser bringt eine Vergegenwärtigung Jesu in einer Folge von Meditationen. Wie der Autor selber schreibt, verläßt er dabei die gängigen Methoden und versucht, zwischen den Zeilen des Evangeliums zu lesen. Er wendet sich durch die Darstellung des Wirkens und der Botschaft Jesu gegen die Leistungsgesellschaft, die den Menschen, dem das Wirken Jesu galt, vernachlässigt. Dieses Werk soll vor allem denen eine Hilfe sein, die sich um ein zeitgerechtes Verständnis der Verkündigung Jesu bemühen.

PESCH, Wilhelm / FALLER, Max: *Begeistert von Jesus.* Zeugnisse urchristlicher Verkündigung. Würzburg 1976: Echter Verlag. 52 S., geb., DM 14,80.

Schon vor dem Entstehen unserer neutestamentlichen Schriften haben Christen meditiert und theologisch reflektiert. Es kam zu Texten, die in der Liturgie und im gemeinsamen Gebet verwendet wurden. Eine Auswahl solcher Texte, die uns im Neuen Testament erhalten sind, werden vom Exegeten erklärt und vom Künstler illustriert. Die Meditation soll zu Christus führen. Gelegentliche Anwendungen sollen dazu anregen, das eigene Leben und das Leben der Kirche aus der Verkündigung und dem Denken der ersten Christen zu gestalten. Die gute äußere Ausstattung des Buches durch den Verlag empfiehlt es als Geschenk.

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Nachfolge Christi — heute.* Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament. Reihe: Herderbücherei Bd. 595. Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 128 S., kart., DM 4,90.

Der bekannte Neutestamentler macht in diesem Bändchen der Herderbücherei sechs Aufsätze, die er bereits in den Sammelbänden „Christliche Existenz und Neues Testament" (Bd. 1 und 2) veröffentlicht hat, einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich. Das Ziel dieser nur wenig überarbeiteten Ausführungen ist es, Christen unserer Tage mit der Reflexion und Verwirklichung der Nachfolge Christi in den neutestamentlichen Gemeinden vertraut zu machen und dadurch ein Leben aus der Nachfolge Christi auch heute zu versuchen.

LOHFINK, Gerhard: *Der Tod ist nicht das letzte Wort.* Meditationen. Freiburg—Basel—Wien 1976: Verlag Herder. 64 S., kt., DM 7,80.

Dies ist eine theologische Meditation, wie wir sie brauchen. Da wird nach der Möglichkeit gefragt, den lebendigen Christus, analog den Jüngern nach Ostern, zu erfahren, und es wird aufgezeigt, daß es das tatsächlich gibt (Mémorial Pascals, heutiges Leben). Da wird die Himmelfahrtserzählung mit der „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei" (J. Paul) konfrontiert. Am schönsten und tröstlichsten ist der größte Abschnitt des Buches: „Was kommt nach dem Tod"? (29—62). Allen Verängstigten, allen Trostsuchenden, allen, die in Erscheinungen „mehr suchen", was das Jenseits betrifft, mehr noch: einfach allen nachdenklichen Christen, die angesichts des großen schwarzen Rätsels, angesichts „des sicheren Loses des Todes bedrückt" sind (vgl. Totenpräfation) wird hier von der Mitte des Glaubens her das rechte Wort gesagt. — Nur am Rande bemerkt: bei J. Paul erweist sich die grandios-alptraumhafte Vorahnung des modernen Atheismus noch so, daß er sie nicht als seine Überzeugung, sondern als bösen Traum schildert, aus dem er erwacht, dankbar dafür, daß es Traum war.

MAGIERA, Kurtmartin: *Alle sind gefragt.* Anregungen zur Buße. Mainz 1974: Matthias-Grünewald-Verlag. 24 S., Snolin, DM 2,50.

Zum Jahreswechsel 1974/75 strahlte das ZDF eine vielbeachtete Meditation zum Thema Buße aus. Die Texte liegen hiermit leicht redigiert vor. Zum ersten ist dieser Textversuch an sich gelungen zu nennen, zum anderen kann er als wertvolle Vorlage für Variationen oder Konkretisierungen auf bestimmte Gemeinden hin dienen. Ein lohnendes Heftchen zum Thema Buße!

HARSCH, Helmut: Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige. Reihe: Gesellschaft und Theologie. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München. 234 S., kart., DM 24,—.

Der Verf., Pastoralpsychologe und Professor am Theologischen Seminar in Friedberg/Hessen, geht auf ein heute sehr aktuelles Problem ein, das von vielen leider erst zu spät erkannt wird und in der Öffentlichkeit zu wenig Beachtung findet. Diese Veröffentlichung ist ein guter Wegweiser für Berater, Seelsorger, Mediziner und Mitarbeiter in Hilfsorganisationen, sowie für direkt Betroffene selbst und deren Angehörige. Sie ist klar, leicht verständlich und informativ.

Im 1. Teil wird eine Einsicht vermittelt in die Beweggründe, die zum Alkoholismus und zur Drogenabhängigkeit führen. Es werden auch konkrete Vorschläge dargelegt, wie der Abhängige selbst möglichst früh gegen diese bedrohliche Gefahr vorgehen kann. Im folgenden geht der Autor auf die im Normalfall angewandte 6—8wöchige Therapie ein.

Im 2. Teil legt er ein Therapieprogramm vor, dem die „12 Schritte zur Wiederherstellung" zugrunde liegen. In diesem Teil arbeitet er mit vielen Fallbeispielen.

Der 3. Teil zeigt Möglichkeiten auf, wie der Seelsorger und andere kirchliche Mitarbeiter in diesem Bereich Hilfe leisten können.

SCHLEMMER, Karl: *Bereitung des Sonntags.* Lesejahr C. Besinnung — Anregungen — Vorschläge zur Gottesdienstfeier. Würzburg 1976: Echter Verlag. 169 S., geb., DM 26,—.

Nachdem sich die beiden ersten Bände bewährt haben, darf man erwarten, daß auch die neue Handreichung für das Lesejahr C bei der Vorbereitung der Sonn- und Festtagsgottesdienste eine nützliche Hilfe darstellen wird, da sie der durch beide Vorläufer vorgezeichneten Leitlinie folgt. Für die einzelnen Sonn- und Festtage werden jeweils Texte geboten zu Gruß und Eröffnung, Allgemeines Schuldbekenntnis, Tagesgebet, Einführung in die Perikopen, Fürbitten, Einladung zum Mahl, Wort in die Woche, Meditation und Schlußsegen. Ferner finden sich regelmäßig Liedvorschläge, die lästiges Suchen im „Gotteslob" ersparen; vorausgesetzt die Lieder sind in der Gemeinde bekannt.

EBERTS, Gerhard: *Jugendgottesdienste II.* Denkanstöße — Predigthilfen — Fürbitten. München/Luzern 1976: Rex-Verlag. 128 S., geb., DM 16,—.

Die in diesem Buch enthaltenen Texte sind im Rahmen der Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für die Meßfeiern kleiner Gemeinschaften zu sehen, die weitgehende Freiheiten in der Gestaltung des Gottesdienstes gewähren.

Im einzelnen legt G. Eberts 21 Modelle für Wortgottesdienste vor, in denen verschiedene Bereiche des Glaubenslebens angesprochen und in verständlicher Form zugänglich gemacht werden.

Eine Frage, die allerdings nur die Praxis beantworten kann, sollte bei der Verwendung der Anregungen berücksichtigt werden, nämlich ob die vorgelegten Modelle nicht vielleicht zu stark an der vor einigen Jahren weitverbreiteten Idee des „Lernprozesses Gottesdienst" orientiert sind und dadurch dem Charakter der Feier zu wenig Rechnung tragen.

Chorsätze zum Gotteslob für gleiche Stimmen, Heft 2: Lob und Dank / Vertrauen und Bitte / Meßgesänge / Jesus Christus. Hrsg. v. Bischöfl. Institut f. Kirchenmusik Mainz. Paderborn 1976: Verlag Bonifacius-Druckerei. 147 S., kt., Einzelpreis DM 16,50; ab 15 Exempl. DM 14,50.

Neben den Chorsätzen für gemischte Stimmen erscheint nun auch eine Reihe Chorsätze für gleiche Stimmen, besonders geeignet für Ordensgemeinschaften, Knaben- und Kinderchöre. Da Kantionalsätze mit drei gleichen Stimmen meist nicht gut zu harmonisieren sind, finden sich eine Reihe zweistimmiger kontrapunktischer Bearbeitungen; z. T. ist ad libit. eine Instrumentalstimme beigegeben oder aber auch ein Orgelsatz zur Ausharmonisierung. Bei einem leichten bis mittelmäßigen Schwierigkeitsgrad sind die Sätze gut auszuführen und bieten für kleine gleichstimmige Chöre interessante Möglichkeiten zur Gottesdienstgestaltung.

Chorsätze zum Gotteslob für gemischte Stimmen Heft 5: Eucharistie. Hrsg. v. Bischöfl. Institut f. Kirchenmusik Mainz. Paderborn 1976: Verlag Bonifacius-Druckerei. 43 S., kt., Einzelpreis DM 6,50; ab 25 Exempl. DM 5,50.

Mit dem fünften Heft der Reihe „Chorsätze zum Gotteslob für gemischte Stimmen" erscheinen 23 Chorsätze zum Themenkreis Eucharistie. Neben dem Kantionalsatz findet sich darin ein Kantus firmus-Satz „Ehre dir, Gott im heilgen Thron" von Conrad Misch und eine Lied-

kantate „O heilger Leib des Herrn" von Josef Stein, in denen das Zusammenwirken von Chor und Gemeinde, indem die Gemeinde die Melodie als Kantus firmus singt, ein ansprechendes Beispiel für den künstlerischen und trotzdem funktionellen Einsatz des Kirchenchores in der liturgischen Feier darstellt. Die darüber hinaus enthaltenen Versvertonungen bereichern den Gebrauch der Kehrverse.

KRENZER, Rolf / LOTZ, Inge: *Hast Du unseren Hund gesehen?* Neue Spiellieder für 3—8jährige. München/Lahr 1976: Kösel Verlag und Verlag Ernst Kaufmann. 72 S., Snolin-Einb., DM 12,80.

46 Spiellieder enthält dieses kleine Buch, in zehn Themenbereiche unterteilt, die mit der Erfahrungswelt der Kinder übereinstimmen. Die Texte und Melodien sind originell und kindgemäß, ohne albern und simpel zu sein.
Bei jedem Lied geben die Autoren eine Hilfe für die szenische, mimische oder musikalische Darstellung durch die Kinder. Eine lohnende Spiel-Liedersammlung für jeden, der sich mit Kindern im Alter von 3—8 Jahren beschäftigt.

Gottes Wort im Kirchenjahr — Lesejahr C. I. Bd.: Advent bis Aschermittwoch. Hrsg. v. Alfons Schrodi. Würzburg 1976: Echter Verlag. 224 S., brosch., DM 15,—.

In dem Augenblick, da dieser Hinweis erscheint, ist ein Teil des vorliegenden Bandes leider schon „veraltet". Trotzdem mag vielleicht ein kurzer Überblick über den Inhalt interessant sein. Auf die Predigtmodelle für die Sonn- und Feiertage folgen zwei Kindergottesdienste, Ansprachen mit Textvorschlägen zu Einführung, Bitte um Vergebung und Allgemeines Gebet der Gläubigen für einige Heiligengedenktage, Zykluspredigten zu Grundthemen der Eucharistiefeier (Kyrie eleison, Sanctus, Agnus Dei) und zum Synodenthema „Unsere Hoffnung". Daran schließen sich, entsprechend der gewohnten Reihenfolge, Predigtvorschläge für besondere Gelegenheiten (z. B. Karnevalssonntag, Einführung eines Pfarrers, Taufe, Spendung der Krankensalbung, Trauung und Begräbnis) an.
Alles in allem also ein Begleiter durch die erste Zeit des Kirchenjahres, den sicher mancher Seelsorger gerne zu Rate zieht.

Unsere Hoffnung. Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit. Hrsg. Peter Düsterfeld und Helmuth Rolfes. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 186 S., kart., DM 19,80.

Als letzter der Synodenbeschlüsse wurde die Vorlage ‚Unsere Hoffnung' verabschiedet, an deren Herstellung Professor Dr. Johann Baptist Metz wesentlich beteiligt war. Diese Vorlage ist weithin auf ein positives Echo gestoßen. Der nun erschienene Predigtband ‚Unsere Hoffnung' will eine Hilfe dazu sein, den Beschluß der Synode in der Verkündigung weiterzugeben. Die einzelnen Punkte des Synodenbeschlusses werden in thematischen Predigten entfaltet. Sehr breit ist der Mitarbeiterkreis an diesem Predigtband: Synodale, Pfarrer, Kapläne, evangelische Christen und Laien.

NASTAINCZYK, Wolfgang: *Fragepredigten für Kinder und andere.* Lesejahr C. Würzburg 1976: Echter Verlag. 312 S., brosch., DM 28,—.

Anliegen dieses Buches ist es, einen möglichst breiten und vielschichtigen Hörerkreis in der Predigt anzusprechen und zu interessieren. Ausgehend von Erfahrungen und Situationen des Alltags und der Auseinandersetzung mit christlichem Glauben und Tradition wird zeitgemäße und unverkürzte Verkündigung der Botschaft Jesu versucht und werden neue Wege aufgezeigt.
Mit gezielten Fragen, dem Prediger direkt und offen gestellt, werden Motivation und Problemstellung erarbeitet, um so den Zuhörern Identifikationsmöglichkeiten zu eröffnen und ihr Interesse zu wecken. Leitmotiv der Fragen sind dabei: Lohnt es sich heute, Christ zu sein? Wie kann man in der Kirche leben? Sind Glaube und Kirche noch zeitgemäß? In der heutigen religiösen Situation ist dieses Buch ein wertvoller Beitrag zur Erneuerung der Predigt.

ALBRECHT, Barbara: *Gott und das Leid der Menschen.* Freising 1976: Kyrios-Verlag. 32 S., kart., DM 3,50.

Gott hat nicht nur Mitleid, sondern Gott ist selbst leidensfähig. Die Autorin arbeitet diese Erkenntnis auf der Grundlage von biblischen Texten heraus und beleuchtet von da aus die uralte Frage nach dem Leid und Gott. So kommt sie zu dem Schluß: Leid kann auch so gesehen werden, nämlich als Befähigung zur Liebe.

Metropolit ANTHONY: *Lebendiges Beten.* Weisungen. Freiburg—Basel—Wien 1976: Verlag Herder. 144 S., kart.-lam., DM 17,80.

In diesem Buch lädt Metropolit Anthony den Leser zum Gebet ein und somit dazu, eine Beziehung zu Gott aufzunehmen. Er weiß um die Schwierigkeiten, die wir Menschen von heute oft mit dem Beten haben. Er sieht sie darin begründet, daß wir kein Gefühl mehr vom lebendigen Gott haben. Nur wer seine Lebendigkeit spürt, kann sich in Gottes Nähe wohl fühlen und nur dessen Gebet wird lebendig. Dazu möchte Anthony eine Hilfe geben. Er führt den Leser zunächst zu den Grundhaltungen des christlichen Lebens, um dann das christliche Gebet in seiner Vielfalt zu erschließen: das Vaterunser, Gebet und Betrachtung, das nicht erhörte und das Bittgebet, das Jesusgebet, das aszetische Gebet und das Gebet der Stille.

SCHÄFER, Klaus: *Kann Beten sinnvoll sein?* Freising 1976: Kyrios-Verlag. 40 S., kart., DM 4,—.

Diese Schrift greift die heute oft gestellte Frage auf und führt sie auf die Grundschwierigkeit des Beters zurück, zu Gott „Du" zu sagen. Eine Antwort auf die Frage wird gesucht dadurch, daß Jesu Verhältnis zu seinem Vater im Gebet betrachtet wird. Von hierher ergibt sich dann die Sinnhaftigkeit christlichen Betens heute. Es wird „da am ehesten Sinn haben, wo es sich der Realität der Menschenfeindlichkeit und der Vergeblichkeit sovieler Leiden und Tode stellt und ohnmächtig den Gott Jesu als den Feind des Todes bei seinem Wort nimmt."

AUER, Alfons: *Utopie, Technologie, Lebensqualität.* Reihe: Theologische Meditationen, 38. Köln—Einsiedeln—Zürich 1976: Benziger Verlag. 68 S., brosch., DM 7,80.

Die Begriffe und „Sachen" von Utopie, Technologie und Lebensqualität werden knapp durchdacht. Dabei nimmt am meisten der Abschnitt über das Wort „Lebensqualität" ein, der ja nicht etwa im Wahlkampf 1972 in der Bundesrepublik geboren wurde, sondern anderswoher kommt und ein Wort der Faszination werden kann. Die Ausführungen Auers halten sich inhaltlich an das, was man von einem kundigen und zeitbewußten Moraltheologen erwarten wird. Viel Überraschendes wird nicht gesagt, und zudem ist der Text zu dicht, zu wissend, zu zitatenreich. Doch dem, der im kleinen Buch konzentrierte Problemstellung bewältigen kann, wird das Buch gelegen kommen.

BETZ, Otto: *Eine Prise Glück.* Einladung zum Leben. München 1976: Verlag J. Pfeiffer. 160 S., Paperback, DM 14,80.

Eine ‚Einladung zum Glücklichwerden', d. h. verstehen, was Glück ausmacht, wahrnehmen, wo in unserm Leben und in unserer Welt sich ein Funken Glück zeigt, so könnte man das Ziel dieses Buches umschreiben. Denn, so sagt Betz, Glück wird uns zwar zugeworfen, doch auffangen müssen wir es schon selber. Glücklichsein ist etwas Überraschendes und Unverhofftes, das weder erzwungen noch berechnet werden kann.
Dieses Buch wird all jenen Hilfe und Anleitung sein, die offener und empfindsamer werden wollen für ‚glückhafte Einbrüche' in ihrem Leben.
Eine Auswahl von Texten bekannter Autoren zum Thema beschließt das Buch.

GILHAUS, Hermann: *Gott auf den Straßen der Mühsal.* Meditationen für Advent, Weihnachten und Neujahr. Freising 1976: Kyrios-Verlag Meitingen. 80 S., kart., DM 8,—.

An Weihnachten gehe es um die Menschlichkeit des Menschen, sagt der Studentenpfarrer aus München in dem Vorwort zu seinem Buch. Er bringt für alle Tage des Advents, des Weihnachtsfestes und der Jahreswende einige Gedanken, die uns einem tieferen Verständnis dieser Zeit näherbringen können. Dazu gibt er Anregungen zur Feier des Heiligen Abends. Ein Buch, das also auch praktische Vorschläge macht und allen zu empfehlen ist, die diese Zeit etwas bewußter erleben wollen.

HÖNTGES, Hans-Albert: *Alles ist Gleichnis.* Bildmeditationen. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 48 S. mit 12 Abbildungen, kart., DM 9,80.

Gegenstand der Meditationen sind Werke moderner Künstler wie Barlach, Reding, van Gogh usw., aber auch kleine Dinge wie ein Schlüssel oder eine Baumscheibe. Ist schon die Auswahl der Bilder interessant, so überzeugt das Buch vor allem auch durch die Qualität der Textbeiträge. Eine gute Geschenkidee, dieses Buch.

HUNGERLEIDER, Fritz: *Das Zen-Seminar.* Ein Leitfaden für Übende und Lehrer. Wien—Freiburg—Basel 1976: Verlag Herder. 108 S., Pb., DM 12,80.

Wichtiges Ziel dieses Zen-Seminars ist die Vermittlung tiefsitzender, befreiender Fröhlichkeit. Das im Westen vielfach verbreitete falsche, weil düstere Bild dieser Meditationsmethode will dieser bekannte Zen-Lehrer im vorliegenden Werk korrigieren. Diese Arbeit ist aus seiner eigenen Praxis geboren und wieder nur für die Praxis bestimmt. Es ist ein kurzer und praktischer Leitfaden, der einen ersten Eindruck vermittelt und zu ersten anfanghaften Versuchen anleiten will. Als europäischer Buddhist ist er in guter Lage, von der östlichen Tradition die Brücke zu westlicher Mentalität zu schlagen.

OKUMARA, Ischiro OCD: *Erwachen zu Gott.* Schriftenreihe z. Spiritualität d. Karmel Nr. 1. Stimme aus dem Karmel in Japan. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 92 S., kart., DM 7,80.

In den letzten Jahren wurde unser westliches Christentum nahezu von einer Woge an Literatur über Meditation, Gebet, Kontemplation und Mystik besonders fernöstlicher Prägung überflutet; sie scheint im Abebben begriffen; eine stärkere Besinnung auf abendländische Tradition setzt ein. Daß die Impulse aus dem ostasiatischen Raum sich nicht in bloßen Zeiterscheinungen erschöpfen, sondern sich in gemeinsames Beten und Meditieren umsetzen lassen können, zeigt das vorliegende Buch auf. Der Verf., selbst lange Jahre in der Meditation im Za-zen-Stil geübt, nunmehr als christlicher Ordensmann mit der in langer Tradition bewährten christlichen Spiritualität vertraut, legt keine Informationen dar und stellt keine Thesen auf. Er gibt lediglich Hinweise, vermittelt Erfahrungen, leitet zum Beten an. Sein ruhiger, schlichter Stil wirkt einladend; der Leser fühlt sich angehalten, in dieser Einfachheit den Bildern und Gedanken nachzugehen. Er mag schließlich auch einen Zugang finden zu den durchscheinenden Eigenarten östlicher Gebetspraxis, wenn er erkennt: „Wenn wir das Gebet als eine Verbindung von Herz zu Herz zwischen Gott und Mensch auffassen, besteht kein Unterschied zwischen Ost und West."

REPGES, WALTER: *Sooft ihr dieses Brot esset.* Neun Briefe über das Abendmahl Jesu. Freising 1976: Kyrios-Verlag. 48 S., kart., DM 5,—.

Hier wird eine Hinführung zur Eucharistie versucht, die ganz von den vier biblischen Zeugnissen ausgeht (z. B.: „Was Markus schreibt"). Die einzelnen Kapitel sind in persönlicher Briefform geschrieben, immer darum bemüht, den Bezug zum Alltagsleben im Blick zu behalten.
Es soll damit eine Hilfe geboten werden für Eltern und Kinder sowohl vor der Erstkommunion als auch für die ersten Jahre danach.

SCHEUBER, Josef Konrad: *Keiner braucht allein zu sein.* Begleitgedanken der Aufmunterung. München/Luzern 1976: Rex-Verlag. 156 S., geb., DM 16,80.

Der in der Schweiz bekannte Autor war schon in mehreren Bereichen als Seelsorger tätig, in der Jugendseelsorge, im Schweizer Radio, in Zeitschriften, als Wander- und Feldprediger. Aus seiner reichen Erfahrung stammt dieses Buch mit kleinen Gedanken, Geschichten, praktischen Ratschlägen und auch Predigten zu Themen unseres menschlichen Alltags. Er versteht es, die kleinen Dinge unseres Lebens ernstzunehmen und ihren Sinn aufzuhellen. Dieses Buch kann nicht nur Aufmunterung, sondern auch Freude schenken.

TEILHARD de Chardin, Pierre: *Worte des Glaubens.* Freiburg—Basel—Wien 1976: Herder. 128 S., kart., DM 10,80.

Dieses Büchlein, das in der fortlaufenden Meditationsreihe des Herder-Verlages erschienen ist, zeigt den Naturwissenschaftler und Philosophen Teilhard de Chardin von einer Seite, die bisher vielleicht zu wenig im Blick war, ohne die aber sein Leben und Wirken nicht verständlich ist. Wir erfahren in dieser Textsammlung, die seinen „Frühen Schriften" und Briefen entnommen ist, wie Teilhard ein religiöser Mensch war, geprägt von einem grenzenlosen Vertrauen zu Gott und seinem Wirken in der Welt, das er in seinem Schaffen ständig zu entdecken suchte. Charakteristisch dafür ist sein Wort: „Das Geheimnis der Welt liegt überall dort, wo es uns gelingt, das Universum transparent zu sehen." So kann dieses Büchlein gerade dem modernen, von Wissenschaft und Technik geprägten Menschen eine Anregung zur Auseinandersetzung mit dem Glauben sein.

WALLHOF, Hans — PERNE, Heinz: *Schweigen.* Weg zur Meditation. Bildheft. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 24 S., DM 3,—.

Wie man hört, haben die vier Bildhefte bereits großen Erfolg. Das ist verständlich. Rez. hat während Jugendexerzitien die Hefte ohne Kommentar ausgelegt. Andauernd wurde darin geblättert und gelesen. Die meist ausgezeichneten Fotos verführen dazu. Die Themen sind (bis auf das Firmungsthema) unmittelbar gegeben, sie liegen „in der Luft". Gut aber, daß auch ein „direkt christliches" Thema wie Firmung mit dabei ist. Texte in Heften dieser Art sind eigentlich nur Katalysatoren. Doch können sie sehr ansprechen, geradezu neu beten lehren (Gebete auf dem Bahnhof, ein wenig wie Michel Quoist, doch unserem Stilgefühl entsprechend, und vor allem: der Wechsel von Beschreibung und Gebet ist ein guter Zugang zu einer „Alltagsmystagogie"). Vielleicht wird das Schweigen ein wenig zu emphatisch verherrlicht. Schweigen kann auch Leere sein und auch Beziehungslosigkeit (vgl. Ingmar Bergmann!). Dieser Teil des Textes liest sich ein wenig wie der Pendelschlag nach der anderen Seite. Aber sonst braucht man den Heften Verbreitung nicht eigens zu wünschen. Denn die läßt sich schon voraussehen. Und das ist gut.

WALTER, Eugen: *Eucharistie — aktuell bedacht — Teil III.* Brot und Wein. Freising 1976: Kyrios-Verlag. Meitingen. 48 S., kart., DM 4,50.

Der Vf. ist nicht nur durch mehrere Veröffentlichungen zum Thema Eucharistie bekannt geworden, sondern hat dieses Thema auch in Radio Vaticana behandelt. Diese Vorträge werden in diesem Bändchen geboten. Das eucharistische Geschehen soll deutlicher bedacht werden, und zwar auf der Ebene kurzer ,einleuchtender Darlegung, wie es für breite Kreise angemessen erscheint. Inhaltlich wird eine ausgewogene, offene und Kontinuität wahrende Linie eingehalten. Leider bietet z. B. der Abschnitt über „Mahl oder Opfer?" (22—30) nur einen Teil dessen, was sich ein Leser heute hierzu erwarten dürfte. W i e man dem „einfachen Mann" den katholisch unbestreitbaren Opfercharakter der Messe erklären könnte und was ein „Opfer" eigentlich ist, davon wird nichts gesagt.

MERTON, Thomas: *Wie der Mond stirbt.* Das letzte Tagebuch des Thomas Merton. Wuppertal 1976: Peter Hammer Verlag. 232 S., brosch., DM 22,—.

Das letzte Tagebuch von Thomas Merton führt unter anderm nach Kalkutta, New Delhi und Bangkok, wo er am 10. Dezember 1968 starb. Er war zu einem Treffen von Äbten dieser Gegend eingeladen und zu einem ökumenischen Treffen mit Vertretern asiatischer Religionen. Merton selbst verstand seine Reise als eine Pilgerreise. Es ging ihm nicht darum, lediglich Fakten über andere mönchische Traditionen zu sammeln, sondern vor allem „aus alten Quellen mönchischer Erfahrung und Erleuchtung zu trinken". Diese Haltung prägt seine Tagebuchnotizen, die neben seinen Erlebnissen auch Zitate aus verschiedenen Büchern enthalten, die er auf seiner Reise gelesen hat. Neben seinem Tagebuch sind in „Wie der Mond stirbt" auch seine Ansprachen enthalten, die er während seiner Reise hielt. Die Lektüre wird allerdings dadurch erschwert, daß Fachausdrücke der asiatischen Meditationen, die sehr häufig erscheinen, in keiner Weise erklärt werden. Anscheinend wird vorausgesetzt, daß der Leser, der zu diesem Buch greift, in den verschiedensten Meditationsformen beheimatet ist.

NEISINGER, Oskar (Hrsg.): *Julius Cardinal Döpfner.* Erinnerungen — Bildnotizen — Zitate. Würzburg 1976: Echter Verlag. 98 S. mit 65 Schwarzweiß-Bildern und 5 Vierfarbbildern. Pappband, DM 19,80.

Der Tod Kardinal Döpfners hat unter vielen Menschen Beteiligtsein und Betroffenheit hervorgerufen. Die Lücke, die durch diesen Tod aufgerissen wurde, wird so bald nicht zu schließen sein. Sehr schnell hat der Verlag einen Band mit vielen Fotos aus Döpfners Leben und mit kurzen Textabschnitten der Erinnerung (z. B. „Der Priester", „Der Bischof", „Der Präsident der Synode", „Der Sprecher", u. a.) zusammengestellt. — Das Buch ist natürlich keine „problemorientierte" Analyse der Person und des Werkes Döpfners, sondern eine engagierte Rede des Nachrufs. Die vielen Fotos lassen den Verlust erneut erleben.

SELL, Hans Joachim: *Der rote Priester.* Eine spanische Erfahrung. Düsseldorf 1976: Claassen Verlag. 184 S., brosch., DM 18,—.

„Eine spanische Erfahrung" ist der Untertitel dieses Buches. In der Form einer literarischen Kollage wird ein Portrait des Pfarrers José Luis Bernabeu gezeichnet. Er wird als ein Priester

gezeichnet, der sich restlos für die Menschen ausgibt und dabei auch nicht den Kampf mit dem erstarrten Establishment scheut. Es ist ein herausforderndes Portrait, das zeigt, was Christsein heute bedeuten kann.

Gotische Madonnen. Würzburg 1976: Echter-Verlag. 200 S., davon 80 Seiten Bilder, 4 Farbtafeln, Milskin, DM 45,—.

Die Volksfrömmigkeit einer Epoche findet Eingang sowohl im bildnerischen als auch im literarischen Schaffen; beide ergänzen sich einander. Dieses Wissen ist in dem vorliegenden Band aufgegriffen. Hervorragende Aufnahmen gotischer Madonnen Frankreichs werden zusammen angeboten mit klassischen Texten französischer Dichter. So ist dieser Bildband eine Hinführung zum Verständnis der gotischen Marienfrömmigkeit, ohne eine wissenschaftliche Abhandlung zu sein.

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Deutet die Zeichen der Zeit.* Meditationen zum Advent. Freiburg 1976: Verlag Herder. 126 S., kart. lam., DM 10,80.

Die heutige Welt ist von vielerlei Krisen geschüttelt; viele Menschen blicken sorgenvoll in die Zukunft. Der bekannte Würzburger Neutestamentler will in vier Meditationen zu neutestamentlichen Texten (Lk 12,54—56; 17,20—21; Röm 5,2—5; Joh 15,7—11) Antworten aus dem Glauben geben, wie die Besorgnisse in Krisenzeiten zu bewältigen sind. Alle vier Texte handeln von der christlichen Hoffnung und zeigen an, wie Christen die Welt verstehen und bestehen können. Der Glaube soll sich im Alltag verwirklichen, indem er die Zeichen der Zeit zu deuten weiß, indem er erkennen lernt, daß der, der sich in der gegenwärtigen Bedrängnis bewährt, Heilskräften sicher sein kann, die die Zukunft meistern helfen.

Wenn sich die vier Meditationen auch besonders für die Adventzeit eignen, so können sie dennoch zu jeder anderen Zeit mit Gewinn gelesen werden. Ältere Leser werden für den Großdruck dankbar sein.

SCHMID, Emil: *Symbol der Taube — das Ewig-Weibliche.* 1975, Buchdruck Offset Mengis, Visp, 127 S., geb.

Das Althebräische hat kein eigenes Wort für G ö t t i n , doch r u a c h , der Geist, auch der Heilige Geist, ist weiblichen Geschlechts. Wer sich eine Freude daraus macht, konkrete Dinge zu bedenken, kommt bei der Lektüre auf seine Kosten. Er wird zu den Indern und Indianern, zu den Eskimos und Negern geführt und empfindet sich bereichert, wenn das im Denken und Reden über Gott doch zu kurz gekommene weibliche Element unter dem Symbol der Taube zu seinem Recht kommt. Ein schönes Stück theologia cordis et mentis.

GANTER, Bernhard: *Kirche und Jugend.* Gedanken zur Kirchlichen Jugendarbeit. Freising 1976: Kyrios-Verlag. 44 S., kart., DM 4,—.

Ein Büchlein, einfach geschrieben und leicht verständlich, versehen mit einer positiven Einstellung über die religiöse Haltung der Jugend. Es kann gewiß eine Anregung und Hilfestellung für Gruppenleiter und Jugendseelsorger darstellen. Der Autor vertritt die nicht uninteressante Meinung, daß beim Jugendlichen die Entdeckung des Mysteriums des christlichen Glaubens die Voraussetzung ist für das selbstlose Engagement für den Nächsten. Ansonsten ist es lesenwert für alle, die sich für Jugendarbeit interessieren.

WIESEN, Wilhelm: *Der Krankenbesuch des Priesters in der Gemeinde.* Reihe: Meitinger Kleinschriften, 50. Freising 1976: Kyrios-Verlag Meitingen. 56 S., kart., DM 4,50.

Diese Zusammenstellung von Vorträgen, Aufsätzen und Tagebuchgedanken eines in Theologie und Praxis erfahrenen Krankenseelsorgers ruft alle jene Prinzipien, persönliche Haltungen, Motivationen und Aktivitäten in Erinnerung, die im kirchlichen Dienst an den Kranken unerläßlich sind. In einer Zeit wachsender pastoraler Wertschätzung dieses Seelsorgsbereiches wird das Büchlein jedem in der Krankenseelsorge Tätigen willkommen sein.

Eingesandte Bücher

Die folgende Anzeige bedeutet keine Stellungnahme zum Inhalt der Bücher. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Arbeitsbuch zu „Morgen wird man wieder glauben". Hrsg. von Ferdinand Krenzer, Gustav Haslinger und Manfred Ley. Reihe: Taschenbücher für wache Christen, Bd. 31. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 214 S., geb. DM 14,80.

ANGELUS SILESIUS: *Vom Geheimnis Gottes und des Menschen.* Sprüche a. dem Cherubinischen Wandersmann. Reihe: Zur Meditation, Nr. 22. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 92 S., kart. DM 5,80.

AUCLAIR, Marcelle: *Mehr Freude.* Mein Leben aus dem Evangelium. Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 144 S., kart.-lam., DM 14,80.

BANTLE, Franz Xaver: *Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik.* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Reihe: Freiburger theologische Studien, Bd. 103. Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 616 S., kart.-lam., DM 92,—.

BETZ, OTTO: *Berührungen.* Vom aufmerksamen Leben. Reihe: Pfeiffer Werkbuch, Nr. 130 GL. München 1975: Verlag J. Pfeiffer. 216 S., Paperback. DM 17,80.

BLEISTEIN, Roman: *Adventsmeditationen.* Freising 1976: Kyrios-Verlag. 44 S., kart., DM 4,50

BLEISTEIN, Roman: *Kirchliche Jugendarbeit.* Mit Beiträgen von Paul Hastenteufel, Oskar Neisinger u. a. Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 112 S., kart., DM 12,80.

DAVID, Linus: *Wenn Du ein Christ sein willst.* Texte zum Nachdenken. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 80 S., geb., DM 19,80.

Dizionario degli istituti di perfezione. Reihe: Edizioni Paoline, 3. Bd. Roma 1976: Conventuali — Figlie di Santa Rita. 1734 Spalten.

FINKENZELLER, Josef: *Was kommt nach dem Tod?* Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch. München 1976: Don-Bosco Verlag. 192 S., kart., DM 16,80.

FIRKEL, Eva: *Praktische Hilfen zum Gebet.* Reihe: Zur Meditation, Nr. 19. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 40 S., kart., DM 4,80.

FRIELINGSDORF, Karl / STÖCKLIN, Günther: *Seelsorge als Sorge um Menschen.* Pastoralpsychologische Modelle. Grünewald Praxis. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 203 S., kart., DM 22,50.

GANOCZY, Alexandre: *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes.* Grünewald-Reihe. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 200 S., kart., DM 25,50.

Geschichte der Kirche. Bd. V/1.: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. 1848 bis zum Zweiten Vatikanum. (Hrsg. v. Prof. Dr. L. J. Rogier u. anderen). Köln—Einsiedeln—Zürich 1975: Benziger Verlag. 368 S., Ln., DM 85,—.

GILHAUS, H. / MODEHN, Chr.: *Hoffnung der Armen.* Christliches Leben in Lateinamerika — Eine Provokation für Europa. Freising 1976: Kyrios-Verlag. 64 S., kart., DM 6,50.

GILHAUS, Hermann: *Siebzigmal siebenmal.* Von der Sünde zur Vergebung. Freising 1976: Kyrios-Verlag Meitingen. 56 S., kart., DM 6,—.

GINTERS, Rudolf: *Die Ausdruckshandlung.* Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit. Reihe: Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd. 4. Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 120 S., kart., DM 25,80.

GINTERS, Rudolf: *Typen ethischer Argumentation.* Zur Begründung sittlicher Normen. Reihe: Texte zur Religionswissenschaft und Theologie. Ethische Sektion, Bd. IV/1. Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 140 S., kart., DM 12,80.

GRIESBECK, Josef: *Zusammen leben.* Materialien für die Jugendarbeit. München 1976: Don Bosco Verlag. 152 S., kart., DM 14,80.

GUARDINI, Romano: *Die Existenz des Christen.* Paderborn—München—Wien 1976: Verlag Ferdinand Schöningh. 520 S., geb., DM 34,—.

GUARDINI, Romano: *Theologische Briefe an einen Freund.* Einsichten an der Grenze des Lebens. Paderborn—München—Wien 1976: Verlag Ferdinand Schöningh. 67 S., kart., DM 6,80.

HERBSTRITH, Waltraud: *Freiheit — die sich binden läßt.* Meditationen zu einem Christusbild d. 5. Jhrh. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 30 S., kart., DM 14,80.

HERBSTRITH, Waltraud: *Wer ist mein Nächster?* Leibliche u. geistige Werke der Barmherzigkeit. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 68 S., Ln., DM 19,80.

HERBSTRITH, Waltraud — LINKE, Eberhard: *Jesu Worte am Kreuz.* Meditationen zu 7 Reliefs v. Prof. E. Linke i. d. Kirche Sankt Brictius i. Berk/Eifel. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 40 S., kart., DM 9,80.

HERBSTRITH, Waltraud — LINKE, Eberhard: *Verwandlung durch Meditation: Edith Stein.* Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 64 S., kart., DM 11,80.

HERTLEIN, Siegfried: *Wege christlicher Verkündigung.* 1. Teil. Christliche Verkündigung im Dienst der Grundlegung der Kirche (1860—1920). Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche Tansanias. Reihe: Münsterschwarzacher Studien, Bd. 27. Münsterschwarzach 1976: Vier-Türme-Verlag. 296 S., kart., DM 52,—.

HEUEL, Ulrich: *Spuren.* Gedichte eines jungen Menschen. Reihe: Zur Meditation, Nr. 20. Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. 40 S., kart., DM 4,20.

HOLTZ, Leonhard: *„Mysterium und Meditation".* Rosenkranzbeten heute. Trier 1976: Paulinus-Verlag. 113 S., kt., DM 9,80.

HÜNERMANN, Wilhelm: *Erzählungen zur Firmung.* (Überarbeitete Neuausgabe von „Der Ritterschlag") München—Luzern 1976: Rex-Verlag. 157 S., geb., DM 15,—.

IMBACH, Josef: *Fragender Glaube.* Antworten auf aktuelle Probleme. München 1976: Don Bosco Verlag. 112 S., kart., DM 12,80.

JUNGCLAUSSEN, Emmanuel: *Beten mit Franz von Assisi.* Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 128 S., kart.-lam., DM 9,80.

Die Kirche und die Menschenrechte. Hrsg. v. d. Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax". Reihe: Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen, Bd. 5. Mainz—München 1976: Matthias-Grünewald-Verlag i. Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München, VIII und 62 S., kart., DM 8,50.

KOCK, Erich: *Franziska Schervier.* Zeugin einer dienenden Kirche. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 176 S. mit 14 Abb., kart., DM 7,80.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo: *Beten kraft des Gebetes Jesu.* Freising 1976: Kyrios-Verlag Meitingen. 32 S., kart., DM 3,50.

Lexikon der Christlichen Ikonographie. Bd. 8: Ikonographie der Heiligen. Melatius bis Zweiundvierzig Martyrer. Register der Heiligenfeste und Register der Attribute. Freiburg 1976: Verlag Herder. 346 S., Ln., DM 168,—.

Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Karl HÖRMANN. Wesentlich erweiterte und ergänzte Neuausgabe 1977 unter Mitarbeit von 39 Wissenschaftlern. München—Innsbruck—Wien 1976: Tyrolia-Verlag. 1756 Spalten und XXXV Seiten, Ln., DM 98,—.

LOEW, Jacques: *In der Schule großer Beter.* Freiburg 1976: Verlag Herder. 240 S., kart.-lam., DM 26,80.

LUDWIG, Heinrich: *Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung.* Reihe: Gesellschaft und Theologie. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München. 205 S., kart., DM 24,—.

MEISTER ECKEHART: *Abwesenheit und Nähe Gottes.* Texte ausgewählt von Cornelia Glombik OCD. Reihe: Zur Meditation, Nr. 21. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 48 S., kart., DM 4,20.

Meßbuch '77. Die vollständigen Meßtexte für Sonn- u. Festtage. Kevelaer 1976: Verlag Butzon u. Bercker in Gem. m. d. Kösel-Verlag u. Verl. Kath. Bibelwerk. 608 S., Snolin, DM 10,80.

Methoden empirischer Sozialforschung in der praktischen Theologie. Eine Einführung. Reihe: studium theologie, Bd. 4. Mainz—München 1976: Matthias-Grünewald-Verlag i. Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag. 288 S., kart., DM 29,—.

MODEHN, Christian (Hrsg.): *Christen entdecken die Freiheit.* Notwendige Anstöße aus Lateinamerika. Stuttgart 1976: Verlag Katholisches Bibelwerk. 153 S., kart., DM 18,—.

MÜLLER, Josef: *Gemeindekatechese.* Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption. Grünewald-Praxis. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 116 S., kart., DM 14,80.

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtl. Dogmatik. Hrsg. v. Johannes FEINER und Magnus LÖHRER. Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. Köln—Einsiedeln-Zürich 1976: Benziger Verlag. 928 S., geb., DM 95,—.

Mystik. Reihe: Imago mundi, Bd. V. Innsbruck 1975: Resch Verlag. 385 S., brosch., DM 50,—.

NORDHUES, Paul / WAGNER, Alois: *Predigten zum Gotteslob.* Bd. 1: Lieder des Kirchenjahres. Köln—Graz—Wien 1976: Verlag Styria. 245 S., kart., DM 27,—.

PEITZ, Marietta: *Die Hoffnung der Völker.* Berichte und Porträts aus der Kirche in Asien. Düsseldorf 1976: Patmos Verlag. 160 S., kart., DM 13,80.

PERNE, Heinz: *Die Firmung.* Bildheft. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 24 S., DM 3,—.

PFÜRTNER, Stephan H., *Politik und Gewissen — Gewissen und Politik.* Zum Verhältnis von Ethik und Politik. Reihe: Kritische Texte, Bd. 14. Köln—Einsiedeln—Zürich 1976: Benziger Verlag. 114 S., brosch., DM 10,80.

PRÖPPER, Thomas: *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.* Ein theologisches Gespräch mit Jaspers — Bloch — Kolakowski u. a. Grünewald-Reihe. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 148 S., kart., DM 18,50.

RATZINGER, Joseph: *Der Gott Jesu Christi.* Betrachtungen über den Dreieinigen Gott. Reihe Doppelpunkt. München 1976: Kösel-Verlag. 93 S., Paperback, DM 9,80.

REUSS, Josef Maria (Hrsg.): *Seelsorge ohne Priester.* Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral. Düsseldorf 1976: Patmos Verlag. 128 S., kart., DM 14,80.

RICHTER, Klemens / PROBST, Manfred / PLOCK, Heinrich: *Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer.* Sterbegebete und Totengedenken. Volksausgabe. Pastoralliturgische Reihe i. Verbind. m. d. Zeitschr. Gottesdienst. Freiburg-Wien 1976: Verlag Herder. 64 S., kart., Vorzugspreis f. Bezieher d. Zeitschr. Gottesdienst DM 3,70 (Normalpreis DM 4,20).

RÖSSLER, Max: *Hausrezepte für den Ruhestand.* Besinnung und Bewältigung. München 1976: Don Bosco Verlag. 120 S., kart., DM 12,80.

ROGER, Frère, Prior von Taizé: *Worte der Versöhnung.* Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 128 S., kart., DM 10,80.

RUCKER, Eugen: *Symbolgeschichten.* Praktische Glaubenskunde in Gleichnissen. Reihe: „Spielraum", Nr. 22. München 1975: Verlag J. Pfeiffer. 144 S., Paperback, DM 15,80.

RUPPERT, Lothar: *Das Buch Genesis.* Reihe: Geistliche Schriftlesung, Altes Testament, Bd. 6/1, Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 275 S., Ln., DM 19,80.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum III/2. Hrsg.: Josef Metzler. Rom-Freiburg-Wien 1976: Verlag Herder. 886 S., kart.

SAUER, Ralph: *Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben.* Düsseldorf 1976: Patmos Verlag. 208 S., Paperback. DM 16,80.

SCHAUBE, Werner: *Junge Leute beten.* Texte und Impulse. München 1976: Don Bosco Verlag. 76 S., kart., DM 8,80.

SCHEELE, Paul-Werner: *Nairobi — Genf — Rom.* Reihe: Konfessionskundl. Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 13. Paderborn 1976: Verlag Bonifacius-Druckerei. 198 S., kart., DM 9,80.

SCHLÖSSER, Felix: *Thema Welt.* Gottes Ja zur Welt — Schöpfungsglaube — Zukunft der Welt — Neues Weltverhalten — Spannungsfelder. Freiburg—Basel—Wien 1976: Verlag Herder. 185 S., kart., DM 12,80.

SCHMIDKONZ, Theo: *Meditative Gebete — Bergpredigt Jesu.* München—Luzern 1976: Rex-Verlag. 36 S., geh., DM 4,—, Staffelpreis ab 30 Stck. 3,70; ab 100 Stck. 3,50.

SCHNEIDER, Reinhold: *Worte aus der Tiefe.* Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 128 S., kart. lam., DM 10,80.

SCHNITZLER, Theodor: *Was die Messe bedeutet.* Hilfen zur Mitfeier. Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 224 S., kart., DM 24,—.

SEUFFERT, Josef: *Herr, bleibe bei uns.* Gebete für ältere Menschen. München 1976: Don Bosco Verlag. 104 S., Plastikeinband, DM 9,80.

SIX, Jean-François: *Theresia von Lisieux.* Ihr Leben, wie es wirklich war. Freiburg—Basel—Wien 1976: Verlag Herder. 318 S., geb., DM 32,—.

SMEETS, René: *Jesus im Bild.* Texte und Symbolfiguren. München 1975: Verlag J. Pfeiffer. 104 S., kart., DM 13,80.

STELZER, Karl (Hrsg.): *Älter werden — zufrieden bleiben.* Anregungen — Erfahrungen — Lebenshilfe. Unter Mitarbeit von Dr. Maria Margarete Dach. München/Luzern 1976: Rex-Verlag. 163 S., Snolin, DM 15,80.

STELZER, Karl: *Versöhnung ist nicht nur ein Wort.* Über Tradition und Fortschritt im Christentum. München 1975: Verlag J. Pfeiffer. 176 S., kart., DM 16,80.

STIEFVATER, Alois: *Einstiege für die Predigt.* Wegweisung und Hilfe für Mitarbeiter im Dienst am Wort. Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 128 S., kart.-lam., DM 17,80.

Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik? Reihe: Herderbücherei Initiative, Bd. 15. München—Freiburg 1976: Verlag Herder. 189 S., kart., DM 9,90; im Abonnement DM 7,90.

TIEDEMANN, Lotte: *Beten aus der Tiefe.* Reihe: Zur Meditation, Nr. 17. Bergen-Enkheim 1975: Verlag Gerhard Kaffke. 32 S., geh., DM 3,80.

VOILLAUME, René: *... Und folgten ihm nach.* Gespräche über das Ordensleben. München—Zürich—Wien 1976: Verlag Neue Stadt. 256 S., brosch., DM 13,80.

WALLHOF, Hans: *Gebete auf dem Bahnhof.* Bildheft. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 24 S., DM 3,—.

WALLHOF, Hans: *Zärtlichkeit — eine Antwort.* Bildheft. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 24 S., DM 3,—.

WALTER, Silja / SCHNEIDER, Severin: *Das Hymnenjahr.* Würzburg 1975: Echter Verlag. 80 S., kart., DM 9,80.

Worte der Stille. Japanische Gedichte. Ausgewählt von Waltr. HERBSTRITH. Reihe: Zur Meditation, Nr. 18. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 64 S., kart., DM 6,80.

ZETTL, Lorenz (Hrsg.): *Fünf nach Fünf in St. Michael.* Hundertmal Gedanken nach dem Tag. München 1976: Verlag J. Pfeiffer. 192 S., Paperback, DM 18,80.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Oberstudienrat Bernhard Epping, Berberitzenweg 28, 5000 Köln 71 — Professor Dr. Heinz Giesen CSSR, Kloster Geistingen, 5202 Hennef/Sieg — Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, Eintrachtstraße 164, 5000 Köln 1 — Professor Dr. Peter Lippert CSSR, Kloster Geistingen, 5202 Hennef/Sieg — Provinzial Karl Oerder SDB, Rixdorfer Straße 15, 5000 Köln 80 — Generalsuperior Dr. Josef Pfab CSSR, C. P. 2458, I-00100 Roma/Italia — Abt Dr. Anselm Schulz OSB, Abtei Schweiklberg, 8358 Vilshofen — Professor Dr. Günter Switek SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt-Main 70

ORDENSKORRESPONDENZ

Als Manuskript gedruckt

Schriftleiter: Dr. Karl Siepen CSSR, Generalsekretär der Vereinigung Deutscher Ordensobern und des Deutschen Kath. Missionsrates, Assistens religiosus der Vereinigung Höherer Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands. Die Ordenskorrespondenz erscheint viermal im Jahr. Bestellungen nur durch die Schriftleitung, Kieler Straße 35, Postfach 80 08 60, 5000 Köln 80 (Mülheim) Abbestellung nur zum Jahresende möglich.

Druck und Verlagsauslieferung:
Druck- + Verlagshaus Wienand Köln. Weyertal 59, 5000 Köln 41, Tel. 02 21/44 30 31

OK Ordens-Korrespondenz

Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens

M. Böhles	Von der Macht und Ohnmacht des Bösen
W. Köster	Zur Konfrontation zwischen Kirche und Atheismus
H. Schneider	Zum Selbstverständnis katholischer Internate
K. Frielingsdorf	Aktuelle Führungsprobleme in religiösen Gemeinschaften
M. I. Hülsbeck	Das Weizenkorn
L. Gilen	Demut und Ehrfurcht

Organ der deutschen Ordensobern-Vereinigungen

18. Jahrgang 1977 · Heft 2 Ausgabeort Köln

ORDENSKORRESPONDENZ

Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens

Begründet von Dr. Josef Flesch CSSR

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO), der Vereinigung Höherer Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VHOB) und der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD) von Dr. Karl Siepen CSSR.

INHALT

Michael Böhles	Von der Macht und Ohnmacht des Bösen	129
Wilhelm Köster	Zur Konfrontation zwischen Kirche und Atheismus	147
Herbert Schneider	Zum Selbstverständnis katholischer Internate	159
Karl Frielingsdorf	Aktuelle Führungsprobleme in religiösen Gemeinschaften	167
M. Isentrud Hülsbeck	Das Weizenkorn	185
Leonhard Gilen	Demut und Ehrfurcht	190
Josef Pfab	Mitteilungen der OK	196
Neue Bücher	Berichte	222
	Besprechungen	226
	Hinweise	240
	Eingesandte Bücher	246

Von der Macht und Ohnmacht des Bösen

Von Michael Böhles CSSp, Heimbach*

Margarete Susmann, eine Jüdin, suchte sich nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem schrecklichen Schicksal der von den Nazis zu Tode Gebrachten und ihrem eigenen auseinanderzusetzen. Dabei griff sie auf die Gestalt des Hiob[1]) zurück.

Das Schicksal des Judentums ist aber eng mit dem Schicksal des Christentums verknüpft; beide zeichnen sich dadurch aus, daß sie „die Person und das All zur Synthese bringen" (Teilhard de Chardin). Das will besagen: alle abstrakten Begriffe und Themen finden sich wie in einem Brennpunkt verdichtet wieder in lebendigen Du's. Nimmt man das Anliegen der Sozial-Psychologie hinzu, den Menschen aus den Höhen der Rationalität und Individualisierung wieder herunter- und herauszuführen, so ergeben sich mit der alttestamentlichen Gestalt des Hiob gerade heute hochinteressante Bezüge. Nicht zuletzt auch deshalb, weil die heutigen Auseinandersetzungen um die Macht des Bösen „hohe Rationalisierungsprozesse bis hin zur Verdunstung des Problems" ans Licht bringen wie „Gefühlsverdichtungen bis hin zum dionysischen Rausch"[2]). Man muß staunen, wie genau Friedrich Nietzsche dies alles vorausbeschrieben hat[3]): Der Böse ist tot — es lebe die Bosheit!

Bei Lukas lesen wir einen Satz, den der Auferstandene an die Adresse der beiden Emmausjünger richtet: „O ihr Unverständigen, wie träge ist euer Herz, an all das zu glauben, was die Propheten gesprochen haben! M u ß t e nicht der Messias dieses leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?" Und dann erläutert er ihnen die Zusammenhänge, ausgehend von „Mose und allen Propheten" (Lk 24, 25—27). Das Buch Hiob ist eines der besten Modelle, um dieses einerseits merkwürdige (für Christen) und anderseits an-stößige (für Juden?) Wort Jesu zu erhellen.

---

* Eine Vorbemerkung mag angebracht sein: die vorgelegten Gedanken sind eine Synthese; möglicherweise wird der reine Analytiker nicht gleich davon „durchwonnt" sein. Die Berechtigung, verschiedene Wissenschaftsebenen miteinander zu verbinden, liegt in der Natur der Sache. Erkenntnis-theoretisch und sprach-philosophisch mag das Kugel-Modell als Veranschaulichung dienen für die Möglichkeit des Verbindens verschiedener Aussage-Ebenen. Der Beitrag versteht sich als Spekulation im Sinne von 1 Korinther 13.

[1]) Margarete Susmann: „Hiob — oder das Schicksal des Jüdischen Volkes."

[2]) Siehe die Exorzisten-Welle in den USA und die damit verbundenen Auseinandersetzungen, ob Besessenheit möglich sei oder nicht.

[3]) „Also sprach Zarathustra" / „Götzendämmerung" usf.

„Eines Tages geschah es, daß die Gottessöhne kamen, um vor Jahwe hinzutreten. In ihrer Mitte erschien auch der Satan. Da sprach Jahwe zum Satan: ‚Woher kommst du?' Der Satan antwortete Jahwe: ‚Ich streifte auf der Erde umher und erging mich auf ihr.' Da sprach Jahwe zum Satan: ‚Hast du auch auf meinen Knecht Hiob achtgehabt? Denn es gibt niemand auf Erden wie ihn. Er ist untadelig und rechtschaffen, fürchtet Gott und meidet das Böse.' Der Satan erwiderte Jahwe: ‚Ist denn Hiob u m s o n s t so gottesfürchtig? Hast du nicht selbst einen Zaun errichtet um ihn, sein Haus und all sein Eigentum ringsum? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet, und sein Besitz dehnt sich im Lande aus. Doch strecke einmal deine Hand aus und rühre an all seinen Besitz. Wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen!' Da sprach Jahwe zum Satan: ‚Siehe, alles, was er besitzt, ist in deine Hand gegeben. Nur gegen ihn selbst darfst du deine Hand nicht ausstrecken!' Und der Satan ging vom Angesicht Jahwes fort . . ." (1,6—12)

Unter den „Göttersöhnen", die vor Jahwe hintreten, sind die Engel zu verstehen. Aber auch „Satan" war einmal ein Göttersohn — vor seinem Sturz. Was uns zutiefst erstaunen mag, ist dies: daß der Gefallene sich noch vor das Angesicht Gottes hinwagt. So tut man nur, wenn etwas Hoch-Wichtiges auf dem Spiele steht, welches das eigene künftige Fortleben entscheidend mitbestimmt. Satan will etwas wissen? Tatsächlich erscheint die Szene wie eine Göttliche Ratsversammlung, bei der unbekannte Ratschlüsse den Söhnen offenbar gemacht werden. Das Verhalten Satans erscheint dabei wie eine Art Aufhebung des durch den Fall stattgefundenen Engelgerichtes. Als habe sich seit damals nichts verändert.

„Woher kommst du?" Gottes Frage zerreißt den Schleier gespielter Harmlosigkeit, weil das kleine Wörtchen „woher" die Macht besitzt, die Erinnerung wachzurufen! Durch seinen Sturz hat nämlich Satan das Ursprungsverhältnis der Liebe bewußtseinsmäßig als erfahrene Wirklichkeit verloren. Wie ein Schwert muß daher diese Frage auf ihn wirken. Und er lenkt raffiniert von seiner Vergangenheit ab auf die Gegenwart hin: daß die Erde sein „Spazierfeld" sei . . . Die in ihm sitzende Wunde wird verdeckt zugunsten einer äußerlichen Optik. Wieso?

Der Name „Satan" heißt eigentlich wörtlich aus dem Hebräischen übersetzt „Ankläger" (wie die deutsche Verballhornung „Teufel" eigentlich dem griechischen „diabolos", lateinisch „diabolus" = „Durcheinanderwürfler" entstammt). Warum klagt Satan an? Und welches Interesse hat er, daß er den Hiob derart in Mißkredit bringen möchte? Gott selber gibt versteckt die Antwort, welcher „der Ankläger" seinerseits so geschickt ausweichen möchte. Einmal ist es die Frage „Woher kommst du?", zum andern diese: „Hast du auch auf meinen Knecht Hiob achtgehabt? Es gibt n i e m a n d auf Erden w i e i h n . . ." Hiob ist also ein ganz einzigartiger Mensch,

der in Treue Gott fürchtet und das Böse meidet. Die Furcht, von der hier die Rede ist, meint Ehr-Furcht: Furcht haben, die Ehre Gottes zu verletzen, weil darin der eigene Liebesursprung verletzt und folglich zerstört würde. Und hier setzt präzise des Satans Selbsterkenntnis ein: er ist der einzigartige, gefallene Engel, der all das zerstört hat, was Gott in Umkehrung an Hiob lobt („mein Knecht Hiob": Satan hat die Intimität verloren, welche das Verhältnis zu Gott im Stich-wort „mein" beschreibt; er ist auch nicht mehr „Knecht" — wie Zarathustra vom alten Papst gesagt bekommt: „Irgendein Gott in dir hat dich zu deiner Gottlosigkeit bekehrt!"; und er hat seinen Namen verloren — denn „Satan" oder „Teufel" sind nur noch Bezeichnungen eines Funktionärs). Das geheime Interesse bringt das unruhige, beobachtende „auf der Erde Umherwandeln" ans Licht: wenn Hiob standhält, dann ist Luzifer zurecht damals gestürzt.

Wir müssen also regelrecht ergänzen, um der Wahrheit im vollen Sinn auf die Spur zu kommen. Der Lügner sagt immer die Wahrheit — aber nur zur Hälfte. Und setzt diese Hälfte so raffiniert ein, daß die wirkliche Ebene der Auseinandersetzung nicht sofort erkannt werden kann. Eben dies macht die Auseinandersetzung so giftig! Satan meint sich selber, aber er scheint als „Ankläger" irgendeine zerbrochene Ordnung wiederherstellen zu wollen, die außerhalb seiner selbst liegt — und ihn anscheinend als selbst-losen Rechtsdiener erweist.

Wiederum liegt eine Spur ausgelegt in dem winzigen Wörtchen „umsonst": „Ist Hiob denn u m s o n s t so gottesfürchtig?" Grob übersetzt: „Der reine Trottel kann ja gar nicht anders als dir treu ergeben zu sein! Er kriegt ja was dafür! Um deiner Wohltaten willen hängt er dir an — dich selber will er nicht, sondern was du ihm gibst!"

Allerdings, eine solche Deutung zerstört die Liebe! Wo nur die Habsucht zählt, da wird jede Beziehung zur „nützlichen"; man fällt herab von der Ich-Du-Ebene auf die Ebene der Sachen, was ganz genau einer Art Evolutions-Umkehrung (Perversion!) entspricht. Am Beispiel der sog. „käuflichen Liebe" am besten demonstriert. Personen können einander verpflichten, Sachen nicht so leicht. Da aber Gott seine Schöpfung auf ein Ziel hin erschaffen hat, ist das gesamte Weltall stetig neuen Vereinigungsvorgängen ausgesetzt. Auf der Ebene personaler Wesen aber (Engel und Menschen) heißt dies — sofern sie frei sind, ja und nein zu solch einem Prozeß zu sagen —, daß damit auch der ganze schwache, gefährlich schwache Punkt der Schöpfungstat Gottes beschrieben ist: Wo ER sich selber in geschaffenen Selbsten ausdrückt und diese Selbste dennoch frei sind, da kann ein jedes Selbst in einem kosmischen Liebeswirken seine Selbst-Hingabe verweigern, oder vollziehen.

Gut und Böse sind ja zuerst einmal nur moralische Begriffe, die einer Art Zielbeschreibung dienen: alles, was zum Ziele führt, nennen wir „gut"; alles, was Um- oder gar Abwege bedeutet, halten wir für „böse", denn es

dient nicht der Vereinigung, sondern hält sie auf oder verhindert sie sogar. Das Wort „Moralitas" (Moral) im Lateinischen kann mit „Sittlichkeit" übersetzt werden. Die „Sitte" ist geistiger Ausdruck einer lebendigen Gemeinschaft, die sich aus der Vereinigung lebendiger Menschen ergibt, die ein sie verbindendes gemeinsames Ziel anstreben wollen. Die Qualität des Zieles bestimmt auch die Qualität der Moral (die sich später dann verleiblicht in den „Sitten" und „Gebräuchen", faßbar geworden in Gesetzesvorschriften usw.) Die Gemeinschaft von Gott und Schöpfung, Schöpfer und Geschöpf wird also vom Ziel der Liebestat Gottes bestimmt, und dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn beide zusammenwirken: der Liebende und die Geliebten, welche ihrerseits regelrecht die Rollen tauschen, indem sie Gott zum Bezugspol ihrer Liebe machen. Es ist eine Art „Wechselstrom-Beziehung", welche die Geschichte des Weltalls vorwärtstreibt.

Der „Ankläger" meint nun, irgend etwas sei aus der Ordnung geraten und müsse nun wieder ins Lot gebracht werden. Der Hiobs-Prolog erweist, daß Satan keinen Geringeren als Gott selber verantwortlich macht für den geheimen Notstand — an den wir bis jetzt nur versteckt rühren! Der Schöpfer muß also seine Schöpfung sehr schlecht konstruiert haben, daß diese immer wieder von der Höhe personaler Liebesvereinigung herabstürzt auf die unpersönliche Sachebene der Vielfalt der Dinge. Wie soll man bei dem Vielerlei je das Ziel erkennen, noch durch-blicken?!

Noch einmal: „Ist Hiob denn u m s o n s t so gottesfürchtig?!" Dieses kleine Wörtchen „umsonst" verrät noch sehr viel mehr: Ein Staatsanwalt vermag z. B. einen Rechtsbrecher nur dann anzuklagen, wenn dieser tatsächlich eine vorher d a - g e w e s e n e Rechtssituation außer Kraft gesetzt hat. Umsonst? Das hieße ja, daß „der Ankläger" vorher etwas u m s o n s t erlebt hatte, was er nun für immer verloren wähnt. „Umsonst" bekommt man eigentlich nur in der Liebe etwas — da aber redet man vom Geschenk! Und nicht vom Ergebnis einer Leistung. Wie Augustinus es formuliert: „Der Preis für ein Grundstück ist dein Geld. Der Preis für eine Perle ist dein Gold. Der Preis für die Liebe bist du selbst!" Gesetzt den Fall, Satan hätte in irgendeiner Lage sich selbst als Preis einzusetzen gehabt und der, den er anklagt: Gott. Das würde bedeuten, daß das Schöpfungsziel auch das Thema des Schöpfungs-Anfangs beschreibt. Folglich kann hier nur eine Erlebnis-Situation anstehen, die eine uns heute noch nicht-vollkommen-ausmalbare Liebesvereinigung zwischen Schöpfer und Geschöpf beschreibt. Auch hier hilft Nietzsche weiter: „Dionysos ist, man weiß es wohl, nicht nur der Gott der Trunkenheit, sondern auch der Gott der Finsternis!" Und: „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten[4])!" Da dem Dionysischen stets der „Rausch des Orgiasti-

[4]) in „Der Anti-Christ".

schen eigen" ist — wie auch Sigmund Freud präzise darstellt —, kommen wir bei unserer Untersuchung nicht drum herum, einen merkwürdigen Begriff einzuführen, der gewissen frommen Seelen zuerst einmal einen Schauder einzujagen pflegt: „Selbst-Befriedigung"! Gott hat die personalen Wesen „nach Seinem Bild und Gleichnis geschaffen"; den vollen Frieden vermag ein geschöpfliches Selbst deshalb nur dann zu finden, wenn es an Geist, Seele, Leib diesen Frieden als höchste Lusterfahrung erlebt — sofern der Schöpfer mittendrin da-seiend m i t e r l e b t wird. Das ist nur möglich, wenn beide zusammenwirken in dem einen Geist der Liebe, der beide eins macht: Schöpfer und Geschöpf! Es handelt sich also um eine „punktuelle Erlebnis-Situation", die diese beiden so sehr „vereint" haben mußte, daß im Schnittpunkt dieser Erfahrung Schöpfer und Geschöpf nicht mehr voneinander zu trennen waren — bewußtseinsmäßig, wohlgemerkt. Eine solche Höhe- oder Tiefpunkts-Situation kann zu Recht als „Krisis" (= „Scheidung", Ent-scheidung jenseits des Ereignisses) beschrieben werden; eben als „Engels-Gericht". Das Gericht der Liebe hat dann konsequenterweise darin bestanden, daß Gott seinen eigenen Söhnen zur höchsten Freude diente; ER selber machte sich für sie regelrecht zum „Sklaven der Lust" — was diesen Göttersöhnen Macht und Geltung verlieh für immer[5]).

Warum dann aber Satans „UMSONST"? Das Geheimnis wird offenbar im Ereignis der Kommunion: das Eins-Sein konnte ein jedes Geschöpf dazu verleiten, sich selbst mit Gott zu verwechseln — sofern man seiner Erinnerungen vergaß! In diesem Schnittpunkts-Ereignis, in welches alles Sagbare und Unaussagbare wie in ein Durchgangsloch hineinversank[6]), da konnte im JA oder NEIN eine Rollenvertauschung vorgenommen werden. Der Engel selber Gott! Und Gott für immer Knecht?! „Dionysos gegen den Gekreuzigten"? Der Sklave am Kreuz . . .

Die Anklage des Gefallenen an die Adresse Gottes, seines Schöpfers, lautet also im Klartext: „Du Gott, hättest mich niemals in jene schreckliche Lage bringen dürfen, wo ich mich selber mit Dir verwechseln konnte! Wo ich mich selber als Gott erfuhr!"[7]) Gott schuld am Falle Luzifers?

Die Lüge besteht darin, daß Gott zwar die Bedingungen der Freiheit und der Krisensituation gesetzt hat; daß aber Luzifer um seinen eigenen Ur-

---

[5]) Freud betont das Geltungs-, Macht- und Lust-Streben (Geist, Seele, Leib) — Nietzsche die Geltungssucht, die Herrschsucht und Wollust. Die drei Gelübde korrespondieren dazu recht genau!

[6]) Mathematisch ist das in einem Koordinatensystem die Funktion der „Null", als Ort von Transformationen. Philosophisch ist „Null" nicht identisch mit „Nichts"; sie ist der Umkehrungsschnittpunkt zwischen „Sein" und „Nichts", also „Ort der Analogie-Berührungen".

[7]) Die Sissiphus-Sage! („Null-Orgasmus") Als Ziel: der Zusammenfall der Gegensätze. — Vgl. M. Böhles: „Friedrich Nietzsche — ein Antichrist?" in „Wort und Antwort" Nr. 5/1975, Mainz.

sprung der Liebe gewußt hat, weil ja dieses Höhepunktserleben eine Art „Rückkehr zur Wiege" bedeutete. Bis ins Leibhaftige (wofür wir die Verklärung Jesu als Modell heranziehen können). So wird auch Satan zur leibhaftigen Lüge, die den Virus Dummheit fortzeugt und jeden Geist krank machen muß, der sich von ihm anfallen läßt. Daß auch das JA für Satan möglich gewesen wäre, das bezeugen die Göttersöhne. Oder auch nicht?

II. RELIGION IST PROJEKTION.

„Die Rückbindung ist Vor(-aus)wurf"[8]). Der Gefallene Engel hat sein Göttersohnsein verloren und ist in der Folge seinsmäßig auf eine niederere Ebene abgestiegen. Diese Ebene ist die der Menschenwelt.

Der Prolog des Buches Hiob erweist, daß auf der Menschen-Ebene der Gefallene auf neue Weise plötzlich „religiös" tätig wird: er weiß sich an die Erde gebunden — wie wenn er achtgeben müßte auf solche Gestalten, die bei ihm selber die Erinnerung (wenngleich schmerzhaft) an das verlorene Gut wachrufen. „Ich streifte auf der Erde umher und erging mich auf ihr!" Die Rückbindung (= „Re-ligio") des Gestürzten bringt ihm eine neue Ebene der Selbstverwirklichung ein, da ja auch er noch immer auf das so gefürchtete Ende der Welt hin von Gott „vorausgeworfen" (= „Projectio") ist.

Satan ist ein Selbstentwurf Gottes. Infolgedessen verbergen sich in seiner Person göttliche Wissensanteile, die nur ihm eigen sind. Und die er mit sich hinabgerissen hat. Sie können ihm von den ehemaligen Brüdern, den Engeln, nicht entrissen werden — da beide Geschiedene sind für immer!

Daß es ein geheimes „religiöses" Interesse geben muß, macht die Heilige Schrift am Beispiel Adams und Evas und an den vielen Heiligen des Alten und Neuen Bundes überhaupt deutlich[9]). Denn noch immer geht es um das ur-alte, ewig neue Ziel: daß Gott mit seiner Schöpfung zum Ziele komme und diese mit Ihm! Das aber heißt: es kann dem Gefallenen auf einer niedrigeren Ebene wieder entrissen werden, was er auf einer höheren mit Müh und Not gerade noch gerettet hat. Eben dies macht im wahrsten Sinn des Wortes den Mann Hiob für Satan zu einem lebens-gefährlichen Gegenspieler! Zum einen: Wenn Hiob Gott die Treue hält, dann kann er zum Kronzeugen einer beim Weltende gegen Luzifer gerichteten, göttlichen Anklage werden. Also weg mit diesem „einzig-artigen Knecht"! Zum anderen: Dieses niedrige Gewürm soll einem so hohen Geist standhalten können? Das würde ja die Selbst-Achtung Satans in den Staub ziehen. Also Tod dem Gewürm!

---

[8]) M. Böhles: „Religion ist Projektion" in Wort und Antwort" Nr. 1/1975, Mainz.

[9]) Um so mehr nehmen einen die Artikel wunder, welche das Kath. Bibelwerk Stuttgart in Heft 1 + 2/1975 („Bibel und Kirche") zum Problem des Bösen veröffentlicht hat. Kann man von solcher Speisung leben? Eine boshafte Frage?

Daß Satan bei der im Prolog des Buches beschriebenen Auseinandersetzung zuerst eine unsichtbare „Ver-einigung" vornehmen muß, um sich auseinander-setzen zu können, mag wie eine Göttliche Ironie erscheinen. Und es steigert die Haßliebe zur schrecklichen Raserei. Hiob verliert nacheinander seinen Besitz, sein Gesinde, seine Kinder. Nicht genug: Satan will leibhaftig an den Leib des Hiob heran. Mit fast denselben Worten wiederholt der Prolog eine zweite Begegnung, in der Gott zu Satan sagt: „. . . Er verharrt noch immer in seiner Rechtschaffenheit. Du aber hast mich u m s o n s t gereizt, ihn zu verderben." Der Satan erwiderte Jahwe und sprach: „Haut um Haut und alles, was der Mensch besitzt, gibt er für sein Leben. Doch strecke einmal deine Hand aus und rühre an sein Gebein und Fleisch. Wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen!" Da sprach Jahwe zum Satan: „Wohlan, er sei in deiner Hand. Nur schone sein Leben." (2,1—6)

Und dann schlägt Satan den Hiob mit bösartigem Geschwür, so daß dieser auf den Tod erkrankt. Satan selber aber bleibt unsichtbar im Hintergrund (so wie Röntgenstrahlen unsichtbar bleiben) — aber d a s B ö s e wird nun an dessen Wirkungen als daseiend erkannt. Ein Mensch, auf Vereinigung hin abgestimmt und einem Prozeß zunehmender Bewußtwerdung zugeordnet, wird aufgehalten darin, und mittels gebündelter Leiderfahrung „durcheinandergewürfelt". Das Ziel: Aufhebung des nach vorwärts orientierten aufsteigenden Bewußtseinsprozesses (die Person und das All betreffend!) und, wenn möglich, dessen Zerstörung! Der Mund der Ehefrau wird so zum schrecklichsten Orakel (weil der wahre Motor des Geschehens unsichtbar bleibt): „Da sagte seine Frau zu ihm: ‚Hältst du noch immer an deiner Makellosigkeit fest? Fluche Gott und stirb!'"

Die Rückbindung ist Vorauswurf/Vorwurf: Tatsächlich tritt Satan im Buche Hiob auf wie der Ur-Typ eines „Projizierers", der sich und seiner Umwelt zur Last fällt, weil er sich selber nicht annimmt. „Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen, und die ihm angehören, werden ihn erfahren" (Weisheit 2,24) — eine Voraus-Gerichts-Rede, das Weltenziel betreffend.

Die Psycho-Analyse Sigmund Freud's (der ja von Herkunft Jude war), erweist sich hier als kostbare Interpretationshilfe. Unter einem „Projizierenden" versteht man einen Menschen, der in den Tiefen seines Unterbewußtseins ungelöste Konflikte und erlittene Wunden tief verdrängt hat und nun mit allen Mitteln versucht, „die Toten auch begraben sein zu lassen"; nichts ist einem solchen Menschen so verhaßt wie eine mögliche „Wiederauferstehung" seiner tot-geglaubten Konflikte. Nur dient ausgerechnet das Spiel der Begegnung im Alltag vortrefflich dazu, längst Vergessen-Geglaubtes wieder ans Licht zu bringen. Gewisse Mitmenschen in der eigenen Umwelt haben durch ihr Sein hindurch die merk-würdige Mächtigkeit, die tiefsten Tiefen zu berühren.

Solche Berührungen auf längere Sicht hin sind aber bestens geeignet, Bewegung in die „Gräber" zu bringen. Mögen zwei Eisberge über Wasser noch lange voneinander getrennt sein (räumlich gesehen), so können sie sich unter Wasser doch schon längst gestoßen haben.

Das berühmte Spiel von Sympathie und Antipathie bezeugt diesen Vorgang. Will man als Projizierer nun überleben, so muß man den Grundkonflikt durch eine Art Ventil in verwandelter Gestalt (Umkehrungsmechanismus) loslassen. Dies geschieht dadurch, daß man jetzt das Gegenüber der eigenen Beunruhigung anklagt und beschuldigt dafür, daß es Unruhe schafft. „Du bist schuld, daß ich jetzt gerade explodiert bin. Hättest du deinen Mund gehalten, wäre ich auch ruhig geblieben und wir könnten friedlich miteinander zusammenleben!" Was verschwiegen wird: „Du bist insofern mitbeteiligt an meiner Explosion, als es dir gelungen ist, meine verborgene Wut ans Licht zu bringen. Ich ärgere mich zuerst über mich, daß diese Wut überhaupt da sein konnte — und ich ärgere mich über dich, daß es dir gelungen ist, dies ans Licht zu bringen." Der Projizierer verschweigt also einen Teil der wirklichen Situation und redet deshalb auch nur die halbe Wahrheit aus — was ihn zum Lügner macht. So kann man mit S. Freud sagen, daß jede Freude darin besteht, mit dem Mund zu siegen: der Projizierer setzt sich bewußt am Du des anderen un-bewußt mit sich selber auseinander. Er meint zuerst einmal sich selbst — was ihm die Umwelt „bewußt" macht. Satan meint genau in diesem Sinne sich selbst zuerst, wobei nach dem Buche Hiob die Umwelt ihm nur als Mittel zum Zweck der Auseinander-Setzung dient. Er will sich immer mehr trennen von dem, was ihn zutiefst beunruhigt, „dem Rauche gleich, der stets nach kälter'n Himmeln strebt"[10]). Das Schlimme ist nur für ihn: wenn das Gegenüber ihm dabei auf die Spur kommt und die volle Wahrheit erkennt, dann hat er Wissens-Anteile für immer verloren! Denn jede Auseinander-Setzung heißt zuvor „Aggression": „Herangegangensein", was einen wie immer verstandenen Vereinigungsvorgang beinhaltet. „Ver-Einigung" ist aber genau nichts anderes als eine Wiederholung des Urerlebnisses. Man kann auch sagen: Kreuzigung! Was Luzifer als Lichtbringer mit seinem Sturz „unter den Scheffel zu stellen suchte", das muß er durch solche Vereinigungsvorgänge hergeben (so ähnlich, wie Pflanzen mittels Photo-Synthese Licht und Stickstoff binden und eben darin wachsen und reifen). Das „Gewürm Mensch" hat also dank seiner Natur die Mächtigkeit, das Licht-Wissen des Gefallenen durch Vereinigung in sich selbst zu binden. Das bedeutet für den Gestürzten zugleich aber auch einen langsamen Verlust seiner eigenen Gestalthaftigkeit. Darum Tod dem Gegenspieler[11])! Wenn es Satan gelingt, Hiob

[10]) Fr. Nietzsche „Vereinsamt" (in „Gedichte").

[11]) cf. C. S. Lewis „Dienstanweisungen für einen Unterteufel" (Herder-Taschenbuch Bd. 19).

zu töten durch einen von Hiob selber vollzogenen Selbst-Mord — dann hat er seine eigene Haut gerettet und kann seine Hände in Unschuld waschen . . .

„Die Rückbindung ist Vorwurf" — Religion ist Projektion: dieser Satz läßt sich genauso positiv deuten, wie er es auch im Negativen zuläßt. Es kommt nur auf den jeweiligen Blickwinkel der Betrachtung an!

Satan scheint den Menschen recht gut zu kennen. Tatsächlich fängt Hiob nun an, zu fluchen und zu schelten: „Vergehen soll der Tag, der mich geboren . . ." (3,3) „Was starb ich nicht vom Mutterschoße weg, trat aus dem Mutterleib und starb dahin?" (3,11) „Wenn doch mein Ärger könnt' gewogen werden, zugleich mein Unglück auf der Waage läge!" (6,2) „Ist Frondienst nicht des Menschen Los auf Erden? Sind seine Tage nicht wie die des Taglöhners? Gleich einem Sklaven, der nach Schatten lechzt . . ." (7,1ff) „Es ekelt mich vor meinem eigenen Leben" (10,1 — Ekel, Ausdruck der Selbstverachtung!).

Es fällt aber auf, daß Hiob nicht von seinem Rechtsanspruch läßt: er will von Gott höchstpersönlich wissen, warum ihm das alles zuteil wird!

Auch die Sozial-Psychologie von heute kann nun mithelfen, die Erzählung weiter auszudeuten: Wie verhält sich das Individuum unter sozialem Druck? Die Ehefrau, die Freunde des Hiob als „Parteigänger Gottes und der Wahrheit" setzen in ihrer Unkenntnis der wahren Sachlage dem Hiob auf die fürchterlichste Weise zu, indem sie ihn mit ihren Reden unter Druck setzen und fast ersticken machen.

III. DAS GEHEIMNIS DES NAMENS: HIOB.

„Fluche Gott und stirb!" heißt übertragen: Sage dich los von Gott als dem Ursprung des Lebens und entkörpere dich selbst; schrumpfe in deinem geschaffenen Selbst zusammen wie ein winziges Staubkorn[12]), das sich selber total verweigert und darin zu einem versteinerten Korn wird — äußerste Darstellung eines geschöpflichen Nein's zur Liebe!

Die Ehefrau kann nur so reden, wenn sie sich selbst im Recht glaubt. Tatsächlich ist das von Christus auf Seiten der Pharisäer und Schriftgelehrten so hochentwickelte Leistungs-Frömmigkeits-Selbstverständnis ent-deckt und radikal verneint worden: „Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben?"[13]) Diese vom reichen Jüngling ebenso gestellte Frage wie das vom Gesetzeslehrer vorgetragene Anliegen sind auch in unserem Falle hier Ausdruck eines falschen Gottes- und Umwelt- und Selbstverständnisses. Darauf führt uns Satans „Umsonst"! Die Ebene der Ich-Du- und Wir-Beziehungen wird vertauscht zugunsten der Sachebene — was

[12]) cf. B. Welte „Nietzsches Atheismus und das Christentum" (Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt).

[13]) cf. Mk 10,17ff und Lk 10,25ff.

einer Perversion, d. h. einer „Umkehrung" der Schöpfungsziel-Linie gleichkommt. Das Einhalten der Gebote ist „gut" nur insofern, als es den ernsten Willen eines jeden vor Gott bekundet, ans Ziel der Liebe zu gelangen: Jenseits des Zieles ist man aber „jenseits von Gut und Böse" — weil angekommen und hindurchgelangt. Dieses „Jenseits" kann aber nur im Zentrum des „Diesseits" erlangt werden (weshalb Jesus bei seiner Gegenfrage „Was nennst du mich gut? Einer ist gut, Gott allein!" den Blick des jungen Mannes nicht rechts und links an sich vorbeilenkt, sondern mitten durch sich selbst hindurch!). So sind Reichtum, Ansehen, große Familie, zahlreiche Freunde usw. zuzeiten Hiobs wie zuzeiten Jesu für den „Leistungsfrommen" die sichtbaren, handgreiflichen Aushängeschilder: dieser Gesetzestreue da ist ein Liebling Gottes!

Satan kann nur deshalb die Freunde seiner Strategie unterordnen, weil sie diesem falschen Gottes-, Welt- und Menschenbild verhaftet sind. Eben darin aber sind sie seine wirksamsten Bundesgenossen! Die Ehefrau formuliert am prägnantesten den Satz, auf den es Satan zentral ankommt — und eben darin offenbart der Gefallene, daß er um sein eigenes logisches End-Schicksal weiß: für ihn besteht die Endlösung darin, daß er notwendend selber sterben m u ß — will er den Gefährdungen einer jeden „Liebes-Ebene" im Universum entkommen. Er will es und will es nicht, der große „Immoralist". „O meine Freunde . . ." — so Zarathustra[7]). Die Ehefrau wie die Freunde suchen Hiob ins Bewußtsein zu heben, er müsse sich im Geheimen so sehr gegen Gott versündigt haben, daß dieser ihn mit Macht nun straft: indem er die sichtbaren Aushängeschilder zerstört, die ihn als „Liebling Gottes" ausweisen. Aber nichts ist dem Gerechten schrecklicher, als so verleugnet zu werden in dem, was ihm zutiefst teuer ist. Und so öffnet Hiob voller Qual seinen Mund — um zu kämpfen! Sein ganzes Sein steht auf dem Spiel — und das unter dem „frömmsten Titel"! Gott sei also sein wahrer Feind?

Spätestens hier müssen wir uns um den Namen des Hiob kümmern, da ja das Judentum vorab im Namen die innerste Wesens-Aussage eines jeden Geschaffenen erkennt. Christlich: ein jedes Geschöpf ist ein Liebes-Ausdruck Gottes („Wort Gottes"). Und da fällt nun etwas Seltsames auf: Der Name „Hiob" ist nicht jüdischen Ursprungs! Das ausgerechnet vom Alttestamentler Herbert Haag (der Abschied vom Teufel nahm) herausgegebene Bibel-Lexikon schreibt dazu: „Job ist ein nichtisraelitischer Eigenname . . . Der Name kommt in ägyptischen und altsüdarabischen Zeugnissen und in Texten aus Mari . . . Alalach und Ugarit vor . . . Vielleicht bedeutet er: Wo ist der Vater?"[14])

Wo ist der Vater? Das heißt hier: Wo ist Gott, gemeint in Seinem Schöpfersein, der alles in Liebe erschaffen hat und alles in Liebe vollenden

[14]) Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag, Köln 1968 (S. 845).

will? „Woher kommst du?" Bei Satan reißt die Frage die Erinnerung auf, und hebt den Verlust ins Bewußtsein. In der Nennung des Namens „Hiob" vor Satan verweist Gott auf das Ziel seiner Schöpfungstat. Hätte Satan sich nicht verweigert, so hätte er an der Verwirklichung dieses Zieles in Freuden mitwirken dürfen. So aber erkennt er im „Woher und Wohin" sich selbst als gefangen. Die schreckliche Auseinandersetzung mit Hiob kann man deshalb auch nur als den verzweifelten Versuch deuten, aus dem Gefängnis des Tod-Ernst-Genommen-Seins auszubrechen. Um alles in der Welt will Satan nicht für seine eigene Tat verantwortlich sein — eben dies bedeutet ganz nüchtern: Jedes geschaffene Selbst ist naturnotwendig un-frei — und folglich jenseits von Gut und Böse, weil man es nicht voll-verantwortlich machen kann für seine eigenen Taten. „Wir wären aus dem Schneider?!" Nur: dies hat weder mit Gerechtigkeit, noch mit Barmherzigkeit, noch mit Liebe im biblisch-theologischen Sinn zu tun. Ein uralter Abgrund tut sich hier auf; aber der Abgrund ist niemand anderer als Gott höchst-persönlich! Man müßte also Gott töten, um endlich frei zu sein? Im-Moralist durch und durch? Die Zeichen unserer Zeit sprechen eine beredte Sprache . . .

Hiob sucht heim zu sich selbst, indem er Gott „von vorne" erwartet als einen, der ihm in der Zukunft endlich Rede und Antwort stehen wird. Er w i l l absolut die Wahrheit wissen — von keinem andern als von Gott höchst-persönlich! Bis dahin verbleibt er im Kampfe und in der Dunkelheit seiner eigenen Zukunft. „Absolut" (von lat. „absolvere" = „los-lösen") heißt hier: Hiob will in sich selbst, los-gelöst von seiner Umwelt, im Zentrum seiner Selbst die volle Erkenntnis haben, warum ihm all das Unrecht zuteil wird.

Und genau dies will Gott sein: die volle, absolute Ant-Wort im Zentrum eines jeden Geschaffenen sein. Wie am Anfang, so auch am Ziel. Gott mittendrin! Als Vater erkannt und erfahren, der sein Geschöpf liebkost. Im Namen des Hiob finden wir diese Antwort — verdichtet wie in einem Offenbarungsbrennpunkt.

Am Ende der Geschichte antwortet Gott dem Hiob „aus dem Gewittersturm" — Zeichen heftiger Auseinander-setzung („Wer einst den Blitz zu zünden hat, muß lange Wolke sein!" — Der Blitz der Verklärung, der zum Göttersohn macht und alles klar-macht an Geist, Seele und Leib!): „Umgürte deine Lenden wie ein Held! Ich will dich fragen, du belehre mich!" (40,7) — wieder diese seltsame Rollenvertauschung, die auch beim Engelsgericht anstand! „Der Nörgler an Schaddai, wird er sich beugen? Wer Gott will tadeln, der muß Antwort stehen!" (40,2) Und Gott selber erklärt dem Hiob seinen wahren Feind, unter dem Namen „Leviathan" wird kein anderer als der gefallene Fürst beschrieben: „Schau, deine Hoffnung wird betrogen. Durch seinen Anblick kommt man schon zu Fall.

Wenn man ihn aufweckt, wird er wütend. Wer ist es, der ihm widerstehen kann? Wer trat ihm je entgegen und blieb heil? Nicht einen gibt es unterm ganzen Himmel" (41,1ff). Folglich war es für Hiob ein Segen, daß er seinen wahren Gegenspieler nicht von Angesicht sah — sein schrecklicher Anblick hätte ihn den Verstand gekostet! So bekennt er vor Gott und seinen Freunden: „Nur durch Gerüchte wußte ich von dir; jetzt aber hat mein Auge dich gesehen. Drum leiste ich Widerruf und bereue auf Staub und Asche!" (42,5+6)

Den sogenannten Freunden des Hiob sagt Gott: „Mein Zorn ist . . . entbrannt, weil ihr über mich nicht die Wahrheit gesprochen habt, wie mein Knecht Hiob . . . Denn auf ihn will ich Rücksicht nehmen, daß ich euch keine Schmach antue. Denn ihr habt nicht die Wahrheit über mich geredet, wie mein Knecht Hiob." (42,7ff)

Hiob hat standgehalten, weil er mit sich auseinandersetzen ließ und dabei nicht verzichtete auf die Eröffnung der vollen Wahrheit. Was von Rechts wegen Satan von Gott für diese Auseinandersetzung zugestanden war, hatte dieser voll eingesetzt. Die Folge: Gott schweigt Satan gegenüber — wir lesen im Buch Hiob nichts mehr. So ist sein Schweigen Sprache: „Du selbst wolltest dich ent-schuldigen? Du selbst bist deine eigene Antwort!" Denn die Liebe ent-schuldigt und be-schuldigt nicht (was geschehen ist, ist geschehen) — aber sie verzeiht alles dem, der Verzeihung haben will. Der Projizierer ist auf sich selbst zurückgeworfen im Raum des Schweigens — und dies ist ihm die schrecklichste Selbst-Ansprache, die wir uns nur denken können.

„Die Bibel gebietet uns, unsere Nächsten zu lieben und auch unsere Feinde zu lieben, wahrscheinlich deshalb, weil es in der Regel dieselben Leute sind" (G. K. Chesterton). Am Schicksal Hiobs läßt sich ablesen, daß der äußerste Sinn der Liebe — dargestellt in der Feindesliebe — darin liegt, auch noch im größten Werkzeug der Macht des Bösen ein Geschöpf des einen Vaters aller zu erkennen und darin anzunehmen. Für den bösen Menschen bedeutet dies, daß er sich auseinandersetzen darf um der Liebe willen, mag diese Auseinandersetzung noch so schrecklich sein — sofern nur Hoffnung besteht, daß die mit der Auseinandersetzung verbundene Selbst-Erkenntnis ihm zu allerletzt bewußt macht: Ich bin meine eigene Antwort — in Gott! Diese letzte Krisis kann das alles entscheidende Ja oder Nein erbringen. Natürlich ist eine solche Hoffnung nur dann sinnhaft für den Gott verbundenen Menschen, wenn Gott selber DIE HOFFNUNG ist! In einer solchen Sicht gibt es — für Psychologen überflüssig, anzumerken — eigentlich keine Tragödien, wohl aber sehr viel mögliche Leiderfahrung. Für Menschen, mögen sie sich auch noch so böse gebärden, scheint es deshalb noch viel Hoffnung zu geben?

So verrückt diese Frage auch klingen mag, sie stellt sich dem Nachdenkenden doch zu Recht, wenn er Antwort in Gott haben will. Hiob hat eben nicht alles eingesetzt; er behielt sein Leben. In christlicher Sicht hat der Gottes-Knecht am Kreuz alles drangegeben. Der äußerste Schrei der Verwüstung — nach Psalm 22 — ist Wüste durch und durch: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!" (Mt 27,46)

Um das Heilswerk Jesu besser zu verstehen, muß man „Wüste" von innen her zu begreifen suchen. Der Schlange wird in Gen 3,14 gesagt: „Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens." Staub: das ist der Kristall statt der Zelle — der Rückfall auf eine niedrigere Organisationsebene, was soviel wie sicherer Tod bedeutet. Leben heißt auch, in Bewegung sein. Tod bedeutet, im Zustand der Ruhe zu sein. Die Schlange als mythologisches Symbol ist Zeichen des Bewußtseins und Bewußtwerdens (man betrachte nur einmal die Sichtbarmachung der Herz- oder Gehirnströme auf einem entsprechenden Bildschirm einer Intensivstation; oder die Fotos von Spermien). Will man z. B. Radiowellen verstärken, so muß man sie „kreuzen" (so ähnlich wie man auf anderer Ebene, nämlich der Biosphäre Lebewesen „kreuzt", d. h. stärker macht). Chemisch gesprochen ist ein Staubkorn dichteste Stickstoffverbindung. Eine Zelle aber kann nur Leben sein, wenn sie genug Sauerstoff hat und sich in einem ständigen Austauschprozeß eingebunden erfährt. Im Zeichen des paradiesischen Fluches wird dem Menschen bedeutet, daß die „Schlange", nämlich Satan (Leviathan), keine Erkenntnis mehr organisch binden kann — im Gegensatz zum Menschen, der in dem Maß menschlicher wird, als er seiner selbst und der Umwelt in Gott mehr und mehr bewußt wird. Das Auf-dem-Bauche-Kriechen entspricht „dem Geist, der stets verneint" (Goethe); die Schlange ähnelt einem lebendigen „Minus". Ganz davon abgesehen, daß sie weder hören noch sehen kann, sondern nur durch eine Art „Wärme-Strahlungs-Abtaster" über ihrem Maul ihre Beute ertasten kann. Staub wird so auch zum Bild für den Fall: Sissiphus, der stets neu den Steinblock auf den Gipfel des Berges transportiert, hat die Höhepunkterfahrung verloren (Stein als „runde Sache" der Liebesvereinigung, die wegen des Neins zwar noch vorhanden, aber eben erstarrt ist); und so werden auch Bewußtseinshöhen („Berge") im Fluß der Zeit abgetragen und zu Staub. Es ist ausgerechnet das Wasser, welches dieses Werk mitvollzieht, das in der Hl. Schrift so gern als Bild für „Weisheit" (Lieben und Erkennen in eins) verwendet wird.

Weil Satan nein gesagt hatte zu Gott, erlosch er und verlor seine Lichtbringer-Rolle im positiven, ursprünglichen Sinn. Bewußtseinsmäßig redet von da ab in seinem Zentrum Gott als sein Schöpfer nur noch durch Schweigen. Man kann natürlich als Geschöpf sagen, daß der, der allzu

lange schweigt, gestorben ist. Vielleicht ist das der Gipfelpunkt an Projektion.

Wir können nicht umhin, den „Ich-Bin-Der-Ich-Bin" als daseiend anzunehmen auch im gefallenen Geschöpf. Nur, daß Jahwe in diesem Geschöpf still bleibt und nicht mehr die Sprache der „in-kar-natorischen Liebe" spricht. Denn es gibt eine geheimnisvolle Grenze der Liebe, bei deren Überschreitung sich der Liebende dem noch so Geliebten nicht mehr aufdrängt — eben aus Liebe! Bildmäßig wurde Gott durch sein eigenes Geschöpf ins Exil gejagt; er verlor den Liebesthron im Zentrum des Menschen. Bei Satan redete er nur noch von außen her — bis zu dem Zeitpunkt, da Er für diesen auf immer „starb". Beim Menschen redet er nach dem Sündenfall von außen, um wieder ins Herz-Innere zurückzugelangen kraft der Liebes-Preisgabe. Aber auch für den Menschen gibt es eine Art Engels-Gericht: das Jüngste Gericht. Daß Gott im Zeichen der Wüste gerade dem jüdischen Volk wie in Einzelgestalten seine Rückkehr beschreibt, hat etwas mit dem Gericht zu tun über den Gefallenen Engel (und später auch über Menschen).

Für die Kreuzigung Jesu gibt es keinen anderen Grund als ihn selber. Aufgrund und im Namen des Gesetzes wurde er gekreuzigt! Weil er zu Gott „Abba" sagte und sich selbst damit zum Gottessohn erklärte. Da das Gesetz aber der Überführung des Göttlichen Exils diente, wurde darin eine Aufhebung eben dieses Exils behauptet, die ungeheuerlich schien. „Ich und der Vater sind eins": das heißt doch, daß menschliches Ich und Göttliches ICH-BIN so sehr eins sind, daß man sie nie mehr auseinanderreißen kann! Dies der tiefste Sinn unserer Heimfindung in Gott? Der Christ sagt Ja. Die ganze Mystik eines Meister Eckehart baut auf diesem Punkt auf.

Die Kreuzigung ist „projektive" wie „religiöse" Beschreibung des einen Satzes: DU SELBST BIST DIE ANTWORT! Jesus mußte tatsächlich sterben, um die Bewußtseinsspaltung auf totale Weise aufzuheben, die dem Exilzustand eigen ist: Gott im Zentrum ist Leben und Tod, Bewegung und Ruhe in eins. Im Zeichen des Kreuzes erkennen wir den Bewußtseinsdurchbruch als Zentrumsfrage: Was vernagelt, muß in Umkehrung aufstoßen . . . Der brennende Dornbusch in der Wüste — die brennende Frage nach dem erfahrbaren Gott — die Wüste im Kopf des Gekreuzigten! Der Heilige, der den Wüstenboden heilig macht kraft Seiner Gegenwart — der Heilige, der im Wüstenboden sich selbst als „Fuß-Sklaven" beschreibt, um den „Herangezogenen, das „Kind" („Mose") in Verwundbarkeit zu tragen — der Sklave am Kreuz, der das totale Gegenbild eines Dionysos ist und in diesem Zeichen der Sklave unserer Bewußtseinsheilung ist! WO IST GOTT, DER DIE LIEBE IST? „Du selbst bist die Antwort": in drei Sprachen steht der Grund zur Kreuzigung über dem Haupte Jesu ange-

nagelt, auf Latein, Griechisch und Hebräisch. Auf Hebräisch eine merkwürdige Lesung: „Jeschua Ha nozri We melek Ha jehudim — Jesus, der Nazarener — König der Juden! Die vier Zentralbuchstaben sind die des Gottes-Namens JHWH: „ICH-BIN-DER-ICH-BIN-DA!“[15]) WO? Mitten im Gekreuzigten! Für eine Spiritualität steht das Tor im Herzen Jesu offen: diese fünfte Wunde erhält er als Toter, während die vier übrigen „Arme“ lebendigen Leibes angenagelt werden. Das Herz — Zentrum von Ruhe und Bewegung in eins. Leben und Tod in eins (Herzlichkeit, Herzlosigkeit?!).

Die Auferstehung Jesu ist nur die andere Seite der Bewußtmachung von Zusammen-Hängen: jedes Atom hat seine Mitte, jedes Elektron, jedes Molekül, jede Zelle, jedes Organ usf. Auf jeder Ebene stellt sich das gleiche Gesetz jeweils anders nach außen hin dar. Im Innern aber, „im Geiste“, ist es das eine, gleiche Grundgesetz, das alles prägt. Im Gekreuzigten hat Gott sein Menschheitsexil zuerst einmal in einem einzigen Brennpunkt verlassen, um uns wach zu machen. Dem „Zentrum“ rückt nun die „Peripherie“ nach, der Leib — das Volk. Im Zeichen des Kreuzes ist alles religiös und projektiv in eins geworden, Positiv (da das — im + gebunden und gelöst ist) hat Negativ verschlungen. („Die Götter sterben an der Vereinigung der Gegensätze.“ — so Nitzsche).

Noch einmal zum Sinnbild der Schlange: eine Schlange schießt beim Beutefassen blitzschnell zu — wie ein Pfeil bzw. Speer geformt. Die Lanze, die das Herz Jesu erbricht, kann symbolisch gedeutet werden. Wenn „Staub“ die Beute der „Schlange“ ist, so muß sie notwendig selber „ver-stauben“ im Selbstzerfall. Ein Blitzstrahl zerstäubt im Augenblick seines Ent-stehens in viele Einzel-Energiepartikel, so wie ein Komet in der Nähe einer Sonne zur größten Leuchtkraft kommt und zugleich dem Kometentod am nächsten. „Staub“ als Sinnbild eines Erstickten, für die Liebesvereinigung Toten — das ist das Geheimnis der Wüste als Zeichen verwüsteten Lebensraumes.

Wie kommt der Teufel zu Tode? Durch Ersticken in den Heiligen. So merkwürdig es auf den ersten Blick auch klingen mag: die Heiligen, das sind die Liebenden. Wo aber der Satan sich mit den Heiligen — am Modell Hiob veranschaulicht — auseinandersetzt, da verliert er „Haut um Haut“: der Heilige bindet kraft einer in Gott geführten Auseinandersetzung die verborgenen Wissens-Geistanteile des Gefallenen in sein eigenes Fleisch ein (Sonnenstrahlen als „Lichtlanzen“, „Wellenstäbe“) — was der eine verliert, erhält der andere als sein eigen. Auf negative Weise erhält hier die Inkarnation noch einmal einen neuen Sinn. Die Hölle aus der Sicht der in Gott Vollendeten ist nach dem Jüngsten Gericht nirgendwo anders zu suchen als in den Herzen der „Teufels-Erfahrenen“, sie sind die lebendi-

[15]) Schalom Ben-Chorin „Jesus — Bruder Jesus“ (S. 220).

gen Gräber! Das Buch Tobit bringt im 8. Kapitel das Thema „Grab"; in Vers 3 heißt es, daß Raphael den Dämon Asmodäus zu Tode bringt durch Erdrosseln! Wenn Jesus die Auferstandenen den Engeln gleich macht als Göttersöhne, dann liegt in der Logik biblischen Denkens beschlossen, daß Raphael Modell steht für das Hochzeitsgeheimnis am Ende unserer Tage. Der schweigende Gott im Zentrum des verdammten Geschöpfes hat zu sich selbst zurückgefunden im Herz-Zentrum des erfüllten Geschöpfes — Gott ruht in Gott: im Zeichen des Kreuzes ist Gott vollkommen aus dem Exil zurückgekehrt. „Der Himmel — das sind die anderen!" und „Die Hölle — das sind die anderen!"

V. HIOB — ODER: DAS SCHICKSAL DES JÜDISCHEN VOLKES.

Das Schicksal des Jüdischen Volkes entscheidet sich an der Person Christi. Dies setzt aber voraus, daß dem jüdischen Volk endlich die Augen aufgehen. Solange dies nicht am Ende (wie bei Hiob!) geschieht, solange sollten die „Freunde des Hiob als Parteigänger Gottes und der Wahrheit" sich sehr in acht nehmen. Anti-Semitismus ist nicht christlich, obwohl das Christentum oft genug das beste Werkzeug Satans war.

Denn was für den einzelnen Mann gilt, gilt auch für das Volk Israel: Es muß den Völkern der Erde dienen als Zeichen einer „sozial-psychologischen" projektiven Auseinandersetzung. Auf höherer Ebene, versteht sich! Aus der Diaspora heimgekehrt, muß es noch einmal als Staatsvolk ins Völkerexil gehen wie Hiob — an diesem Schicksal werden sich die Völker der Erde richten! Aber es kommt als Staatsvolk zuletzt mit dem Leben davon. Die Kirche dagegen wird den Kreuzweg Jesu als „Volk" gehen müssen — und Juden wie Christen werden sich erst am Ende voll als Brüder wiedererkennen.

Das Gesetz des Bösen ist das Gesetz des alten Roms: „Divide et impera! — Teile und herrsche!" Die beste Herrschaft besteht im durcheinanderwürfelnden Aufteilen und Gegeneinander-Ausspielen (solange dabei der Überblick auf höherer Warte nicht verlorengeht!). Wie es im Buch der Weisheit heißt: „Keiner von uns entziehe sich unserem ausgelassenen Treiben. Überall wollen wir Zeichen unserer Lust hinterlassen; denn das ist unser Anteil und unser Los. Uns sei die Macht Norm der Gerechtigkeit, denn das Schwache erweist sich als wertlos. Laßt uns dem Gerechten nachstellen, denn er ist uns unbequem. Er tritt unserem Treiben entgegen; er klagt uns der Gesetzesübertretung an und macht uns zum Vorwurf, daß wir uns gegen die Zucht verfehlen. Er rühmt sich, die Erkenntnis Gottes zu besitzen und nennt sich ein Kind des Herrn. Er ist für uns eine Anklage unserer Gesinnung; schon sein Anblick ist uns lästig. Denn sein Lebenswandel weicht von dem der andern ab, und ungewöhn-

lich sind seine Wege. Wir gelten ihm als falsche Münze, und er meidet wie Unrat unsre Wege. Das Endlos der Gerechten aber preist er glücklich, und nennt prahlend Gott seinen Vater. Laßt uns einmal sehen, ob seine Reden wahr sind; machen wir die Probe, wie es mit ihm endet. Denn ist der Gerechte Gottes Sohn, so wird er sich seiner annehmen und aus der Hand der Widersacher befreien. Durch Höhnen und Mißhandlungen wollen wir ihn prüfen, damit wir seine Sanftmut kennenlernen und seine Geduld erproben. Zu schimpflichem Tod wollen wir ihn verurteilen; denn nach seinen Worten wird ihm ja Gottes Schutz zuteil.

So denken sie, aber sie täuschen sich; denn ihre Bosheit hat sie blind gemacht. Sie erkennen nicht die geheimnisvollen Absichten Gottes . . . Gott hat ja den Menschen zur Unverweslichkeit erschaffen und ihn zum Abbild seines eigenen Wesens gemacht." (2,9—23)

Ein Musterbeispiel für dieses Teilen und Herrschen ist die Verurteilungsszene durch den römischen Statthalter Pilatus. Indem dieser Mann als Repräsentant einer dem jüdischen Volk so erscheinenden anti-göttlichen Macht auftritt und Jesus als „König der Juden" verspottet und vorführt, erreicht er das genaue Gegenteil: im Spottbild des mit Dornen gekrönten „Königs" beleidigt er die heilige, unantastbare Messias-Idee des Volkes, in welcher Idee ja auch die Ehre Jahwes mittendrin steckt. Im selben Augenblick ist der Schrei „Ans Kreuz mit ihm! Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" ein ganz und gar einzigartiger Schwur, den ein Volk jemals ausgesprochen hat. Übertragen etwa so: „So heilig ist, Jahwe, uns deine Ehre, daß wir dieses Spottbild aus unserem Volke preisgeben als Sündenbock angesichts dieser Schmach. Haben wir recht getan, so sei es uns Zeugnis zum Guten. Haben wir unrecht getan, so sei es uns Zorn!" Natürlich vermischen sich im Tod Jesu die verschiedensten Ströme menschlicher Anliegen. Entscheidend ist aber auch, daß der eine „Sohn des Vaters" sich ans Kreuz schlagen ließ, damit der andere Sohn des Vaters, der Mörder!, freikomme: „Bar-abbas" heißt „Sohn des Vaters"! Der Menschenmörder von Anbeginn, so wie Jesus den Satan nennt, muß selbst in Barabbas noch erkennen, daß Menschen freikommen können — aber nicht mehr er. Denn: „Alle Sünden und Lästerungen können vergeben werden . . . Wer aber gegen den Heiligen Geist spricht, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt!" (Mt 12,31f). Das Gesetz der Rache? Wer keine Verzeihung haben will, kann sie auch nicht erhalten. Um jedoch Verzeihung zu erbitten, muß man zuvor klar erkannt haben, wo man steht.

Es ist auch ein Ausdruck der Ehrfurcht vor Gott, die Ehre eines gefallenen Geschöpfes nicht anzutasten, welches um der Liebe willen auch einen anderen, schrecklichen Weg der Selbstverwirklichung in die äußerste Isolation hinein begehen darf. Satans Ehre sollten wir niemals zerstören!

Gott selber wacht über sie. Er ist eine Macht in den Völkerschicksalen, die wir nicht wegleugnen können. Gerade heute nicht. Wer messerscharf hinsieht, wird „im Heiligen Geiste unterscheiden" können — und niemanden zu Unrecht „verteufeln". Aber es ist theologisch ebenso zwingend, daß eine „auf Omega hinlaufende Welt" zum Ende noch einmal total mit dem Problem der Macht des Bösen konfrontiert werden muß. Es ist ein zwingendes Muß, nach Lk 24, 26![16]). „Qui potest capere, capiat!"

[16]) Wer ist stärker — die Engel oder die Teufel"? fragte ein Kaplan seine Erstkläßler. Ein siebenjähriges Mädchen darauf: „Ha no — zu wem ma hält, der isch stärker!" In Gertrud von Le Fort's Roman „Das Schweißtuch der Veronika" findet sich das Hiobs-Thema unter christlicher Optik dargestellt. Den Fachleuten aber sei die ausgezeichnete Promotions- und Habilitations-Arbeit von E. Drewermann empfohlen: „Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht" (Paderborn 1976/1977).

Zur Konfrontation zwischen Kirche und Atheismus

Von Wilhelm Köster SJ, Göteborg

Der Dialog zwischen Christen und Atheisten — heute aus mehr als einem Grunde geboten — kann nur fruchtbar sein, wenn er in guter Einsicht gründet. Hier folgt eine Analyse des inneren Verhältnisses zwischen Gesellschaft Jesu und Atheismus als Beitrag zur Klärung der Sichten. Werden Mitglieder anderer Orden sich zu einer analogen Besinnung anregen lassen? Die Redaktion.

I. DIE FRAGE

Gefragt wird hier, inwiefern die Gesellschaft Jesu, sei es auf Grund der ihr zugrundeliegenden Idee, sei es dank ihrer Geschichte, besonders befähigt ist, den Atheismus, namentlich den heutigen, aufzufangen.

Den Anstoß zur Frage bildet der Auftrag des Papstes. Bei der Eröffnung der 31. Generalkongregation hat Paul VI. am 7. Mai 1965 der Gesellschaft aufgegeben, „mit vereinten Kräften dem Atheismus zu begegnen"[1]). Und beim Abschluß derselben Generalkongregation hat er seinen Wunsch, wenn nicht ausdrücklich, doch der Sache nach bekräftigt. Nach seinen Worten bedarf die Kirche der Gesellschaft Jesu, wenn es um die Durchdringung der Welt von heute mit christlichen Prinzipien geht[2]). Den zur 32. Generalkongregation versammelten Patres hat er am 3. Dezember 1974 seinen Auftrag aufs neue ins Gedächtnis gerufen[3]).

Der Wunsch des Papstes kann nicht rein positiv gemeint sein. Er muß seinen Anhaltspunkt in der seit je gegebenen Eigenart des Jesuitenordens haben. Wo liegt der Anhaltspunkt?

Wenn auch durch ein Papstwort angeregt, fragen wir also hier nicht nur und nicht in erster Linie nach den Intentionen des Papstes; das wäre Aufgabe des Historikers. Die Frage drängt sich uns vielmehr von der Sache her auf.

Von der Sache her bedarf sie auch noch einer Präzisierung.

Der Atheismus tritt in sehr verschiedenen Formen auf. Entweder bleibt er als Agnostizismus im Zweifel an Gottes Erkennbarkeit stecken, oder er ist A-Theismus im eigentlicheren Sinne. Er ist entweder offene Gottesleugnung mit der Tendenz, politisch, literarisch oder wenigstens akademisch militant zu werden, oder er ist Gottvergessenheit — Tod Gottes. Der Atheismus kommt vor als Gottunfähigkeit, als seelische Wundheit, schließlich als eine sich trotzig in sich verschließende Ratlosigkeit. Athe-

[1]) Societati Jesu „demandamus hoc munus, ut coniunctis viribus atheismo obsistat": AAS 57 (1965) 514.

[2]) AAS 58 (1966) 1177.

[3]) AAS 66 (1974) 713.

istisch ist auch ein als Apriori zu allem Tun und Lassen fixierter Freiheitswille, mag er nun emotional bleiben oder sich in einem faktischen oder erklärten moralischen Libertinismus konkretisieren. Der Atheismus hat also viele Gesichter. Zudem erhält er durch seine jeweilige soziologische und geschichtliche Bedingtheit eine sehr unterschiedlich ausfallende Farbe. Welche Prägung aber der Atheismus auch annimmt, er ist immer ein Immanentismus, bald ein ausdrücklicher, bald ein nur unter- und mitverstandener. Er ist ein Leben und Denken in einer als in sich geschlossen oder als in sich schließbar vorgestellten Welt.

Damit ist gesagt, daß Atheismus, wie immer er sich darbieten mag, sich mit christlichem Glauben nicht verträgt. Wir sind ja als Christen nicht nur davon überzeugt, daß die Schöpfung nicht in sich gerundet ist, daß vielmehr die Existenz eines transzendenten Gottes sich in der Welt, wie dunkel auch immer, verrät: Kern unseres Glaubens ist es, daß der transzendente Gott in Christus in die Welt eingetreten und daß darin die Gespanntheit der Welt über sich hinaus unleugbar deutlich geworden ist. Immanentistische Weltdeutung ist durch die Inkarnation endgültig als unrealistisch erwiesen.

Demgemäß stellt sich unsere Frage genauer. Wenn schon christliche Welt- und Freiheitssicht im allgemeinen mit Atheismus nicht vereinigt werden kann, was ist dann das Besondere, über das allgemein Christliche Hinausgehende an Ignatius von Loyola, wenn es um Begegnung mit Atheismus geht? Was macht gerade die Gesellschaft Jesu geeignet, dem Atheismus die Stirn zu bieten?

Zwischen Ignatius und dem Jesuitenorden wird dabei hier nicht unterschieden. Denn wenn es auch Hinsichten gibt, unter denen jesuitisch mit ignatianisch nicht gleichgesetzt werden kann, so ist, wo es sich um das Gegenüber zum Atheismus handelt, die ignatianische Geistesart angesprochen. Und die wollte Ignatius seinen Mitbrüdern mitteilen und im Orden fortleben lassen. Der Orden selbst hat sich auch von Anfang an so verstanden. Die 32. Generalkongregation (Winter 1974/75) hat dafür den jüngsten Beleg erbracht.

II. DIE ANTWORT

Wir werden die negative Affinität zwischen Atheismus und Gesellschaft Jesu in der spezifisch ignatianischen Glaubensverwirklichung suchen müssen, so wie sie sich — es in gewisser Vereinfachung zu sagen — in den Exerzitien und in den Ordenskonstitutionen ausgesprochen hat.

Die Exerzitien sind der Weg der Selbstfindung des christlichen Individuums. Sie sind es als Einübung in der Feinfühligkeit für die Anstöße, mit denen der Ewige einen jeden von uns von innen her treibt. Sie sind die Schule der Gelehrigkeit gegenüber dem je neu sich in uns regenden guten Geist.

Und seinen Orden bindet Ignatius mit Nachdruck an die „hierarchische" Kirche, also an die Kirche, die in Raum und Zeit lebt und die, weit davon entfernt, eine mit anderen pari stehende Verwirklichung einer immer gegebenen menschlichen Möglichkeit zu sein, als die von Christus gesetzte einmalige Gemeinschaft unserer Entscheidung vorgegeben ist. Der innere Kreis der Ordensmitglieder verpflichtet sich durch das Papstgelübde auf den unmittelbaren Gehorsam dem sichtbaren Oberhaupt der irdischen Kirche gegenüber. Das ist die äußerste Ausprägung eines wesentlichen Elementes ignatianischer Haltung. Der Heilige von Loyola weiß, was die Kirche ist. Ihm ist klar, daß das Ärgernis des in Inkarnation Geschöpf werdenden Gottes sich im Ärgernis der durch sündige Menschen getragenen Kirche fortsetzt und intensiviert.

Indem Ignatius sich ständig bereit hält, den Antrieben des Geistes Gottes zu folgen, und indem er uns dasselbe lehrt, bekennt er sich zu Gottes Dasein. Ja, die Existenz Gottes ist für ihn mehr als ein bloß stummes Vorhandensein. Ignatius weiß um eine göttliche Dynamik, mit deren Spontaneität — menschlich zu sprechen — stets zu rechnen ist. Sein Gott ist ein unablässig Wirkender. Ignatianische Grundhaltung ist damit zu der eines Atheisten betont konträr.

Und indem Ignatius den Christen im allgemeinen und seinen Orden im besonderen entschieden in die sichtbare Kirche stellt, bekennt er sich zur Inkarnation. Er erteilt all den Formen von Frömmigkeit und von Humanität seine Absage, die die Vollendung in einer reinen Innerlichkeit suchen und die, nach dem Ausweis der Geschichte, die Neigung in sich tragen, das Göttliche zu einer Funktion des Menschlichen zu verflüchtigen, wenn sie nicht gar das Wort von der Transzendenz zur Chiffre für ein menschliches Verhalten degradieren. Indem Ignatius mit der Bindung an die sichtbare Kirche die Inkarnation lebt, steht er aller immanentistischen Weltsicht entgegen.

Zweimal zeigt also Ignatius eine sozusagen zugespitzte Gegnerschaft zum Atheismus.

Er begnügt sich nicht damit, in christlichem Schöpfungs- und Erlösungsglauben fromm zur Transzendenz aufzublicken. Er weiß den transzendenten Gott in der Gestaltung seines Lebens und im Gang der Geschichte gegenwärtig. Er vermag ihn in allem zu finden. Ja, er läßt sich von Gottes Geist treiben und führen. Er rechnet freilich damit, daß der in uns wirkende Gott sich keineswegs immer auch als solcher zu erkennen gibt. Sonst hätte er keine Regeln zur Unterscheidung der Geister aufgestellt. Aber er ist davon durchdrungen, daß der Mensch von Gottes Finger im Kern seines Daseins erreicht wird, da, wo er um sich weiß und sich als der, der er ist, vollzieht.

Und Ignatius begnügt sich nicht damit, den Einzelnen zu einer nur von ihm, dem Einzelnen, her bestimmbaren Vollkommenheit zu führen. Er

weiß, daß echte Berufung niemals nur um des Berufenen willen gewährt wird. Göttlicher Ruf ist immer Ruf zum Dienst an der Welt. In der durch die Inkarnation grundgelegten Ordnung der Erlösung wird Vollkommenheit nie ohne Hingabe an die Kirche erreicht. Wir sind alle geschaffen dazu hin, Glieder am mystischen Leib des Herrn zu werden.

Mit beidem, dem Lauschen nach innen und der Einordnung in die Kirche, steht Ignatius auf seine Weise gegen den Atheismus. Hier gründet auch die besondere Eignung der Gesellschaft Jesu, wenn es darum geht, dem „ohne Gott" des Atheisten entgegenzutreten.

III. DIE TRAGWEITE DER ANTWORT

Die Antwort auf die Themafrage bedarf einer Vertiefung. Das Nein der Gesellschaft Jesu und ihres Stifters zum Atheismus enthüllt seinen Sinn erst ganz, wenn es im Akkord der Zeit gehört wird, in der es erstmals gesprochen worden ist. Ignatianische Geistesart muß also gestellt werden (1) in den geschichtlichen Querschnitt — Ignatius in seiner Zeit — und (2) in den geschichtlichen Längsschnitt — ignatianische Frömmigkeit im Werdegang des christlichen Glaubensbewußtseins.

1. Ignatius in seiner Zeit

Dem Atheismus schien in der Epoche des heiligen Ignatius eine zuvor ungekannte Stütze zu erwachsen. Damals kamen die exakten Wissenschaften auf und fanden fixe Zusammenhänge im Weltgeschehen. Die Ergebnisse ihrer Messungen ließen eine ungeahnte, mathematisch faßbare Ordnung erkennen. Der Begriff des Naturgesetzes wurde gebildet als einer Regel, nach der das Geschehen verläuft und die sichere Voraussagen ebenso ermöglicht, wie sie den Bau technischer Wunderwerke grundlegt. Indem der Mensch mit seinem Wissen tiefer als früher in die Natur eindrang, eröffnete sich ihm eine Wirklichkeit, die offensichtlich nicht unter je ursprünglichen transzendenten Einwirkungen stand. Immanentistische Deutung der Vorgänge war für gewisse Bereiche weder Traum noch Ideologie.

Tatsächlich erhob sich vor den geschlossenen Geschehensketten, die um 1600 in das Gesichtsfeld der Astrophysiker traten, und erhebt sich vor den naturgesetzlichen Verkettungen, die sich seitdem noch in weiteren Bereichen haben freilegen lassen — im Biologischen, Psychologischen, Soziologischen und selbst, zwar bloß analog, im Historischen — die Frage, ob nicht alles Weltgeschehen von Gesetzen durchwaltet ist. Wenn es so wäre, könnte mit spontanen göttlichen Eingriffen nicht mehr ohne weiteres gerechnet werden. Erst recht wäre eine regelüberlegene göttliche Führung in das Gebiet der Ausnahmen verwiesen. Das Vertrauen darauf hätte dann nur Nahrung gehabt, solange der Mensch ohne genügende

Kenntnis der wirklichen Welt gewesen wäre. Ein oculi mei semper ad Dominum (meine Augen immer auf den Herrn gerichtet) (Ps 24,15) wäre nur sinnvoll gewesen, solange der Christ in der frommen Täuschung der Gottunmittelbarkeit allen Geschehens befangen gewesen wäre, also in Auguste Comtes theologisch-mythischer Werdestufe.

Die Frage nach der Aktivität Gottes in uns war für Ignatius und ist für uns im Glauben beantwortet. Wenn wir aber den Angriff von Seiten der mit Naturgesetzen befaßten Wissenschaftler wirklich auffangen wollen und damit einen besonderen Zug an ignatianischer Atheismusgegnerschaft hervortreten lassen wollen, müssen wir schon vorgängig zu unserer Glaubensüberzeugung und unabhängig davon zeigen, daß der Ewige je neu in seine Schöpfung eingreifen kann, daß sein spontanes Aus- und Eingehen in der Seele (vgl. Exerzitienbuch 330) jedenfalls nicht einfach auszuschließen ist.

Es genau zu sagen, so ist es nicht Gottes Macht, was hier in Frage steht. Gewiß kann der Schöpfer die festen Verbindungen in der Welt aufheben, wo und wann er will. Es ist ja seine Schöpfersouveränität, die sich in den Naturgesetzen sozusagen kristallisiert hat. Er kann Wunder (im Sinne der alten Fundamentaltheologie) wirken. Er kann damit das Geschöpf für den Augenblick über es selbst hinausheben. Aber hier geht es um etwas anderes. Unsere Frage gilt der Struktur der Welt. Ist die Schöpfung so gebaut, daß sie als Schöpfung für den Finger Gottes offensteht? Kann also der Schöpfer auf solche Weise in den Weltprozeß eingreifen, daß er diesem seinen Geschöpfcharakter ohne Einschränkung beläßt? Hat die Welt mit dem, was sie seit je ist, eine offene Stelle, in die der Ewige, wenn es ihm gefällt, seinen Finger legen kann, derart daß sie Schöpfung bleibt, ja möglicherweise in ihrem Geschöpfsein endgültig bestätigt und erfüllt wird? Wartet die Welt auf Gott — nicht wie Samuel Becketts Dramengestalten auf Godot, der nie ankommt[4]), sondern in einer Hoffnung, die sich ständig neu erfüllt weiß? Ist die Welt als Welt hineingehalten in den Wirkraum Gottes?

Sie ist es!

Es gibt ein Phänomen, in welchem die Offenheit des Menschen und darin die der Schöpfung so klar zutage liegt, daß man sich wundern muß, wie wenig Beachtung es bei den Anthropologen findet. Welches Phänomen ist gemeint? Der Einfall!

Bezeugt ist der Einfall in unser aller Erfahrung. Jedem von uns ist, sei es in Wichtigem, sei es auch im Kleinen einmal ein Licht aufgegangen. Vor einer Aufgabe, die anfangs unsere Kräfte zu übersteigen schien, bildete sich mit einem Mal eine logische Synthese. Zwei Denkelemente schoben

[4]) Samuel Becket, Waiting for Godot — a tragicomedy in two acts. Faber and Faber, London, zuletzt 1973.

sich übereinander wie die beiden Bilder im Stereoskop. Vielleicht haben wir uns bemüht, vielleicht gingen wir auch im Walde so für uns hin, ohne daß es unser Sinn gewesen wäre, etwas zu suchen (vgl. Goethe); wir fanden und sahen uns bereichert und vorangebracht.

Bezeugt ist der Einfall vielfach in der Geschichte, sowohl als wirklich vorkommend wie auch als etwas, auf das wir angewiesen sind. Pythagoras opfert eine Hekatombe, als ihm der Beweis für den später nach ihm benannten Satz aufgeleuchtet ist. Archimedes jubelt sein Heureka. Homer wendet sich an die Göttin, Dante und Milton rufen die Muse an, und Rilke weiß sich als den Empfänger „kosmischer Kommandorufe". Die heilige Birgitta erfährt ihre Offenbarungen als von einem Engel diktiert. Dabei braucht die Zurückführung auf transzendente Mächte, die Göttin, die Muse, den Engel, nicht mehr zu sein als die literarische Einkleidung einer Erfahrung: was zustandekam, wurde als nicht aus eigenem Einsatz sich Ergebendes erlebt.

Der Einfall hat eine für unseren Zusammenhang entscheidende Eigenschaft. Er ist weder voraussehbar, sei es nach seinem Daß, sei es auch nach seinem Gehalt, noch läßt er sich methodisch erzwingen. Man muß auf ihn warten. Er schenkt sich. Gewiß fällt nicht jedem jedes Beliebige ein. Die Einfälle eines jeden von uns liegen auf einer durch unsere jeweilige Art und Interessenrichtung bestimmten Bandbreite. Ihrer Unvorhersehbarkeit und ihrer Unerzwingbarkeit tut das aber keinen Abbruch. Wir können dem Einfall gewiß den Boden bereiten. Aber wir können ihn uns nicht erarbeiten. So sehr das, was uns darin zuteil wird, sich in schon Vorhandenes nach rückwärts einfügt, so wenig kann es aus schon Vorhandenem nach vorwärts entwickelt werden. Auch Parallelentdeckungen beweisen nichts anderes. Wenn zwei Forscher unabhängig voneinander dasselbe finden — wie das in der Geschichte manchmal vorkommt —, so ist das gewiß ein Zeichen dafür, daß die Lage für die Neufindung „reif" war. Aber gerade das wird ja erst nachträglich erkannt, kann also nicht zum Ausgangspunkt für einen gezielten Einsatz werden.

Zusammengefaßt: ein Naturgesetz hinter dem Einspringen des Einfalles läßt sich nicht aufspüren. Am Einfall erweist es sich, daß der Mensch als lebendiger mit seinem Personkern über alle naturgesetzliche Gebundenheit hinausgehoben ist und daß er als Forscher vor der Grenze seiner Formalisierungskünste sowie seines logischen Integrationsvermögens steht. Er verfügt über einen jenseits der Domäne der Naturgesetze sich erstreckenden Innenraum.

Von da aus zur Möglichkeit realer göttlicher Eingriffe ist kein weiter Weg. Denn wo Kommendes nicht mehr durch schon Vorfindliches naturgesetzlich determiniert ist, da steht einem je neuen Wirken Gottes nichts im Wege.

Angesichts des Phänomens Einfall geht es also nicht mehr an, ein Bauen auf die Spontaneität Gottes in der Welt als naiv abzutun. Das ignatianische Lauschen nach innen kann nicht mehr als unkritisch verurteilt werden. Vielmehr wird vor dem Einfall aller Immanentismus um eine Hoffnung ärmer. Einem Atheismus, der in einem Nein zu Gottes Existenz besteht, ist freilich nicht aller Wind aus den Segeln genommen. Aber als unhaltbar ist der Immanentismus aller derer entlarvt, die zwar nicht unbedingt das Dasein Gottes leugnen wollen, die aber in der Annahme einer auf innergeschöpfliche Prozesse einwirkenden transzendenten Macht eine methodisch ebenso unsaubere wie sachlich überflüssige Hypothese sehen möchten.

In ihrer Eigenart ist die Atheismusgegnerschaft des heiligen Ignatius und seines Ordens, soweit mit dem Dargelegten zum Vorschein gekommen, durch drei Eigenschaften bestimmt. Sie ist gelebt. Sie ist mittelbar. Schließlich kommt sie in der Ordnung der Zeit ihrer Gegenposition zuvor.

Die ignatianische Haltung ist etwas Gelebtes. Sie ist also mehr als ein intellektuell eingenommener Standpunkt. Sie gibt sich nicht als theologische Sentenz. Sie ist mehr als die Proklamation eines Programmes.

Was darin gelebt wird, das Lauschen nach innen, wendet sich nicht unmittelbar gegen ein Nein zu Gott. Wenn es dem Atheismus entgegensteht, dann mit dem, was es voraussetzt. Es baut sich ja auf die Offenheit des Menschen für je ursprüngliche göttliche Anstöße, also auf das Strukturelement der Welt, an dem die immanentistische Idee von der Totaldetermination des Weltprozesses durch erkennbare Gesetze scheitert.

Insofern mittelbar, ist ignatianische Atheismusgegnerschaft auch gar nicht als solche konzipiert. Die messenden Wissenschaften befanden sich ja zu Lebzeiten des heiligen Ignatius, soweit schon vorhanden, allenfalls im Stadium ersten Keimens. Was Ignatius lebte, kam also einem für ihn selbst noch künftigen Trend zuvor. Ignatius fand und übte seine Frömmigkeit schon am Vorabend jener Epoche, da es so aussehen konnte, als lieferten neue Wissenschaftszweige der Vorstellung einer in sich geschlossenen Welt ihre endgültige Bestätigung. Wenn die Ergebnisse der exakten Wissenschaften je dazu haben herhalten müssen, schlichten Glauben zu stören, war den Störversuchen durch Ignatius' Frömmigkeit in der geschichtlichen Stunde vorgebaut, als die exakte Methode zu ihrer Breitenwirkung ansetzte.

Wir stehen hier vor einem Beispiel für das in der Geschichte gelegentlich auftretende Phänomen der Konvergenz zweier voneinander unabhängiger Verläufe. In unserem Fall ist die Konvergenz negativ: die Ergebnisse zweier Geschehensreihen stehen gegeneinander. Einer Erweiterung des Wissenshorizontes, vor der der Traum des Menschen von unbeschränkter Herrschaft über die Natur sich neu belebt, wächst eine Frömmigkeit ent-

gegen, die mit ihrer wesentlichen Voraussetzung jenem Traum seine Grenze weist. Wo mit dem sich anbahnenden Fortschreiten der Wissenschaft neuartige Versuchungen auf dem Wege sind, werden sie, noch ehe zum Zuge gelangt, durch Ignatius aufgefangen. Einer Einnivellierung alles Menschlichen ins Gesetzgebundene setzt eine als Eröffnung nach innen sich neu akzentuierende Frömmigkeit ihre Sperre entgegen.

Die damit in Erscheinung tretende Konvergenz gibt ignatianischer Geistesart ihre fortdauernde Aktualität. Denn die von den messenden Wissenschaften ausgehende Versuchung besteht weiter. Ja, im Laufe der Jahrhunderte ist sie noch bedrohlicher geworden. Die Technik, die Frucht jener Wissenschaften, macht ja allen sichtbar, welche Macht dem Menschen mit der Kenntnis von Naturgesetzen in die Hände gespielt ist. Die Verlockung, darüber alles Transzendente zu vergessen, ist im selben Maße gewachsen. Ein Immanentismus, der weniger ausdrücklich formuliert als wirklich gelebt wird, tritt denn auch in einer technisierten Welt mit einer verführerischen Dreistigkeit auf. Wachsender Lärm der Technik fordert eine vertiefte Besinnung des Menschen auf sich selbst. Mehr als früher bedarf es eines bewußten Lauschens nach innen. Es bedarf des Ordens, dem es aufgegeben ist, ignatianische Geistesart zu bewahren, zu pflegen und greifbar darzustellen.

Ja, die Gesellschaft Jesu von heute ist dazu gerufen, in einem gewissen Sinne ignatianischer zu sein als ihr Stifter. Denn sie kann ihre Gründungszeit aus geschichtlichem Abstand betrachten. Rückblick auf Vergangenes läßt aber immer Zusammenhänge ins Blickfeld treten, die die Zeitgenossen nicht sehen konnten, wie ja auch der Regenbogen demjenigen verborgen bleibt, der unter ihm dahinschreitet. Wer die Augen für geschichtliches Werden offen hat, der erblickt tatsächlich Spezifisches an ignatianischer Art und darin Spezifisches an der Atheismusgegnerschaft der Gesellschaft Jesu heute deutlicher als es der Gründergeneration bewußt sein konnte.

2. Ignatius im Werden des Glaubensbewußtseins

Was Ignatius von sich und von anderen verlangt — die Wachheit für Gottes voranleuchtendes Licht und die alles durchformende Bindung an die Kirche — steht in geschichtlich weit zurückreichenden Zusammenhängen und eröffnet erst von da her ganz, was es ist. Der durch die Jahrhunderte hindurch im Gang befindliche Prozeß der allmählichen und stetig fortschreitenden Verausdrücklichung des Glaubensbewußtseins wird durch Ignatius um seinen Schritt vorangetrieben. Hier geschieht ein Stück innerer Geschichte der Kirche.

Glaube ist Antwort des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung in Christus. Der Christ kennt die geschichtlichen Ereignisse, die im Nazarener und

seinem Werk gipfeln. Er weiß sich darüber hinaus als den Empfänger der habituellen Gnade und der sie begleitenden aktuellen göttlichen Gnadenerweise. Zum christlichen Glauben gehört aber noch mehr. Das ist in Augustinus an das helle Licht der Geschichte getreten. Der afrikanische Kirchenvater erfährt sich nicht nur in seinem Wissenshorizont erweitert — durch Christi Lehre. Er weiß sich nicht bloß in seinen ontischen Tiefen erneuert — durch die Gnade. Er ist darüber hinaus von Gottes Geist angerührt in einem Bereich, der zwischen der in den Glaubensartikeln zum Ausdruck kommenden Glaubensüberzeugung auf der einen Seite und dem ontischen Grund auf der anderen liegt. In Augustinus wird deutlich, daß der Mensch von Gottes Finger auch und gerade da erreicht wird, wo er Person — im modernen Sinne — ist: wo er sein Leben gestaltet und um Selbstbesitz und Selbstvollzug ringt. Wenn der Verfasser der Confessiones irgendwo getroffen ist, dann in seiner Existenz — dieses Wort ebenfalls nach heutigem Sprachgebrauch verstanden. Die hohe Reflexivität, die wir bei Augustinus bewundern und die ihn uns zum ersten modernen Menschen macht, kann ja nur die Folge davon sein, daß er die in Christus hereinbrechende Offenbarung als den an ihn ergehenden Ruf des Ewigen begriff. Existenz vertieft sich, sei es im Kinde, im Schüler, im Kriminellen, unter dem Angesprochenwerden von Seiten einer lebendigen Person. Denn wenn der Mensch angeredet wird, wenn er einen Ruf vernimmt, ist er gewiß zum Rufer, aber er ist zugleich zu sich selbst gerufen. Existenz hat sich darum entscheidend vertieft, indem der Mensch in Christus den an ihn gerichteten Anruf Gottes vernahm. Ja, die Selbstwerdung des Menschen ist damit in das Stadium ihrer Endgültigkeit eingetreten. Es war ja der Absolute, der in Christus sprach. In Augustinus wird alles das lebendige Wirklichkeit. Der afrikanische Kirchenlehrer ist darum mehr als ein führender Theologe; er ist mehr als ein großer Christ: er ist existenzgeschichtlich eine Schlüsselgestalt. In ihm legt die Offenbarung als eine mit theologischen Kategorien zu fassende Realität ihre Mächtigkeit an den Tag, indem sie die Ufer des Theologischen überbordet und den Menschen bis in sein Menschsein hinein formt. Geschichte des Glaubensbewußtseins wird Existenzgeschichte. Theologie wird Anthropologie.

Auf derselben Linie gelingt im 16. Jahrhundert noch eine bedeutsame Klärung. Das in Augustinus zu sich selbst gelangte Ich beginnt damals, sich als ein individuelles zu verstehen. Im profanen Raum bricht auf, was wir Renaissance nennen. Von außen gesehen ist es die Neuentdeckung antiker Literatur und Kunst. Aber seiner Realität nach ist es eine Ausweitung des menschlichen Innenraumes. Nun wächst dem Ich die Kraft zu, sich mit antikem Menschentum zu identifizieren und darin sich selbst um eine neue Stufe zu erobern. Indem die abendländische Seele sich in der Antike wiedererkannte, wurde sie tiefer sie selbst. Das Ich fand sich nun als ein je einmaliges.

Im Raum des Glaubens konnte das nur bedeuten, daß das Ich seiner je einmaligen Berufung innewurde. So jedenfalls setzte die in Augustinus greifbar werdende innere Geschichte des Abendlandes sich in Ignatius fort (wie auch auf andere, zur ignatianischen komplementäre Weise in Johannes vom Kreuz). War es in Augustinus der geschichtliche Christus, durch die Kirche vermittelt, der sozusagen den Boden einer bis dahin flacher gelebten Existenz durchschlug und neue Tiefen des Menschlichen eröffnete, so war es in Ignatius der in Christus sprechende Gott, der als der sich persönlich an den Einzelnen wendende erkannt wurde, derart daß das Ich in der Begegnung mit ihm sich als je individuell gemeintes begreifen und verwirklichen lernte.

Wenn nun das lawinenartige Geschehen des 16. Jahrhunderts die ganze Breite des Menschlichen umfaßte, wo hatte es dann seinen ersten Ursprung? Löste es sich im Glauben aus und wallte es von da über ins Profane? Oder gelang damals dem Menschen auf dem Wege zu sich selbst ein neuer Schritt und fand der Voranschreitende sich erst nachträglich darin von dem von innen her treibenden Gott gelenkt? Ist in profaner Renaissance eine Vertiefung des christlichen Glaubensbewußtseins hintergründig wirksam? Oder hat Ignatius, vom Geist der Renaissance ergriffen, in dem Wissen darum, daß, was immer Sinn hat, vom Geber alles Guten kommt, diesen von vornherein als Gottes eigenen Geist begriffen? Wie dem auch sei: wenn in Augustinus sozusagen theologisch zu anthropologisch wird, sehen wir uns im 16. Jahrhundert vor einem Neben- und Ineinander von religiös und profan.

Der das 16. Jahrhundert auszeichnende Durchbruch zu vertieftem Ichbesitz ist auch die Bedingung für das von Ignatius geübte Lauschen nach innen. Nur wo das Ich seiner selbst so inne ist, wie ihm das am Beginn der Neuzeit zuteil wurde, kann das Achthaben auf den im Inneren drängenden Gott programmatisch werden.

Auch die Kirchenliebe des heiligen Ignatius erhält von dem im 16. Jahrhundert Erreichten her ihr Spezifisches. Sie war mehr als eine dem Grade nach gesteigerte Kirchenfrömmigkeit. Sie war überhaupt nicht eine zufällige Zulage zu einer in sich schon abgeschlossenen Glaubensverwirklichung. Sie war deren letzte Formgebung. Im Durchstoß zu neuen Tiefen seiner selbst sich in einer neuen Freiheit findend, stand das Individuum ja vor der Frage, worauf es sich selbst zuletzt hinordnen wolle. In Ignatius warf es sich in die Arme der Kirche. Wie der Christ Glied am mystischen Leib des Herrn ist, so wurde für Ignatius die Kirche ein Stück seines Ich. Anthropologie wurde zu Ekklesiologie.

Die Frage nach dem Woraufhin der Freiheit konnte aber auch anders beantwortet werden. Die zur ignatianischen konträre Entscheidung, gleich dieser mit ihrem Spezifischen erstmals im 16. Jahrhundert möglich, wies

sich als verlockend. Das Ich, sich als einmalig und als individuell geprägt erkennend, sah sich in der Lage, sich mit einer Intensität, die jener Erkenntnis entsprach, in sich selber zu verschließen. Träger der Renaissance und moderner Profankultur haben das als Chance verstanden und sich von Kirche und Offenbarung emanzipiert. Der Immanentismus, bis dahin ein vorwiegend kosmischer und erkenntnistheoretischer, intensiviert sich zu einem Ich- und Individualitätsimmanentismus. Er ist die, wenn nicht psychologisch, jedenfalls der Sache nach verbissenste Form des Atheismus.

Erst von daher wird ganz sichtbar, was es bedeutet, wenn Ignatius das zu sich erwachende Individuum mit Emphase in der sichtbaren Kirche verankert.

Wenn es gilt, die Eigenart der hier in Erscheinung tretenden Atheismusgegnerschaft näher zu bestimmen, so kann diesmal offenbar nicht von einer Konvergenz die Rede sein. Hier durchdringen vielmehr zwei Geschehenszüge — der profane und der theologische — einander. Denn Ignatius hat die aus seelischen Tiefen aufsteigende neue Daseinsfreude seiner Zeitgenossen gekannt und auf seine Weise geteilt. Gewiß hat er seine Kirchensicht im Angesicht des Ewigen gewonnen. Aber ihren Nachdruck erhielt seine Bindung an die Kirche im Gegenüber zu der in seiner Zeit anhebenden Emanzipation von Glauben und Kirche. Die hier ins Blickfeld tretende Gegnerschaft zum Atheismus ist also unmittelbar. Auch ist Ignatius damit nicht einem erst Künftigen zuvorgekommen. Er bezog im Gegenteil damit Stellung gegen eine Zeiterscheinung, die er als ebenso abwegig wie gegenwärtig erfuhr.

Ignatianische Haltung offenbart sich damit aufs neue als aktuell. Sie steht gegen einen Irrweg, der bis heute beschritten wird und der sich im übrigen gegenüber früher noch erbreitert hat. In der geschichtlichen Stunde, da die abendländische Seele, ihrer selbst wie nie zuvor froh geworden, sich vor die im Vergleich zur Vergangenheit radikalere Entscheidung gestellt sah, ob sie sich selbst genug sein oder ob sie sich der Transzendenz entgegenhalten wolle, hat Ignatius die Vertiefung der menschlichen Existenz als Reifestufe des Glaubens gelebt. In dem Augenblick, als das Abendland in Versuchung kam, die im individuellen Ich erreichte Freiheit als unüberholbaren Gewinn zu buchen und als letzten Wert zu genießen, hat Ignatius den „wiedergeborenen" Menschen an die Kirche gewiesen. Als das Abendland im Begriff war, eine sich neu aufgebende Entscheidung zu verfehlen, hat Ignatius in der betonten Hingabe seines Ordens an die hierarchische Kirche dem ihm zuteilgewordenen Licht ein über sein eigenes Leben hinausgehendes Zeugnis gesichert. Er hat den tiefer zu sich gelangenden Menschen gelehrt, bewußter als zuvor in der sichtbaren Kirche Wurzel zu schlagen.

Der von Ignatius artikulierte Durchbruch muß auch bei weiterem Fortschreiten der abendländischen Seele, schon geschehenem oder noch bevorstehendem, gegenwärtig bleiben, genau wie in meinem persönlichen Leben ein für die Zukunft richtungsweisender Entschluß zwar zeitlich mehr und mehr in die Vergangenheit entweicht, dabei aber existentiell Gegenwart bleibt. Eine Orientierung an Ignatius ist also nicht historisierende Rückkehr in längst Vergangenes. Sie ist vielmehr der fortgesetzte Vollzug eines Schrittes, der im 16. Jahrhundert gelungen ist und hinter den die Kirche nicht zurückfallen darf.

IV. RÜCKSCHAU

Methodisch sind die hier vorgelegten Überlegungen davon ausgegangen, daß ignatianische Geistesart, daß also die negative Affinität zwischen Gesellschaft Jesu und Atheismus nicht wirklich herauspräpariert werden kann, wenn man von ihrem Eingebettetsein in die Geschichte absieht. Geschichtlichkeit bedeutet dabei nicht, wie in heute verbreiteter Mode, Relativierung. Vielmehr ist sie im Wirklichen, was die Gattung im Logischen ist: Rahmen, der den Phänomenen erst ihren sachlichen Ort gibt und von dem allein her alles Spezifische seinen genauen Sinn erhält.

Zur Sache ist ein Doppeltes zu sagen.

In einem Theologicum, nämlich dem je neuen Sprechen Gottes im Innern des Menschen, ist die anthropologische Grundstruktur freigelegt worden. Sie ist gefunden worden im Einfall.

Und hinter einem Anthropologicum, nämlich dem in Augustinus sich kundgebenden Durchstoß zum Ich und der ihn im 16. Jahrhundert vollendenden Selbstwerdung des Individuums, also der Intensivierung menschlicher Existenz, ist der theologische Hintergrund in Sicht gekommen. Er liegt in der Inkarnation, insofern diese nicht nur als ontische Realität und nicht nur in ihrer soteriologischen Zielsetzung bedeutsam ist, indem sie vielmehr darüber hinaus der an den Menschen ergehende persönliche Anruf Gottes ist.

Ignatianische Existenz, in ihren geschichtlichen Kontext gestellt, verrät, wo ihre natürliche Eignung zur Konfrontation mit dem Atheismus, zumal dem heutigen, zu suchen ist. Sie ist konträr zu den in exakter Wissenschaft und ihrer Frucht, der Technik, Stütze suchenden immanentistischen Träumen so gut wie zur Selbstverkrampfung der Individualität.

Zum Selbstverständnis katholischer Internate

Von Herbert Schneider OFM, Hürtgenwald

I. STELLENWERT DER INTERNATE

1. Bildungseinrichtung

Die katholischen Internate haben sich bisher weithin als Bildungseinrichtungen verstanden. Sie setzen den lernfähigen und lernwilligen jungen Menschen voraus, dem sie durch das Leben im Internat die Chance der Teilhabe an den durch die Schule (vor allem das Gymnasium) vermittelten kulturellen und religiösen Werten geben wollen. Leitend ist die Überzeugung, daß der junge Mensch durch die Übernahme von Kultur und Religion im Rahmen einer allgemeinen Berufsbefähigung eine geistige Prägung erfährt, die ihn zur eigenständigen, verantwortlichen christlichen Persönlichkeit werden läßt.

Das Internat stellt einen Lebensbereich dar, in dem die kulturellen und religiösen Werte durch das Leben eingeübt werden. In dem Maße, wie dem jungen Menschen das Leben in der Gemeinschaft gelingt, wird er zur Persönlichkeit. Die Voraussetzung dieses Gemeinschaftsvollzuges ist gegeben, wenn jeder guten Willens die Verschiedenheit des anderen zu tolerieren bereit ist und die vorgegebenen Werte zu verwirklichen sich immer neu bemüht.

Inzwischen hat sich die Lage im Erziehungsbereich sowohl hinsichtlich des jungen Menschen als auch der gesellschaftlich geltenden Werte gewandelt. Der junge Mensch ist von vornherein nicht mehr wie früher auf die Anerkennung der Werte vorbereitet, da die Gesellschaft wie die Familie sich bei zunehmendem Pluralismus schwer tun, einen mehr als nur formalen Wertkonsens aufrechtzuerhalten. Die Orientierung der Internate bleibt aber prinzipiell auf eine gesamtmenschliche, soziale und kulturelle Bildung des jungen Menschen bezogen.

Diesem Selbstverständnis entspricht es, daß die drei die Internate vertretenden kirchlichen Verbände, nämlich die Ordensdirektorenvereinigung der Männerorden (ODIV), die Vereinigung der Erzieherinnen an Katholischen Mädcheninternaten (VEM) und die Internatsleiterkonferenz der bischöflichen Konvikte (ILK), zusammengeschlossen in der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Internatserzieher Deutschlands (AKID), der Zentralstelle für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn korporativ angeschlossen sind.

Das Internat steht als Bildungseinrichtung natürlicherweise der Schule nahe und wird oft fast nur unter diesem Aspekt wahrgenommen, indem

es als Einübungs- und Aufgabenstelle schulisch zu vermittelnder Fertigkeiten angesehen wird. Dementsprechend werden dann auch die Fragen der Internatserziehung in manchen Bundesländern der Zuständigkeit der Kultusministerien zugeordnet. Für das Kultusministerium kann das Internat innerhalb des gesellschaftlichen Pluralismus eine eigene Variante abendländisch-christlicher Bildung darstellen. Jedoch kann diese Zuordnung nicht als naturgegeben und allein richtig hingenommen werden; denn unter anderem Aspekt wird die verwaltungsmäßige Unterstellung der Internate unter andere Ministerien vorgenommen, wie noch zu zeigen ist.

Bislang konnte das Internat noch einen freien Bildungsbereich darstellen, wiewohl neomarxistische Unterrichtslinien von einigen Kultusministerien favorisiert werden und damit schulischer Werthorizont und christliche Bildung im Internat in einen Konflikt gebracht werden. Hinzu kommt die Tendenz, Internate lediglich von der schulischen Betreuung der Kinder am Nachmittag her zu legitimieren, ohne Bildung als gesamtmenschliche Aufgabe zu berücksichtigen.

2. Familienergänzende Institution

Die Internate haben sich stets auch von der Familie her verstanden. Für die Erziehung galt und gilt die Familie als selbstverständlicher Hintergrund und als primärer Ort der Sozialisation der Kinder. Die Wertordnung der Familie findet ihre Fortsetzung und Bestätigung im Leben des Internates.

Das Internat sucht der Familie zu entsprechen, indem es weiterführt, was in der Familie grundgelegt ist. Es hofft, vor allem die Wertorientierung der Familie aufgreifen und bestärken zu können. Das gemeinschaftliche Leben der Familie möchte das Internat in die Gruppen einfließen lassen, denen die Jungen und Mädchen zugeordnet sind. Von diesem Gesichtspunkt her kann das Internat nur mit Unterstützung der Familie seine Erziehungsarbeit leisten. Dabei kann es seinerseits auch wieder die Familie stärken. Internatserzieher sind allerdings keine Eltern und können auch nur die Ersterziehung der Eltern aufgreifen, ihr Fehlen aber wohl kaum oder nie ersetzen. Wenn es aber Eltern und Erziehern gelingt, ihre Beziehung erfreulich zu gestalten, dann wird ein von Eltern geliebtes Kind auch die Erzieher akzeptieren und eine positive Beziehung zu ihnen eingehen.

In dem Maße, wie die Familie selbst vom Pluralismus der Gesellschaft betroffen wird und in sich selbst divergierende Formen des Selbstverständnisses etwa zwischen Eltern und Kind oder Kinder und Kinder integrieren muß, wird diese Form auch im Internat ihre Auswirkung haben. Elternhaus wie Internat ringen um die Integration ihres Pluralismus.

Das Schwergewicht der Internatserziehung liegt mithin im Umgang mit Gruppen und in der Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens des Internates. Die Schüler sind selbst zu beteiligen; im Rahmen von Schülervertretungen können sie die Gestaltung des Internatslebens mitentscheiden.

Das Internat tritt damit häufig als Verstärker oder Helfer der gemeinschaftlichen Erziehung in der Familie auf. Unabdingbar wird dann für die Erzieher neben ihrer Erziehungstätigkeit im Internat der Kontakt mit den Eltern; ja Elternarbeit kann so zu einem wesentlichen Teil der Internatserziehung werden. Konsequenterweise gehören dann Elternvertretung und gemeinsame Zusammenkünfte von Erziehern, Schülern und Eltern zum Alltag der Internatserziehung. Je kontinuierlicher das Internat die Erziehung im Elternhaus fortsetzen kann, um so mehr kann es der Entwicklung des jungen Menschen dienen. Dazu bedarf es einer bestimmten, der Wertvorstellung des Internates förderlichen Einstellung in der Familie.

Versteht sich der Auftrag des Internates vor allem als Fortführung der Erziehungsleistung der Familie, dann hat auch die kirchliche Auffassung von der Familie eine Chance, sich auf den Anspruch einer familienbezogenen und familienerweiternden Erziehung im Internat auszuwirken. Nicht von ungefähr werden sich Familie und Internat gleichermaßen mit Konzeptionen eines Familienministeriums auseinanderzusetzen haben, in denen es heißt: „Erziehung der Kinder ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe besonderer Art und Bedeutung. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe überträgt unsere Gesellschaft Familien und außerfamilialen pädagogischen Einrichtungen“ (Zweiter Familienbericht der Bundesregierung, S. 120). Hier sind die Eltern nicht mehr die ursprüngliche Quelle des Erziehungsauftrages, sondern nur sekundäre Partner, denen gegenüber das Erziehungsverhalten im Internat zu verantworten wäre. Das Internat gerät unter dominierenden gesamtgesellschaftlichen Einfluß, der es ihm nicht mehr ohne weiteres erlaubt, den eigenen Erziehungsauftrag unverfälscht durchzuhalten.

3. Sozialpädagogische Agentur

Mit Zunahme ihrer Differenzierung und ihrem zunehmend pluralistischeren Selbstverständnis wird die Gesellschaft insgesamt und ebenso im Durchschnitt auch die einzelne Familie ihrer Erziehungsaufgabe nur noch bedingt gerecht. Im allgemeinen ist die Jugend heute mehr gefährdet, insofern sie nur durch vermehrte Schwierigkeiten hindurch ihren Ort in der Gesellschaft finden und damit auch eine stabile Identität aufbauen kann. Der Grad dieser Gefährdung zeigt sich beispielsweise im derzeit ausgeprägten Mangel an Ausdauer und in der oft unzureichenden Kontinuität des Lernens und der damit vielfach auftretenden Instabili-

tät des Verhaltens. Sozialpädagogik als offene Jugendarbeit hat hier anzusetzen. Im besonderen bedeutet Gefährdung der Jugend die Zunahme neurotischer Verwahrlosung, die sich in Anpassungs- und Kontaktschwierigkeiten bis hin zu dis- und antisozialem Verhalten zeigt. Solche Jugendlichen isolieren sich in Einzelgängertum oder flüchten in Randgruppen.

Die Gründe der Gefährdung lassen sich weithin im Erziehungsmilieu von Familie und Gesellschaft aufsuchen. Die Verringerung bis hin zum Ausfall der Mutter-Kind-Beziehung infolge der u. a. durch gestiegene Konsumansprüche und vielfältig propagierte Emanzipationsbewegung gesteigerten Berufstätigkeit der Frau mag ein Grund sein. Der Verlust autoritativer Erziehung, d. h. einer aus der Autorität der reifen Persönlichkeit getragenen und bestimmten Anforderung an den Jugendlichen verbunden mit menschlicher Akzeptierung, anstatt ihn lediglich zu Kritik und Verdächtigung gesellschaftlicher Werte und Normen anzuleiten, ist ein weiterer Grund. Schließlich trägt der Ausfall kontinuierlicher und stabiler Lebenswelten im Gegensatz zur Überfütterung durch alle möglichen Ideologien zur Bedürfnisbefriedigung wesentlich zu dieser bedrohlichen Gefährdung des jungen Menschen bei.

Hier nun soll im verbreiteten gesellschaftlichen Verständnis das Internat die Erziehungseinrichtung darstellen, die mildernd, unterstützend, rettend einspringt. In dieser Funktion des Lückenbüßers und der Ersatzsozialisationsagentur sehen viele heute die gesellschaftliche Legitimation von Internatserziehung. Damit aber wird das Eigeninteresse der Gesellschaft und nicht das Anliegen von Schule und Familie vorherrschend, den Auftrag der Internatserziehung bestimmen zu müssen. Auf diese bedrohliche Verengung des Blickwinkels und auf die Verschiebung des Erziehungsauftrages und der Erziehungsverantwortung im Internat aus der persönlichen Beziehung der direkt betroffenen Verantwortlichen (Eltern, Schüler und Erzieher) heraus auf die Anonymität gesellschaftlicher Gruppen ohne direkte Betroffenheit muß eindringlich hingewiesen werden.

Kirchliche Sozialarbeit sucht hier anzusetzen, um in personellem Bezug Jugendlichen ein tragfähiges Lebensfundament zu vermitteln. Die Anerkennung dieser Arbeit seitens der Träger öffentlicher Erziehungsverantwortung zeigt sich u. a. im Wunsche der Jugendämter, solche kirchlichen Einrichtungen wie Heime, Häuser der offenen Tür und auch Internate für ihre Aufgaben mitzunutzen und entsprechend hoch auch zu den Unkosten beizutragen. Das ist vom finanziellen Gesichtspunkt her für die Internate zwar verlockend, aber sie müssen sich fragen, ob sie einerseits diese verstärkt auf sie zukommenden Aufgaben leisten können und wollen, insbesondere wenn nur auf dem Wege der Umformung des Internats zur gesellschaftlichen sozialpädagogischen Agentur der Internatserzieher eine staatliche Anerkennung und Bezahlung erreichen würde. Andererseits ist zu fragen, ob dadurch nicht auf die Dauer das ursprüng-

liche Ziel der Heranbildung christlicher Persönlichkeiten dem Internat aus der Hand genommen wird. Denn dann geraten die Internate auf die Dauer leicht in die Kategorie von Jugendheimen und unter den Einfluß staatlicher Dirigismen, etwa durch Unterstellung unter ein Sozialministerium. Die Internate stellen dann mehr einen Raum der Betreuung als der kreativen Bildung dar.

Auf jeden Fall aber, gleich welcher Freiheitsraum ihnen bleibt, werden die Internate realistisch mit Schülern zu rechnen haben, die ein gewisses Maß an Gefährdung, wie sie der jüngeren Generation allgemein eigen ist, mitbringen. So werden die Internate berücksichtigen müssen, daß ein Jugendlicher unter inneren Spannungen leidet und darum Ausweichtendenzen gern nachgibt, daß er Probleme der Identitätsfindung aufweist und in seiner Gefühlswelt nicht geringen Schwankungen unterworfen ist.

II. EIGENSTÄNDIGER ERZIEHUNGSBEREICH

Die Eigenständigkeit des Internates zeigt sich an den Zielen, unter denen es antritt, und nicht so sehr an den Problemen, denen es begegnen soll. Wenn das Internat nicht zu einem klaren Selbstverständnis findet, wird ihm allzuleicht von außen her nicht nur ein gesellschaftlich verbreitetes Erziehungsverständnis unterlegt, sondern es reagiert bloß auf Entwicklungen, ohne selbst aktiv zu versuchen, sie zu steuern. Eine solche aktive Ausrichtung muß jedoch den vorfindlichen sozialen und psychologischen Bedingungen Rechnung tragen, denen Jugendliche heute ausgesetzt sind. Insbesondere betrifft dies die eigenständige Lebenswelt, die Jugendliche entwickelt haben, bzw. die ihrem Selbstverständnis entspringt. Wir haben hier einen sozio-kulturellen Eigenbereich. Mit ihm haben wir es zu tun, ihn gilt es als erstes in seinem vollen Gewicht wahrzunehmen.

1. Jugendliche Teilkultur

Teilkultur meint einen eigenen kulturellen Bereich der Gesellschaft mit eigentümlichen Werten und Normen, die dem einzelnen Halt und Orientierung bieten.

In der Teilkultur Jugendlicher bietet sich die Möglichkeit der Kommunikation mit Gleichaltrigen, deren Sinngehalt auch nur diesen voll zugänglich ist und von einer nur diesen Jugendlichen eigenen Grundgestimmtheit getragen wird. Ähnliche Interessen und Fragen werden in diesem Bereich, zu dem auch das Internat gehört, ausgetauscht und bilden so einen altersspezifischen Interpretationsrahmen zur Weltbewältigung.

Der einzelne lernt im Internat, sein Handeln auf andere abzustimmen und unter Berücksichtigung des Ganzen seine Interessen zu entwickeln. Er lebt und handelt in einem gesellschaftlichen Bereich, der seinen altersspezifischen Fähigkeiten entspricht, ihm zugleich aber Orientierung für

die nahe Zukunft bietet. Wird diese Teilkultur und ihr Selbstverständnis vom Erzieher aufgegriffen und nach und nach in ihrer Abkapselung auf die Vermittlung aktiver Teilnahme an der Gesamtkultur hin aufgesprengt, dann wird den jungen Menschen durch den erzieherischen Umgang immer wieder ihre Lage im Hinblick auf ihre Zukunft deutlich, so daß sich ihnen eine Erwartungshaltung aufbaut, die über das Internat und seinen Alltag hinausweist.

Eine Kommunikation ist in diesem Rahmen immer auch sinnerschließend, insofern Erzieher und junger Mensch gleichsam notwendig irgendwann zur Frage nach dem Lebenssinn vorstoßen. Erfährt der junge Mensch, daß er personal angenommen ist und in der Kommunikation übergeordnete Zusammenhänge erkennen kann, dann gewinnt sein Leben Sinnbezug. Es geht damit letztlich also um eine personal- und sinnbestimmte Kommunikation. Sie vermittelt die Erfahrung, daß der andere nicht als Mittel zur Befriedigung eigener Bedürfnisse und Interessen gebraucht werden darf, sondern einen übergeordneten Selbstwert hat. Er lernt begreifen, daß die Dinge nicht nur Waren und Konsumartikel sind, sondern im Dienst einer humanen Gestaltung des Lebens stehen.

Die Kommunikation wird im Internat nicht so intim verlaufen wie in der Familie, aber gleichwohl personal und zielbezogen. Daraus entwickelt sich ein eigener Kommunikations- und Erziehungsstil, der sich nicht in jeder Hinsicht mit den elterlichen und schulischen Stilen decken wird.

2. Verantwortungsvolles Aufgabenfeld

Das Internat ist eine Institution, die eine eigenständige Verantwortung erfüllt und in seinen Lebensvollzügen einen z. T. eigenständigen Bereich innerhalb der Teilkultur Jugendlicher darstellt. Die Art der Kommunikation, die für das Internat charakteristisch ist, spiegelt die ihm eigene Verantwortungsstruktur im Erwartungsfeld der betroffenen Jugendlichen, der Eltern und der Gesellschaft. Nur mit einem diesem sozialen Feld Rechnung tragenden Selbstverständnis kann das Internat aber einen homogenen Erziehungsbereich darstellen, mit dem es den unterschiedlichen Erziehungsvoraussetzungen der Schüler und den genannten verschiedenen Verhaltenserwartungen begegnen kann. Die Aufgabe des Internates erwächst somit vor allem aus diesen Bereichen, auf die es mittelbar und unmittelbar bezogen ist.

Der Familie gegenüber hat die Internatserziehung eher eine ergänzende als ersetzende Funktion. Gehört zur Familie die intime Kommunikation, so wird das Internat darauf aufbauen und diese Kommunikation in angepaßter Weise in die Gruppe ausweiten. Daher bleibt das Elternhaus in seiner Erziehungseinstellung bis in das Internat hinein wirksam und mitverantwortlich.

Nicht zu verkennen ist die Gefahr, daß Elternhaus und Internat unterschiedliche Verhaltenserwartungen stellen, so daß der junge Mensch im Entscheidungsfall in einen Wertekonflikt gestürzt wird. Normalerweise wird er dann eher die Einstellung des Elternhauses zu teilen geneigt sein. Seinen Auftrag kann das Internat mithin nur im Einklang mit und auf das Elternhaus hin erfüllen. Dabei muß jedes Internat selbst abschätzen, von welchen familiären Sozialisationsvoraussetzungen es auszugehen hat oder ausgehen will.

Im Hinblick auf die Schule wird das Internat einerseits die im Rahmen einer gesunden geistigen Entwicklung vertretbaren und notwendigen Leistungsanforderungen unterstützen, sie aber andererseits in die ihm eigene Form des Zusammenlebens integrieren. Es hat demnach ein lernfreundliches Klima anzubieten, wobei die persönliche Lernsituation des einzelnen mitzusehen ist. Dem Schüler wird aber andererseits klar, daß er das Zusammenleben mit anderen für eine Lernhilfe nutzen kann.

Nicht übersehen werden darf hier die Gefahr der Verschulung des Internates bzw. der Verbreitung eines damit einhergehenden Überdrusses am schulstoffbezogenen Lernen. Dieser Überdruß kann entstehen, wenn das Internat allzu schwache Schüler aufnähme, die den schulischen Leistungsanforderungen nicht gewachsen sind, und darum auch nachmittags und besonders in der Freizeit unter dem Zwang zusätzlichen Lernens (Nachhilfe, Sonderstudium) stehen und von der Erfahrung des Schulversagers her anderweitige Prestigesteigerung anstreben.

Auf die kirchliche Gemeinde gerichtet hat sich das Internat oft genug allein mit sich selbst beschäftigt. Es versteht sich zwar mit Recht als eigene Gemeinde, aber es bedarf auch einer Öffnung zum kirchlichen Umfeld und damit zur Gemeinde des Ortes hin, um dem Schüler die Erfahrung des Zusammenwirkens heterogener Gruppen und besonders der verschiedenen Generationen in der Kirche zu vermitteln.

Der Weg zum kirchlichen Verständnis des eigenen Lebens geschieht meist unbewußt über die Kommunikation des Alltags, wenn die persönlichen Gespräche die Sinnebene und ihre Einbettung in christlichen Gemeinschaftsvollzug (Kirche, Gebet, Eucharistie) erreichen. Im Gottesdienst muß vor allem das Miteinander im Alltag erhellt und auf die Ebene christlichen Verständnisses gestellt werden.

Mit zunehmendem Alter erkennen die Schüler, verstärkt durch die Kommunikation untereinander, den Wert der Gemeinschaft. Dabei stehen zunächst Tätigkeiten, die auf das persönliche Fortkommen ausgerichtet sind, im Vordergrund. Sie entsprechen einem jugendlichen, der Herausstellung des Ich dienenden zwischenmenschlichen Umgang. Zunehmend bedarf es jedoch der Hinwendung zu sozialem Einsatz in der Gemeinschaft

und dann in der Gesellschaft. Dies ist aber nur möglich, wenn die Verantwortung immer tiefer eingeübt und in der Kommunikation reflektiert wird.

3. Stellung in der Gesellschaft

Es stellt sich abschließend die Frage, was das Internat leisten kann. Wir gingen davon aus, daß es bereits auf einer Ebene beginnt, die eine jugendspezifische Kommunikation sich entfalten läßt, ohne daß sie erst vorzubereiten und ihre Regeln zu erlernen wären. Daher stellt es einen jugendgemäßen Raum dar zur Förderung des schulischen, familiären und religiösen Wachstums der einzelnen und der Gruppen, daß die einzelnen ihr personales und soziales Leben in Verantwortung führen können.

Welchen kirchlichen und staatlichen Stellen das Internat zugeordnet wird, ist letztlich nicht so entscheidend, wenn dabei der eigene Auftrag des Internates gewahrt wird. Von der Sache her jedoch ist die Internatserziehung am ehesten als eine mit der Familie verbundene Einrichtung anzusehen. Entscheidet man sich für den Vorrang der Familie, dann wird das Internat als Bereich jugendlicher Teilkultur familiäre Erziehung ergänzen und religiöse, schulische und soziale Erziehung fördern.

Aktuelle Führungsprobleme in religiösen Gemeinschaften [1]

Von Karl Frielingsdorf SJ, Frankfurt-M.

I. DIE AUGENBLICKLICHE AUTORITÄTS- UND FÜHRUNGSKRISE

„Das größte Problem für die religiösen Gemeinschaften ist heute — abgesehen von dem geringen Nachwuchs — der Mangel an fähigen Oberinnen, die partnerschaftlich führen und mit ihren Untergebenen fruchtbar zusammenarbeiten können." Mit diesen Worten beschrieb mir kürzlich eine höhere Oberin ihre Sorge um die Zukunft ihres Ordens. Und damit waren wir mitten in einer Diskussion über die Autoritäts- und Führungskrise in religiösen Gemeinschaften, die in den letzten Jahren u. a. zum Austritt von vielen jüngeren Ordensleuten und auch Obern geführt hat. Diese Tatsache ist um so bedauerlicher, als die meisten Beteiligten den besten Willen hatten und ihr Leben in den Dienst Christi und der Mitmenschen stellen wollten.

Da die Führungsproblematik in den Orden im Grunde nur ein Teilaspekt der Führungskrise unserer Gesellschaft und der Kirche ist, wollen wir wenigstens kurz auf die allgemeine und weltweit sich auswirkende Führungskrise eingehen.

Führung und Autorität hat es immer gegeben, seit Menschen in Gruppen zusammenleben. Wenn es um Ziele und Aufgaben geht, die die Kraft und die Möglichkeiten eines einzelnen übersteigen, so wird sich eine Gruppe dieser Aufgabe annehmen müssen. Denn für solche Leistungen verspricht nur die Gesamtanstrengung einer strukturierten Gruppe Erfolg, in der die Funktionen klar verteilt sind und deren Mitglieder zusammen auf ein gemeinsames Ziel hinarbeiten. Das gilt grundsätzlich für alle formellen und informellen Gruppen, für eine Familie ebenso wie für ein Lehrerkollegium, für einen Betrieb ebenso wie für einen Pfarrgemeinderat oder eine Ordenskommunität.

So unbestritten die Notwendigkeit einer Führung und Autorität an sich auch ist, so werden doch gerade in den letzten Jahrzehnten die Einflußstile und die Formen der Führung immer wieder in Frage gestellt und diskutiert.

Führen ist heute nicht zuletzt deshalb so schwierig geworden, weil der Führende sich nicht mehr in einer kontinuierlichen Tradition befindet und von den ‚Untergebenen' häufig kritisch befragt wird. Die durch ‚Verführer' enttäuschten Geführten sind erwachsener und selbstbewußter geworden und nicht mehr wie in früheren Zeiten zu ‚blindem Gehorsam' bereit.

---

[1]) Dieser Artikel wurde in etwas veränderter Form als Diskussionsgrundlage auf der Zentralversammlung der Pallottinerinnen am 17. 8. 1976 in Limburg/Lahn vorgelegt.

Neben der mangelnden Kontinuität gibt es noch andere Gründe für die augenblicklichen Führungsschwierigkeiten, von denen einige hier kurz genannt seien: der schnelle soziale Wandel, die pluralistischen und schnell wechselnden Wertvorstellungen, die anti-autoritäre Welle (die allmählich schon wieder umschlägt), die Gleichzeitigkeit von Positionen des Führens und Geführtwerdens, etc. Alle diese Faktoren überfordern heute viele Führungskräfte und bringen sie in Konfliktsituationen.

Die kritischen Fragen haben bekanntlich auch nicht vor der hierarchisch strukturierten Kirche haltgemacht, die sich noch vielfach auf das statische Führungskonzept stützt. Parallel zu den Vorgängen im gesellschaftspolitischen und pädagogischen Bereich spricht man spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil über kollegiales und partnerschaftliches Führungsverhalten im Raum der Kirche. ‚Via facti' hat sich im Hinblick auf Autorität und Führung vor allem an der kirchlichen Basis: in den Pfarreien, Dekanaten und Diözesen einiges geändert. Die Gläubigen sind mündiger geworden und zum Teil aus Pfarr-Kindern zu verantwortlichen Christen herangewachsen, die nicht mehr alle Entscheidungen von ihrem ‚Pastor' erwarten. Auch die höheren Amtsautoritäten werden von ihnen kritisch befragt. Deren Autorität hängt u. a. davon ab, inwieweit sie sich neben ihrer institutionellen Autorität durch ihre gläubige Persönlichkeit und ihre Fähigkeiten echte Führungsqualität erworben haben.

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich auch in den religiösen Gemeinschaften hinsichtlich des Selbstverständnisses und der Führungsproblematik feststellen.

Nun kann man die Fragen nach Autorität und Führung von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Wir beschränken uns hier bewußt auf die Erkenntnisse und Ergebnisse der Sozialpsychologie, die inzwischen die Strukturen sozialen Verhaltens in Gruppen erforscht hat. Sie bietet ganz konkrete Hilfen an, mit denen man Führen erlernen, bzw. das eigene Führungsverhalten verbessern kann.

Dabei möchte ich an dieser Stelle schon darauf hinweisen, daß die Ergebnisse der Humanwissenschaften zum Teil in der christlichen Tradition zu finden sind. Sowohl in der Hl. Schrift wie auch in den alten Ordensregeln[2]) gibt es wichtige Hinweise für einen partnerschaftlichen und an der Gemeinschaft orientierten Führungsstil. Freilich bieten uns die Humanwissenschaften ein besseres Instrumentarium, wie man etwa einen partnerschaftlichen Führungsstil einüben und in einer Gemeinschaft durchführen kann. Denn Führen ist keine angeborene Eigenschaft, die man hat oder nicht hat; Führen kann bis zu einem gewissen Grad gelernt und verbessert werden.

[2]) Z. B. correctio fraterna — Feedback; konkrete Hinweise zur Nächstenliebe bei Mt 5, 1ff; 25, 31ff oder die Kommunikationsregeln in 1 Kor 13,1ff; oder die Worte Jesu zum Herrschen und Dienen Mt 20,24ff; Lk 22,24ff etc.

II. EINIGE WICHTIGE FORSCHUNGSERGEBNISSE DER SOZIALPSYCHOLOGIE

1. Was heißt Führen?

Führen hat etwas mit Macht und Einfluß zu tun, z. B. das Bemühen eines Gruppenmitgliedes, das Verhalten anderer Mitglieder der Gruppe zu verändern. Beim Führen geht es also darum, „andere Menschen in ihrem Handeln und Verhalten so zu lenken, daß eigene, gemeinsame oder übergeordnete Ziele durch das Handeln dieser anderen oder durch gemeinsames Handeln mit ihnen erreicht werden"[3]).

Als Führer ist demnach dasjenige Gruppenmitglied zu betrachten, das auf Grund seiner Qualitäten und der Gruppensituation die größten Chancen und Fähigkeiten hat, Führungsfunktionen zu übernehmen und dadurch Einfluß auszuüben.

Führen heißt also u. a.: Ziele setzen, organisieren, Ordnung und Atmosphäre schaffen, dafür sorgen, daß die Gruppe funktioniert und ihre Aufgaben erfüllen kann, die Mitglieder motivieren, ihre Einzelbedürfnisse und -tätigkeiten koordinieren und auf das gemeinsame Ziel ausrichten.

Wie wir noch sehen werden, verliert die Führung in dem Maße ihren autoritären Zwangscharakter, als partnerschaftlich geführt wird, und der einzelne die sich vermindernde Führung von oben soweit möglich durch Selbstführung ersetzen kann.

Für die Führungsproblematik im kirchlichen Bereich ist noch die Unterscheidung zwischen der formalen Leitung und der informalen Führung bedeutsam, die von dem verschiedenen Ursprung der Autorität ausgeht.

Die Leitung ist institutionell verankert und wird der Gruppe von außen auferlegt. Sie bezieht sich auf die Rechte und Pflichten, die ein Vorgesetzter auf Grund seiner Amtsautorität besitzt. Macht und Autorität werden dem Leiter also nicht von der Gruppe, sondern von einer übergeordneten Institution verliehen, zu der die Gruppe gehört. Letztlich hält die Institution Macht und Einfluß des Leiters aufrecht und erzwingt notfalls den Gehorsam der Gruppe durch Sanktionen. Diese zunächst einmal autoritären Strukturen der Leitung finden sich in allen Institutionen, z. B. in der Schule, in Behörden, beim Militär, in der Kirche, in Gemeinschaften, wo die Leiter den Gruppen einfach ‚vor-gesetzt' werden.

Die Führung beruht dagegen nicht auf einer vorgegebenen, institutionellen Autoritäts-Position. Sie wird vielmehr einem einzelnen auf Grund seiner persönlichen Fähigkeiten und Qualitäten von den Gruppenmit-

[3]) Vgl. B. M. Bass, Leadership, Psychology and Organizational Behavior. New York 1960, 447; R. Bastine, Gruppenführung. In: C. Graumann, Sozialpsychologie, 2. Halband, Göttingen 1972, 1655ff.

gliedern übertragen. Die Autorität des Führers stützt sich also auf die Zustimmung der Gruppe, die er schnell wieder verliert, wenn er sich als Führer nicht bewährt. Letztlich kann sich nur in einer solchen Führungsstruktur eine wirkliche Gefolgschaft bilden, die den Führer freiwillig anerkennt und unterstützt. Das heißt: ein Vorgesetzter kann im Grunde nur dann erfolgreich führen, wenn es ihm gelingt, von der Gruppe akzeptiert zu werden und die Kluft zwischen ‚eingesetzter Leitung und anerkannter Führung' zu überbrücken.

Falls sich z. B. eine Oberin nur auf die institutionelle Autorität stützt, erreicht sie vielleicht mit Hilfe von offenen und versteckten Drohungen und Sanktionen eine erzwungene Unterordnung und Mitarbeit der Schwestern. Gleichzeitig mobilisiert sie aber bei den Geführten Abwehr und offene oder versteckte Widerstände, die die Zusammenarbeit und die Atmosphäre stark beeinträchtigen. Die ‚Untergebenen' werden wahrscheinlich sehr schnell ihre negativen Erwartungen und Vorurteile auf diese ‚Leiterin' übertragen und in ihr eine Art Exekutivorgan des Ordens und der Kirche sehen, das ihnen Vorschriften machen will und ihre persönliche Freiheit und Eigenverantwortung einschränkt. Es ist also die Frage, wie die Oberin ‚trotz' ihrer institutionellen Rolle als Leiterin zur anerkannten und akzeptierten Führerin der Kommunität oder des Mitarbeiterkreises werden kann. Solange es der Oberin nicht gelingt, ihre Leiterinrolle in ein partnerschaftliches Führungsverhältnis zu integrieren und das Vertrauen und die persönliche Anerkennung ihrer Mitschwestern zu gewinnen, kann sie kaum dauerhafte Erfolge in ihrer Arbeit erzielen. Dieses Problem ist um so bedeutsamer, als gerade bei der Oberin der gläubigen Persönlichkeit und den Führungsqualitäten im Bereich der ‚geistlichen Führung' eine große Bedeutung zukommt.

Nach dem aktuellen Forschungsstand der Sozialpsychologie scheint der beste Weg zur Lösung dieser Führungspolitik in einem bewußt partnerschaftlichen Führungsstil zu liegen, der sich flexibel an der Gruppe und ihren Bedürfnissen orientiert und je nach Situation und Gruppenvariabeln mehr oder weniger Führung übernimmt. Eine solch partnerschaftlich führende Oberin wird sich als ‚enabler' (Befähiger) ihrer Gruppe verstehen, die die Gruppenmitglieder und Mitschwestern befähigt, ihre eigenen Talente und Fähigkeiten zu entfalten und in die Gemeinschaft und die seelsorgliche Arbeit einzubringen.

Allerdings verlangt dieses freiwillige und gezielte Delegieren der eigenen Autorität vom Führer ein hohes Maß an persönlicher Reife und Selbstlosigkeit. Die Erfahrung zeigt, daß auch im kirchlichen Bereich die institutionellen Leiter oft genug die Funktionen bei sich monopolisieren, anstatt ihre Autorität zu delegieren und manche Aufgaben an fähige Mitarbeiter zu übertragen. Die Folge ist, daß die einzelnen und die Gruppen abhängig und unreif bleiben, innere Widerstände gegen die Kirche, den

Orden und die Obern entwickeln und außerdem wegen der geringen Motivation und des schlechten Gruppenklimas nur kleine Erfolge erzielen. Gefährlich und bedrückend zugleich aber ist es, wenn manche Vorgesetzte (auch in Orden) dann noch diese negativen Phänomene religiös interpretieren und allzu schnell vom ‚Willen Gottes' und ‚Kreuz' sprechen, anstatt ihr eigenes Führungsverhalten zu überprüfen und im Rahmen des Möglichen zu verändern. Eine solche Einstellung entspricht sicherlich nicht dem Geist der Nächstenliebe und des mitbrüderlichen Dienens. Denn eine solche Autorität ist letztlich nur darauf bedacht, sich selbst zu erhalten, indem sie die anderen unreif und unkritisch in Abhängigkeit hält. Sie ist einseitig am Führer orientiert und stellt sich zu wenig in den Dienst der anderen.

2. Das statische und funktionale Führungskonzept

Die beiden folgenden Führungskonzepte können zum besseren Verständnis der partnerschaftlichen Führung beitragen. Sie verdeutlichen den Wandel im Verständnis der Führungsrolle, wie er sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat.

Das sogenannte statische Führungskonzept geht einseitig von der Person des Führers aus und vernachlässigt die Interdependenz von Führer und Geführten. Die Anhänger dieses von der Individualpsychologie beeinflußten Konzeptes versuchen in der Persönlichkeit des Führers teils angeborene, teils erworbene Eigenschaften aufzuzeigen, die ihn besonders zum Führen geeignet machen. So wollte die ‚Big-man-Theorie' beweisen, daß bestimmte Menschen relativ unabhängig von situativen Einflüssen zum Führen prädestiniert sind. Weil Führung hier selbst als eine Eigenschaft verstanden wurde, untersuchte man den Charakter und die Verhaltensweisen besonders erfolgreicher Führerpersönlichkeiten, um objektive Führungseigenschaften nachzuweisen und diese dann in der Führerschulung pädagogisch zu verwerten.

Doch die Forschungsergebnisse mit den langen Listen über die vielen Eigenschaften von Führerpersönlichkeiten waren sehr enttäuschend. Sie widerlegten nämlich das statische Führungskonzept. Zwar erschienen die Führer oft als intelligenter, selbstbewußter, anpassungsfähiger, dominanter, sensibler, beliebter etc. als die Geführten. Aber aus der Vielzahl der führungsrelevanten Persönlichkeitsmerkmale, die sich oft noch gegenseitig ausschlossen, konnte man keine typischen Führungseigenschaften entwickeln, mit deren Hilfe man Führerpersönlichkeiten hätte auswählen und ausbilden können.

Vielmehr wurde deutlich, daß Führertum keine unabhängige Persönlichkeitseigenschaft ist. Ebensowenig wie es geborene Führer gibt, existieren „ihnen komplimentäre Personen, die von Natur aus dazu bestimmt sind,

geführt zu werden". Denn in jedem sozialen Gebilde, wo „Menschen auf Menschen Einfluß nehmen, ist die Gegenseitigkeitsrelation im Spiel"[4]).

Das eben beschriebene statische Modell entspricht weithin dem traditionellen Führungskonzept in Staat und Kirche. Die Führerpersönlichkeit beanspruchte das Recht, anderen Befehle zu erteilen und Gehorsam zu verlangen auf Grund einer besonderen Berufung im Dienste einer überindividuellen Aufgabe. Autorität kam dem Führer durch die Berufung zu, aus der er gewöhnlich auch die größere Eignung ableitete, die Aufgabe besser als andere lösen zu können. Daraus folgte, daß die Entscheidung des Führers besser war als die des Untergebenen, und deshalb der Gehorsam erzwungen werden konnte. (Vgl. König von Gottes Gnaden, Heerführer, Papst und Bischöfe und Obere etc.) Je höher die Berufung und der Rang des Autoritätsträgers, desto richtiger die Entscheidung. So erschien auch der religiöse Obere als ‚Pater oder Mater familias', dessen Autorität und Verantwortung umfassend war. Hier bestand die Gefahr von Unfreiheit und Abhängigkeit, wenn auch die Autorität oft durch Güte gemildert wurde.

Nach dem Scheitern des statischen Konzeptes hat sich heute weithin das funktionale Führungsverständnis durchgesetzt. Es leugnet nicht den Einfluß der Persönlichkeit des Führers, geht aber über die individualistische Engführung des statischen Konzeptes hinaus. Im funktionalen Führungskonzept wird Führung als ein Gruppenphänomen, als ein situationsbedingtes Interaktionsgeschehen zwischen den Gruppenmitgliedern und dem Führer verstanden. Das dynamische „Reziprozitäts- und Interdependenz-Verhältnis" zwischen Führer und Geführten steht so im Vordergrund, daß die Führung nicht mehr vom Führer, sondern von der Gruppe, zu der er gehört, definiert wird.

Die neueren gruppendynamischen Untersuchungen sehen die Führung als ein Problem der Funktionsteilung in Gruppen und gehen von der Fragestellung aus: welche Funktionen müssen in einer Gruppe übernommen werden, damit sie ihr Ziel erreicht und ihre innere Einheit bewahrt? Demnach würde die Aufgabe der Führung darin bestehen zu erkennen, was nötig ist, damit die Gruppe den gewünschten Erfolg hat und sich wohlfühlt, d. h. daß die Gruppe funktioniert. Führer wäre dann derjenige, der einerseits am besten diagnostizieren kann, was in der Gruppe vor sich geht und welche Funktionen zu welcher Zeit benötigt werden; und der andererseits am fähigsten ist, die notwendigen aufgabenorientierten oder gruppenerhaltenden Funktionen selbst zu übernehmen oder sie durch andere Gruppenmitglieder ausüben zu lassen. Das funktionale Führungskonzept ist also dynamisch angelegt und versteht Führung als ein gegen-

---

[4]) Vgl. P. R. Hofstätter, Einführung in die Sozialpsychologie, Stuttgart 1966[4], 347ff; K. Frielingsdorf, Lernen in Gruppen, Zürich 1973 passim.

abhängiges Interaktionsgeschehen zwischen Führer und Gruppenmitgliedern: die Führerrolle kann nicht isoliert von der Gruppe betrachtet werden. Es sei wenigstens kurz darauf hingewiesen, daß die Interdependenz und die Relationen zwischen Führer und Geführten besonders in den verschiedenen Gruppenvariabeln (z. B. Größe, Ziele, Struktur, Normen, Kommunikation, Phasen der Gruppe) sichtbar werden, die den Führungsstil stark beeinflussen können.

3. Die drei Führungsstile

Durch Kurt Lewin und seine Schüler ist das Führungsverhalten genauer untersucht worden[5]). Die Experimente seiner Schule haben drei typische Führungsstile klar definiert und auf ihre Wirkung hin untersucht. Interessant ist dabei, daß der laissez-faire-Stil durch ein Versehen in diese Untersuchungen hineinkam: ein Gruppenleiter, der demokratisch führen sollte, war in Wirklichkeit so passiv, daß man diesen Stil nachträglich als ‚Laissez-faire-Stil' definierte und in das Experiment einbezog.

a. Der autoritäre Führungsstil ist gekennzeichnet durch das Führungsmittel der Anordnung, der Anweisung, des Befehls. Die angemessene Reaktion von seiten der Führer-Folgsamen ist Gehorsam, Ausführung des Angeordneten oder blinde Nachfolge. Also keine Widerrede oder Gegenfrage. Am extremen Ende der Skala steht die Tyrannis, die auch in der kleinen Gruppe vorkommt, wo der Gruppenleiter sich über jedes Gruppengesetz stellt und eine Willkürherrschaft führt und zwar nach dem Grundsatz: „Die Gruppe bin ich!" Eine mildere Spielart ist der wohlwollende Despot, dem das Volk am Herzen liegt, dem das Wohl der Gruppe durchaus wichtig ist, der aber der festen Überzeugung ist, daß er am besten wisse, was der Gruppe gut tut, nach dem Modell des aufgeklärten Absolutismus.

Diktatur im ursprünglichen Sinne, wie die Römer sie kannten, war Diktatur auf Zeit, die bei großer Gefahr eingeführt wurde, und nach deren Ablauf Rechenschaft abzulegen war.

Die Parallelen sind leicht zu ziehen zu all den Situationen, in denen wir als Gruppenleiter wegen drohender Gefahr, wegen allzu großer Zeitnot oder bei den großen Gruppen diktatorisch vorgehen müssen. Die spätere Rechenschaft darf dann aber nicht vergessen werden.

Eine Spielart der autoritären Führung ist der patriarchalische Führungsstil. Er bedient sich statt des Befehls des Vorschlags und läßt immerhin Rückäußerungen zu, auch Rückfragen und Gegenvorschläge. Jedoch bleibt klar, daß die Entscheidung beim Leitenden liegt.

---

[5]) Vgl. dazu K. Antons, Praxis der Gruppendynamik, Göttingen 1973, 92ff sowie das Managerial Grid-Modell der Führungsstile in: K. Frielingsdorf/G. Stöcklin, Seelsorge als Sorge um Menschen, Mainz 1976, 154ff.

Wichtig ist hierbei vor allem, daß den Beteiligten vorher klar ist, ob sie um ihre Meinung befragt oder zu einer freien, selbständigen Entscheidung aufgefordert werden sollen.

Dieser Führungsstil ist in vielen Lagen gerechtfertigt und angemessen. Gefährlich wird er aber dann, wenn die Befragung nur zum Schein durchgeführt wird, um Entscheidungen durchzusetzen, die vorher bereits feststehen. Solche ‚Als-ob-Entscheidungen' untergraben das Vertrauen. Die oft angepriesene Empfehlung: „Man muß den Leuten das Gefühl geben, sie hätten die Entscheidung selbst gefällt (in Wirklichkeit hat man sie ihnen geschickt eingeträufelt) kann Manipulation sein oder liegt ihr doch sehr nahe. Solche Führungsmethoden finden sich oft dort, wo man meint, sich ganz ‚demokratisch' zu verhalten. Die autoritären Gewohnheiten, die sich in den verbindlichsten Formen ausdrücken können, sind in diesem Fall stärker als die nur intellektuell erfaßten demokratischen Grundsätze.

Eine weitere Form der autoritären Führung ist die personalistische, bei der der Verantwortliche im Mittelpunkt des Beziehungsnetzes der Gruppe steht. Hier bestehen enge Beziehungen zwischen der Zentralperson und den einzelnen Gruppenmitgliedern, so daß sie sich weder auf den Befehl noch auf die Beratung stützt. Sie gebraucht die Bitte oder das eigene Vormachen als Mittel der Beeinflussung, und ‚ihr zuliebe' tut man gerne, was sie möchte. Der sogenannte ‚beliebte' Gruppenleiter sieht sich häufig in dieser Rolle. Sie ist am Anfang der Gruppenbildung oft notwendig, damit erst einmal ein Kristallisationspunkt vorhanden ist, um den herum sich Beziehungen untereinander aufbauen können.

Bei gestörten Menschen kann sie über eine längere Zeit hin gefordert sein, um dem Kontaktgehemmten zu ermöglichen, eine gute, tragfähige Beziehung zu einem Menschen zu entwickeln, ehe er sich der Gruppe zuwenden kann.

Entscheidend ist immer, aus welchen Beweggründen der Verantwortliche die Zentralposition einnimmt. Tut er es um seiner eigenen Befriedigung willen, weil es ihm gut tut, daß ihn alle gerne haben, daß ohne ihn ‚nichts los ist', nichts richtig funktioniert? Oder nimmt er die Zentralposition bewußt an, um sie abzulösen, sobald dies möglich ist, damit andere Beziehungen oder ein Sachinteresse in den Mittelpunkt der Gruppe rücken können.

b. Der Laissez-faire-Führungsstil reduziert die Führungsfunktionen auf ein Minimum. Der Führer verhält sich weitgehend passiv, unbeteiligt, nachgiebig, läßt fast alles geschehen, ohne einzugreifen. Es bleibt eventuell die Beratung und Information, falls angefragt wird, sowie eine Aufsicht zum Schutz vor aktueller Gefahr.

Häufig wird dieser Stil mit freiheitlicher Führung verwechselt. Man geht dabei von der irrigen Meinung aus, die Gruppe werde schon von selbst das Richtige finden.

Als Dauerform ist solche Führung sachlich und menschlich unbefriedigend. Doch gibt es Situationen, wo sie auf kürzere Zeit angebracht ist. Ein Gruppenleiter, der neu in eine bereits bestehende Gruppe kommt, wird oft erst einmal abwartend und beobachtend am Rande bleiben, um zu erkennen, wo die Gruppe steht.

Während der Arbeit mit einer Gruppe geschieht es öfter, daß er beiseite geht und der Gruppe Raum gibt, ohne ihn zu agieren, oder auch eine Entscheidung ganz ohne seine Mitwirkung zu treffen. Solcher Urlaub von der Leitung kann für beide Teile heilsam sein. In solchen Fällen ist die Passivität gezielt und befristet. Wo sie allerdings aus Unsicherheit, Uninteressiertheit, Kontaktschwierigkeiten und Unerfahrenheit entsteht, ist Gefahr im Verzuge.

Die Gruppe kann zerfallen, oder es kann sich in ihr ein gruppeneigener Führer entwickeln, der mit autoritären Methoden in die Lücke springt und dabei eine dankbare Gefolgschaft findet. Denn durch ihn ist endlich „Ordnung" eingekehrt.

c. Der demokratisch-partnerschaftliche Führungsstil liegt im eigentlichen Sinne dann vor, wenn der Führungsauftrag von der Gruppe kommt, eine Führung von der Gruppe in irgendeiner Form gewählt und in ihr verantwortlich gemacht wird.

Aber auch in Gruppen, wo dies nicht der Fall ist, wo der Leiter nicht gewählt wird etc., kann man insofern von einer partnerschaftlich-demokratischen Führung sprechen, als es darum geht, aus einer demokratischen Grundhaltung heraus zu führen und die Gruppe zu partnerschaftlichem Verhalten hin zu führen (z. B. im pädagog. Bereich). Die demokratische Grundhaltung achtet den anderen als gleichwertigen Partner — was selbstverständlich nicht ‚gleichen' oder ‚gleichartigen' Partner bedeuten kann —, und achtet sein Recht auf Selbstbestimmung und Selbstentfaltung:

- — Anhören anderer Meinungen
- — Tolerieren des Anders-Seins, ja auch die Freude an der Unterschiedlichkeit
- — das Zurückstecken der eigenen Interessen um anderer willen
- — andererseits der Mut, die eigene Ansicht, das eigene Interesse zu vertreten und das Geschick, dies in angemessener Form zu tun
- — schlichte und doch so wichtige Verfahrensweisen wie Diskussion, Abstimmung, Protokollführung, Wahlen, die Formulierung von Beschlüssen, von Gruppenordnungen und -satzungen.

Eingeübt werden diese Fertigkeiten bei all den Gelegenheiten, wo die Gruppe selbständige Entscheidungen treffen kann. Der Gruppenleiter wird deshalb Probleme zur Diskussion stellen, anstatt seine Lösungen aufzudrängen. Wo er Vorschläge macht, wird er versuchen, Alternativen anzubieten. Er wird durch Fragen auf wichtige Gesichtspunkte hinweisen, Möglichkeiten aufweisen und Verfahrenshilfen geben, damit Beschlüsse gefaßt und ausgeführt werden können. Ein partnerschaftlicher Gruppenleiter versteht es, der Gruppe und den einzelnen die Verantwortung und die Aufgaben zu überlassen, die sie entsprechend ihren Fähigkeiten übernehmen können.

In dem folgenden Delegations-Kontinuum sind einige Möglichkeiten aufgezeigt, wie in einer Gruppe Entscheidungen zustande kommen können. Alle folgenden sechs Möglichkeiten sind grundsätzlich in jedem Betrieb, in Staat, Erziehung, Kirche und Orden vorhanden.

Ich habe entschieden:	und Sie, meine Mitarbeiter, sind eingeladen, mit mir zu besprechen:
1. garnichts	ob etwas gemacht werden soll
2. das etwas gemacht werden soll	was gemacht werden soll
3. was gemacht werden soll	wann, wie, wo und von wem es gemacht werden soll
4. wann, wie, wo und von wem es gemacht werden soll	die Beweggründe für meine Entscheidung
5. alles	nichts, sondern nur um zu hören, welche Konsequenzen für Sie damit verbunden sind
6. alles	garnichts

6. = Diktatur

5. = ausschließlich Information der anderen (Ein-Weg-Kommunikation)

Demokratie in einer Organisation ist nur 2. und 3., wobei 3. schon Führungsentscheidungen bringt.

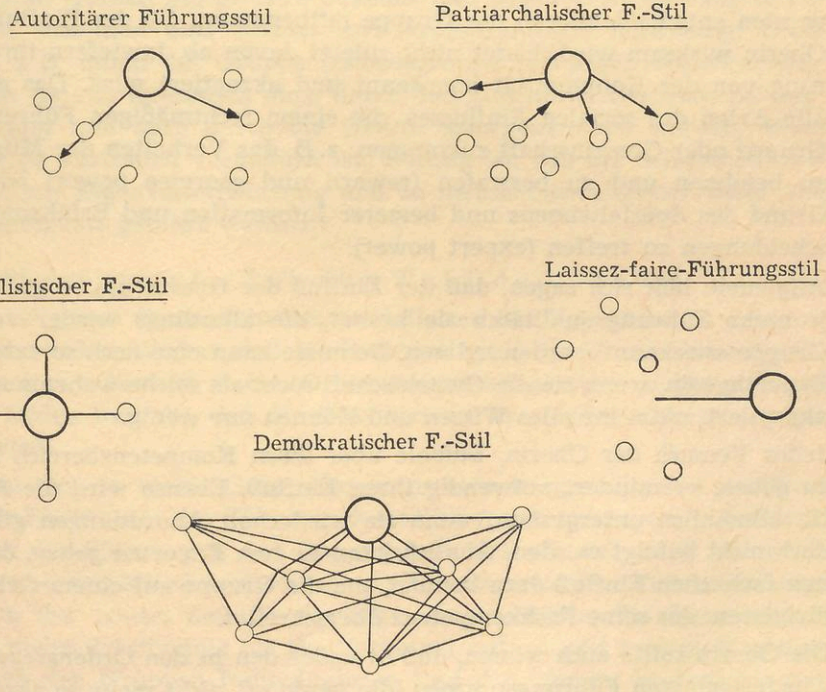
Krasse Schwankungen zwischen 1. und 6. rufen Schockwirkungen hervor.

Von 1. auf 6. führt leicht zu heftigen Gegenbewegungen bzw. Ablehnung.

Von 6. auf 1. führt leicht zu einem Chaos.

Wie bereits gesagt, wäre es eine unsinnige Forderung, vom Gruppenleiter zu verlangen, er solle immer im strengen Sinne ‚demokratisch' führen; denn das hieße, ihn aus seiner Verantwortung entlassen: Es bleibt die vom Führer einer Gruppe zu verantwortende Entscheidung, zu welchem Zeitpunkt er welchen Stil anwendet, um der Gruppe am besten zu dienen. Dabei sollte allerdings die Grundtendenz partnerschaftlich-demokratisch sein.

Die verschiedenen Führungsstile



Was vom Gruppenleiter außerdem gefordert werden kann, ist die Kenntnis dieser Führungsformen und genügend Selbstkritik, um zu wissen, welchem Stil er übermäßig zuneigt, um sich korrigieren zu können, z. B. durch ein regelmäßiges Feedback.

Daß die Anwendung dieser Führungsformen nicht nur Sache der Veranlagung sondern der bewußten Handhabung werden kann, hat das Lewin'sche Experiment bewiesen. Dasselbe habe ich in mehr als 100 Fortbildungskursen erleben können, wo sich Teilnehmer im Laufe von mehreren Jahren in ihrem Kommunikations- und Führungsverhalten entscheidend verbessert haben.

Führung und Leitung gehören zu den Dimensionen, in denen Autorität wirksam wird. Sie sind nicht ohne Autorität denkbar. Die Frage ist, inwieweit die Autorität einseitig beim Gruppenleiter bleibt, oder ob sie von möglichst vielen Gruppenmitgliedern mitgetragen wird.

III. EINIGE KONSEQUENZEN FÜR EINE EFFEKTIVE FÜHRUNG IN RELIGIÖSEN GEMEINSCHAFTEN

1. Die Interdependenz von Oberin und Gemeinschaft

Eine erste wichtige Erkenntnis der Autoritätsforschung ist:

Autorität und Führung hängen nicht allein vom Führer ab, sondern werden entscheidend von der Gruppe mitbestimmt. Ob der Einfluß einer Oberin wirksam wird, hängt nicht zuletzt davon ab, inwiefern ihre Führung von der Kommunität anerkannt und akzeptiert wird. Das gilt für alle Arten des sozialen Einflusses, die einem rechtmäßigen Führer einer Gruppe oder Gemeinschaft zukommen: z. B. das Verhalten der Mitglieder zu belohnen und zu bestrafen (reward und coervice power) oder auf Grund des Spezialwissens und besserer Information und Erfahrung Entscheidungen zu treffen (expert power).

Allgemein läßt sich sagen, daß der Einfluß der Oberin um so größer ist, je mehr Führungsqualitäten sie besitzt, die allerdings wieder von der Gruppe anerkannt werden müssen. Denn sie kann eine noch so exzellente Expertin sein, wenn sie die Gemeinschaft nicht als solche wahrnimmt und akzeptiert, nützt ihr alles Wissen und Können nur wenig.

Jeder Versuch der Oberin, Befehle über ihren Kompetenzbereich hinaus zu geben, vermindert notwendig ihren Einfluß. Ebenso wird die Autorität allmählich untergraben, wenn sie wiederholt Anordnungen gibt, die doch nicht befolgt werden. Ähnlich kann es dem Experten gehen, der seinen fachlichen Einfluß dazu benutzt, um die Gruppe auf einem Gebiet zu dirigieren, das seine Fachkompetenz überschreitet.

Die Oberin sollte auch wissen, daß es außer den in den Ordensregeln genau festgelegten Führungsnormen (die heute oft nicht mehr so akzeptiert

werden), die ihren Machtbereich juristisch beschreiben, auch informelle Normen in Kommunitäten gibt. Jede Gemeinschaft entwickelt eine eigene Vorstellung von dem, was eine Oberin legitimerweise anordnen kann oder nicht. Wenn die Oberin diese informellen und meist unausgesprochenen Gruppennormen nicht einhält, vermindert sie meist auf die Dauer gesehen ihren Einfluß. Deshalb ist es so wichtig, daß in Ordensgemeinschaften offen über die Erwartungen und Vorstellungen der einzelnen Schwestern hinsichtlich der Führungsautorität gesprochen wird. Das kann aber wiederum nur geschehen, wenn das entsprechende Vertrauen zwischen der Oberin und den Schwestern vorhanden ist.

Die Anwendung des Belohnungs- und Bestrafungssystems — wie es bis vor kurzem noch in vielen Noviziaten und Ordensgemeinschaften üblich war, erscheint heute ziemlich fragwürdig und einseitig autoritär. Auf diese Weise wird zwar vielleicht eine äußerliche Befolgung der Regeln und Normen erreicht. Doch besteht die große Gefahr, daß durch einen aufkommenden Formalismus das religiöse Leben in seiner Substanz mehr erstickt als gefördert wird. Bei einem solchen Kontrollsystem entstehen gewöhnlich auch noch große Spannungen und Widerstände innerhalb der Kommunität, die für einzelne unerträglich werden können.

Das soll allerdings nicht heißen, daß die Oberin bzw. die Gemeinschaft vom einzelnen keinerlei Information und Rechenschaft erbitten und fordern kann. Gerade die größere Freiheit und Eigenverantwortung macht für den einzelnen eine Selbst- und Fremdkontrolle notwendig. Diese könnte z. B. durch die Gruppe (Lebensgruppe mit Eigenverantwortung, Revision de vie, Exerzitien etc.), durch den geistlichen Gesprächspartner, Beichtvater und auch durch die Oberin wahrgenommen werden, wenn das nötige Vertrauen vorhanden ist. Wichtig ist, daß die Schwestern allmählich zur Eigenverantwortung und zu menschlich-religiöser Reife und Selbständigkeit geführt werden.

2. Mitbestimmung bei der Wahl der Oberin

In den religiösen Gemeinschaften wird die rechtmäßige Autorität gewöhnlich dadurch konstituiert, daß das Ordensmitglied die hierarchische Struktur durch den Eintritt in den Orden mitanerkennt, d. h. es akzeptiert in vielen Orden indirekt, daß die Oberin durch eine höhere Instanz vorgesetzt wird.

Nun hat man in vielen Gruppenexperimenten festgestellt, daß der Wert und die Effektivität der Führung wesentlich davon abhängen, in welchem Umfang der Führer von der Gemeinschaft mitbestimmt wird. Wenn die Oberin von den Mitschwestern frei gewählt ist, wird ihre Führung wenigstens in der ersten Zeit bereitwilliger angenommen, die Gemeinschaft bringt mehr Verständnis für ihr Verhalten auf, es gibt bessere Kontakte zwischen den Gruppen-Individualisten und der Oberin. Es besteht auch

eine größere Bereitschaft, den legitimen Anordnungen der Oberin zu folgen, die wiederum als gewählte Führerin mehr Sicherheit und Vertrauen genießt. Die Begründung: eine Gruppe überträgt einem Mitglied ihres Vertrauens selbst die Autorität. Aus diesen Erfahrungen ergibt sich die Konsequenz, daß eine Wahl der Oberin durch die Gemeinschaft (es sind hier verschiedene Formen der Mitbestimmung möglich) einer einfachen Ernennung durch höhere Instanzen vorzuziehen ist. Übrigens ist die Obern-Wahl in den meisten alten Orden eine gute Tradition und sollte von den neueren Gemeinschaften ruhig übernommen werden. (Vgl. auch die Papstwahl)

3. Einige Voraussetzungen für ein effektives Führungsverhalten der Oberin

Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie sehr das Wohl und Wehe einer Ordensgemeinschaft von dem Führungsverhalten der Oberin abhängt. In den gut funktionierenden Kommunitäten nimmt sich die Oberin zunächst einmal viel Zeit, mit den Schwestern zu sprechen, mit ihnen zu diagnostizieren, was in der Gemeinschaft vor sich geht, welche Bedürfnisse vorliegen, welche Initiativen notwendig sind, welche Entscheidungen getroffen werden müssen. Eine gute Oberin versteht es, die für die jeweilige Situation notwendigen Rollen und Funktionen zu übernehmen oder zu delegieren. Sie ist in ihrem Führungsstil je nach Bedarf flexibel, obwohl ihre Grundeinstellung partnerschaftlich ist. Sie kann ihre Autorität und Verantwortung an fähige Mitschwestern delegieren und ermutigt ihre Untergebenen, Initiativen und Aufgaben zu übernehmen. Sie sorgt für eine kooperative Atmosphäre und strebt eine große Loyalität und Solidarität in der Gemeinschaft an, damit sich jeder ein Stück zu Hause fühlen kann. Sie unterstützt kleinere Untergruppen, achtet aber darauf, daß sie nicht zu Cliquen ausarten. Sie entscheidet auf möglichst breiter Basis und bereitet die Entscheidungen langfristig mit der Gruppe vor.

Eine fähige Oberin sollte also neben einem hohen Maß an menschlicher und religiöser Reife auch eine gute Selbstkenntnis und ein gesundes Selbstbewußtsein besitzen. Denn sonst wird sie allzu schnell in Situationen der Spannung, des Streß und der Konflikte — auf Grund der eigenen Unsicherheit — in schlechte Ersatzstile zurückfallen, seien es Variationen des autoritären oder des Laissez-faire-Führungsstiles.

Natürlich hängt die Effektivität der Führung auch davon ab, in welchem Grade die Oberin bei ihren Mitschwestern beliebt ist.

Dieses wichtige Kriterium der Beliebtheit scheint mir in der Vergangenheit bei der Auswahl von Oberinnen zu wenig berücksichtigt worden zu sein.

Andererseits erfordert die Führungsrolle auch eine richtige Distanz zu den Mitgliedern der Gemeinschaft. Man spricht von einer notwendigen, psycho-

logischen Distanz' zwischen Führern und Untergebenen, wie sie sich etwa in der Vorschrift für Offiziere findet, mit den Soldaten nicht zu vertraulich zu werden. Auch für die Oberin gilt, daß es für sie im Falle einer zu großen Intimität mit den Schwestern wegen der emotionalen Bindungen zunehmend schwieriger wird, objektive Entscheidungen zu treffen und die Disziplin aufrecht zu erhalten. Es kann leicht zu Ungerechtigkeiten, zu Rivalitäten und Favoritentum kommen. Gewöhnlich wird also die Oberin durch zu große Nähe aber auch durch zu große Distanz ihren sozialen Rang in der Gruppe mindern. Das soll allerdings nicht heißen, daß die Oberin kein herzliches Verhältnis zu den Mitschwestern haben sollte. Im Gegenteil: hier geht es nur darum, die beiden extremen Haltungen einer zu großen Intimität und Distanz zu vermeiden, die beide nicht gruppendienlich sind.

Im Hinblick auf eine effektive Führung spielt die für jede Gruppenstruktur wesentliche Unterscheidung zwischen der mehr emotional-gruppenbezogenen und der mehr sach- und leistungsbezogenen Ebene eine große Rolle. Gewöhnlich ist ein Gruppenleiter für die eine oder andere Rolle prädisponiert. So wird z. B. die mehr emotional veranlagte, beliebte Oberin versuchen, die Spannungen zu lösen, eine gute Atmosphäre zu schaffen und auf die Bedürfnisse der einzelnen einzugehen, dabei aber nicht soviel Zeit für die Erfüllung der leistungsbezogenen Gruppenaufgaben aufwenden können. Dagegen wird die mehr leistungsorientierte Oberin eine größere Distanz halten, auf die Erreichung der sachlichen Gruppenziele drängen, allerdings auf Kosten des Gemeinschaftslebens und der Zufriedenheit der Gruppenmitglieder. Die Erfahrung zeigt, daß bei einer ‚Ein-Mann-Führung' fast immer eines der Elemente zu kurz kommt: entweder wird die Leistung und der Erfolg oder aber das interne Zusammenleben und Wohlbefinden der Gruppe leiden.

In dieser Lage bietet sich als Lösung eine ‚Teilung der Gewalten' an, die durch das sogenannte ‚Divergenztheorem' eine empirische Bestätigung erhält[6]).

Eine Gruppe bewertet ihre Mitglieder gewöhnlich in zweifacher Weise: entsprechend ihrem Leistungsbeitrag zur Erfüllung der Sachaufgaben (Tüchtigkeit) und entsprechend ihrem Beitrag zum menschlichen Wohlbefinden und Zusammenhalt der Gruppe (Beliebtheit). Es gibt also eine Tüchtigkeits- und eine Sympathie-Hierarchie in jeder Gruppe. Dabei sind sich die beiden Führer, der beliebte wie der tüchtige, ihrer unterschiedlichen Positionen bewußt, stehen aber selten in einem Wettbewerbsverhältnis. Vielmehr ergänzen sich die beiden meist recht gut und arbeiten im Dienste der Gruppe zusammen. Mutter und Vater, emotionaler Kern und Tüchtigkeit sind nach Hofstätter das bekannteste Beispiel für die

[6]) P. R. Hofstätter, Gruppendynamik, rororo Tb., 132ff.

Divergenztheorie. Auch in religiösen Gemeinschaften gibt es bereits Lösungsversuche in Richtung eines solchen Führungsduals: die Schuldirektorin als die mehr „Tüchtige" und die Hausoberin als die mehr „Beliebte" nehmen verschiedene Führungsaufgaben wahr.

4. Die Bedeutung der Kommunikation und des Feedback

Gerade für den partnerschaftlichen Führungsstil, aber auch für jede effektive Führung ist eine gute Kommunikation zwischen der Oberin und den Mitgliedern der Kommunität unbedingt notwendig. Eine grundlegende Voraussetzung für eine gute Kommunikation ist eine Atmosphäre der Offenheit und des Vertrauens in der Kommunität und die Gesprächsbereitschaft auf beiden Seiten. Denn solange die Oberin oder die Gruppe nicht bereit sind, abweichende Meinungen gelten zu lassen, die anderen zu verstehen und die eigene Ansicht in Frage zu stellen, bleiben alle Verständigungsversuche im Grunde wirkungslos. Dabei scheint das gemeinsame Gespräch heute besonders wichtig zu sein, wo sich viele Schwierigkeiten zeigen: viele religiöse Gemeinschaften leiden heute an einer mangelnden Zielvorstellung und Identität; hinzu kommt das Generationsproblem, mangelnder Nachwuchs, Überalterung, Schwierigkeiten in der Anpassung, die Spannungen zwischen den progressiven und konservativen Mitgliedern etc. Angesichts dieser Unsicherheit und mangelnder Klarheit wissen die Oberinnen zwar, daß man mit Zwang und Appellen allein nichts mehr erreichen kann, sie sehen aber auch, daß einzelne Schwestern nicht in der Lage sind, mit der neuerworbenen Freiheit richtig umzugehen. Es besteht die Gefahr, daß die Gemeinschaft ihre Attraktivität als Primärgruppe verliert und Schwestern oft andere, attraktive Bezugsgruppen und Beziehungen außerhalb des Ordens suchen.

Die traditionellen Mittel der Kommunikationsförderung in den Orden wie z. B. die Gewissensrechenschaft, Briefzensur, Berichte und Briefe an die höheren Obern, Beschwerdebriefe, Culpa etc. scheinen heute kaum noch tauglich, wenn sie im alten, autoritären Stil gehandhabt werden. Oft fehlt hier nämlich die wichtigste Voraussetzung für eine gelungene Kommunikation: Vertrauen und Offenheit.

Es sei zum Schluß auf einige Hindernisse der Kommunikation hingewiesen:

a) Eines der größten Hindernisse für eine gute Kommunikation in einer Ordensgemeinschaft dürfte ein autoritärer Führungsstil sein. Dieses autoritäre Verhalten der Oberin kann einmal durch die Unsicherheit und Angst der Gruppenmitglieder herausgefordert werden, andererseits aber auch in der Angst und Unsicherheit der Oberin begründet sein. Bei allem guten Willen fällt die Oberin aus Unsicherheit und Überforderung oft in einen autoritären Ersatzstil, und kaschiert ihre mangelnde

Ich-Stärke hinter einem dirigistischen Führungsstil. Wenn auch durch das autoritäre Vorgehen die Angst vorübergehend reduziert wird, so doch auf Kosten der Offenheit, der Reife und Selbständigkeit der Mitschwestern. Denn eine gute Kommunikation und Kooperation sowie Reife und Eigenverantwortung können nur in einer Kommunität erreicht werden, wenn die Oberin Aufgaben und Verantwortung delegiert und die Gemeinschaft an den Entscheidungen wirklich beteiligt.

Das erfordert auch die Zeitsituation: denn welche Oberin könnte heute schon im Alleingang Entscheidungen treffen, dazu fehlen ihr einfach die nötigen Sachkenntnisse und Informationen. Wenn wir aus der Sozialpsychologie wissen, daß die Entscheidung als Gruppenbeschluß normalerweise sachlich besser ist als die Einzelentscheidung (Probleme werden von vielen Seiten beleuchtet und klarer erkannt; es werden mehr Lösungsvorschläge gemacht; die Folgen werden besser vorausgesehen; der Beschluß wird von der Gemeinschaft besser durchgetragen), dann müßte man gerade im Orden diese Einsicht berücksichtigen. Denn hier geht es schließlich nicht nur um Produktionssteigerung wie in der Wirtschaft, sondern um das gemeinsame Finden und Verwirklichen des Willens Gottes.

b) Ein anderes Kommunikationshindernis ist das Problem der sozialen und psychologischen Distanz. Auch in religiösen Gemeinschaften besteht die Tendenz, daß die rangniedrigeren Mitglieder die psychologische Distanz zu den ranghöheren zu verkleinern suchen und gleichzeitig die Distanz zu den weniger Einflußreichen noch vergrößern. Jeder will bewußt oder unbewußt zu den oberen Zehntausend gehören. Das stört und verfälscht die Kommunikation sowohl der Schwestern untereinander als auch die zwischen Gemeinschaft und Oberin.

c) Ein weiteres Hindernis: In stark hierarchisch strukturierten religiösen Gemeinschaften ist es für eine Schwester, die täglich ihre Abhängigkeit von der Oberin erfährt, sehr schwer, Antipathie und Kritik zu äußern. Sie wird lieber von ihren Erfolgen als von Mißerfolgen, lieber von ihren guten Seiten als von Fehlern berichten, weil sie Konsequenzen fürchten muß. Es besteht schließlich die Gefahr, daß eine autoritäre Oberin isoliert wird, weil die Schwestern sie nicht mehr über die Interaktionen in der Gemeinschaft informieren; denn sie fürchten insgeheim, daß die Informationen von der Oberin zum Schaden einzelner oder der Gruppe mißbraucht werden könnten. Durch ein autoritäres Verhalten werden die Schwestern geradezu ermuntert, ihre Probleme vor der Oberin zu verbergen, weil sie sonst ihre Anerkennung und Achtung zu verlieren meinen.

d) Andererseits ist die Oberin leicht in Gefahr, sich in Momenten der Unsicherheit und bei Schwierigkeiten auf ihre Amtsautorität zurückzuziehen und eine Kritik dadurch zu umgehen, daß sie sich

etwa im Rat oder Konsult mit ihr ergebenen und ihr wohlgesonnenen Schwestern umgibt, die nur Ja sagen. Oder die Oberin fordert in einem ‚offenen Gespräch' nur die dependenten Schwestern auf, eine ‚kritische' Stellungnahme abzugeben, und erfährt so eine Selbstbestätigung, während die Unzufriedenen aus Angst schweigen. Ein offenes und gutes Feedback erhält die Oberin praktisch nur in einer von Vertrauen getragenen, partnerschaftlichen Kommunität, wo alle Verantwortung mittragen und um das gemeinsame Wohl besorgt sind. Die Feedbackregeln können für solche Gespräche eine gute Hilfe sein[7]).

IV. SCHLUSSBEMERKUNG

Die negativen Erfahrungen der letzten Jahre haben uns gelehrt, daß eine Oberin heute nicht mehr allein auf Grund ihrer Berufung oder ihrer natürlichen Führungsqualitäten den enormen Ansprüchen ihres Amtes gewachsen ist und eine Gemeinschaft führen kann. Wenn das theologische Axiom stimmt, daß die Gnade die Natur voraussetzt (gratia supponit naturam), dann heißt das doch in unserem Fall, daß die Oberin sich mit Hilfe der Humanwissenschaften auf ihre Führungsaufgaben vorbereiten sollte, bevor sie sich auf übernatürliche Hilfen verläßt[8]). Dabei müssen wir uns darüber im Klaren sein, daß auch die modernsten Forschungsergebnisse und Erkenntnisse nicht ausreichen, um jede Krisensituation zu meistern. Aber sie können sicherlich helfen, die Führung im Dienste der Gemeinschaft zu verbessern und ein humaneres und damit auch christlicheres Klima in den religiösen Kommunitäten zu schaffen, das mehr durch Hoffnung und christlichen Optimismus als durch Resignation und Verbitterung gekennzeichnet sein sollte. Es bleiben dann immer noch genügend ‚unlösbare Situationen', die nur im Glauben an Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen durchgetragen und letztlich gelöst werden können.

---

[7]) K. Antons, Praxis der Gruppendynamik, 108ff.

[8]) Hier ist nicht nur an ein theoretisches Studium, sondern vor allem an praxisorientierte Führungskurse und an Praxisberatung gedacht, wo etwa in kleinen Gruppen oder im Einzelgespräch an Hand von Protokollen oder Fallbesprechungen das eigene Führungsverhalten überprüft und Führungsprobleme analysiert und durchgesprochen werden. Ein solch kombiniertes Lernen auf der kognitiven, der affektiven und praktischen Lernebene bietet die beste Voraussetzung für eine Verbesserung des persönlichen Führungsverhaltens.
Entsprechende Vorschläge und Modelle finden sich in dem Buch K. Frielingsdorf/G. Stöcklin, Seelsorge als Sorge um Menschen — Pastoralpsychologische Modelle —, Mainz 1976.

Das Weizenkorn . . .

Eine religiös-geschichtliche Meditation

Von M. Isentrud Hülsbeck, Hamburg

DER URSPRUNG

1648 wurde im Friedensschluß von Osnabrück und Münster der grausame 30jährige Krieg beendet. Seine furchtbaren Folgen waren noch lange spürbar. Deutlich war vor allem der krasse Gegensatz zwischen Arm und Reich, die Unbarmherzigkeit der Reichen, die Bitterkeit und der Haß der Armen. Dieser Kontrast war besonders erkennbar in Nancy, der Hauptstadt des damaligen Herzogtums Lothringen.

Vier Jahre nach Beendigung des Krieges, am 18. Juni 1652, saßen nachmittags um 2 Uhr beim Generalnotar des Herzogtums fünf edle Menschen zusammen. Es waren außer Jean Petit, dem Notar, der Edelmann Emanuel Chauvenel, die vier Pfarrer der Hauptkirchen der Stadt und die Edelfrau Barbe Thouvenin.

An diesem Tag und zu dieser Stunde begann — so sehen wir den Verlauf der Dinge sub specie aeternitatis, vom Standpunkt der Ewigkeit aus — ein „Weizenkorn" aufzublühen, das in die Erde gefallen und gestorben war: Der junge Josef Chauvenel, Jurist und Mediziner, hatte sein Leben im Dienst der Armen, Verlassenen und Kranken verzehrt, sich 1651 bei der Pflege Pestkranker infiziert und sterbend den Vater um die Fortsetzung des von ihm begonnenen Werkes gebeten.

An diesem Tag und in dieser Stunde wurde eine Caritas-Stiftung begründet, die sich zu einer Kongregation römischen Rechts entfaltete und über Europa nach Asien, Afrika und Mittelamerika verbreitete. Am 11. Oktober 1970 schlossen sich die selbständigen, von Nancy ausgegangenen Kongregationen Prag, Trier, Trebnitz, Mikolow, Grafschaft und Wien in Rom zu einer föderativen Einheit zusammen.

Das damals durch die edlen Chauvenels begründete Werk hat die Kriege und Revolutionen, die Geistesströmungen und Weltanschauungen der vergangenen 325 Jahre bis heute überdauert. Die Zahl der Mitglieder ist in den letzten fünf Jahrzehnten zurückgegangen; die immerhin noch große Gemeinschaft ist von der gegenwärtigen Krise des Ordenslebens mitbetroffen.

Weder der junge Josef Chauvenel, noch der Vater hatten mit der Stiftung ihres Caritas-Werkes die Gründung eines religiösen Ordens geplant. Sie wußten, wie etwa Franz von Sales, Vinzenz von Paul und andere um die Kluft, die scharfe Trennung, die damals noch zwischen Kloster und Welt bestand, und eben dieser Gefahr hofften sie zu entgehen. Sie wollten nichts anderes, als die Verwirklichung ihres eigenen Christ-Seins durch die Ver-

wirklichung der Barmherzigkeit für die Armen, Verlassenen und Kranken. Dieser kristallklare Geist des Evangeliums ist deutlich im Dokument der Gründung ausgesprochen.

AUS DEM DOKUMENT DER GRÜNDUNG

„Da die liebevolle Unterstützung des Nächsten ein sicheres Mittel ist, von der göttlichen Güte Verzeihung zu erlangen und die Armen vor dem Verderben zu bewahren, in das sie oft genug die Verzweiflung über ihr Elend stürzt; um die guten und heiligen Pläne fortzusetzen und zu verwirklichen, die — wie er weiß — den verstorbenen Herrn Josef Chauvenel, seinen Sohn, beseelten, der sich und sein Vermögen ganz und gar dem Dienst der Armen geweiht und hingegeben hat; weil auch er, Emanuel Chauvenel, eine sehr große Neigung hat, den Armen zu helfen . . . hat er freiwillig beschlossen, hierdurch in der Stadt Nancy ein Haus der Barmherzigkeit zu gründen unter dem Schutz der Heiligen Familie Jesus, Maria und Josef. Es soll von fünf älteren Mädchen oder tugendhaften Witwen bewohnt werden. Sie sollen sich „Barmherzige Schwestern" nennen . . . Ihre Beschäftigung wird darin bestehen, arme Kranke und andere Verlassene . . . aufzusuchen, sie zu pflegen, ihnen Almosen zu geben, sie zu trösten und ihnen den Empfang der hl. Sakramente zu vermitteln, kurz, für alle ihre Bedürfnisse nach Möglichkeit Sorge zu tragen . . ."

Zehn Jahre später wurden die Schwestern vom Volk auch „Schwestern vom hl. Karl Borromäus" genannt, nach einer Statue dieses Heiligen, die über dem Eingang des Caritas-Hauses angebracht war. Die Schwestern trugen die damalige Kleidung der Frauen aus dem Volk.

Noch am Tage der Gründung gab Emanuel Chauvenel seinem Werk kirchlichen Charakter. Er empfahl es dem Wohlwollen des Bischofs von Toul, dem Nancy damals unterstand und der Sorge der Pfarrer von Nancy.

ERSTE PROFESS

Die erste Profeß der Schwestern, die sich für das Werk zur Verfügung gestellt hatten, fand am 22. Juli 1679 statt. Der Verfasser des Textes ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der damalige Superior der kleinen Gruppe, Ephiphanius Louys, Abt der Prämonstratenser von Estival, ein bedeutender Theologe und begnadeter Mystiker. (1614—82)

Dieser Text ist ein Beweis für die übernatürliche Inspiration des Abtes und seine Ehrfurcht gegen den Willen des Gründers, „die Stiftung alle Zeit getreu und unverletzt ihrem Zweck zu erhalten zur größeren Ehre Gottes, zum Wohl des Nächsten und zur Unterstützung der Armen".

Epiphanius Louys hatte die Schwestern auf die Ablegung der Profeß vorbereitet. Er nahm auch ihr handschriftliches, beiderseits unterzeichnetes

Bekenntnis während der Eucharistiefeier in der Kapelle des Hauses entgegen. Diese Profeß beinhaltet die Totalhingabe des Lebens an den Herrn in beständiger Barmherzigkeit und beständiger Ehelosigkeit:

„Ich, Schwester Maria, habe nichts im Sinn als die Ehre und Verherrlichung Gottes, mein Heil und die barmherzige Hilfe für die armen Kranken . . . Ich verspreche Gott, die Gemeinschaft niemals zu verlassen, in ihr zu leben und zu sterben, um den Rest meiner Tage den Armen, Verlassenen und Kranken zu dienen, gemäß den Konstitutionen . . ." (Wörtliche Übersetzung des ehrwürdigen französischen Textes)

Diese Profeß bekennt sich in ihrer schlichten Aussage klar zum Evangelium, zum Hauptgebot der Liebe, das alle anderen Gebote einschließt, zur Treue in der Mitwirkung mit den Gnaden der Taufkonsekration und zu der in der Frohbotschaft von Christus besonders hervorgehobenen Gnadengabe der Berufung zur Ehelosigkeit: „Wer es fassen kann, der fasse es . . .!" (Mt. 19)

Armut und Gehorsam wurden bei dieser Profeß des Ursprungs nicht eigens erwähnt, aber selbstverständlich geübt, wie die Schwestern in einem Dokument vom 26. Dezember 1711 einmütig bezeugten.

Als Gelehrter wußte Epiphanius Louys zweifellos, „. . . daß die drei Räte, die in ihrer Systematisierung erst auf das Hochmittelalter zurückgehen, im Grunde nur ein einziges besagen, auf ein und dasselbe hindeuten: auf die s i c h t b a r und g r e i f b a r gemachte Nachfolge Christi, zu derem Wesen a l l e Christen verpflichtet sind . . ."[1])

IM HEUTE LEBEN

Ich habe, vor allem in den Jahren nach dem Konzil, viel über unseren Ursprung meditiert und im Dokument der Gründung wie im Text der ersten Profeß das Antlitz des göttlichen Weizenkorns entdeckt, das unvergleichlich schöne Antlitz Christi. Sinn und Ziel unseres Lebens aus Taufe und Berufung zur Ehelosigkeit oder Ehe ist und bleibt „der andere Christus". ER will in allen Getauften weiter existieren. Das heißt aber: Wir können unser Christ-Sein nicht leben und entfalten aus eigener Kraft, nicht im Zwang von Gebets- und Buß-Übungen. Diese erste und höchste, übernatürliche Aufgabe können wir nur lösen mit den göttlichen Kräften der Taufe, mit den Gnaden aus dem Opfertod und der Auferstehung Christi, in immerwährender Anbetung, in lebenslanger Buße und Sühne.

Unsere gnadenhafte Berufung zur gottgeweihten Ehelosigkeit heißt nicht: auf die Schönheit der Welt, auf uns selbst und die Menschen verzichten, die Welt und uns selbst verlassen und verachten.

---

[1]) Friedrich Wulf: Braucht die Kirche noch Ordensleute? S. 92, in Theolog. Akademie 4, Knecht / Frankfurt, 1967.

Unsere Berufung zur Ehelosigkeit ist das je persönliche Geheimnis der Vermählung mit dem Einzig-Einen, dem Menschensohn Jesus Christus, Fortsetzung des Lebens des Menschensohnes, weltweite Erlöserliebe zum Schöpfungswerk des Vaters.

Unsere Armut heißt nicht, nichts besitzen und über nichts verfügen: Wir sind Geschöpfe Gottes, einmalige Gedanken seiner ewigen, dreieinigen Liebe, mit natürlichen und übernatürlichen Talenten ausgestattet, über deren Verfügung wir Rechenschaft ablegen müssen.

Unsere Armut heißt frei sein und wach sein, an nichts hängen außer an Gott, alles verlassen außer Gott, die Welt erobern für den ewigen König, der sie wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erlöst hat. Kein Mensch hat sich selbst und sein „Eigentum" zu eigen. Jeder Einzelne und die Welt sind königseigen. Gott hat uns die Welt und uns selbst in unserer hohen Würde zu Lehen gegeben. Er fordert sein Eigentum von jedem Einzelnen zurück. Das steht im Evangelium.

Unser Gehorsam heißt nicht, auf unseren eigenen Willen verzichten und uns blind Menschen unterwerfen. Willenlose und Blinde können nicht Mitarbeiter Gottes sein; sie vergessen ihre Menschenwürde und ihre Gotteskindschaft.

Unser Gehorsam heißt frei sein und wach sein, unterscheiden und entscheiden, was der Ehre Gottes, dem eigenen Heil und der barmherzigen Hilfe für die Armen dient. Unser Gehorsam heißt leben aus dem Glauben an Gott, den Vater, wie Abraham und Jesus.

„. . . Christus bringt keine Gefolgschaft durch Zwang.

Das Evangelium ist kein Schraubstock, in den wir das Gewissen des anderen und das eigene einzwängen müßten wie in ein System. Es ist Gemeinschaft aus gemeinsamer Teilnahme.

In Christus ist Gott arm geworden und verborgen. Das Zeichen Gottes kann kein Bild der Größe sein. Gott verlangt von uns nicht, daß wir Wunderzeichen tun, die unsere Fähigkeiten überschreiten; er will ganz einfach, daß wir begreifen, wie wir unsere Menschenbrüder lieben sollen . . ."[2])

So lieben wie der junge Josef Chauvenel, wie sein Vater und viele bekannte und unbekannte Heilige vor ihnen und nach ihnen. Das Leben in der Nachfolge Christi ist das Leben des Weizenkorns, das, im Dunkel der Erde sterbend, unaufhaltsam aufwächst, dem Licht entgegen und reiche Frucht bringt.

Wenn es aber nicht sirbt . . .?
Hier liegt eine der Ursachen für die Krise des Ordenslebens.

---

[2]) und [3]) Roger Schutz: Die Gewalt der Friedfertigen — Herderbücherei, Bd. 421, 1972. S. 123, 22

Hängen wir nicht noch zu sehr an menschlichen Regeln, an Paragraphen und Strukturen, die das je persönliche Heranreifen des „Weizenkorns" hemmen könnten . . .?

„Um eine neue Ära heraufzuführen, gibt es für die Christen einen vorgezeichneten Weg: nicht hinter den Ereignissen herhinken, sondern an den entscheidenden Wegkreuzungen stehen."[3])

Kehrt um!
Glaubt an die Frohbotschaft! (Mt. 3)

DANK

Ewiger Vater, Du hast mich in Deinem Sohn, dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung, von Ewigkeit geschaut und geliebt. Du gabst mir zur Stunde, die Du wolltest, die Sendung in meine Zeit. Du schenktest mir alle Fähigkeiten des Geistes und des Herzens für den Dienst in Deinem Reich. Du hast mich durch die Taufe in Dich und Deine göttliche Herrlichkeit aufgenommen, in die Kirche Deines Sohnes eingegliedert und in unsere alte Familie von Nancy berufen:

Wunderbar geschaffen aus Dir, Dreieinige Liebe!
Noch wunderbarer erlöst durch Dich, Jesus,
Menschensohn aus Nazareth!

Was habe ich aus mir, was ich nicht aus Dir habe?
Was habe ich für mich und die Menschen, was ich nicht für Dich habe?
Wenn ich schwach bin, Du bist meine Kraft.
Wenn ich meine, mich verirrt zu haben, Du bist der Weg, die Wahrheit, das Leben.
Wenn ich einsam und unverstanden bin, Du bist die Heimat, in der ich Ruhe und Geborgenheit finde; die Heimat, in die ich mit jedem Herzschlag weitergehe.

Danke, Herr,
jetzt und in Ewigkeit! Amen! Alleluja!

Demut und Ehrfurcht

Von Leonhard Gilen SJ, Frankfurt-M.*

Demut und Ehrfurcht sind nicht einfachhin identisch, weder in ihrer seelischen Struktur, noch in ihren Phänomenen. Sie sind aber innerlich miteinander verwandt, so daß Demut ohne Ehrfurcht nicht möglich ist und jede Art von Ehrfurcht notwendigerweise eine vielleicht nicht bewußte Komponente von Demut einschließt. Sie sind nicht einfach identisch, sie scheinen sich vielmehr darin zu unterscheiden, daß bei der Demut, auch bei der an Christus und seiner Nachfolge bewußt orientierten Demut, das Bewußtsein der eigenen Begrenztheit, auch Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit mitspricht und sein Gewicht behält. Das schließt nicht aus, daß der Mensch sich seines freilich von Gott geschenkten ontologischen und gnadenhaften Wertes, seiner Fähigkeiten und Leistungen bewußt ist: allerdings mit einer realistischen Distanz von sich selber und einer objektivierenden und gleichsam kühlen Beurteilung, die jenseits aller subjektiven Übertreibungen und Phantasien steht. Es ist das, was der hl. Bernhard nennt: die „verissima sui ipsius agnitio“[1]), die ganz wahrheitsgetreue Anerkennung seiner selbst, nach seinen positiven und auch nach seinen negativen Seiten. In der Ehrfurcht dagegen ist der Mensch mehr auf das Objekt bezogen, hinter dem der Gedanke an das eigene Selbst mehr zurücktritt, vielleicht auch im Bewußtsein gar nicht mehr vorhanden ist. Das gilt ganz besonders für das Phänomen des S t a u n e n s, das mit der Ehrfurcht vielfach verbunden ist und bei dem Erlebnis einer tiefen Ehrfurcht wohl kaum fehlen kann. Der religiöse Mensch staunt vor der Größe und der Güte Gottes, man staunt vor den Wundern der Natur, etwa dem sternenklaren Himmel, sie nötigen uns echtes Staunen ab. Das gleiche gilt aber auch von großen Erfindungen und anderen überragenden Schöpfungen des Menschengeistes, von der Lösung ungewöhnlich schwieriger Aufgaben der Wissenschaft ebenso wie im öffentlichen Leben, der Politik und der Wirtschaft oder im privaten Bereich, zum Beispiel für die stille, vielleicht aber heroische Bewältigung von Lebensaufgaben und Lebensschwierigkeiten, die den ganzen Einsatz der Persönlichkeit eventuell lange Jahre hin beanspruchen. Dieses Staunen ergreift den Menschen in seiner emotionalen Tiefe, es ist mehr als Anerkennung und geht auch über bloße Bewunderung weit hinaus. Im Staunen wird das Objekt nicht nur, wie bei Anerkennung und Bewunderung in einer Weise gesehen und betrachtet, die man noch als rational beschreiben kann. Es wird Größeres geahnt und hinter dem Sichtbaren verspürt, das die Seele zwar schon berührt, aber

* Der Artikel ist der Vorabdruck eines Kapitels aus dem Buch des Verfassers: „Zur Psychologie der religiösen Persönlichkeit. Selbstwertstreben und Demut“, das im Sommer 1977 im Verlag Pustet erscheinen wird.

[1]) S. Bernardus, De gradibus humilitatis et superbiae, PL 182,94.

höchstens in seiner Richtung und in verschwommenen Umrissen angegeben werden kann. Man mag von einem beginnenden Aufdämmern, von einem schwachen Hellwerden der wirklichen, aber immer noch geheimnisvollen Größe sprechen[2]), der man begegnet ist und die den Menschen in ihren Bann gezogen hat. Man kann das Staunen (ebenso wie die Bewunderung) mit Lersch zu den noetischen, in seinen höchsten Stufen, die sich auf das Sein als solches, auf die Transzendenz und auf Gott beziehen, auch als metaphysisches Gefühl ansehen[3]). Gerade in diesen höchsten Stufen des Staunens ist die innere Beziehung zur Ehrfurcht, die man gleichfalls als ein metaphysisches Gefühl bezeichnen muß, besonders deutlich. Es handelt sich hier um die Ehrfurcht vor dem, was über uns steht und von uns niemals ganz erfaßt, verstanden und umgriffen werden kann. Es ist die erste Art von Ehrfurcht, die Goethe an einer vielzitierten und kommentierten Stelle der Pädagogischen Provinz anführt[4]).

Für die religiöse Persönlichkeit, um die es in dem vorliegenden Beitrag geht, handelt es sich bei dieser höchsten Stufe der Ehrfurcht in erster Linie um Gott und das göttliche Wirken in der Schöpfung, der Erlösung und der gesamten Heilsgeschichte, besonders des Neuen Testamentes. Beim Staunen wird in einem weiteren Fortschritt der Analyse und einer Reflexion der Gedanken und Gefühle, die im Staunen beschlossen sind oder durch das Staunen angeregt werden können, der innere Bezug zur Demut sehr klar. Der Mensch fühlt sich klein gegenüber dem Großen, das sein Staunen, vielleicht sein überraschtes und schweigendes Staunen hervorgerufen hat: sibi ipsi vilescit, wie der hl. Bernhard einmal sagt (a. a. O.), er wird gering vor sich selber. Wenn es sich dabei um mitmenschliche Größe handelt, die er neidlos und ohne Ressentiment anerkennt und vielleicht auch bewundert, so kann hier wirkliche und echte Demut vorliegen. Der Mensch sieht gegenüber dieser Größe seine eigenen Grenzen, seine Beschränktheit und vielleicht auch sein wirkliches Unvermögen, zu solchen Höhen des Menschseins, des religiösen Christseins und auch der Religiosität überhaupt emporzusteigen. Hier kann man die schwierige Frage stellen: Was ist nun eigentlich allgemein menschliche Größe, was ist Größe im Sinn des Christseins oder der Religiosität, was ist sie außerhalb der christlichen Lebensauffassung? Das eine kann man hier mit Sicherheit sagen: Von Sensation, die ohnehin bald verfliegt, ist wahre Größe weit entfernt.

Sie bedeutet aber in jedem Fall für das Sein, die Entfaltung und die Leistungen der Persönlichkeit, daß hohe und dauernde Werte im Leben

---

[2]) Vgl. dazu die Analysen von P. Wust, Naivität und Pietät, Tübingen 1925, 125 ff. Ob sich die Auffassung Wusts von dem „Doppelaffekt" des Staunens und der Ehrfurcht (z. B. 121, 125 f.) auch psychologisch begründen läßt, kann hier außer acht bleiben.

[3]) Ph. Lersch, Aufbau der Person 11. Aufl. München 1970, 271 ff.

[4]) J. W. Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, 2. Buch, 1. Kapitel.

des Menschen erreicht worden sind. In dem Rahmen, der unserer Untersuchung gezogen ist, haben wir dabei zunächst an die ethischen und religiösen und, verbunden mit ihnen, an die echt humanen Werte zu denken, die den Menschen in einen vielleicht langsamen, aber kontinuierlichen Prozeß zu wachsender Christusnähe und gar, mit dem Ausdruck mancher Kirchenväter, zu einer Deifikation, einer „Vergöttlichung" führen[5]). Daß diese Teilnahme des Menschen an der göttlichen Natur und am göttlichen Wesen die Grenzen des Kreatürlichen nicht sprengt, sondern in einem entsprechend abgeschwächten, also analogen Sinn verstanden werden muß, braucht hier nur kurz angemerkt zu werden. Dieser Entwicklungsprozeß und die in ihm erreichte menschliche und religiöse Größe entziehen sich im allgemeinen den Blicken der Öffentlichkeit. Auch die nächste Umgebung wird diese Entwicklung vielleicht nur an einigen Außenwirkungen erkennen. Die wirkliche Größe dieses göttlichen Lebens und ihrer inneren Werterfülltheit bleibt den so begnadeten Menschen selber vielfach verborgen: ganz im Sinn der Demutsauffassung des hl. Bernhard: sibi ipsi vilescit, er schätzt sich selber gering ein. Das Geheimnisvolle dieser Teilnahme am göttlichen Leben mag aber auch ihn mit staunender Ehrfurcht erfüllen.

Es geht dabei nicht nur um das ehrfürchtige V e r h a l t e n[6]) gegenüber Gott und Menschen oder Dingen, die in besonderer Weise mit Gott verbunden oder auf Gott bezogen sind. Auch die seelische Struktur, die diesem Verhalten zugrunde liegt, steht ja zu diesem im Verhältnis von Bedingung und gegenseitiger Durchdringung. Es ist freilich hier zu bedenken, daß die Ehrfurcht schon Menschen und erst recht Gott gegenüber eine eigenartige Doppelfunktion erfüllt: Sie verbindet und hält zugleich auch Distanz[7]). Eine „plumpe" Annäherung und Vertraulichkeit ist bei der Ehrfurcht, besonders bei der religiösen Ehrfurcht, nicht möglich. Auch für den Gläubigen ist unter diesem Gesichtspunkt der polaren Spannung zwischen Nähe und Distanz die Ehrfurcht der Demut verwandt. In der Demut besinnt sich der Mensch auf seine geschöpfliche Kleinheit, Machtlosigkeit und Geringfügigkeit (vielleicht sagen wir für unser spontanes Empfinden weniger hart: auf seine geringe Bedeutung) dem unendlichen Gott gegenüber; zugleich fühlt er sich in Liebe zu dem gütigen Gott, zu Gott, dem gütigen Vater, besonders zu Christus in seiner Erscheinung als Knecht Gottes und als der gedemütigte und zerschlagene Erlöser der Menschheit hingezogen. Schon daraus kann man die „unersetzbare" Be-

[5]) Vgl. dazu H. Lange, De Gratia, Freiburg 1929, 186 ff., 296 ff.

[6]) In seinen feinsinnigen Untersuchungen und Analysen zu unserem Thema kommt es O. Fr. Bollnow auf das ehrfürchtige Verhalten und die Gefühlsbeziehungen an, die auf dieser Ebene Menschen miteinander verbinden: Die Ehrfurcht, Frankfurt 1947, S. 10.

[7]) S. P. Wolff, Vom Sinn der Ehrfurcht, München 1935, 29—41: Zur Phänomenologie der Ehrfurcht.

deutung ersehen, die der Ehrfurcht für das Gebet und, was das Verhalten Gott gegenüber angeht, speziell den liturgischen Vollzügen (und möglichen Abirrungen) zukommt.

Die Ehrfurcht ist mit der Pietät verwandt, worauf besonders Wust hingewiesen hat[8]). Auch die Ehrfurcht ist ein Schutzmittel der persönlichen Intimität, sowohl für den Menschen selber, als auch für die Intimität anderer und für das Geheimnis, das Gott auch für den gläubigen und liebenden Menschen immer umgibt. Eigentlicher Gegenstand der Ehrfurcht, ihr „Formalobjekt", ist das Ehrwürdige, wo immer es uns begegnet: beim Alter, bei den Eltern, beim Kinde in seiner Unberührtheit und Verletzlichkeit, bei der Frau, bei verehrungswürdigen Menschen und besonders bei Gott und bei heiligen Dingen; zugleich fühlt sich der Mensch in Liebe zu Gott dem Gütigen hingezogen.

Die Ehrfurcht darf man nicht mit A c h t u n g und ihr verwandten Gefühlen, wie Respekt und Bewunderung, verwechseln[9]). Ehrfurcht und Verehrung scheinen dagegen näher zueinander zu stehen. Man verehrt seine alten Eltern und ist ihnen zugleich in Liebe und Dankbarkeit verbunden: auch hier das Moment des Hingezogenseins und einer gewissen Distanz gegenüber den Höherstehenden, die uns das Leben geschenkt, die uns die erste Erziehung gegeben und damit für die spätere Persönlichkeit viel getan haben. Dazu kommt hier die eigentliche Ehrfurcht, die man dem Alter der Eltern entgegenbringt. Man verehrt einen Lehrer, dem man für seine eigene, auch berufliche Existenz, Entscheidendes verdankt. Dabei spielt hier, ähnlich wie bei der Verehrung gegenüber den Eltern, das Moment der Pietät eine Rolle. In der Achtung dagegen, wenn sie in ihrer reinen Form auftritt, steht der Mensch seinem Gegenstand mit einer gewissen Kühle und Objektivität gegenüber. Die Achtung ist, wenn man so will, kein ursprüngliches und spontan aufsteigendes Gefühl, das aus dem endothymen Grund des Menschen unmittelbar und vielleicht mit einer gewissen überwältigenden Kraft auftaucht. Sie ersteht auf der Grundlage ruhiger und nüchterner Erkenntnisse; sie ist gleichsam durch die versachlichende Kritik des Verstandes hindurchgegangen, die ihr die oft beschriebene Wärme des Gefühlslebens genommen hat oder vielmehr gar nicht aufkommen ließ. Daher kommt es dann, daß man zum Beispiel auch seinem Gegner oder gar wirklichen Feind die Achtung vielfach „nicht versagen kann": Haß und Verachtung sind miteinander vereinbar, nicht aber Haß und Ehrfurcht. Die B e w u n d e r u n g dagegen kann in bestimmten Fällen zugleich mit Verehrung und auch mit der Ehrfurcht zusammen im Seelenleben bestehen und auftreten. Man bewundert etwa einen großen Gelehrten wegen seiner wissenschaftlichen Leistungen, man verehrt in ihm seinen eigenen Lehrer und steht ihm nicht nur mit Bewun-

[8]) P. Wust, a.a.O. 119—167.

[9]) O. Fr. Bollnow, a.a.O. 17—51: Die Achtung und ihr verwandte Gefühle.

derung, sondern auch mit wahrer Ehrfurcht und einem Gefühl emporblickender Demut gegenüber. Aber Bewunderung kann auch zum Beispiel einem Künstler und seinen Werken gelten, dem man wegen der sittlichen Schwächen seines Privatlebens ein Gefühl der Ehrfurcht nicht entgegenbringen kann: Es fehlt das Ehrwürdige. Vielleicht kann er uns als genialer Künstler gelten, das Prädikat ehrwürdig könnte man ihm nicht geben. Hier liegt eine Gegensätzlichkeit der Gefühle vor, die man aber nicht als Polarität bezeichnen kann. Eine wirkliche und spannungsvolle Polarität erlebt der Mensch aber bei Ehrfurcht und Demut, besonders wenn sie tief im Seelenleben verwurzelt sind, und gerade die Tiefe dieser Gefühle beruht auf der Polarität von Distanz-halten und doch zugleich Sich-hingezogen-fühlen, wie sie in Ehrfurcht und Demut in ihrem aktuellen Erleben und in ihren inneren Haltungen wesentlich gegeben ist. Man mag sich dabei an die Analysen erinnern, die Krueger über die Tiefendimension und Gegensätzlichkeit der Gefühle gegeben hat[10]).

Man hat mit Recht gesagt — und diese Aussage läßt sich bei jeder tiefergehenden Analyse von Erlebnissen der Ehrfurcht bestätigen —, daß der Ehrfurcht ein Zug zur Transzendenz wesentlich ist und zugleich ein gewisses Zurückhalten oder auch ein Zurückbeben vor der Transzendenz, vor dem Überstieg über sich selbst und über das konkrete und eigene Menschsein eigen sei. Sie führt, nach Scheler[11]), in die tiefe Dimension des Ich und der Dinge, freilich weniger mit klarem Licht als in scheuer, fast schamhafter und dämmernder Ahnung. Sie enthüllt in dieser Weise das letztlich in Gott begründete Geheimnis der Dinge und ihre Werttiefe. Sie zwingt zur Stille und zum Schweigen gegenüber der Größe der Persönlichkeit oder auch der Dinge, die sich z. B. auch in dem Leid und dem Schmerz offenbart, die andere zu tragen haben und wirklich tragen, die aber uns selber in dieser Form nicht aufgeladen sind[12]). Diese Transzendenz mag sich, vom „ehrwürdigen" Objekt her gesehen, auf Gott beziehen, wie es bei der religiösen Persönlichkeit, wenigstens im Raum eines gläubigen Christentums der Fall ist; sie mag auch auf das Leben als solches (Bollnow) oder auf das Sein in dessen Totalität gehen: in jedem Fall liegt hier ein Überstieg über die Grenzen der eigenen und naturgemäß beschränkten individuellen Existenz vor: ein nicht gerade lauter aber doch genügend deutlicher Drang zur Totalität, wie immer im einzelnen diese Totalität aufgefaßt wird nach der sehr verschiedenen seelischen Individualität, nach der Weltanschauung und Religiosität des einzelnen Menschen. Dabei scheint es so zu sein, daß diese Art von Totalität

---

[10]) F. Krueger, Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens (1918). Jetzt in dem Band: Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953 (Hrsg. E. Heuss), 177—194.

[11]) M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, Ges. Werke 3, 26 ff.: Die Ehrfurcht.

[12]) Über das ehrfürchtige Schweigen s. Bollnow, a.a.O. 72 ff.

sich nur dem Ehrfürchtigen, Demütigen erschließt, dem Stolzen und Hochmütigen aber verborgen bleibt. Man möchte, besonders für den Raum des Religiösen, an das Schriftwort denken, nach dem manche Einsichten „vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart" worden sind (Mt 11,25). Diese Gedanken gelten aber nicht nur für den religiös engagierten Menschen bzw. für den, der solche Bindungen nie hatte oder doch gegenwärtig bewußt ablehnt. Eine gewisse Art von Offenheit und Zugänglichkeit bzw. Verhülltheit und Verborgenheit findet sich überall dort, wo zum Beispiel im Bereiche der Erziehung der Mensch in Ehrfurcht und Takt oder auch Demut mit dem „Ehrwürdigen" in Berührung kommt und so neue Einsichten gewinnt, Einsichten etwa in das Kindesleben, die Kindesseele, die sich dem ehrfurchtslosen und rein rationalen oder technisch gekonnten Zugriff entziehen. Das gleiche könnte man auch von den Haltungen der Pietät und Pietätlosigkeit sagen, die beide mit der Ehrfurcht und Ehrfurchtlosigkeit innerlich verwandt und vielfach auch faktisch verbunden sind[13]).

[13]) P. Wust, a.a.O. 152—167: Die Pietät als spezifisch religiöses Phänomen und als metaphysische Basis aller Kultur überhaupt.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. März 1977)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. „Wenn Du den Frieden willst, verteidige das Leben

Unter diesem Leitwort stand der Weltfriedenstag 1977. Der Leitgedanke will darauf hinweisen, daß sich Frieden und Leben gegenseitig bedingen. Die Botschaft des Heiligen Vaters zum Weltfriedenstag betont, daß man an der Einstellung des Menschen zum Leben die Echtheit seines Friedenswillens erkennen könne.

In diesem Zusammenhang weist der Papst auf die Notwendigkeit hin, das ungeborene Leben zu schützen. „Das Leben des Menschen ist unantastbar und heilig vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an bis zum letzten Augenblick seines natürlichen Lebens in der Zeit . . ., unantastbar und so wertvoll, daß es alle Hochschätzung, alle Pflege und jedes Opfer verdient." Der Papst beklagt erneut, daß dem Rüstungswettlauf „zum Schaden der öffentlichen Haushalte für die Bereiche Schule, Kultur, Landwirtschaft und Gesundheitswesen" ungeheure Summen zur Verfügung gestellt werden und begrüßt alle Bemühungen zur Eindämmung dieses „absurden kalten Krieges". Als Bedrohung des Friedens und des Lebens nennt der Papst in seiner Botschaft neben Krieg, Gewalt, Terror und Folterungen auch Hunger und Unterernährung (RB n. 52, 26. 12. 76, S. 5).

2. Kirche — ein Zeichen der Hoffnung

In der Weihnachtsaudienz 1976 sprach der Heilige Vater zu den Kardinälen und den Prälaten der römischen Kurie: Zur innerkirchlichen Situation sagte der Papst, die Lebenskraft der Kirche behaupte sich auch weiterhin gegen zersetzende Kritik einerseits und starre Verschlossenheit andererseits. Nur der Gehorsam gegenüber den Bischöfen und dem Papst führe aus diesen beiden Fehlhaltungen heraus. In der unerschrockenen Verteidigung des Sittengesetzes fürchte man weder „das Geschrei und die Feindseligkeit noch die Demütigung und die Ironie dieser Welt". Deshalb trete die Kirche auch weiterhin für den Schutz des menschlichen Lebens und die Unauflöslichkeit der Ehe ein und befürworte „die gesunden, befreienden Normen des Sexuallebens". Er wolle an dieser Stelle ferner das Recht auf Religionsfreiheit erwähnen. Der Papst bezeichnete das Recht auf Religionsfreiheit als „Recht gegenüber dem Staat" und „moralische Verpflichtung", das keineswegs beinhalte, daß alle Religionen von etwa gleicher Wertigkeit seien. Es gelte, das Glaubensgut vor jeder falschen Interpretation zu bewahren. In diesem Sinn habe das Zweite Vatikanische Konzil „eine klare, dogmatisch einwandfreie, eine pastoral kluge und erneuernde Antwort auf die Fragen der Menschen unserer Zeit gegeben". Paul VI. gedachte in seiner Ansprache auch der verfolgten Kirche. In Europa, Asien, Afrika und Amerika litten Christen unter offener Unterdrückung. Als erfreuliche Tatsache verzeichnete er das „überraschende Wiedererwachen der Priester- und Ordensberufe, besonders für die Missionen und das kontemplative Leben". Zur weltpolitischen Situation sagte der Papst, er habe die Entwicklung im Libanon mit tiefer Erleichterung aufgenommen. Gleichzeitig wies er auf die Notwendigkeit hin, eine Gesamtlösung für das Nahost-Problem zu finden. In diesem Zusammenhang erinnerte er erneut daran, daß ein solider Frieden im Nahen Osten „auch eine angemessene Lösung des Problemes der Heiligen Stätten" bedinge (MKKZ 2. 1. 77, S. 2).

3. Jugend — ein Zeichen der Hoffnung

In einer Ansprache begrüßte der Heilige Vater das Erwachen eines neuen Gespürs für Religion und Sittlichkeit in der Jugend und das Wiederaufleben des Gemeinschaftsgeistes unter den Katholiken. Papst Paul VI. sprach die Hoffnung aus, daß *gemeinsame* Meditation und Gebet junge Menschen auch zum konkreten christlichen Zeugnis in der Gesellschaft führen würden (RB n. 51, 19. 12. 76, S. 19).

4. Stand der Ökumene

An die Teilnehmer der Vollversammlung des Sekretariates für die Einheit der Christen sagte Papst Paul VI. u. a.:
Wie auf vielen anderen Gebieten, so sei es heute auch im Bereich der Ökumene zur Mode geworden, von einer Krise zu reden. Dabei seien das Konzil und die darauffolgenden Jahre in Wirklichkeit von raschen und tiefgreifenden Wandlungen in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen gekennzeichnet gewesen. „Das gegenseitige Unverständnis ist rasch zurückgedrängt worden durch die Wiederentdeckung der Bande der Gemeinschaft, die uns trotz unserer Verschiedenheiten einigen". „Wir haben uns als Brüder wiedererkannt, als noch getrennte Brüder zwar, das ist wahr, aber als wirkliche Brüder, die ‚durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert' sind und denen ‚darum der Ehrenname des Christen gebührt'." Die Freude über diese Wiederentdeckung habe zu dem Glauben verleitet, man stehe bereits kurz vor dem Ziel der wiedergefundenen vollen Gemeinschaft. Daraus erkläre sich ihre Enttäuschung und ihr Eindruck, man trete auf der Stelle, als der theologische Dialog begann und sich entfaltete. „Doch wenn wir das Übel unserer Spaltung heilen wollen, müssen wir dessen wirkliche Ursachen erkennen und seine Wurzeln aufdecken." Übereinstimmungen seien bereits festgestellt worden über so grundlegende Glaubenswahrheiten wie die Eucharistie, die Taufe und das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Studien seien im Gange über die kirchliche Lehrautorität. Nachdrücklich versicherte der Papst: „Die katholische Kirche ist entschlossen, ihren Beitrag zu diesem gemeinsamen Bemühen aller Christen weiterhin zu leisten und zu verstärken." Grundlegende Bedeutung mißt der Papst dabei dem geistlichen Ökumenismus bei: „Bekehrung des Herzens, Erneuerung des Geistes, Selbstverleugnung und freies Strömen der Liebe — dafür tragen alle Christen und jeder einzelne Verantwortung." Vor allem müsse man vermeiden, heute schon so zu tun, „als ob" man bereits am Ziele sei. „Das hieße unserem Voranschreiten einen schlechten Dienst erweisen" (RB n. 51, 19. 12. 76, S. 19).

5. Neuordnung der Diözese Rom

Papst Paul VI. hat am 8. Januar 1977 in der römischen Bischofskirche St. Johann im Lateran in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom dem Klerus der „Ewigen Stadt" eine Apostolische Konstitution zur Neuordnung des römischen Vikariats präsentiert. Der Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom, Kardinal Ugo Poletti, unterstrich in einer Verlautbarung die Bedeutung dieses Vorgangs mit dem Hinweis, es sei dies das erste Mal, daß der Papst persönlich ein offizielles Dokument der Öffentlichkeit vorstellte. Dies unterstreiche die persönliche und unmittelbare Sorge Pauls VI. für seine Diözese und seine Stadt. Die von Paul VI. verfügte Neuordnung der römischen Diözesanverwaltung löst die von Pius X. zu Beginn dieses Jahrhunderts erlassenen Bestimmungen ab (RB n. 3, 16. 1. 77, S. 5).

6. Neuordnung der „Freien Abteien"

Das Motuproprio „Catholica Ecclesia" vom 23. Oktober 1976 bestimmt, daß in Zukunft im allgemeinen keine neuen

„Freien Abteien" errichtet werden. Die bestehenden „Freien Abteien" werden, soweit nicht besondere Gründe entgegenstehen, mit der Zeit in andere Formen kirchlicher Zirkumskription umgewandelt werden (L'Osservatore Romano n. 301 v. 30. 12. 76).

7. Heiligsprechung

Am 23. Januar 1977 wurde die selige *Rafaela Maria* vom Heiligsten Herzen heiliggesprochen. Die neue Heilige ist am 1. März 1850 in Spanien geboren. Sie ist Gründerin der Schwesternkongregation „Dienerinnen des Heiligsten Herzen Jesu" (1877). Die hl. Rafaela Maria starb im Jahre 1925 in Rom und wurde bereits 1952 durch Pius XII. seliggesprochen (L'Osservatore Romano n. 18 v. 23. 1. 77).

8. Justitia et Pax

Mit einem Motuproprio vom 10. Dezember 1976 hat Papst Paul VI. der Kommission „Justitia et Pax" ihre endgültige Struktur gegeben. „Justitia et Pax" war im Jahre 1967 als päpstliche Studienkommission errichtet worden (OK 8, 1967, 422). Die neustrukturierte Kommission „ist ein Organismus des Heiligen Stuhles, dessen Zweck es ist, die mit der Gerechtigkeit und dem Frieden zusammenhängenden Probleme unter dem doktrinären, pastoralen und apostolischen Blickpunkt zu studieren und zu vertiefen". Der Kommission kommt eine wichtige Rolle zu (L'Osservatore Romano n. 291 v. 17. 12. 76).

9. Päpstlicher Rat für Laien

Am 10. Dezember 1976 hat Papst Paul VI. durch ein Motuproprio „Apostolatus peragendi" den Laienrat neu geordnet. Der Rat ist nunmehr in die Reihe der ordentlichen Kurienorgane aufgenommen. Er ist nicht mehr nur für das Apostolat der Laien in ihren Vereinigungen und als einzelne zuständig, sondern auch für die Ausrichtung ihres christlichen Lebens und für die Anwendung der einschlägigen kirchlichen Gesetzgebung. Er ist damit *über die rein beratende Funktion hinausgelangt* und nimmt in voller Verantwortlichkeit an der Leitung der Kirche teil, wie es auch in dem neuen Namen „Päpstlicher Rat für die Laien" zum Ausdruck kommen soll. Der Laienrat ist weiterhin zuständig für die Beobachtung, Förderung und Leitung aller Initiativen des Laienapostolates, für die internationalen und nationalen Laienorganisationen, die katholischen Verbände zur Förderung des Apostolats und der Spiritualität, die religiösen Vereinigungen (Bruderschaften u. ä.), die Dritten Orden und die gemeinsamen Vereinigungen von Klerikern und Laien. Er soll die *„tatkräftige Mitarbeit der Laien* auf den Gebieten der Katechese, der Liturgie, der Sakramente, der Erziehung u. ä." fördern. Interessante Neuerung: Für Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte, Seelsorgsräte usw. ist fortan der *Laienrat* das zuständige Kurienorgan — abgesehen von den Fällen, in denen weiterhin die *Kleruskongregation* zuständig bleibt (KNA).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt

Die Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte unter dem Datum des 15. Oktober 1976 eine Erklärung über die Priesterweihe von Frauen.

In der katholischen Kirche können Frauen auch in Zukunft nicht Priester werden. In der Erklärung heißt es: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen." In der Begründung ihrer Entscheidung weist die Kongregation für die Glaubenslehre unter anderem auf die Tradition der Kirche, auf das Verhalten Christi und der Apostel sowie auf

die bleibende Bedeutung dieser Verhaltensweise hin. Wenn die Kirche einer Zulassung der Frauen zur Priesterweihe nicht zustimmen könne, so geschehe dies deshalb, weil sie sich durch die Handlungsweise Christi gebunden wisse. Die Haltung der Kirche sei also „entgegen allem Anschein nicht eine Art Archaismus, sondern Treue". Die Glaubenskongregation stellt fest, daß Christus in seinem Verhalten gegenüber den Frauen unmißverständlich die Gleichwertigkeit der Frau und des Mannes bekundet habe, und zwar in absichtlichem und mutigem Bruch mit den Gewohnheiten seiner Zeit. Um so bemerkenswerter sei es, daß er das Apostelamt den Frauen nicht anvertraut habe. An dieses Verhalten Jesu habe sich die apostolische Gemeinde auch dann gebunden gefühlt, als die Verkündigung des Evangeliums die Grenzen der jüdischen Welt überschritten habe. Diese Praxis der frühen Kirche sei in der Geschichte der Kirche immer als maßgebend und verbindlich angesehen worden. Ausdrücklich unterstreicht die Glaubenskongregation in ihrer Erklärung die grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau als Getaufte und Christen. Gleichheit bedeute jedoch nicht „Identität", da in der Kirche jeder seine eigene Aufgabe habe. Die Aufgaben seien verschieden und dürften nicht vermischt werden. Ein eingehendes Studium der Frage der Zulassung von Frauen zum Diakonat behält sich die katholische Kirche noch für die Zukunft vor. Wörtlich stellt die Glaubenskongregation fest: „Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsdiener, sondern die Heiligen" (AAS 69, 1977, 98).

2. Erklärung zur Frage der Sterilisation in Katholischen Krankenhäusern

In Beantwortung einer Anfrage der nordamerikanischen Bischofskonferenz gibt die Glaubenskongregation in einem Dokument, das am 12. Dezember 1976 veröffentlicht worden ist, Richtlinien gemäß den Normen der katholischen Sittenlehre (L'Osservatore Romano n. 287 v. 12. 12. 76).

3. Stiftung Latinitas

Anläßlich der Eröffnung der im Juli 1976 errichteten „Stiftung Latinitas" erklärte Erzbischof Giovanni Benelli: Der Vatikan wird künftig noch intensiver alle öffentlichen und privaten Initiativen zur Wiederbelebung der lateinischen Sprache unterstützen. Nach den Worten Benellis ist die Förderung der lateinischen Sprache „ein großes Anliegen" des Papstes. Das Latein sei mit der vom Konzil gewünschten Einführung der Volkssprache in die Liturgie keineswegs abgeschafft oder weniger bedeutend geworden. Die Rückkehr zu den Quellen des klassischen und christlichen Humanismus werde heute immer mehr als notwendig empfunden. Daher müßten jene Werte wiederentdeckt werden, die in der Tradition der lateinischen Welt eine prägende Funktion gehabt hätten (MKKZ 12. 12. 76, S. 5).

4. Erarbeitung einer neuen kirchlichen Studienordnung

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen hatte Ende November 1976 Vertreter der zur Zeit 124 kanonisch errichteten kirchlichen Fakultäten und Hochschulen zu einem Kongreß eingeladen. Der Kongreß sollte im Sinn nachkonzilialer Studienreform die Phase der Erarbeitung einer neuen verbindlichen Rahmenordnung einleiten. Die letzte solche Rahmenordnung, die unter Pius XI. 1931 erlassene Konstitution „Deus scientiarum Dominus", war durch die im Dekret „Optatam totius" des Zweiten Vatikanum festgehaltenen Studiendirektiven weitergeführt und korrigiert worden. Eine (durch die 1967 von der Studienkongregation in einem ähnlichen, wenn auch wesentlich kleineren Kongreß erlassenen sogenannten „Normae queadam" nur sehr allgemein gerichtete) Experimentierphase hatte

in den letzten Jahren erlaubt, neue Erfahrungen zu sammeln. Nun aber ist es an der Zeit, diese Erfahrungen zu konkretisieren und in einer neuen Studienordnung zu formulieren. Um die weitere Arbeit zu intensivieren, wurde eine Kommission gewählt. Der Kommission stehen die Arbeitspapiere zur Verfügung, die während des Kongresses diskutiert wurden: Die kirchlichen Fakultäten und Universitäten in ihrem Aufbau und in ihren Beziehungen nach außen (P. Paolo Dezza SJ); Die innere rechtliche Ordnung von Universitäten und Fakultäten (Prof. Franco Biffi); Fragen der Studienorganisation (Prof. José Saraiva) (SKZ 145, 1977, 2).

5. Botschaft des Präfekten der Religiosenkongregation

Kardinal Eduardo *Pironio*, Präfekt der Kongregation für die Religiosen und Säkularinstitute, legt den Ordensleuten eine Meditation über das Schriftwort „Fröhlich in der Hoffnung" (Rö. 12,12) vor:

I.

Als zu meiner Überraschung mir durch Papst Paul VI. das Apostolat anvertraut wurde, für die Ordensleute zu arbeiten, sagte ich mir: Jetzt mußt du einfach weiterhin Seelsorger sein. Du hast den Ordensleuten nichts anderes zu bieten als eine leidenschaftliche Liebe für die Kirche, eine aufrichtige Liebe für die Ordenschristen und das große Verlangen, ihnen in der Kraft des Geistes beizustehen. Die einzige Möglichkeit, das zu verwirklichen, besteht für mich in der Teilnahme an Ihrem leidvollen Suchen, an Ihren Hoffnungen und Ihrer Treue zu den Gelübden im Alltag. Wirklich teilnehmen kann ich jedoch nur, wenn ich direkten und beständigen Kontakt mit Ihnen pflege. Nur so wird es mir möglich sein, Ihre Anliegen zu verstehen, Ihnen Wege aufzuzeigen und Sie zu ermuntern. Das ist der Grund, warum ich meine, daß ich Sie besuchen und Ihnen schreiben muß. Ich möchte ein Seelsorger sein, ein Hirte, der die Seinen kennt. Diese Kenntnis ist notwendig, um das Leben Christi mitteilen zu können und sich mit Ihnen in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes aufrichtig zu freuen (Joh 10,11—16).

Als ich nach meiner Ernennung vom Heiligen Vater empfangen wurde, sagte er: „Ich weiß, Sie leiden sehr viel. Ihr Leid ist auf zwei Ursachen zurückzuführen: auf das, was Sie zurücklassen mußten, und auf das Kreuz, das ich auf Ihre Schultern gelegt habe. Gewiß, es ist ein schweres Kreuz, aber wir werden es in Gemeinsamkeit tragen. Außerdem werden Sie in einem bevorzugten Bereich der Kirche wirken, im Bereich gottgeweihter Christen. Das ist der Grund, warum ich zu sagen wage, daß Sie innerhalb sehr kurzer Zeit wirklich glücklich sein werden."

Und das bin ich bereits! Ich bin glücklich, weil ich ohne Vorbehalte dem Herrn das Jawort gegeben habe. Ich bin glücklich, weil ich nun sehr eng mit dem Heiligen Vater zusammenarbeite. Ganz besonders aber bin ich glücklich, weil zu dieser Stunde der Kirche und der Welt mein Dienst in der Kirche vor allem den gottgeweihten Menschen in den Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten gehört.

II.

Ich schreibe meine erste Botschaft an Sie in dieser nachösterlichen Zeit. Ich schreibe sie mit der Schlichtheit und Liebe eines Vaters, eines Bruders, eines Freundes. Diese Botschaft ist ein echter Hoffnungsruf: „Der Herr ist wirklich auferweckt worden und ist dem Simon erschienen!" (Lk 24,34).

Ordensleute sind echte Zeugen des Gottesreiches. Dieses Reich ist bereits in unserer Welt gegenwärtig (Mk 1,15). In seiner Fülle wird es aber erst dann sichtbar werden, wenn ihm alles unterworfen ist (1 Kor 15,19—28).

Jeder Christ ist ein Zeuge des Ostergeheimnisses. Um dieses Zeugnis geben zu können, empfing er die Kraft des Heili-

gen Geistes (Apg 1,8). In der Kirche sind es vor allem die Bischöfe, „denen die Priester zur Seite stehen" (LG 21), und die Ordensleute, die der Welt in besonderer Weise das Kommen des himmlischen Reiches, des Reiches der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, verkünden. Als Zeugen des gekreuzigten und auferstandenen Herrn „predigen sie die Bekehrung, damit ihre Sünden vergeben werden" (Lk 24,46—48).

Das Ostergeheimnis verlangt vom Ordenschristen, daß er in ununterbrochener Beschauung lebt, das Kreuz großmütig trägt und sich bereitwillig seinen Brüdern und Schwestern zur Verfügung stellt.

„Seid fröhlich in der Hoffnung" (Röm 12, 12) ist das Kennwort und der Auftrag an jeden einzelnen Ordenschristen. Es ist aber auch eine *Botschaft* für ihn. Alle Christen sind dazu aufgerufen; jene aber, die aufgrund einer besonderen Weihe vorbehaltlos dem auferstandenen Christus folgen, sind dazu verpflichtet.

Es geht hier nicht einfach darum, daß unser eigenes Leben von der Freude um das Wissen des Gottesreiches erfüllt ist; wir müssen unsere Freude anderen mitteilen. Es genügt auch nicht, nur in Gelassenheit und Hoffnung zu verharren; wir müssen eifrige und erfüllte Propheten der Hoffnung werden.

Die Welt braucht heute das täglich neue Zeugnis des Christen, der in der Kraft des Geistes und vereint mit dem Gekreuzigten Männern und Frauen die Freude der Erlösung und die Hoffnung des bereits unter uns gegenwärtigen Königreiches mitteilt.

Die Männer und Frauen unserer Zeit leiden viel; daher müssen wir ihnen „Freude, die Frucht der Liebe und des Geistes, bringen" (Gal 5,22). Pessimismus und Traurigkeit entkräften die Welt. Es ist daher unsere Aufgabe, der Welt zu verkünden: „Der Herr ist nahe!" Das aber bedeutet: Er ist mitten unter uns und geht mit uns durchs Leben.

III.

Um ein glaubwürdiges Zeugnis vom Königreich ablegen zu können, muß jeder Ordenschrist durch sein Leben und sein Wort die Auferstehung des Herrn verkünden: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen" (Apg 2,32).

Es ist vor allem die Gemeinschaft, die die Gegenwart Gottes in der Welt bezeugt. Durch die Kraft des Geistes wird sie zum Zeugnis des Ostergeheimnisses. Die Urchristen, geeint im Wort, im Brechen des Brotes und im Dienst am Bruder, lebten „miteinander in Freude und Einfalt des Herzens . . ., lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt" (Apg 2,42—47).

Eine authentische Gemeinschaft von Brüdern, die in beständiger Betrachtung lebt, in Einfachheit und in der Freude gegenseitiger Liebe, verkündet die Gegenwart Christi, begeistert junge Menschen und gewinnt neue Berufe.

Freude und Hoffnung sind die Früchte des Schweigens und des „Ja" zum Kreuz. Sie sind die Früchte des Ostergeheimnisses. Aus dem Geheimnis des sterbenden und auferweckten Herrn erstand das neue Geheimnis des gottgeweihten Lebens, die Bestätigung eines neuen Lebens in Christus durch die Taufe (Röm 6,3—4).

Dieses neue Paschaleben des Ordenschristen — seine authentische Erneuerung in Christus durch den Geist zum heilbringenden Dienst an den Menschen — setzt voraus, daß die folgenden drei Wirklichkeiten lebendig und überzeugend gelebt werden: Aufgeschlossenheit gegenüber der Kirche, echte Kontemplation und Freude in der Hoffnung.

Jede Erneuerung des Ordenslebens verlangt, daß das Geheimnis der Kirche innerlich und total gelebt wird. Das Ordensleben kann man nur im innersten Kern seines Seins verstehen. Das aber setzt voraus, daß man es als das Sakrament des auferstandenen Herrn beschaut, als das frohe Geheimnis der Gemeinschaft,

als das Zeichen und den allgemein gültigen Weg zum Heil.

Wir sehen, daß innerliches Leben, kontemplatives Leben, gefordert ist. Mehr denn je muß die Kirche heute eine Kirche der Zukunft und des Dienens sein. Das macht die ununterbrochene Kontemplation notwendig. Nur jene Männer und Frauen können echte Propheten und Zeugen sein, die in fruchtbringendem Schweigen und im Zeichen des Kreuzes wirken.

Schließlich müssen wir auch die Freude der christlichen Hoffnung bekunden und sie leben. Das Ordensleben — ein sichtbares Zeichen des Reiches Gottes — muß ein Aufruf zur Hoffnung sein. Ja, noch mehr! Es muß ein sichtbares Zeichen dafür sein, daß Hoffnung der Ruf zur Sicherheit in Gott, zu brüderlicher Communio und zu schöpferischer Mitarbeit an der Umgestaltung der Welt ist.

Wenn uns der heilige Paulus zur „Freude in der Hoffnung" einlädt, so tut er dies im Sinne des Ostergeheimnisses, im Sinne „aufrichtiger" Liebe. Dies ist die Bedeutung der ekklesialen Gemeinschaft, die Dringlichkeit der neuen Zeit, die deutliche Einladung des Heiligen Geistes: „Seid fröhlich in der Hoffnung, geduldig in Bedrängnis, beharrlich im Gebet" (Röm 12,12).

Möge die Mutter des auferweckten Herrn, die Jungfrau des Kreuzes und der Hoffnung, des *Fiat* und des *Magnifikat*, uns zu treuen Verkündern wahrer Freude und unerschütterlicher Hoffnung machen. Das erbitte ich sehr ernsthaft für alle Ordensmänner und Ordensfrauen in der Welt.

(Wir entnehmen diese Übersetzung des spanischen Originals der Nummer 40, II. Quartal 1976, des viermal jährlich in sechs Sprachen erscheinenden IUSG-Bulletins, Rom.)

BISCHOFSSYNODE

Als Vertreter für die Bischofssynode 1977 hat die Deutsche Bischofskonferenz den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, den Erzbischof von Paderborn, Johannes Joachim Degenhardt, den Weihbischof in Mainz, Wolfgang Rolly, sowie den Weihbischof in Augsburg, Manfred Müller (ersatzweise) benannt (RB n. 49, 5. 12. 76, S. 5).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Studentische Arbeitsgemeinschaft der Orden

Vom 29. 10.—2. 11. 1976 fand in Benediktbeuern das StAGO-Treffen statt. Zu diesem Treffen versammelten sich 33 Studentinnen und Studenten aus 13 verschiedenen Ordensgemeinschaften. Das Thema der Tagung war: Wie erfahre ich das Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam?

Die StAGO (Studentische Arbeitsgemeinschaft der Orden) entstand 1972 als Parallelorganisation zur AGO (Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen), um in diesem Forum die Belange der Studenten vertreten zu können. Mit dem Schwinden der Ordenshochschulen wurde dieses Gremium auf alle Ordensstudenten erweitert und es entstand eine Möglichkeit zur Begegnung, bei der vor allem die Problematik von Ordensleben und Studentenleben in Gespräch, Gebet und Feier erörtert werden kann und soll, das ganze in diskreter Begleitung durch eine erfahrene Ordensperson.

Die Begleitung der Tagung in Benediktbeuern hatte P. Franz Kopecky SDB übernommen. Von allen begrüßt wurde die Einteilung des Tageslaufes, der für persönliches Gebet und Meditation der jeweiligen Thematik genügend Raum ließ. Laudes am Morgen und Eucharistiefeier am Nachmittag vertieften den spirituellen Charakter der Begegnung, die von einigen Teilnehmern als Exerzitien bezeichnet wurde. Die nächste Tagung wird zum gleichen Termin im Jahr 1977 in Mainz voraussichtlich unter dem Thema

„Unser Dienst in der Kirche" stehen (Fr. Emmanuel Gniß, OCist.).

2. Mitarbeitertagung der AGMO

Die AGMO hielt am 26./27. Februar 1977 in Vallendar eine Arbeitstagung mit den Beauftragten der einzelnen Ordensgemeinschaften für die Pastoral der geistlichen Berufe. Zielsetzung der Tagung war: a) einen tieferen Einblick zu gewinnen in das Spannungsfeld des jungen Menschen, der für das Ordensleben angesprochen werden soll; b) Versuch, die Erkenntnis in die praktische pastorale Arbeitsweise zu übersetzen.

3. Novizenmeisterwerkwoche

Vom 14. bis 18. Februar 1977 fand im Mutterhaus der Annaschwestern (Ellwangen/Jagst) die Novizenmeisterwerkwoche 1977 statt. Thema: Aszese im Noviziat und im heutigen Ordensleben. Ohne fremde Referenten wurden die verschiedenen Aspekte des Themas von den Teilnehmern der Tagung erarbeitet. Einige Mitbrüder hatten Kurzreferate oder Arbeitspapiere für folgende Themenbereiche vorbereitet: Aszese: Begriffe. Motive, Aufgabenfelder; Aszese: Unsere Stellung zur Tradition; Aszese im Verständnis eines monastischen Ordens heute; Aszese im Verständnis einer aktiven Ordensgemeinschaft heute; Die Aszese Jesu und seiner Jünger; Theologisch-anthropologische Grundlinien der Aszese; Akzente der Aszese, die sich aus der heutigen Situation des Menschen und des Christen (in der Gesellschaft, in der Kirche, in der Ordensgemeinschaft) ergeben; Widerstände gegen eine zeitgemäße Aszese in der heutigen Mentalität; Beiträge der Humanwissenschaften zur „Technik der Aszese"; Der Apostel Paulus (gelebte Aszese); Meditationsangebote. Es wurden außerdem eine Reihe von praktischen Fragen der Noviziatsgestaltung und -erfahrung besprochen. Die Tagung stand unter der Leitung von P. Albert Schneider OMI (Gelsenkirchen).

4. Selbstdarstellung der Orden

In einem Schreiben an P. Provinzial V. Seibel SJ teilt der Leiter der Zentralstelle für Medien, Prälat Wilhelm Schätzler, mit, daß von diözesanen Medienstellen der dringende Wunsch vorgebracht wurde, Kurzfilme über die großen katholischen Orden bereitzustellen, weil Religionslehrer und Jugendgruppen laufend solches Material anfordern. Offensichtlich besteht ein großes Interesse, über Formen christlicher Lebensführung und -gemeinschaften informiert zu werden.

5. Generalobernvereinigung

In den Rat der „16" wurde Generalabt Norbert *Calmels* (Prämonstratenser) gewählt. Er tritt an die Stelle von Anthony Bull CRL, der von diesem Amt zurückgetreten ist (vgl. OK 17, 1976, 355).

NACHRICHTEN AUS ORDENSVERBÄNDEN

Hundert Jahre Franziskanerinnen Missionarinnen Mariens

Die Franziskanerinnen Missionarinnen Mariens begingen am 6. Januar 1977 den hundertsten Jahrestag der Gründung ihres Instituts. Die Gründerin Marie de la Passion (Hélène de Chappotin), die als Missionarin in Indien gewirkt hatte, erhielt am 6. Januar 1877 von Papst Pius IX. den Auftrag zur Gründung eines Institutes, das ausschließlich der Missionstätigkeit geweiht sein sollte. Das Institut breitete sich rasch aus und konnte 1904, dem Todesjahr der Gründerin, in 86 Niederlassungen 3000 Schwestern zählen. Es ist heute mit 46 Provinzen in 68 Ländern verbreitet und zählt fast 10 000 Mitglieder aus 68 Nationen. Die Gründerin sah als Hauptziel ihres Institutes: In der Kirche und für die Kirche das „Ja" Mariens zu leben, um dem Ruf Gottes eine bedingungslose Antwort der Liebe zu geben und an der Erlösung der Welt mitzuwir-

ken. Der Mittelpunkt des Lebens der Schwestern FMM ist die Eucharistie, Quelle des kontemplativen und missionarischen Lebens. Bei der ewigen Profeß „weiht sie sich der Anbetung der Eucharistie und — aus diesem Geheimnis gestärkt — der Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern". Im Dienst der Evangelisierung — durch Präsenz und Verkündigung — gilt der Vorrang jenen, die das Evangelium noch nicht kennen, den Getauften aber religiös Unwissenden, den religiös und sozial vernachlässigten Menschen. — Die Provinz, welche Deutschland, Österreich, Ungarn und Jugoslawien umfaßt, zählt heute 202 Mitglieder (Ordensnachrichten Heft 92/93, 1976, 464).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

Am 3. März 1977 ging in Essen die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz zu Ende.

1. Achtung der Menschenrechte

Zum Abschluß der Frühjahrs-Vollversammlung betonte der Vorsitzende der Konferenz, Kardinal Joseph *Höffner*, Köln, die deutschen Bischöfe könnten „nicht schweigen zur Zurücksetzung von gläubigen Menschen, zur Behinderung kirchlichen und religiösen Lebens, zur zwangsweisen Erziehung der Jugend zur Gottlosigkeit und zu der Verfolgung von Menschen ihres Glaubens wegen". Außerdem müßten die Bischöfe immer wieder deutlich erklären, „daß Erniedrigung, Gewalttat und Mord Unrecht sind". An alle, „die Einfluß nehmen können", appellierten die deutschen Bischöfe, ihren Beitrag dazu zu leisten, „daß das sinnlose Morden, das Quälen von Menschen, das Unrecht aufhören und das damit zusammenhängende Leid auch für die Angehörigen". Alle Christen seien aufgerufen, „mutig und beständig" für die elementaren Rechte aller einzutreten und für die Opfer der Gewalt zu beten.

2. Kirche für Europa

Ein weiteres Ergebnis der Tagung: die Kirche in Deutschland soll einen aktiven Beitrag zum Einigungswerk der europäischen Staaten leisten. Die Diskussion in der Bischofskonferenz zum Thema Europa habe gezeigt, daß sich die Kirche stärker als bisher ihrer Verantwortung auch im europäischen Bereich stellen müsse. Die Kirche wolle ihren Beitrag leisten zum Aufbau einer von den Grundwerten des menschlichen Zusammenlebens und der sozialen Gerechtigkeit geprägten europäischen Gemeinschaft. Wenn auch die politische Einigung unmittelbare Aufgabe der Völker und ihrer Politiker sei, nicht der Kirche, so müsse die Kirche doch diese Bemühungen unterstützen und die allmählich heranreifende politische Einigung mitzugestalten versuchen.

3. Meinungsverschiedenheiten mit Professor Küng

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Tübinger Theologen Prof. Dr. Hans Küng über verschiedene in dem Küng-Buch „Christ sein" enthaltene Aussagen zur Person und zum Heilswerk Jesu Christi sind noch nicht ausgeräumt. Die Vollversammlung befaßte sich mit den Ergebnissen eines Gesprächs, das Vertreter der Bischofskonferenz im Januar dieses Jahres in Stuttgart mit Küng geführt hatten. Dabei hatte Küng nach einer Mitteilung des Sekretariats der Bischofskonferenz anerkannt, daß einige christologische Ausführungen seines Buches der Ergänzung bedürften, und zugesagt, daß er „in angemessener Weise" zur Klärung beitragen werde. Dazu stellte die Vollversammlung der Bischofskonferenz fest, was Küng bisher dargelegt habe, reiche nicht aus. Nur wenn Jesus Christus unmißverständlich dargestellt und bezeugt werde „als wahrer Gott und wahrer Mensch", bleibe die christliche Botschaft von Erlösung und Heil „unverkürzt und unverfälscht". Das Buch „Christ sein"

werde dieser „zentralen Wahrheit des Glaubens" nicht gerecht.

4. Sektenwesen

Die Bischöfe befaßten sich auch mit dem Aufkommen verschiedener Sekten, vor allem der neueren Weltanschauungsgemeinschaften. Sie beschlossen, einen hauptamtlichen Referenten für diesen Bereich einzustellen und die Informationen über die Sekten zu verstärken. Dazu gehöre auch eine stärkere Berücksichtigung dieser Thematik in den Studiengängen der Philosophisch-Theologischen Hochschulen und Fakultäten sowie der Fachhochschulen.

5. Neuordnung der pastoralen Dinste

Um zu einer einheitlichen Entwicklung und Planung der pastoralen Dienste in den einzelnen Diözesen zu kommen, beschlossen die Bischöfe, bis zur Vollversammlung im Herbst 1978 solle die zuständige Kommission der Deutschen Bischofskonferenz die entsprechenden Vorarbeiten für diese Planung leisten (RB n. 11, 13. 3. 77, S. 6).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Höffner — An die Priester und Diakone

Eine neue Adventssehnsucht, so scheint mir, breitet sich aus. „Augen und Mund stehen so offen und leer, Herr", sagt Paul Celan. Viele Menschen werden vom abgrundtiefen Gefühl der Sinnlosigkeit ihres Lebens geängstigt. Hände strecken sich aus, Stimmen erheben sich wie aus tiefer Not: „Herr, warum verbirgst Du Dein Angesicht?" (Job 13,24). „Erhebe Dich, Herr, hilf mir, mein Gott" (Psalm 3,8). Was ist den Menschen seit dem Beginn der industriellen Entwicklung nicht alles verheißen worden! Die einen verkündigten die Botschaft vom kollektivistischen Paradies, in dem es jedem Menschen freistehe, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben . . . wie ich gerade Lust habe" (Karl Marx). „Mit einer Träne für die dunkle Vergangenheit", so meinte Edward Bellamy, „wenden wir uns der blendenden Zukunft zu. Die Menschheit hat ihre Puppenhülle durchbrochen. Der Himmel liegt vor ihr." Die alte Ausbeutergesellschaft ist für immer vergangen. „Die Eltern erzählen später den Kindern davon, wie aus alten, märchenhaften Zeiten" (August Bebel). Heute sind diese kollektivistischen Träume als Utopie entlarvt: „Wenn Sie sich ein Bild von der Zukunft ausmalen wollen, dann stellen Sie sich einen Stiefel vor, der in ein Menschenantlitz tritt, immer und immer wieder." (G. Orwell)

Auch in der westlichen Welt haben viele eine wunderbare Zukunft erwartet. Wissenschaft und Technik besäßen die Zauberformel, mit der alle Rätsel des Menschen und der Welt gelöst werden könnten. Victor Hugo schrieb in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts: „Das 19. Jahrhundert ist groß, aber das 20. Jahrhundert wird glücklich sein. Nichts wird dann unserer alten Zeit noch gleichen. Es wird keine Angst mehr geben wie in unseren Tagen, keine bewaffnete Auseinandersetzung mehr zwischen den Völkern, keine Eroberungskriege, keine Invasionen, keine Überfälle." In überheblicher Emanzipation meinten nicht wenige, alles sei machbar, auch die sittlichen Normen. Wie der Mensch sich seine Zukunft schaffe, so sei er auch Herr seiner sittlichen Anschauungen. Man hat aufgehorcht, als der 75jährige Max Horkheimer 1970 schrieb: „Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen . . ., beruhen auf harmonistischen Illusionen . . . Es gibt keine logisch zwingende Begründung dafür, warum ich nicht hassen soll, wenn ich mir dadurch im gesellschaftlichen Leben keine Nachteile zuziehe."

Unsere Zeit trägt adventliche Züge. Wenn der Mensch jemals ein Suchender, ein nach dem letzten Lebenssinn Fragender gewesen ist, dann ist es der Mensch unserer Zeit. Er steht vor zerbrochenen Wegweisern. Papst Paul VI. hat dieses weltweite Suchen den „Hunger nach mehr Menschsein" genannt.

Der Mensch darf hoffen; denn der göttliche Vater ist durch die Hingabe seines Sohnes unwiderruflich der Gott der Liebe und der Rettung. „Darin besteht die Liebe", schreibt der heilige Johannes, „daß nicht wir Gott zuerst geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat" (1 Joh 4,10). Gott hat den Menschen nicht für den Tod, sondern für das Leben, nicht für die Unfreiheit, sondern für die Freiheit, nicht für das Unheil, sondern für das Heil erschaffen. Über unserem Leben steht ein Sinn, und dieser Sinn ist nicht das Nichts und die Verzweiflung, sondern die ewige Liebe Gottes. „Wenn wir treulos sind, so bleibt er doch treu", schreibt der heilige Paulus (2 Tim 2,13)). Liebe Mitbrüder, ich weiß, wie schwer es oft ist, in der Seelsorge „gegen alle Hoffnung" zu sein (Röm 4,18). Die Zahl der Gläubigen, die regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen, sinkt von Jahr zu Jahr. Viele identifizieren sich kaum noch oder nur noch teilweise mit der Kirche. Das Bußsakrament ist in eine schwere Krise geraten. In vielen Familien ist das religiöse Leben fast erloschen.

Aber wir dürfen nicht nur das Bedenkliche sehen. Trotz aller Krisenerscheinungen läßt uns Vieles hoffen. Die Besinnung auf das „ganz Andere" hat immer mehr Menschen zu der Erkenntnis geführt, daß Konsumsteigerung, Lustgewinn und sofortige Trieberfüllung nur Zeichen eines unerfüllten Lebens sind. Hoffen läßt uns auch der Aufbruch so vieler Gläubigen zur Mitte der Kirche hin und die Bereitschaft, an katechetischen Kursen teilzunehmen und in der Gemeindekatechese mitzuarbeiten.

Die Menschen erwarten von uns, daß wir ihnen nicht Bruchstücke, sondern den ganzen Glauben verkünden, ohne Wesentliches zu verschweigen oder an den Rand zu drängen. Zur ganzen Glaubensverkündigung gehört auch die frohe Botschaft vom kommenden Reich Gottes. Das Weltgeschehen ist keine unaufhörliche Emporentwicklung Gott und Christus entgegen. Am Ende der Zeiten werden die irdischen Ordnungen keineswegs den Zustand christlicher Vollendung erreicht haben, sondern vom wiederkehrenden Christus überwältigt und gerichtet werden, so wie ein Strom von einer vom Meer hereinbrechenden Sturmflut überwältigt wird. Das Heil wird nicht durch die Welt selber hervorgebracht. Technischer, wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt bereiten nicht direkt und unmittelbar „den neuen Himmel und die neue Erde" vor. Der wahre Fortschritt gründet im Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung. Wir erwarten „den großen, strahlenden Tag des Herrn" (Apg 2,19), das ewige Leben, die ewige Zukunft.

Die Botschaft, die wir verkündigen, wendet sich an den ganzen Menschen. In den letzten Jahren haben sich Verkündigung und Gottesdienst in vielen Fällen allzusehr, oft fast ausschließlich, an den alles hinterfragenden Verstand gewandt. Das ist eine Verkürzung des Menschen. Zum ganzen Menschen gehört nicht nur die Ratio, sondern das Herz, das Gemüt, das Gefühl, das Gewissen, die „corda et viscera". Immer lauter ertönen die Alarmzeichen: Das Vordringen der Sekten, die Ausbreitung des Aberglaubens und die Hinwendung vieler Jugendlichen zu neuen „Jugendreligionen", die sich an Herz und Gemüt wenden und viele Anhänger gewinnen.

Grund unserer Zuversicht ist Jesus Christus, der Herr auch unserer Zeit. Er lebt in seiner Kirche. Er wirkt Neues:

„Denkt nicht mehr an das, was früher war. Schaut nicht mehr auf das, was längst vergangen ist. Seht, ich schaffe Neues. Schon sproßt es auf. Merkt ihr es nicht?" (Jes 43,18—19).

Der Advent lenkt unseren Blick nach vorn, Christus entgegen. Wie die Kirche nicht einem unaufhörlichen Sichselbst-Hinterfragen vor dem Spiegel stehen bleiben darf, so dürfen auch wir Priester uns nicht ständig zum eigenen Thema machen. Wer von dem Spiegel stehen bleibt, fixiert sich und kommt nicht weiter.

Ich wünsche Ihnen, liebe Mitbrüder, jene frohe Zuversicht, die uns nicht immer nur fragen läßt: „Wächter, wie weit ist es in der Nacht?" (Jes 21,11), sondern: „Wächter, wie weit ist es bis zur Morgenröte?"

Das kommende Weihnachtsfest ist mir ein lieber Anlaß, Ihnen allen, besonders den älteren Mitbrüdern, für den unermüdlichen, treuen Dienst, den Sie als Priester und Diakone tun, herzlich zu danken. Jesus Christus, dessen „Güte und Menschenliebe" wir am Weihnachtsfest erfahren (Tit 3,4), stärke unsere brüderliche Verbundenheit und Zusammenarbeit (Amtsblatt Köln 1976).

2. Erzbischof Schäufele — Kirche als Mehrzweckraum

Der Erzbischof von Freiburg wandte sich bei der Einweihung eines neuen Gemeindezentrums gegen die Verwendung der Kirche als Mehrzweckraum, „der morgens zur Meßfeier, am Tag zu Vorträgen und abends für eine Party benutzt wird". Je mehr der Absolutheitsanspruch des bloß Nutzenden die gesamte Existenz mit Beschlag zu belegen drohe, desto mehr bedürfe der Mensch der Chance, „aus dem akustischen und optischen Getöse, aus dem pausenlosen Angeschrien-Werden immer wieder einmal heraustreten zu können in einen Raum, in welchem Schweigen herrscht und wirkliches Hören möglich ist" (KNA).

3. Bischofs Brems — Chance zu Liebe und Brüderlichkeit

Vor die düstere Kulisse der heutigen Welt, in der zwei Drittel der Menschen hungern, die von Kriegen und Katastrophen erschüttert wird und in der selbst in unserer Wohlstandsgesellschaft vor Raub, Erpressung und Mord, sogar an Kindern, nicht zurückgeschreckt wird, stellte der Bischof von Eichstätt die Botschaft der Weihnacht, in der Gott den Menschen seine Gnade anbiete. Allerdings zwinge Gott den Menschen nicht, diese Botschaft der Erlösung anzunehmen, sondern er achte und respektiere die menschliche Freiheit. Die Ankunft des Erlösers biete die Chance, die Welt und die Menschen durch Liebe und Brüderlichkeit zu verändern (MKKZ 2. 1. 77, S. 7).

4. Bischof Graber — Verweltlichung des Kirchenraumes

Gegen eine um sich greifende „völlige Verweltlichung" des Kirchenraumes und gegen die Ablösung herkömmlicher Gotteshäuser durch Mehrzweckbauten sprach sich der Bischof von Regensburg bei der Einweihung eines modernen Kirchenzentrums in Regensburg aus. Auf solche Bauten, die nach der Entfernung des Altars zu Konferenzen und Filmvorführungen genutzt werden könnten, könne das Wort Jesu angewendet werden: „Mein Haus soll ein Bethaus heißen, ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht" (KNA).

5. Bischof Hengsbach — Fehlentwicklungen in der liturgischen Erneuerung

Den „bilderstürmerischen Eifer" in der Liturgie hat der Bischof von Essen im Fastenhirtenbrief 1977 verurteilt (KNA).

6. Bischof Janssen — Kinderseelsorge

Zu einer Erneuerung der Kinderseelsorge hat der Bischof von Hildesheim die Eltern,

Schulen und Gemeinden in seinem Fastenhirtenwort 1977 aufgerufen (KNA).

7. Bischof Stein — Situation der älteren Generation

Zum Jahresbeginn 1977 veröffentlichte der Bischof von Trier ein Hirtenwort zur Seelsorge und zur Situation der älteren Generation. „. . . Es ist ein eigenartiges Vorurteil unserer Leistungsgesellschaft, das Alter fast nur abzuwerten. Vielleicht wird dabei unbewußt das wirtschaftliche Profitdenken übernommen: Der alte Mensch gilt als verbraucht, hinfällig, unproduktiv, rückständig und wird abgeschrieben. So kommt es, daß viele Menschen beim Ausscheiden aus dem Berufsleben einen ‚Rentner-' oder ‚Pensionierungsschock' erleben. Sie haben Angst, jetzt nichts mehr wert zu sein und wie ‚Wegwerfmenschen' behandelt zu werden. Über acht Millionen (13,5 Prozent der Gesamtbevölkerung) sind bei uns in Deutschland über 65 Jahre alt. Ist der Gedanke, ein so großer Teil unseres Volkes wäre ‚lebensunwertes Leben', nicht widersinnig? Die medizinische Forschung kommt zu anderen Ergebnissen. Sie verweist darauf, daß viele Männer und Frauen gerade in der letzten Lebensphase aufgrund ihrer Berufs- und Lebenserfahrung noch Hervorragendes leisten können. Sie fordert daher zu einer sehr aktiven Gestaltung des Lebensabends auf . . . Die ärztliche Wissenschaft bestätigt also das christliche Verständnis vom Alter." Der Brief schließt mit Worten der Besinnung für die „Mitchristen in den jüngeren Lebensjahren" (Amtsblatt Trier 1976, 383).

8. Bischof Tenhumberg — Kirchliche Kunst

Bei einem Treffen mit Künstlern und Architekten erklärte der Bischof von Münster, für ihn sei die Bildleere unserer Kirchen „etwas Erschreckendes" (KNA).

9. Weihbischof Tewes — Messianische Idiologien

Vor „selbsternannten Rettern" und der akuten Gefahr der „Ausrufung eines neuen politischen Messias" oder einer messianischen Ideologie hat in seiner Weihnachtsansprache der Kapitularvikar der Erzdiözese München und Freising gewarnt. Der Versuch, die schweren Fragen des Lebens und der Menschheit „ohne oder gar gegen Gott" lösen zu wollen, werde unweigerlich scheitern. Der Kapitularvikar forderte dazu auf, sich neu mit der Gestalt, dem Leben und der fordernden Radikalität Jesu auseinanderzusetzen und an ihn auch als an den Retter der gegenwärtigen friedlosen Welt zu glauben.

Ausführlich befaßte sich der Bischof mit der Situation der Kinder in unserer Gesellschaft, die zeige, „wie sehr unsere Gesinnung krank und lebensfeindlich ist". Selbst als „Stunde der Kinder" sei das Weihnachtsfest nicht mehr sicher, „nachdem wir zu einer Gesellschaft geworden sind, die sich den beschämenden Namen ‚kinderfeindlich' zugelegt hat; nachdem wir wissen, wie viele selbst der kleineren Kinder leiden, unbeschreiblich leiden, weil sie kein ‚inneres zu Hause' mehr haben und voller Angst in dieser Welt sind". In allen Fragen und Problemen des Werktages, „die Eltern miteinander und mit ihren Kindern haben, in allem heillosen Unfrieden von Raub, Entführung, Unfreiheit, Unterdrückung und Terror, der uns Tag um Tag mitgeteilt wird und der uns alle trifft und verwundet", müsse die Menschen am Fest der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Frage bewegen, wer Jesus sei und welche Konsequenzen aus seiner Botschaft zu ziehen sind (MKKZ v. 2.1. 77, S. 7).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Verband der Diözesen Deutschlands

Am 1. Januar 1977 wurde die Satzung des Verbandes der Diözesen Deutschlands in Kraft gesetzt (Amtsblatt Speyer 1977, 452).

2. Kirchliche Bildungsarbeit

In der Diözese Speyer wurde am 18. Juni 1976 ein Statut für Bezirksbildungswerke erlassen (Amtsblatt Speyer 1976, 151).

3. Feier der Krankensalbung

In der Erzdiözese Freiburg wurde am 8. September 1976 eine „Pastorale Anweisung über die verschiedenen Formen der Feier der Krankensalbung" in Kraft gesetzt.

1) Gemäß Artikel 63 der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie wurde im Anschluß an das 2. Vatikanische Konzil eine erneuerte Liturgie der Krankensalbung geschaffen. Sie gibt die Möglichkeit, dieses Sakrament „im kleineren Kreis in der Wohnung des Kranken, in einem passenden Raum eines Krankenhauses oder Altenheims, in einer Kapelle oder auch in der Pfarrkirche" zu feiern (Einführungswort der Bischöfe des deutschen Sprachgebiets, in: Die Feier der Krankensakramente S. 23). Im allgemeinen ist sie mit großer Freude aufgenommen worden.

2) Zum Kreis der Personen, denen die Krankensalbung zugedacht ist, zählen nicht nur die Gläubigen, die ernstlich erkrankt sind, sondern auch die „alten Menschen, deren Kräftezustand sehr geschwächt ist". Ihnen darf, „auch wenn keine ernsthafte Erkrankung ersichtlich ist, die heilige Salbung gespendet werden" (Pastorale Einführung Nr. 11). Damit wendet ihnen die Kirche die ihr vom Herrn aufgetragene Sorge für Leib und Seele nun deutlicher als bisher zu. Sie will sie in besonderer Weise sakramental dem leidenden und verherrlichten Herrn anvertrauen, damit er sie, wie es im Jakobusbrief heißt „aufrichte und rette" (Jak 5,15). Bereitwillig sollen sie sich mit seinem Leiden und Sterben verbinden, um dadurch zum Heil des Volkes Gottes beizutragen (vgl. Past. Einf. Nr. 5).

3) Von der ursprünglichen Sicht der biblischen Weisung, wonach der Kranke die Priester der Gemeinde zu sich rufen soll (vgl. Jak 5,14), und von der sakramentalen Struktur der „Hausliturgie" her gesehen, ist die Krankensalbung auf den einzelnen Kranken ausgerichtet. Darum ist es die Regel, daß sie im kleineren Kreis der Familienangehörigen, Freunde und Nachbarn gefeiert wird.

4) Die familiäre Urform der Feier kann, da Bettlägerigkeit nicht als Vorbedingung für den Empfang der Krankensalbung gilt, auch in die Pfarrkirche oder in einen dazu passend hergerichteten Raum verlegt werden. Dort können sich leichter mehrere Kranke und Altersschwache als Teilnehmer einer gemeinsamen Feier zusammen mit ihren Angehörigen und Freunden versammeln (vgl. Past. Einf. Nr. 66).

5) Die erneuerte Liturgie der Krankensalbung kann im Gegensatz zum bisherigen Ritus auch in die Feier der heiligen Eucharistie eingefügt werden (vgl. ebd. Nr. 80—82); gelegentlich kann dies „sogar im Rahmen einer größeren Feier, etwa einer Krankenwallfahrt oder eines Krankentages" geschehen (Einführungswort S. 23; vgl. dazu Past. Einf. Nr. 83—92).

6) An verschiedenen Orten haben inzwischen Seelsorger von der in Nr. 17 der Pastoralen Einführung genannten Möglichkeit von „größeren Feiern" Gebrauch gemacht und haben — auch im Rahmen des sonntäglichen Gottesdienstes der Pfarrgemeinde — einer größeren Anzahl kranker und altersschwacher Menschen das Sakrament der Krankensalbung gespendet. Ohne Zweifel werden solche Feiern den

Empfängern der Krankensalbung ein besonderes Glaubenserlebnis vermitteln können. Sie werden auch dazu beitragen, eventuell noch vorhandene Vorbehalte gegen das bisher als „letzte Ölung" bekannte Sakrament zu beheben.
Zu beachten bleibt freilich, daß das Leitbild für die Spendung der Krankensalbung die Feier im kleinen Kreis ist, wobei der Gemeinschaftscharakter des Sakraments durchaus zum Ausdruck kommen soll (vgl. ebd. Nr. 33 bis 37). Gerade in der persönlichen Atmosphäre der „Hausliturgie" wird auf die Dauer die innere Kraft des zuversichtlichen „Gebetes des Glaubens" nachhaltiger erfahren werden (vgl. ebd. Nr. 7).

7) Eine unbedachte Ausweitung dieses Rahmens könnte zur Folge haben, daß mit dem Verblassen des Neuheitserlebnisses die Feier der Krankensalbung nur noch als Teil eines Altengottesdienstes gesehen und damit an Wertschätzung entscheidend verlieren würde. Für die Alten- und Krankenpastoral wäre eine solche Entwicklung ein großer Schaden, vor allem wenn damit ein Rückgang der Hausbesuche verbunden wäre.

8) Damit die Einhaltung der vorgesehenen Normen bezüglich des Empfängerkreises, der pastoralen Vorbereitung der Empfänger und der Gestaltung der Feiern gewährleistet ist, sieht die Pastorale Einführung vor, daß bei größeren Feiern Urteil und Zustimmung des Ordinarius eingeholt werden müssen (vgl. Nr. 17 und Nr. 83—92).
Diese Zustimmung wird hiermit generell für gelegentliche — etwa für die Zeit vor oder nach dem Pfingstfest geplante — Feiern erteilt, soweit dabei eine überschaubare Zahl von Kranken oder Altersschwachen aus einer Pfarrei oder einem Altersheim das Sakrament der Krankensalbung empfangen soll. Bei der Ankündigung und Vorbereitung dieser Gottesdienste ist schon jeder Schein eines Gewissensdrucks zu vermeiden, der sich leicht ergeben kann, wenn der Empfang des Sakraments bei solchen Gelegenheiten als Selbstverständlichkeit hingestellt wird. Vor allem ist auch dafür Sorge zu tragen, daß im Zusammenhang mit der Krankensalbung ausreichend Beichtgelegenheit angeboten wird.
Um die Zustimmung aber ist im Einzelfall nachzusuchen, wenn die Spendung der Krankensalbung an eine größere Zahl von Kranken und altersschwachen Gläubigen aus mehreren Pfarreien oder anläßlich einer Wallfahrt oder eines Krankentages erfolgen soll. Dabei ist anzugeben, wie die differenzierte Auswahl der Empfänger und ihre persönliche Vorbereitung sichergestellt ist, wie die Feier gestaltet werden soll und welche Priester die Krankensalbung spenden werden (vgl. ebd. Nr. 13, 17, 83—85).

9) Die erneuerte Liturgie der Krankensalbung hat gute Voraussetzungen für verstärkte seelsorgerliche Bemühungen um die alten und kranken Glieder der Gemeinde geschaffen. Viel wird davon abhängen, wie die gegebenen Möglichkeiten fruchtbar gemacht werden. Ich bitte alle Priester, die in der Alten- und Krankenpastoral tätig sind, gerade der geistlichen Sorge für die ihnen anvertrauten Menschen ihre besondere Beachtung zu schenken (vgl. ebd. Nr. 35 und Nr. 42—45) (Amtsblatt Freiburg 1976, 431).

4. Pastoralreferenten

Eine ausführliche „Dienst- und Ausbildungsordnung für Pastoralreferenten" trat am 1. Juni 1976 im Bistum Münster in Kraft (Amtsblatt Münster 1976, 178).

5. Testament und Erbschaftsangelegenheiten von Geistlichen

Eine Bekanntmachung des Bistums Würzburg vom 27. Dezember 1976 belehrt über verschiedene wichtige Fragen hinsichtlich des Testamentes und der Erbschaftsangelegenheiten: Wesen des Testaments; Abgrenzung zum Erbvertrag; Inhalt des

Testaments; Anordnungen für den Todesfall (z. B. hinsichtlich Trauerfeierlichkeiten, Begräbnisort usw. sollte man nicht ins Testament schreiben, sondern in einem gesonderten Umschlag hinterlegen); Muster eines Testaments; Verwahrung des Testaments; Annahme und Ausschlagung einer Erbschaft oder eines Vermächtnisses; Erbschaftssteuer; Steuersätze; Zusammenstellung all dessen, „was Angehörige im Falle meines Todes wissen müssen" (Amtsblatt Würzburg 1976, 531).

6. Katecheten

Das Bistum Augsburg veröffentlichte am 27. Oktober 1976 eine „Grundsatzregelung über den zweiten Weg zum Beruf des hauptamtlichen Katecheten" (Amtsblatt Augsburg 1976, 492).

7. Religionsbücher

Über die Einführung von Religionsbüchern gibt das Erzbistum München-Freising am 15. Dezember 1976 Richtlinien (Amtsblatt München-Freising 1976, 421).

8. Erhaltung gemauerter Altäre

Das Erzbistum München-Freising erließ am 15. Dezember 1976 eine Verordnung über die Erhaltung gemauerter Altäre (Amtsblatt München-Freising 1976, 418).

9. Denkmalpflege

Eine Bekanntmachung des Erzbistums Bamberg vom 12. Januar 1977 belehrt über Hinweise des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege zur Pflege und Erhaltung denkmalgeschützter Bauten, Innenräume und ihrer Ausstattung (Amtsblatt Bamberg 1977, 12).

10. Kirchensteuer

Am 7. Juli 1976 wurde die „Kirchengrundsteuerordnung der bayerischen (Erz-) Diözesen der römisch-katholischen Kirche" in Kraft gesetzt (Amtsblatt München-Freising 1976, 431). — Kirchensteuerordnungen wurden ferner erlassen in Osnabrück am 20. Dezember 1974 für den Bereich Niedersachsen (Amtsblatt Osnabrück 1975, 198) und für den Bereich Schleswig-Holstein (Amtsblatt Osnabrück 1975, 200). — Hildesheim gab am 14. Dezember 1974 eine Kirchensteuerordnung für den Bereich Hamburg (Amtsblatt Hildesheim 1975, 100). — Für den Oldenburgischen Teil des Bistums Münster trat am 1. Januar 1975 eine neue Kirchensteuerordnung in Kraft (Amtsblatt Münster 1975, 80). — Im Bistum Berlin wurde am 3. März 1975 eine Kirchensteuerordnung erlassen (Amtsblatt Berlin 1975, 66) und im Bistum Limburg am 14. April 1975 für den Bereich Hessen (Amtsblatt Limburg 1975, 101).

11. Sozialschule

Das Bistum Limburg gab am 24. Februar 1975 eine Satzung für die Frankfurter Sozialschule und für die soziale Bildungsstätte Haus St. Michael in Niederhausen/Königshofen bekannt (Amtsblatt Limburg 1975, 77).

12. Wohnungsfragen

Ein Erlaß des Erzbistums Köln vom 10. April 1975 belehrt über die Nutzungsentschädigungen für Wohnungen im Eigentum kirchlicher Körperschaften (Amtsblatt Köln 1975, 288). — Das Bistum Fulda beschloß am 21. April 1975 Richtlinienänderungen für Maler- und Tapeziererarbeiten in Dienstwohnungen und Diensträumen der Geistlichen (Amtsblatt Fulda 1975, 55).

13. Feuerschutzabgaben

Über die Erhebung von gemeindlichen Feuerschutzabgaben (Heranziehung von Geistlichen) belehrt eine Bekanntmachung des Bistums Würzburg vom 1. Juni 1975 (Amtsblatt Würzburg 1975, 178).

14. Blitzschutz

Über die Gewährung von Zuschüssen durch die Bayerische Versicherungskammer zur Errichtung und Überprüfung von Blitzschutzanlagen unterrichtet eine Be-

kanntmachung der Diözese Regensburg vom 25. März 1975 (Amtsblatt Regensburg 1975, 33).

15. Steuergeheimnis
Bekanntmachung des Bistums Osnabrück vom 23. Oktober 1975 über die strafrechtliche Ahndung der Verletzung des Steuergeheimnisses (Amtsblatt Osnabrück 1975, 286): Gemäß § 355 StGB ist auch im Bereich der Kirchensteuer die Verletzung des Steuergeheimnisses strafbar. Strafbar ist gemäß § 203 Abs. 2 auch die unbefugte Offenbarung eines fremden Geheimnisses, also z. B. Einzelangaben über persönliche oder sachliche Verhältnisse, die sich aus der Pfarrkartei ergeben. Es dürfen, weil derartige Angaben für die Aufgaben der öffentlichen Verwaltung erfaßt sind, daher keine Auskünfte an Privatpersonen, ganz und gar nicht an gewerbliche Unternehmungen für deren Werbezwecke gemacht werden.

16. Schwesterngestellungsverträge
Vereinbarung der Bistümer der BRD vom 21. Juni 1976 über die Erhöhung der Leistungen bei Schwesterngestellungsverträgen (Amtsblatt Aachen 1976, 86): Die Mutterhausabgabe wird auf 800 DM pro Monat, das Verfügungsgeld auf 80 DM, der Sozialbeitrag auf 96 DM festgesetzt. Das Weihnachtsgeld beträgt 800 DM. Dazu kommt der Betrag für die freie Station (279 DM).

17. Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaften
Am 21. Dezember 1976 wurde im Bistum Aachen ein Statut der Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaften in Kraft gesetzt (Amtsblatt Aachen 1977, 3).

18. Ausländische Kinder
Das Bistum Speyer gab am 7. Mai 1976 einen Erlaß über Hilfen für ausländische Kinder in der Pfarrgemeinde (Kindergarten, Jugendarbeit, Arbeit in Erwachsenengruppen und Vereinen). (Amtsblatt Speyer 1976, 122).

19. Kirchliche Stiftungen
Erlaß des Erzbistums München-Freising vom 8. April 1976 über die Löschung von Grundrechten, Reallasten und Reichnissen zugunsten kirchlicher Stiftungen (Amtsblatt München-Freising 1976, 127): Diese Löschung kann nur erfolgen, wenn die Rechte im 25fachen Jahres-Betrag abgelöst werden; der Ablösungs-Betrag ist dem Vermögenskapital der Kirchenstiftung oder Pfründestiftung zuzuführen.

KIRCHLICHE BERUFE

1. Papst Paul VI.: Botschaft zum Welttag der geistlichen Berufe 1977
Erfüllt vom Geist der christlichen Freude begehen wir den „14. Welttag der geistlichen Berufe". Wir feiern diesen Tag in der frohen Gewißheit, daß der auferstandene Christus als der Lebendige, als unser Herr, als Hirt und Freund alle Tage bei uns ist (vgl. Mt 28,20). Er spricht uns an und ruft uns zu: „Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe. Wenn einer meine Stimme hört und die Tür öffnet, werde ich bei ihm eintreten" (Offb 3,20).

So geschah es auch an jenem Morgen, als der auferstandene Herr sich am Ufer des Sees von Tiberias zeigte, mit seinen Jüngern in großer Vertrautheit sprach und den Petrus erneut in seine Nachfolge berief (vgl. Joh 21,4 ff.). Das eindrucksvolle Evangelium vom 3. Ostersonntag gibt so das Thema an für unsere Botschaft, die wir mit besonderer Anteilnahme und von Herzen an hochgesinnte, von Idealen erfüllte Menschen richten: eine Botschaft des Glaubens, der Liebe, der Hingabe.

Ein erster Punkt erweckt in diesem Evangelium unsere Aufmerksamkeit. Nach dem Wunder des reichen Fischfanges sagte der Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: „Es

ist der Herr!" Kaum daß Petrus gehört hatte, es sei der Herr, „springt er in den See", um ihm entgegenzugehen (vgl. Joh 21,7). Im Lichte des Glaubens erkennt Johannes den auferstandenen Herrn; in der Kraft des Glaubens stürzt Petrus sich nach vorn, um Ihn zu erreichen. Der Herr belohnt diesen schlichten und hochherzigen Glauben und richtet an die Apostel die liebevolle Einladung: „Kommt und eßt!" (Joh 21,12). Beachtet die vornehme Art Jesu, seine Freundschaft anzubieten, wie sie auf so ganz menschliche Weise darin deutlich wird. Wir möchten es euch mit den Worten des letzten Konzils sagen: „Der Glaube erhellt alles mit einem neuen Licht und enthüllt so den göttlichen Ratschluß für die ganzheitliche Berufung des Menschen" (vgl. Gaudium et Spes, Nr. 11). Ja, es ist wahr: Jede echte Berufung erwächst aus dem Glauben, lebt aus dem Glauben, bleibt kräftig durch den Glauben; durch einen Glauben, der von Tag zu Tag konkret erfahren und gelebt wird, in Aufrichtigkeit und Hochherzigkeit, in freundschaftlicher Vertrautheit mit dem Herrn. Bestimmt folgt niemand einem Fremden; niemand verschenkt sein Leben an einen Unbekannten. Wenn es eine Krise der Berufungen gibt, steckt dann nicht vielleicht dahinter vor allem eine Glaubenskrise? Welch heilige Verpflichtung ruht auf den Seelsorgern, auf den Eltern, auf den christlichen Erziehern, die Jugend von heute zu einer tiefen Kenntnis Christi, zum Glauben an Ihn, zur Freundschaft mit Ihm hinzuführen!

Dann fordert der Herr von Petrus ein wiederholtes Bekenntnis seiner Liebe: „Liebst du mich?" — „Liebst du mich mehr, als diese mich lieben?" (vgl. Joh 21,15—17). Ihr kennt die Antwort: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe". Jede Berufung ist ein Akt der Liebe, einer zweifachen Liebe, von seiten des Herrn, der ruft, und von seiten dessen, der auf den Ruf antwortet. Besonders groß ist das Geschenk der Liebe von seiten Gottes, wenn es um die Berufung geht, die in besonderer Weise dem Dienst für Gott und für seine Kirche geweiht ist: die Berufung zum Priestertum, zum Diakonat, zum Ordensleben, zu den Idealen eines Säkularinstitutes, zum missionarischen Einsatz. Um so größer muß dann auch die Fähigkeit zu lieben bei demjenigen sein, der diesen besonderen, anspruchsvollen Ruf erhält.

Ihr, die ihr auf das Priesteramt zugeht, werdet eines Tages die Aufforderung des weihenden Bischofs hören: „Übt also das Amt Christi, des Priesters aus in stetiger Freude und wahrer Liebe". („Munus ergo Christi Sacerdotis perenni gaudio in vera caritate explete". Vgl. Pontificale Romanum, De Ordinatione Presbyterorum, Nr. 14).

Ihr, die ihr euch auf die Profeß der Evangelischen Räte vorbereitet, versteht, daß ihr „aus Liebe zu Christus alles verlassen müßt" (vgl. Perfectae Caritatis, Nr. 5).

Ihr, die ihr auf ein Leben in den Missionen zugeht, begreift das Maß eures Einsatzes: „In aufrichtiger Liebe müßt ihr Zeugnis für den Herrn ablegen bis zum Einsatz eures Lebens, falls es notwendig werden sollte" (vgl. Ad Gentes, Nr. 24). Erzieht euch also zur Liebe! Lernt, den Herrn mehr zu lieben, mehr zu lieben auch seine Kirche; sie zu lieben, „wie Christus sie geliebt hat und so sein Leben für sie dahingab" (vgl. Eph 5,25); sie zu lieben in ihrem über alle Worte erhabenen Geheimnis, in ihrer sichtbaren Struktur, in ihrer gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit. Es gibt wohl eher eine Krise der Liebe als eine Krise der Berufungen. Euch, den Seelsorgern, Eltern und Erziehern legen wir es ans Herz: helft den wertvollen und hochherzigen unter den Jugendlichen, die Liebe zu Christus und zu seiner Kirche zu entfalten.

Das Evangelium hält noch eine Überraschung für uns bereit. Der auferstandene Herr fürchtet nicht, die frohe und

freundschaftliche Atmosphäre dieser österlichen Begegnung zu stören, wenn er dem Petrus eine von Opfer und Martyrium bestimmte Zukunft ankündigt: „Ein anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst" (Joh 21,18). Dann erneuert er seinen Ruf an Petrus: „Folge mir!" (ebd. 21,19). Auch wir zögern nicht, euch zu sagen: die Berufung bedeutet auch Opfer. Opfer schon beim ersten ernsthaften Suchen, das bereits einen gewissen Verzicht erfordert: Opfer im Augenblick einer Entscheidung, die sich der Konsequenzen bewußt ist, die daraus folgen; Opfer auf dem langen Weg der notwendigen Vorbereitung; Opfer schließlich im weiteren Verlauf des Lebens, weil doch unsere ganze Existenz nur darin besteht, jene Berufung konsequent zu verwirklichen, die Gott uns geschenkt hat, die wir aber aus freiem Herzen als unseren Lebensauftrag übernommen haben. Versteckt sich vielleicht hinter der Krise der Berufungen die Furcht vor diesem Opfer? Seelsorger, Eltern, Erzieher: versteht es, die Jugendlichen und andere hochgesinnte Menschen zur freien und gelassenen Annahme des Opfers zu führen.

Unsere Betrachtung über das Evangelium soll nun in ein Gebet einmünden. Wir wollen mit den Worten der Apostel beten, daß der Herr „den Glauben vermehre" (vgl. Lk 17,5) in unseren christlichen Gemeinschaften und besonders bei denen, die er schon zu seinem Dienst gerufen hat oder noch rufen will.

Wir wollen mit den Worten des Apostels Paulus darum beten, daß „die Liebe Christi" (vgl. 2 Kor 5,14) den göttlichen Ruf in vielen wertvollen Jugendlichen und der Seele anderer edler und selbstloser Menschen erwecke, die Zögernden zu einer Entscheidung ermutige und diejenigen, die schon ihre Lebenswahl getroffen haben, in der fortdauernden Treue erhalte.

Wir wollen beten, daß alle starkmütig seien und dazu bereit, wie der leidende Christus nicht den eigenen Willen zu tun, sondern den Willen des Vaters (vgl. Lk 22,42), wenn er will oder es zuläßt, daß sich die Last des Opfers mit dem herrlichen Geschenk seines Rufes verbinde. Die österliche Freude über den auferstandenen Herrn sei ihnen jederzeit Stärke und Trost.

Wenn wir so, wie wir es immer tun, zum Gebet auffordern, haben wir das starke Vertrauen, daß die ganze kirchliche Gemeinschaft unsere apostolische Sorge zu teilen weiß und die gute Gelegenheit aufgreift, bereitwillig und gründlich über den Wert, die Bedeutung und die Notwendigkeit der Berufungen in der Kirche und für die Kirche nachzudenken. Kein Gläubiger darf sich von diesem Problem ausschließen, sondern jeder muß sich selbst dazu befragen und die eigene Verantwortung hierfür feststellen.

Auf daß der Herr unsere Bitten und die des ganzen Gottesvolkes erhöre, erteilen wir von Herzen den Apostolischen Segen.
Aus dem Vatikan, den 30. Dezember 1976

2. Informationszentrum „Berufe der Kirche"

Das Informationszentrum (78 Freiburg/Br., Schoferstr. 1) bietet an:

a) Werkheft „Zur Pastoral der geistlichen Berufe". Thema des Werkheftes: „Armut - christlich verstanden", mit Beiträgen von Carlo Carretto, Gerd Haeffner SJ, Peter Hünermann, Josef Hoffmann, Franz Richardt OFM, Josef Katzer OMI, Peter Stengele, Sr. Paulin Link, Karl Mattmüller, Heinrich Engel und Joseph Scheu. Preis pro Heft: DM 2,50.

b) Plakat „Entscheidung": „In Freiheit leben — sich entscheiden!" Preis DM —,50.

c) Taschenbuch „Offene Horizonte": Das gute, noch nicht überholte Buch erschien nun in dritter Auflage. Themenkreise: Selbstfindung, Glaube, Engagement. Preis: DM 5,—.

d) „Wachet und betet!". Gebetsstunde. Siebtes Bändchen der Reihe „Berufe der Kirche — unsere Sorge".

e) „Worauf es ankommt": Jesus-Worte (Mappe mit 6 Text-Posters: DM 1,—); Jesus-Gebete (Taschenbuch „Du bist bei uns alle Tage", für Jugendliche ab etwa 14 Jahre; Preis: DM 3,—); Jesus-Bilder (Posters; Karten, Dias).

3. PWB-Jahreskonferenz 1976
Vom 14. bis 16. September 1976 fand im Priesterseminar des Bistums Essen die Jahreskonferenz des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe statt. Referent war P. Josef Bill SJ, Köln. Die Tagesordnung sah vor: 1. Erfahrungsberichte über Initiativen der Nachwuchsförderung; 2. Mitarbeiter-Werbung des PWB. Erfahrungen und Probleme; 3. PWB-Tagung 1977; 4. Welttag der geistlichen Berufe 1977; 5. Informations- und Beratungsdienst des PWB; 6. Pläne des Informationszentrums Berufe der Kirche 1976/77.

4. Wege zum Theologiestudium
Information des Erzbistums München-Freising vom 30. Juni 1975 (Amtsblatt München-Freising 1975, 323): Es werden die Möglichkeiten des Zugangs zum Theologiestudium über den Ersten und Zweiten Bildungsweg sowie über die Fachhochschulen, die Fachakademien für Sozialpädagogik u. ä. dargelegt.
Die Möglichkeit ohne Abitur Priester zu werden, bietet in Deutschland allein das Studienhaus St. Lambert in Burg Lantershofen bei Bad Neuenahr/Ahrweiler. Nach dreijähriger Ausbildung führt das Institut zum hauptamtlichen Diakonat. Nach einem Einsatz in der Seelsorgepraxis kann der Diakon seinen zuständigen Bischof um die Erteilung der Priesterweihe bitten.

MISSION

Studienkurse für Missionäre
Neben den Studienwochen für Missionäre 1977 (OK 17, 1976, 366) sei auf die Kurse des Seminars für Sozialarbeit in Übersee hingewiesen. Das Seminar bietet für 1977 vom 6. Juni bis zum 2. Juli und vom 3. bis 29. Oktober Orientierungs- und Vorbereitungskurse für Missionare und Missionsschwestern. Diese Kurse wollen vor allem auf die Aufgaben im caritativ-sozialen Bereich in Übersee vorbereiten. Die Kursgebühr beträgt 200,— DM. Anmeldungen sind zu richten an das Seminar für Sozialarbeit in Übersee, Karlstraße 40, 7800 Freiburg/Br., (Tel. 0761-2001).

Im Herbst 1977 finden mehrere Informationsseminare des Instituts für Auslandsbeziehungen (Charlottenplatz 17, 7000 Stuttgart 1, Tel. 22 17 66) statt. Die Seminare sind zur Information und Vorbereitung von Fach- und Führungskräften aus Industrie und Handel bestimmt. — Programm: Iran (September); Nigeria (Oktober); Ägypten und Maghreb (Oktober); Argentinien, Chile, Venezuela, USA, Indien, ASEAN-Länder (November). Die Einzelprogramme können direkt in Stuttgart angefordert werden.

ÖKUMENISMUS

Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen — Region Südwest
Dieser Arbeitsgemeinschaft gehören an: die Diözesen Speyer und Trier, die Pfälzische Landeskirche, die Evangelische Kirche im Rheinland, die Altkatholiken, die Evangelisch-methodistische Kirche, die Brüderunität, die Mennoniten (Amtsblatt Speyer 1975, 213).

STAAT UND KIRCHE

1. Rauchen bei Behörden
Über den Schutz der „passiven Raucher" erging am 30. August 1976 eine gemeinsame Bekanntmachung der Bayerischen Staatskanzlei, der bayerischen Staatsmini-

sterien und des Bayerischen Staatsministers für Bundesangelegenheiten. Die Bekanntmachung will die Nichtraucher vor den Gefahren des „passiven Rauchens" schützen (Ministerialamtsblatt der bayerischen Inneren Verwaltung A Nr. 28 v. 27. 9. 1976, S. 722).

2. Kirchenaustritt

Eine Bekanntmachung des Bayerischen Staatsministeriums des Innern vom 27. Juli 1976 gibt Richtlinien zum Austritt aus einer Kirche, Religions- oder weltanschaulichen Gemeinschaft, die Körperschaft des öffentlichen Rechts ist. In Bayern sind 13 Kirchen und kirchliche Gemeinschaften Körperschaften des öffentlichen Rechts (Ministerialblatt der bayerischen inneren Verwaltung A Nr. 26 v. 1. 9. 1976, S. 689). — Unter der Rücksicht des Kirchenaustrittes erging außerdem eine Verordnung zur Änderung der Verordnung zur Ausführung des Kirchensteuergesetzes vom 1. April 1976 (Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt Nr. 8 v. 30. 4. 1976, S. 159).

3. Adoption

Der Bundestag hat mit Zustimmung des Bundesrates am 2. Juli 1976 ein Gesetz über die Vermittlung der Annahme als Kind (Adoptionsvermittlungsgesetz) beschlossen (Bundesgesetzblatt Teil I, Nr. 78 v. 7. 7. 1976, S. 1762).

4. Kindergärten

Durch einen Runderlaß vom 30. November 1976 wird in Rheinland-Pfalz die Durchführung des Kindergartengesetzes geregelt (Ministerialblatt der Landesregierung von Rheinland-Pfalz A Nr. 24 v. 27. 12. 1976, Sp. 1456). — Ein Rundschreiben des rheinland-pfälzischen Kultusministeriums vom 20. November 1976 gibt Empfehlungen zur Zusammenarbeit von Kindergärten und Grundschule (Amtsblatt des Kultusministeriums von Rheinland-Pfalz Nr. 23 v. 17. 12. 1976, S. 529).

5. Anwendungsbereich des Heimgesetzes

Ein Runderlaß der Regierung von Rheinland-Pfalz vom 15. November 1976 ordnet die Durchführung des Gesetzes über Altenheime, Altenwohnheime und Pflegeheime für Volljährige vom 7. August 1974 (Ministerialblatt der Landesregierung von Rheinland-Pfalz A Nr. 23 v. 3. 12. 1976, Sp. 1427).

6. Schule

In Bayern wurden am 18. November 1976 Normen gegeben über die Verwendung von Filmen und Bildreihen im Unterricht (Amtsblatt Bamberg 1976, 804).

In Rheinland-Pfalz wurden am 9. Dezember 1976 Richtlinien gegeben für Schulwanderungen, Schülerfahrten, Schullandheimaufenthalte und Unterrichtsgänge (Amtsblatt des Kultusministeriums von Rheinland-Pfalz Nr. 24 v. 29. 12. 1976, S. 546).

7. Alte Sprachen

Das Bischöfliche Ordinariat in Würzburg hat sich gegen die Pläne des Bayerischen Kultusministeriums über die Ausbauziele für die Universitäten des Landes und die Umverteilung der Fächergruppen gewandt. Generalvikar Justin Wittig appellierte in einem Schreiben an die unterfränkischen Landtagsabgeordneten, sich für eine Überprüfung dieser Pläne einzusetzen und sich zum „Anwalt berechtigter Sorgen" um die Universität Würzburg zu machen. In der gleichen Angelegenheit hat sich auch der Würzburger Diözesanbischof Dr. Josef Stangl in einem Schreiben an Kultusminister Prof. Dr. Hans Maier gewandt. Als besonders schwerwiegend werden vom Bischöflichen Ordinariat Würzburg die Folgen der Planung — Wegfall von Studien- und Ausbildungsmöglichkeiten für das Lehramt in einer Reihe von Fächern wie Latein, Griechisch, Italienisch, Sozialkunde, Wirtschaftswissenschaften und bei entsprechenden Fächerkombinationen — angesehen. Dazu kämen die Brachlegung

von vorhandenen Einrichtungen und Lehrmitteln, der ideelle Verlust im Angebot einer Universität, die nicht zuletzt in den humanistischen Wissenschaften Großes geleistet habe. Die 400jährige Tradition der Universität Würzburg, klagt das Ordinariat, werde abrupt abgebrochen. Die alten Sprachen bildeten aber ein unverzichtbares Element einer humanistischen und geschichtsbewußten Bildung. Einen beträchtlichen Verlust an Ausbildungsmöglichkeiten für Religionsphilologen sieht das Ordinariat in dem Wegfall der Fächerverbindung von Katholischer Theologie mit Latein und Griechisch. Mehr als zwei Drittel der hauptamtlichen katholischen Religionslehrer an den 45 Gymnasien der Diözese seien Religionsphilologen, von denen nicht ganz die Hälfte die Fächerverbindung katholische Religionslehre-Latein habe. Mit dem Fehlen dieser Fächerverbindung werde das Berufsziel Religionsphilologe ebenso beeinträchtigt wie auf Dauer die Stellung der alten Sprachen an den Gymnasien (RB n. 5 v. 30. 1. 77, S. 5).

8. Volksschulnormen in Bayern

Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 17. Dezember 1975 über die Vereinbarkeit der Volksschulnormen der Verfassung des Freistaates Bayern Art. 135 Satz 2 mit dem Grundgesetz (Neue Juristische Wochenschrift 29, 1976, 950): Leitsätze:

1) Art. 135 Satz 2 der Verfassung des Freistaates Bayern und Art. 7 Abs. 1 des bayerischen Volksschulgesetzes binden bei verfassungskonformer Auslegung den Unterricht in Klassen mit Schülern verschiedener Konfession und Weltanschauung nicht an die Glaubensinhalte einzelner christlicher Bekenntnisse. Unter den Grundsätzen im Sinne dieser Bestimmungen sind in Achtung der religiös-weltanschaulichen Gefühle Andersdenkender die Werte und Normen zu verstehen, die, vom Christentum maßgeblich geprägt, auch weitgehend zum Gemeingut des abendländischen Kulturkreises geworden sind (im Anschluß an den Beschluß vom 17. Dez. 1975 — 1 BVR 63/68 —).

2) Es ist mit dem Grundgesetz vereinbar, in Gemeinschaftsschulen Klassen aus Schülern desselben Bekenntnisses auf freiwilliger Grundlage zu bilden, falls dadurch andere Schüler nicht benachteiligt werden.

9. Christliche Gemeinschaftsschule als Regelschule

Beschluß des Bundesverfassungsgerichtes vom 17. Dezember 1975 über die Verfassungsmäßigkeit der christlichen Gemeinschaftsschule als Regelschule (NJW 29, 1976, 952): Leitsätze:

1) Die Gemeinschaftsschule gemäß Art. 12 NRWVerf. ist als Schulreform mit dem Grundgesetz vereinbar. Sie führt Eltern und Kinder, die eine bekenntnisgebundene religiöse Erziehung wünschen, nicht in einen verfassungsrechtlich unzumutbaren Glaubens- und Gewissenskonflikt.

2) Die bevorzugte Einrichtung solcher Gemeinschaftsschulen neben oder anstelle von Bekenntnisschulen ist mit Art. 6 II GG (Elternrecht) und Art. I GG (Glaubens- und Gewissensfreiheit) vereinbar.

3) Im Verfahren der Verfassungsbeschwerde vor dem Bundesverfassungsgericht kann eine Verletzung des Art. 2 I GG nicht darauf gestützt werden, daß Landesrecht mit der Landesverfassung unvereinbar sei und deshalb nicht zur verfassungsmäßigen Ordnung im Sinne dieses Grundgesetzartikels gehöre.

10. Christliche Gemeinschaftsschule in Baden-Württemberg

Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 17. Dezember 1975 über die Vereinbarkeit der christlichen Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung gemäß der Verfassung des Landes Baden-Württem-

berg Art. 15 Abs. 1 mit dem Grundgesetz (NJW 29, 1976, 947): Leitsätze:

1) Art. 7 GG überläßt es dem demokratischen Landesgesetzgeber, den religiös-weltanschaulichen Charakter der öffentlichen Schulen unter Berücksichtigung des Grundrechts aus Art. 4 GG zu bestimmen.

2) Das Grundrecht aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG schließt das Recht der Eltern ein, ihrem Kind die von ihnen für richtig gehaltene religiöse oder weltanschauliche Erziehung zu vermitteln.

3) Es ist Aufgabe des demokratischen Landesgesetzgebers, das im Schulwesen unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen „negativer" und „positiver" Religionsfreiheit nach dem Prinzip der „Konkordanz" zwischen den verschiedenen verfassungsrechtlich geschützten Rechtsgütern zu lösen.

4) Eine Schulreform, die weltanschaulich-religiöse Zwänge soweit wie irgend möglich ausschaltet sowie Raum für eine sachliche Auseinandersetzung mit allen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen — wenn auch von einer christlich bestimmten Orientierungsbasis her — bietet und dabei das Toleranzgebot beachtet, führt Eltern und Kinder, die eine religiöse Erziehung ablehnen, nicht in einen verfassungsrechtlich unzumutbaren Glaubens- und Gewissenskonflikt.

5) Die christliche Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung im Sinne von Art. 15 Abs. 1 der Verfassung des Landes Baden-Württemberg ist als Schulform mit dem Grundgesetz vereinbar.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Am 25. November 1976 hat der Konvent der Abtei Schäftlarn den 38jährigen Pater Dr. Zasche zum neuen Abt gewählt. Abt Gregor wurde in Berlin geboren und trat 1958 ins Kloster Schäftlarn ein. Nachdem er in Rom und Innsbruck Philosophie und Theologie studiert hatte, wurde er 1965 zum Priester geweiht. Von 1967—1972 studierte er Neuphilologie und unterrichtet seitdem als Sprachen- und Religionslehrer am Klostergymnasium. Abt Gregor ist Nachfolger des am 3. November verstorbenen Abtes Otmar Kranz OSB; er ist der 5. Abt seit der Wiedererrichtung des Klosters 1866.

Am 15. Januar 1977 wurde Pater Maurus Berve (50) zum dritten Abt der Benediktinerabtei St. Bartholomäus in Stift Neuburg bei Heidelberg gewählt. Erzbischof Hermann Schäufele von Freiburg erteilte am 20. Februar die Abtweihe. Abt Maurus ist Nachfolger des zum Jahresabschluß 1976 zurückgetretenen Abtes Dr. Albert Ohlmeyer (70).

Der Konvent der Benediktiner-Abtei Maria Laach hat Pater Adelbert Kurzeja zum neuen Abt gewählt. Die Neuwahl war erforderlich geworden, weil der frühere Abt, Dr. Urbanus Bomm OSB (75), aus Alters- und Gesundheitsgründen am 23. Januar 1977 zurückgetreten war.

Das Kapitel der deutschen Vinzentiner hat Pater Otto Schnelle CM anstelle von P. Herbert Glowatzki zum neuen Provinzial gewählt. Die Amtsübernahme erfolgte am 22. Dezember 1976.

Am 26. Dezember 1976 wurde Bruder Jean Bulteau zum neuen Generalsuperior der Schulbrüder des hl. Gabriel gewählt. Die Brüderkongregation wurde 1910 gegründet und zählt 1553 Mitglieder.

Zum neuen Generalobern der Söhne der Liebe wurde P. Jean Paul Marsaud gewählt. Die Kongregation zählt 227 Mitglieder. Der Generalobere residiert in Paris.

Neuer Generaloberer der Gesellschaft des hl. Columban für Auslandsmission wurde P. Anthony O'Brien. Die Missionsgesellschaft wurde 1917 gegründet und zählt 1040 Mitglieder. Der Generalobere residiert in Irland.

Sr. Cecilia Carey wurde zur neuen Generaloberin der Dominikanerinnen von Sinsinawa (USA) gewählt (KNA).

Pater Dr. Paul Zepp (59), bisheriger Provinzialassistent und Professor am phil.-theol. Missionsseminar St. Augustin bei Bonn, wurde zum neuen Provinzial der Niederdeutschen Provinz der Steyler Missionsgesellschaft vom Göttlichen Wort gewählt (KNA).

Pater Heinz Westendorf (49), Rektor des Klosters der Herz-Jesu-Priester in Freiburg, wurde von seiner Ordensleitung in Rom zum Provinzial der Deutschen Provinz ernannt (KNA).

Pater Paul Tilzer (58), Regens des Priesterseminars in Königstein, wurde vom Provinzkapitel des Deutschen Ordens in der BRD zum Prior (Provinzobern) gewählt (KNA).

Sr. Agatha Rothert, Priorin des Benediktinerinnenklosters Burg Dinklage in Oldenburg, wurde am 19. Februar zur ersten Äbtissin des Klosters gewählt, nachdem das Kloster am 2. Februar zur Abtei erhoben worden war (KNA).

Die 46jährige Amerikanerin Sr. Mary Piancone wurde zur neuen Generaloberin der Schwesternkongregation „Maria Riparatrice" gewählt (L'Osservatore Romano n. 49 v. 28. 2./1. 3. 77).

2. Rücktritt

Aus Gesundheitsgründen ist der Generalsuperior der Kapuziner-Terziaren, P. Vicente Serer, von seinem Amt zurückgetreten.

3. Berufungen und Ernennungen

Zum Vizepräsident des Päpstlichen Laienrates wurde der Brasilianer Lucas Moreira Neves OP, Tit.-Bischof von Feradi Maius, ernannt (L'Osservatore Romano n. 291 v. 17. 12. 76).

Zu Mitgliedern des Vorstandsrates des Päpstlichen Laienrates wurden u. a. die Kardinäle Eduardo Pironio (Präfekt der Religionskongregation) und Joseph Schröffer berufen (L'Osservatore Romano n. 291 v. 17. 12. 76).

Zum Vizepräsidenten des Komitees für die Familie, das in den Päpstlichen Laienrat eingegliedert ist, wurde der Kanadier Edouard Gagnon, ehemals Bischof von Saint Paul in Alberta, ernannt. Bischof Gagnon ist Sulpizianer (L'Osservatore Romano n. 291 v. 17. 12. 76).

Zum Untersekretär der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" wurde P. Roger Heckel SJ ernannt (L'Osservatore Romano n. 291 v. 17. 12. 76).

4. Jubiläen

Am 7. März 1977 konnte Prälat Dr. Klaus Mund sein Goldenes Priesterjubiläum begehen. Prälat Mund hat den Katholischen Missionsrat mitbegründet und als erster Präsident von 1953 bis 1970 geleitet und entscheidend geprägt. Als Ehrenmitglied des DKMR ist er auch heute noch für alle Fragen der Mission aufgeschlossen und nimmt regen Anteil an dem missionarischen Geschehen in Deutschland und in der ganzen Weltkirche.

Pater Pedro Arrupe, Generalsuperior der Jesuiten und Vorsitzender der Römischen Union der Generalobern, konnte am 15. Januar 1977 sein Goldenes Profeßjubiläum feiern.

5. Heimgang

Am 20. Januar 1977 starb in Marburg im Alter von 67 Jahren der Prior des Deutschen Ordens in der BRD, P. Petrus Pollak OT. P. Pollak leitete seit 1971 die deutsche Ordensprovinz des Deutschen Ordens.

Schwester M. Waldeburga Kunz, Generaloberin der Kongregation der Armen Dienstmägde Jesu Christi, ist im Alter von 65 Jahren in Dernbach gestorben (KNA).

Am 14. November 1976 starb im 80. Lebensjahr Pater Dr. Hermann Hanne-

ken SM. Der Verstorbene war Dozent für Dogmatik und Homiletik, und von 1946—1956 Provinzial der deutschen Ordensprovinz der Maristenpatres.

Der deutsche Missionsbischof Karl Wilhelm Hartl OFMCap., Tit.-Bischof von Stratonicea in Caria und Apostolischer Vikar von Araucania (Chile), ist am 6. Februar 1977 im Alter von 71 Jahren verstorben. Bischof Hartl wurde am 10. Mai 1904 in Laufen (Bayern) geboren und trat 1923 in den Kapuzinerorden ein. 1928 wurde er zum Priester geweiht. 1929 reiste er in die Chilemission, wo er 1946 Missionsoberer und 1956 Apostolischer Vikar wurde (MKKZ v. 20. 2. 77, S. 17).

Altbischof Adolf Gregor Schmitt CMM (72), Pater Possenti Weggartner CMM (69) und Schwester Maria Francis van den Berg CPS (41) wurden am Sonntag, dem 5. Dezember 1976, auf dem Weg von ihrer Missionsstation Regina Mundi, Diözese Bulawayo, nach der 50 km weit entfernten Station St. Luke's von einem Terroristen erschossen. Die drei wollten zusammen mit Schwester Ermenfried Knauer CPS (49) im dortigen Krankenhaus einen kranken Bruder besuchen. Nach Schilderungen der einzig überlebenden Sr. Ermenfried mußte der Wagen der vier Missionare vor einer Straßensperre halten. Ein Terrorist mit Maschinenpistole verlangte Geld. Der Bischof sagte, sie befänden sich auf einem Krankenbesuch und hätten kein Geld bei sich. Wenn er Geld wolle, müsse er zur Missionsstation kommen. Der Bischof stieg aus, um die Straßensperre wegzuräumen. Sr. Maria Francis wollte ihm dabei helfen. Beide wurden auf der Stelle erschossen. Dann Pater Possenti. Sr. Ermenfried hatte sich inzwischen unter dem Wagen verborgen; sie wurde in ein Bein geschossen und blieb bewußtlos liegen. — Bischof Schmitt, der vor 2 Jahren von der Leitung der Diözese Bulawayo zurückgetreten war, stammt aus Rimpar bei Würzburg. Kurz nach seiner Priesterweihe 1931 kam er in die Rhodesienmission. 1938 wurde er in die USA berufen, eröffnete dort ein Missionsseminar und leitete später die Mariannhiller Niederlassungen in den USA und in Canada als Provinzial. 1950 wurde er zum Bischof von Bulawayo in Rhodesien ernannt. — P. Possenti Anton Weggartner stammt aus Pelkering, Niederbayern. Er gehört zu den Missionaren der ersten Stunde der Mission im Südwesten Rhodesiens (seit 1933). 1962 übernahm er die Leitung der Missionsstation „Regina Mundi". — Schwester Maria Francis van den Berg stammt aus Köln-Brück. Sie kam 1959, ein Jahr nach Ablegung ihrer ersten Profeß, nach Bulawayo. Nach Abschluß ihrer Lehrerinnenausbildung arbeitete sie auf verschiedenen Missionsstationen in der Erziehung der afrikanischen Mädchenjugend; seit 6 Jahren war sie am Mädchengymnasium „Regina Mundi" tätig.

Vier Ordensschwestern und drei katholische Missionare sind in der Nacht zum Montag, 7. Februar 1977, in der St. Paul's Station von Musami in Rhodesien von Terroristen ermordet worden. Drei der vier Ordensschwestern waren Missionsdominikanerinnen aus dem Kloster Strahlfeld (Regensburg). Es handelt sich um Schwester Epiphania Schneider OP, Schwester Ceslaus Stiegler OP und Schwester Magdala Lewandowski OP. Schwester Epiphania stammte aus München, war 73 Jahre alt und bereits seit 46 Jahren in der Mission tätig. Schwester Ceslaus gehörte zur Diözese Regensburg. Sie wurde in Michldorf bei Leuchtenberg geboren, war 60 Jahre alt und schon 41 Jahre in der Mission. Schwester Magdalena kam aus Kiel, war 43 Jahre alt und lebte davon 17 Jahre in der Mission. Alle drei Schwestern waren Lehrerinnen an der Missionsschule in Musami. Die vierte der ermordeten Missionsdominikanerinnen, Schwester Joseph, war Engländerin. Die drei ermor-

deten Jesuiten waren ebenfalls britische Staatsangehörige. Nach Auskunft ihres Ordens handelt es sich um den in Tansania geborenen Pater Christopher Shepherd-Smith, den 45jährigen Martin Thomas und den 57jährigen Laienbruder John Conway. Pater Shepherd-Smith, der vor zweieinhalb Jahren die Priesterweihe empfing, war für die Betreuung der Außenstationen zuständig. Pater Thomas wirkte als Lehrer an der zur Mission gehörenden Mittelschule (RB n. 7 v. 13. 2. 77, S. 7).

Opfer eines Raubüberfalls ist in der Ostafrikanischen Republik Tansania der deutsche Benediktinerpater Suso Pohlack geworden. Die Mordtat geschah Anfang März 1977 auf der Missionsstation Msalaba Mkuu (Bistum Songea). Der ermordete Pater war 67 Jahre alt, stammte aus Ulm und war seit 1939 in der Mission tätig (RB n. 10 v. 6. 3. 77, S. 6).

Der Nationalsekretär der Catholica Unio für Deutschland, des Werkes der Kongregation für die Ostkirchen, Pater Alfons Maria Mitnacht, ist im Würzburger Augustinerkloster gestorben. Mitnacht wurde 1894 in München geboren und trat 1912 in den Augustinerorden ein. Die Kongregation für die orientalischen Kirchen bestellte ihn 1947 zum Nationalsekretär der Catholica Unio für Deutschland. In Fragen der Kirche des Ostens galt Mitnacht auf nationaler und internationaler Ebene als Experte (RB n. 50 v. 12. 12. 76, S. 4).

Am 23. Juni 1976 starb der Cellerar der Benediktinerabtei Maria Laach, Pater Dipl.-Kfm. Desiderius Schmitz OSB im Alter von 76 Jahren. Pater Desiderius ist einer der letzten Prokuratoren gewesen, welche die Steuer- und Rechtslage der Orden im „Dritten Reich" und in den Nachkriegsjahren aus eigener Erfahrung miterlebt hatten. Seit der Gründung des Steuer- und Rechtsausschusses der VDO im Jahre 1964 gehörte er demselben bis 1971 an.

Am 16. Dezember 1976 starb Abt Pio Federici. Der Verstorbene war von 1966 bis 1972 Generalabt der Silvestriner-Benediktiner gewesen. RIP.

Josef Pfab

Neue Bücher

Berichte

Handbücher zur Geschichte

Vorgestellt von P. Paul Revermann CSsR, Hennef.

1. Mit dem Erscheinen des Bandes II, 2 liegt das Handbuch der Kirchengeschichte[1]) nun vollständig vor. Unter dem Thema „Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen" wird die letzte noch verbliebene Lücke in der Darstellung der Entwicklung der Kirche in Ost und West von Chalzedon bis hin zum Frühmittelalter geschlossen.

Der erste Teil nimmt die Entwicklung im Osten in den Blick, in deren Mittelpunkt das Zeitalter Justinians I. steht. Ein eigenes Kapitel wird den aufkommenden Nationalkirchen (Nestorianer, Kopten, Jakobiten, Armenier) am Rande des byzantinischen Reiches gewidmet. Sehr ausführlich wird das innere Leben der frühbyzantinischen Kirche (Mönchtum, theologische und religiöse Literatur, Organisation) sowie ihre Missionstätigkeit beschrieben, bis hin zum Ansturm des Islam in der Mitte des 7. Jahrhunderts, der innerhalb einer Generation große Teile der Reichskirche für immer verloren gehen ließ.

Im zweiten Teil, der sich der lateinischen Kirche im Übergang zum Frühmittelalter widmet, kommt der Weg des Evangeliums über die griechisch-römische Welt hinaus zu den germanischen Volksstämmen zur Sprache; ferner das Schicksal des nordafrikanischen Christentums bis zu seinem Untergang im Gefolge der islamischen Invasion und das Papsttum, das sich im Spannungsfeld zwischen Byzanz und den aufblühenden Germanenreichen behauptet und entfaltet. In einer sehr breiten Darstellung wird schließlich das innerkirchliche Leben vorgestellt, angefangen von Fragen der kirchlichen Organisation, über Liturgie, Seelsorge, Frömmigkeit und Mönchtum bis hin zu den theologischen Diskussionen und zum Ausklang der altchristlichen lateinischen Literatur.

Mit diesem Band liegt ein Werk vollendet vor, das zweifellos als bedeutendste Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte im deutschen Sprachraum der Gegenwart angesprochen werden kann; sowohl was die wissenschaftliche Fundierung als auch, was die Lesbarkeit und Anschaulichkeit der Darstellung angeht; eine Leistung, zu der man dem Herausgeber und den Mitarbeitern gratulieren muß.

2. Ebenfalls vollendet liegt nunmehr die „Geschichte des Konzils von Trient"[2]) vor, die dem Verfasser mehr als 30 Jahre Arbeitszeit abverlangt hat. Die letzten beiden Halbbände behandeln die dritte Tagungsperiode und den Abschluß des Trienter Konzils.

Die Darstellung zeigt nicht nur die Schwierigkeiten auf, die der Wiedereröffnung des Konzils entgegenstanden und die mannigfachen Krisen, die zu überwinden waren, ehe das Konzil zum Abschluß gebracht werden konnte, sondern es wird auch von Anfang an deutlich, daß die dritte Sitzungsperiode einen wesentlich anderen Charakter trug als die beiden früheren: Waren die beiden ersten Tagungsperioden nach Deutschland ausgerichtet, und war die Lösung, die man anstrebte, kirchlich-politisch (militärische Entmachtung der Protestanten, dann Beschickung des Konzils auch durch die protestantischen Reichsstände, und schließlich eine Unterwerfung unter die vom Konzil getroffenen Entscheidungen), so stand die dritte Tagungsperiode von vornherein unter dem Eindruck der Ereignisse, die durch den Calvinismus in Frankreich eine ähnliche Tragödie auszulösen drohte wie in Deutschland. Auch war die dritte Tagungsperiode nicht mehr Bestandteil eines großen kirchlich-politischen Konzepts, sondern man beschränkte sich auf innerkirchliche Ziele: Klärung dogmatischer Fragen

---

[1]) *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. II/2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451—700). Freiburg 1975: Verlag Herder, Ln., Subskr.-Preis DM 65,—, Einzelpreis DM 73,—.

[2]) JEDIN, Hubert: *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. IV: Dritte Tagungsperiode und Abschluß. Freiburg, Basel, Wien 1975: Verlag Herder. 720 S., Ln., DM 155,—.

und die schon seit langem überfällige Reform. Freilich blieben in beiden Punkten manche Wünsche offen, insofern einerseits die Kontroverslehren, die Anlaß der Spaltung gewesen waren (Ablaß, Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder), am Ende nur ziemlich summarisch behandelt wurden und die Lehre von der Kirche (Lehramt, Hierarchie, Verhältnis: Petrusamt/Bischofsamt, Mysteriencharakter der Kirche und ihre Autorität) sich als noch nicht definitionsreif erwies, andererseits das Reformwerk etwa auf direkte Eingriffe in die Struktur der Kurie verzichten mußte und so zwar realisierbar war, dafür aber doch viele Reformbegehren unberücksichtigt ließ.

Von den drei Aufgaben, die in der Berufungsbulle „Laetare Jerusalem" dem Konzil gestellt worden waren: Wiederherstellung der Einheit im Glauben, Reform der Kirche und Rückgewinnung der hl. Stätten in Jerusalem, war nach Abschluß des Konzils die letzte nicht einmal in den Blick genommen worden; dafür fehlten schlicht und einfach die religiösen und politischen Voraussetzungen. Die Einheit im Glauben konnte ebenfalls nicht wiederhergestellt werden, weil die deutschen Protestanten nicht einmal die Einladung zum Konzil akzeptierten; eine Teilnahme der Calvinisten kam nie ernstlich in Frage, und die Königin von England blieb ebenfalls dem Konzil gegenüber ablehnend. Die Kirchenreform schließlich wurde zwar in Angriff genommen, blieb aber hinter den Hoffnungen, Wünschen und Notwendigkeiten ein gutes Stück zurück. Trotz dieser nicht gerade überwältigenden Bilanz und obwohl nur Spanien (mit Einschränkungen) und einige kleinere Staaten das Konzil und seine Beschlüsse akzeptierten, während es in Frankreich auf Widerstand stieß (für den innerkirchlichen Bereich wurde es erst 1615 angenommen) und im Deutschen Reich die Annahme verweigert wurde, hat das Konzil von Trient das Leben der Kirche nach innen und außen in den darauffolgenden Jahrhunderten in entscheidendem Maße geprägt und bestimmt bis in unsere Tage. Eine genaue Geschichte der Durchführung des Trienter Konzils und seiner Beschlüsse muß freilich noch geschrieben werden.

3. Als drittes und letztes Werk, das in diesem Bericht als abgeschlossen vorgestellt werden kann, ist die Saeculum Weltgeschichte[3]) zu nennen. Der 7. Band, der jetzt vorliegt, setzt bei der französischen Revolution ein. Unter der Überschrift „Werdende Einheit und wachsende Widersprüchlichkeit der politischen Welt" beschreibt R. Trauzettel die europäischen Nationalstaaten als Erben und Überwinder der Revolution, schildert dann die Entstehung der neuen Nation USA und wendet sich schließlich den weiteren außereuropäischen Ländern und Kulturen zu, um dann zu Europa, Rußland und den USA zurückzukehren und ihre jeweilige Entwicklung während des gleichen Zeitraums bis zum ersten Weltkrieg zu beschreiben. Eine Darstellung derselben Länder und ihrer Geschichte zwischen den Weltkriegen und nach dem zweiten Weltkrieg schließt diesen Abschnitt ab.

Der zweite Abschnitt ist der Entwicklung der Weltreligionen im 19. und 20. Jahrhundert gewidmet. Nachdem die Entwicklung der einzelnen Religionen vorgestellt und beschrieben ist: Christentum und Judentum (P. Meinhold), Islam (B. Spuler), Buddhismus (H. Dumoulin), schließt dieser Abschnitt mit einem Beitrag über „Weltreligionen in Dialog und Kooperation in der Gegenwart" (P. Meinhold), der die wichtigsten Konferenzen mit ihren Begegnungen, Annäherungen und der Aufnahme gemeinsamer Arbeit an akuten Weltproblemen zum Gegenstand hat.

Im dritten Abschnitt des Werkes schließlich versucht O. Köhler das Selbst- und Weltverständnis nach der Revolution zu charakterisieren. Dabei geht es ihm nicht darum, eine Zusammenfassung aller Ergebnisse und Probleme der Spezialwissenschaften der Geistesgeschichte zu bieten, sondern ‚Signaturen', die bei allem Wandel und aller Widersprüchlichkeit vielleicht doch etwas von Selbst- und Weltverständnis im 19. und 20. Jahrhundert deutlich machen. Solche Signaturen sieht der Verfasser etwa in den religiösen Fragen eines J. Paul oder Fr. Nietzsche, in der Frauenemanzipation und Kleinfamilienehe im industriellen Zeitalter, im Massenphänomen ‚Kitsch', in der Schwierigkeit der Konservativen gegenüber den Neueren in allen schöpferischen Bereichen oder im Verhältnis zwischen Kunst und moderner Technik. Die Schlußbetrachtung „Geschichte in Gegenwart" (O. Köhler) greift in kritischer Selbstreflexion auf das Vorwort zum ersten Band zurück, das unter dem Motto stand „Der Weg der

[3]) *Saeculum Weltgeschichte*, Bd. 7. Hrsg. v. Herbert FRANKE u. a. Freiburg 1975: Verlag Herder. 594 S., Ln., Subskr.-Preis DM 108,—.

Menschheit zu sich selbst". Die Grundkonzeption der nun vollendeten Weltgeschichte, die von der Weltgeschichte als einem universalen Wirkungszusammenhang ausging, versuchte, ihren Gang als den Prozeß der werdenden Einheit der Welt darzustellen. Wenn auch gerade im vorliegenden letzten Band die sachlichen Grenzen dieser Konzeption deutlich werden, so ändert das nichts an der wissenschaftlichen Berechtigung dieser Konzeption und an der hervorragenden historiographischen Leistung, die die Saeculum-Weltgeschichte als ganze darstellt.

4. Fast vollständig erschienen ist nun auch die „Geschichte der Kirche"[4]), die der Benziger-Verlag in einer Übersetzung aus dem Französischen herausbringt. Gegenstand der Darstellung des vorliegenden Bandes V, 1 sind die tiefgreifenden Auseinandersetzungen, die die Geschichte der Kirche des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt haben.

Die europäische Revolution von 1848, die schließlich in den meisten Staaten zur Trennung von Staat und Kirche führte, der heraufkommende Liberalismus und Sozialismus, geistige Strömungen, die zur Umschichtung der traditionellen gesellschaftlichen und geistigen Strukturen auf dem Gebiet der Gesellschafts- und Wissenschaftslehre beigetragen haben, sind nicht ohne Einfluß auch auf das Leben der Kirche geblieben.

Die 14 Kapitel des vorliegenden Bandes überspannen den Zeitraum und die Ereignisse vom Pontifikat Pius IX. bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Noch steht die Darstellung der Geschichte der Kirche in der angelsächsischen Welt und in Lateinamerika, die Geschichte der neuzeitlichen Mission und der katholischen Kirchen des orientalischen Ritus aus, die für den 2. Halbband vorgesehen ist.

Mit dem Erscheinen dieses Bandes wird eine Darstellung der Kirchengeschichte vorliegen, die auch weiteren Kreisen einen ebenso fundierten wie gut lesbaren Zugang zur Kirche und ihrer Geschichte bietet.

5. Obwohl ihr Erscheinen nun schon fast 10 Jahre zurückliegt, sei hier die dreibändige „Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit"[5]) vorgestellt, weil sie Einblick in das Leben und Schicksal einer Kirche gewährt, über die wir nur sehr wenig informiert sind. Der Verfasser, selber gebürtiger Russe, hat teilweise die turbulenten Vorgänge der Oktoberrevolution und ihre Folgen noch miterlebt. Mit dem dadurch gewährleisteten Einfühlungsvermögen und unter kritischer Auswertung aller erreichbaren Quellen beleuchtet der erste Band den Kampf der russischen Kirche um ihre Unabhängigkeit. Dieser Kampf der Kirche um die Freiheit von den drückenden Fesseln des atheistischen Staates verlangte der russischen Orthodoxie ungemein schwere Opfer ab. Symbolfigur dieser Zeit des Kampfes ist der Patriarch Tichon.

Eine Wende in der Beziehung der russischen Kirche zum Sowjetstaat leitete die Deklaration des Metropoliten Sergij ein, der durch diesen Schritt eine Verbesserung des Verhältnisses von Staat und Kirche anstrebte. Dieser Entschluß und Schritt des Metropoliten Sergij und die vorausgegangenen und nachfolgenden Ereignisse bilden die Mitte des zweiten Bandes, der die Zeit von 1925—1941 umfaßt.

Von hier aus wird auch die Haltung der russischen Kirche gegenüber der Sowjetregierung während des zweiten Weltkriegs verständlich, die im 1. Kapitel des dritten Bandes zur Sprache kommt; ferner die Bemühungen nach 1945, mit der Orthodoxie im Nahen Osten und später mit der Weltorthodoxie ins Gespräch zu kommen, wobei freilich die offenkundig parallelen Interessen der Sowjetregierung nicht übersehen werden dürfen.

Die Darstellung reicht bis an das Jahr 1960 heran, das den Beginn eines neuen Abschnittes der russischen Kirchengeschichte markiert, der wieder gekennzeichnet ist

---

[4]) *Geschichte der Kirche*, Bd. V/1: AUBERT, Roger: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. 1848 bis zum Zweiten Vatikanum. Einsiedeln, Zürich, Köln 1975: Benziger Verlag. 368 S., Ln., DM 85,—.

[5]) CHRYSOSTOMUS, Johannes: *Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit*. Bd. 1: Patriarch Tichon 1917—1925. 1965. 420 S., geb., DM 28,—. Bd. 2: Das Moskauer Patriarchat ohne Patriarchen 1925—1943. 1966. 328 S., geb., DM 25,—. Bd. 3: Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg. 1968. 286 S., geb., DM 23,—. Salzburg, München: Verlag Anton Pustet.

durch Verfolgung und Unterdrückung und — obwohl nicht so blutig und grausam wie in der ersten Phase im Anschluß an die Oktoberrevolution — doch den Bestand der orthodoxen Kirche in Rußland aufs schwerste bedroht.

6. Abschließend sei ein weiterer Band eines Werkes vorgestellt, das nur in einem sehr entfernten Sinn der Thematik „Geschichte" zugeordnet werden kann: der dritte Band der Ikonographie der christlichen Kunst[6]). Dieses Werk, das in seiner Konzeption schon früher in dieser Zeitschrift vorgestellt wurde (vgl. OK 11 [1970] S. 518f), behandelt in seinem vorliegenden dritten Band die Thematik: Auferstehung und Erhöhung Christi. Obwohl diese Thematik sich letztlich einer bildlichen Darstellung entzieht, ist in immer neuer Weise versucht worden, dem Glauben von der Auferstehung und Erhöhung Christi bildlichen Ausdruck zu verleihen. Weil nur wenige Bildthemen an neutestamentliche Texte anknüpfen, war es nötig, Vorstellungen aus dem AT und aus dem Bereich der antiken Herrschaftssymbolik miteinzubeziehen. Eine genaue Abgrenzung der Darstellungsgruppen und Gestalttypen war nicht immer möglich; auch war es notwendig, einen Teil der ursprünglich als eschatologische Herrlichkeitsbilder aufgefaßten Kompositionen erst im vierten Band zu behandeln, weil sie im Verlauf des Mittelalters in die Nähe der Themen: Wiederkunft Christi und letztes Gericht rückten.

Auch dieser Band dürfte, wie schon seine beiden Vorgänger, auch dem Nichtfachmann eine Hilfe sein, einen Zugang zum Verständnis der christlichen Kunst zu erschließen.

---

[6]) SCHILLER, Gertrud: *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 3: Die Auferstehung und Erhöhung Christi. Gütersloh 1971: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 604 S., geb., DM 195,—.

ROTH, Hermann Josef, C. Cist.: *Die Pflanzen in der Bauplastik des Altenberger Domes.* Ein Beitrag zur Kunstgeschichte und mittelalterlichen Botanik. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. H. F. Linskens. Herausgegeben vom Altenberger Dom-Verein mit Unterstützung des Kultusministers von Nordrhein-Westfalen und des Landschaftsverbandes Rheinland. Bergisch Gladbach 1976. Ln., 156 S., 43 Abb. im Text u. 336 Abb. a. 58 Taf., DM 36,—.

Dem der Natur entfremdeten modernen Menschen ist kaum noch bewußt, welche bedeutende Rolle neben anderen Naturphänomenen auch die Pflanzenwelt in der Symboltheologie des Mittelalters gespielt hat. Während die literarischen Zeugnisse dazu überaus reichhaltig sind, hat die Bauplastik nur für wenige Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts diesem theologischen Denken auch künstlerisch Gestalt verliehen, dafür aber überaus verschwenderisch während dieser Periode. Trotzdem ist diese eigentümliche „steinerne Flora" bisher nur selten fachmännisch analysiert und noch in keinem Fall komplett an einem einzigen gotischen Bauwerk dokumentiert worden. Dies lag an den methodischen Schwierigkeiten, da gleichzeitig theologische, historische, kunstgeschichtliche und naturwissenschaftliche Kenntnisse erforderlich waren.

Nun liegt eine derartige Untersuchung für den Altenberger Dom, ehemalige Zisterzienserkirche und stilreines hochgotisches Bauwerk, vor. Der Autor verfügt aufgrund eines Doppelstudiums über das nötige Rüstzeug zur Bewältigung dieses Themas. Als Redakteur der „Cistercienser-Chronik" vermag er sich mit besonderer Sensibilität in die geistige und materielle Welt seiner Mitbrüder zu versetzen, die diesen Bau errichtet, in ihm gebetet und in seinem Schatten gearbeitet haben. Der Ertrag der hier publizierten Forschungen ist reichlich sowohl für die Kunstgeschichte, Symboltheologie, Ordensgeschichte und die Kenntnis der mittelalterlichen Naturwissenschaft. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auf alle Details einzugehen. Sie sind jeweils als Abschluß der gründlichen Beweisführung innerhalb der einzelnen Kapitel übersichtlich und in der präzisen Sprache des Naturwissenschaftlers zusammengefaßt.

Der Hinweis sei noch gestattet, daß das Buch bibliophil aufgemacht ist und somit eine Zierde für jede Bibliothek darstellt. A. Wienand

PRÖPPER, Thomas: *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.* Ein theologisches Gespräch mit Jaspers — Bloch — Kolakowski u. a. Grünewald-Reihe. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 148 S., kart., DM 18,50.

Hier wird der Versuch unternommen, ein eigenartiges Phänomen zu deuten und aus ihm Folgerungen zu ziehen; es handelt sich um die Tatsache, daß zahlreiche Nichtchristen, Atheisten und überzeugte Marxisten von Jesus fasziniert sind. Freilich, es ist nicht in jeder Hinsicht der Jesus, den die Kirche als den Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott verkündigt. Es ist der Jesus der jeweiligen Interpreten. Doch wird das Phänomen hier ernst genommen und auch die verborgenen Erwartungen, die darin stecken, werden nicht nur zufrieden registriert, sondern darauf befragt, wo und wie ein umfassendes und nicht verkürzendes Verständnis Jesu hier Antworten geben und zum besseren eigenen Verstehen gelangen könnte. — Diese Aufgabe wird in zwei Hauptteilen in dem Buch angegangen. Zunächst berichtet Pröpper zusammenfassend über die Jesus-Rezeption bei Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm und Ben-Chorin. Im zweiten Teil behandelt er „Kirchliche Jesusdeutung angesichts ihrer Alternativen". Hier wird in anregender Weise eine Art Skizze der meta-christologischen Situation versucht, in die hinein kirchliche (!) Christologie als einzig legitimes Verstehen und Bezeugen Jesu erfolgen muß, und wie diese Einzigartigkeit vielleicht in dieser unserer Situation aufgewiesen werden kann. Das Buch ist allerdings sehr komprimiert geschrieben und, besonders in seinem zweiten Teil, mit beträchtlichen Anforderungen an den nicht wissenschaftlich geschulten Leser verbunden.
A. Lippert

SCHULZ, Hans-Joachim: *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung.* Paderborn 1976: Verlag der Bonifacius-Druckerei. 128 S., Ln., DM 19,80.

Auf die Frage, welcher Text einen umfassenden Ausdruck der Glaubensüberlieferung biete, würden wahrscheinlich die meisten Christen antworten: „Das apostolische Glaubensbekenntnis." Diese Antwort wäre zwar nicht falsch, aber doch nicht voll treffend, wie H. J. Schulz in

der vorliegenden Untersuchung einleuchtend nachweist. Er zeigt darin auf, daß die eucharistischen Hochgebete der Kirchen des Ostens und Westens seit jeher den repräsentativsten Ausdruck des Glaubens darstellen, und zwar nicht rein zufällig, sondern aus bewußter Konzeption heraus.
Der Verfasser versteht seine Untersuchung als einen Beitrag zur Diskussion um die ökumenische Glaubenseinheit, da er der gut begründeten Auffassung ist, daß die eucharistische Überlieferung und ihre Wortgestalt die Grundlage für einen Glaubenskonsens abgibt, die breit und fest genug ist, eine Kircheneinheit zu tragen, „wie sie nicht einmal von dem miteinander vollzogenen ‚apostolischen' Glaubensbekenntnis inhaltlich gewährleistet ist" (S. 25).
Darüber hinaus kommt den Ausführungen aber noch eine weitere Bedeutung zu, die H. J. Schulz zwar nicht ausdrücklich anspricht, aber dennoch Beachtung verdient. Die vorliegenden Ergebnisse stellen zugleich zuverlässige Kriterien dar, die es erlauben, ein objektives Urteil über die Qualität „selbstgestrickter" Hochgebete zu fällen. J. Schmitz

SCHWEIZER, Harald: *Elischa in den Kriegen.* Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6,8—23; 6,24—7,20. Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 37. München 1974: Kösel-Verlag. 452 S., kart., DM 62,—.

Die inzwischen viele Jahrzehnte alte formgeschichtliche Methode ist bis zu einem Punkt vorgestoßen, wo sie von vielen Bibelwissenschaftlern als Sackgasse empfunden wird. Auf der Suche nach anderen Wegen boten Strukturalismus und moderne Linguistik neue methodische Impulse, die in zunehmendem Maße aufgegriffen und erprobt werden. In diesen Zusammenhang gehört auch die literaturwissenschaftliche Arbeitsweise, die auf der von Wolfgang Richter entwickelten alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie aufbaut. Nicht nur die hier angezeigte Arbeit von H. Schweizer, auch die anschließend vorgestellten Untersuchungen von W. Groß und H. H. Witzenrath — alle drei sind Schüler W. Richters — sind dieser methodischen Grundlage verpflichtet. Das bedeutet im einzelnen: minutiöse Analyse kleiner und kleinster literarischer Einheiten und Formeln, ständige kritische Reflexion der bei der Untersuchung angewandten Methoden und eine oft ungewohnte Sprache, die von der Linguistik und Sprachwissenschaft entlehnt ist und vielen fremd sein wird. Spezifisch theologische Fragestellungen finden bei diesem Programm keine Berücksichtigung und werden — hoffentlich nur vorübergehend — einfach suspendiert. Schon diese kurze Charakterisierung zeigt, daß wir es hier mit einer ausgesprochenen Spezialistenliteratur zu tun haben, deren Darstellung nicht in den Rahmen dieser Zeitschrift fällt. Aus diesem Grunde verzichten wir auf eine eingehende Würdigung und begnügen uns mit einer kurzen Übersicht in der Hoffnung, auch so unsere Informationspflicht zu erfüllen.
Schweizer behandelt drei Textbereiche aus dem 2. Königsbuch, die von der bedeutsamen Rolle des Propheten Elischa in Kriegssituationen erzählen. Im jeweils ersten Teil versucht der Verfasser mit Hilfe einer eingehenden Text- und Literarkritik den Grundbestand des Textes von sekundären Elementen und Zusätzen zu trennen. Der umfangreichere zweite Teil gilt der Formkritik, die allerdings nicht mit der herkömmlichen Formgeschichte verwechselt werden darf. Hier werden u. a. die strukturale Form und Syntax, die ornamentale und innere Form, das inhaltliche und formale Ziel, verschiedene Formeln und geprägte Wendungen untersucht. Am Ende eines jeden Kapitels steht ein Exkurs, der auf verschiedene Weise das Problem des Inhalts auf struktureller Grundlage angeht. Der erste Exkurs untersucht die Bedeutung zweier Verben in 3,7, der zweite die Bedeutungsseite der kleinen Einheit 6,8—23 und der dritte den originalen Sprachgebrauch in 6,28f. Zahlreiche Tabellen und Übersichten begleiten die Analyse und fassen immer wieder das vielschichtige Material zusammen, das auf diese Weise optisch durchschaubarer wird. Verschiedene Verzeichnisse, Register und Falttafeln beschließen die literaturwissenschaftlich zweifellos wichtige Untersuchung, die von dem mit dieser Art von Literatur nicht vertrauten Leser allerdings ein Höchstmaß an Geduld erfordert. F. K. Heinemann

GROSS, Walter: *Bileam.* Literatur- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22—24. Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 38. München 1974: Kösel-Verlag. 439 S., kart., DM 58,—.

Diese Arbeit befaßt sich mit den schon oft, aber mit recht unterschiedlichen Ergebnissen behandelten Prosatexten in Num 22—24. Besonderer Nachdruck liegt dabei auf dem Aspekt der Form, während inhaltliche Fragen nur am Rande behandelt werden (so ein Exkurs über die Heimat Bileams und ein Abschnitt über die Funktion des Propheten).

Im ersten Kapitel liefert der Verfasser zunächst einen Literaturüberblick, der die widersprüchlichen Resultate bisheriger Forschung einer kritischen Sichtung unterzieht. Es folgt eine gründliche literarkritische Analyse der behandelten Texte, die sich in erster Linie an der inneren Struktur und nicht an dem vorhandenen oder fehlenden Zusammenhang mit Erzählungssträngen außerhalb dieser Kapitel orientiert. Auf Grund dieser Untersuchung kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß der heutigen Bileamgeschichte eine einzige und nicht eine aus zwei parallelen Überlieferungen zusammengewachsene Erzählung zugrunde liegt. Sie umfaßt im wesentlichen die Texte Num 22,4—21.36—41; 23,1—7.11—18 und 24,11.25 und wird vom Autor als erste Einheit bezeichnet. Zwei weitere kleinere Einheiten sind von ihr abhängig und stellen Erweiterungen der Grunderzählung dar, nämlich 23,26—24,3.10—15 (2. Einheit) und 22,2—4 (3. Einheit). Eine vierte Einheit, der Abschnitt über Bileams Esel 22,22—35, fügt sich dagegen nicht gut in den Zusammenhang und muß darum als unabhängige Einheit angesprochen werden (4. Einheit). Entsprechend dieser Aufteilung bieten die drei folgenden Kapitel die formkritische Analyse der verschiedenen Einheiten. Die erste Einheit gliedert Vf. wegen ihres großen Umfangs in sieben Teilgrößen und beschreibt dabei jeweils ausführlich Syntax, Form und Struktur der einzelnen Abschnitte. Das Schlußkapitel befaßt sich dann mit den verschiedenen Zusätzen, einzelnen Glossen und kleineren Textänderungen. Der besseren Übersichtlichkeit dienen auch hier eine Reihe von Tabellen, die die formale Struktur der vier Einheiten und bestimmte literarkritische Besonderheiten aufzeigen. Die strukturale, nach literaturwissenschaftlichen Kategorien vorgenommene Analyse dieser Texte hat zweifellos eine Fülle neuer Einsichten zu Tage gefördert. Es sollte aber nicht verschwiegen werden, daß sie auch neue Fragen aufwirft, auf die man gern eine Antwort erhielte. So ist mit der Eruierung einer Grundeinheit und zweier abhängiger und einer unabhängigen Einheit ja wohl noch nicht ein erschöpfendes und abschließendes Wort über das Verhältnis dieser Einheiten zueinander und über den Sinn der Gesamtkomposition gesagt, als die sich der Text uns heute präsentiert. Aber diese Fragen beantworten, hieße wohl etwas über die theologische Bedeutsamkeit dieser Texte zu sagen, was, wie bereits in der vorausgegangenen Rezension erwähnt, die Möglichkeiten der hier gewählten Arbeitsweise übersteigt. Die literaturwissenschaftliche Methode ist sicher ein brauchbares Instrument für die Erfassung der Eigenart und Besonderheit eines Textes; ihre Ergebnisse kommen aber offensichtlich erst dann voll zum Tragen, wenn sie mit anderen Methoden gekoppelt werden.

F. K. Heinemann

WITZENRATH, Hagia Hildegard: *Das Buch Rut.* Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 40. München 1975: Kösel-Verlag. 419 S., kart., DM 56,—.

Die dritte Untersuchung aus der Schule W. Richters, von einer Benediktinerin aus der Abtei Herstelle angefertigt, gilt dem Buch Rut. Die beiden ersten Kapitel befassen sich mit der Literarkritik des Textes und mit Fragen, deren Beantwortung für die literaturwissenschaftliche Arbeitsweise wesentlich ist: die Gliederung des Textes in Sätze, Satzreihen und Abschnitte, sowie die Bestimmung der Satzarten. Das Buch Rut ist in der uns heute vorliegenden Form in vier Szenen gegliedert. Entsprechend diesem Aufbau untersucht die Autorin in den folgenden Kapiteln die Texte, wobei im einzelnen die äußere und innere strukturale Form, die ornamentale Form und die geprägten Elemente eingehend analysiert werden. Kapitel 7 spricht von den Akteuren und der Aktion des Buches und Kapitel 8 von seinem Ziel. Das Schlußkapitel faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und verbindet damit eine Methodenkritik.

Woran liegt es, daß die angewandte literaturwissenschaftliche Methode gerade in diesem Fall von ermüdender Monotonie ist? In schöner Regelmäßigkeit wird der Leser bei allen vier Szenen über bestimmte Wortklassen, über Bedeutungs- und Wortgruppen, über syntaktische Besonderheiten, über Infinitive, Eigennamen, Anfänge und Schlüsse aufgeklärt, wobei er sich immer wieder fragen mag, wofür das alles gut sei. Selbst im siebten Kapitel bleibt die Untersuchung im rein Formalen stecken und versagt sich jede inhaltsbezogene Aussage über Aktion und Akteure des Buches. Ähnlich ist es im achten Kapitel. Wer glaubt, wenigstens unter der Überschrift „Ziel des Buches" etwas über den theologischen Bedeutungsinhalt dieser anmutigen biblischen Novelle zu erfahren, die schon Dichter vergangener Jahrhunderte gerühmt haben, wird enttäuscht. Die Fragen nach der Entstehungszeit — hier übrigens anders als von den meisten modernen Autoren beantwortet — und der Gattung des Buches mögen mit der Frage nach dem Ziel der Handlung und der Aussage zusammenhängen, trotzdem überrascht es, wenn sie in diesem Kapitel beantwortet werden. Was bleibt von der

Schönheit eines Gedichtes oder einer fesselnden Erzählung, wenn sie in ihre Bestandteile zerlegt wird? Die Summe der Teile ergibt nicht das Ganze. So wird man sich gerade anläßlich dieser Untersuchung schmerzlich der Grenzen wissenschaftlicher Arbeit bewußt und sehnt sich zurück nach der lebendigen Frische der hoffentlich nur vorübergehend bis auf die Knochen sezierten Erzählung. Das ist gewiß nicht als Kritik an der vorliegenden Arbeit gemeint. Die Verfasserin hat in entsagungsvoller Art und mit bewundernswerter Akribie die geforderte Operation durchgeführt. Möge es ihr vergönnt sein, eines Tages die Teile wieder zusammenzusetzen, um auf diese Weise die gewonnenen Erkenntnisse auch für ein tieferes theologisches Verständnis jener „Novelle" nutzbar zu machen, die Christen nicht nur als literarische Kostbarkeit schätzen. F. K. Heinemann

SCHWEIZER, Eduard: *Der Brief an die Kolosser.* Reihe: EKK — Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Einsiedeln, Zürich, Köln 1976: Benziger Verlag. 232 S., brosch., DM 36,80.

Obwohl der Kolosserbrief (= Kol) Paulus als Absender nennt, wird er heute nicht selten einem Schüler des Apostels zugeschrieben. In diesem Zusammenhang legt Sch. eine interessante Hypothese vor: Da der Kol mit drei weiteren Paulusbriefen (Phlm, Phil, 2 Kor) neben Paulus den Timotheus als Absender aufführt, könnte man daran denken, daß letzterer den Kol geschrieben habe. Ähnlichkeiten und Unterschiede zu den übrigen Paulusbriefen wären damit hinreichend erklärt. Der Brief könnte kurz nach dem Philemonbrief, der möglicherweise mit dem in Kol 4,16 genannten „Brief aus Laodizea" identisch ist, geschrieben worden sein, wahrscheinlich zur Zeit der ephesinischen Gefangenschaft des Paulus.

Bei der Kommentierung läßt Sch. einer kurzen Analyse des Einzelabschnittes jeweils Einzelerklärungen sowie deren Zusammenfassung folgen. Zwei Exkurse greifen wichtige Probleme des Kol auf: Die kolossische Philosophie (2,8) und die Haustafel (3,18—4,1). Der Vf. hatte sich mit einer pythagoreischen und platonischen Philosophie auseinanderzusetzen, der gemäß der Mensch sich durch Askese von der Welt lösen sollte, damit seine Seele in die obere Welt aufsteige. Wie diese Philosophie sieht der Vf. zwar die Notwendigkeit, die Gemeinde aus den Verstrickungen dieser Welt zu befreien, betont aber zugleich, daß alles Entscheidende bereits in der Vergangenheit geschehen ist, daß die Gemeinde bereits mit Christus auferstanden ist und „oben" lebt. Daraus folgt jedoch nicht Weltflucht, sondern ethische Bewährung in der Welt. In der Haustafel kommt die nüchterne Weltlichkeit, die dem ganzen NT eigen ist, treffend zum Ausdruck, wenngleich manches in ihr sehr zeitgebunden ist.

Gemäß dem Anliegen der Kommentarreihe zeichnet Sch. die Wirkungsgeschichte des Kol nach. Der Brief hat nicht unwesentlich die Christologie (z. B. die Zweinaturenlehre), die Soteriologie (z. B. die Allversöhnung) sowie die Ethik in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten bis heute mitgeprägt. Die Geschichte der Auslegung zeigt wieder einmal sehr eindrucksvoll, wie stark bestimmte Interessen und Zeitumstände für die Interpretation maßgebend werden konnten und können, zumal wenn man die Situation der Entstehung des Kol nicht beachtet. So konnte die Ethik des Kol bis hin zu einem Moralismus gesteigert werden, der das Heil mit der Ethik einfachhin identifizierte.

In seinem „Ausblick" geht es Sch. darum, aus der Geschichte der Kol-Exegese, vor allem aber aus der Entstehungssituation des Briefes uns dessen Bedeutung vor Augen zu führen. Es wird deutlich, daß die historisch-kritische Methode mit ihrer Unterscheidung zwischen verschiedenen Sprachräumen zu einem neuen, tieferen Verstehen des Kol führen kann. So ist zwischen dem Hymnus, der sich im Gottesdienst an Gott wendet, ihn lobt und preist, und seinem Kommentar, der auf die anderen Menschen weist, zu unterscheiden. Indem der Hymnus von Jesus Christus als dem Herrn über Gemeinde und Welt spricht, ist gesagt, daß die Christologie Grund der Soteriologie und der Ethik bleibt und bleiben muß. Alle Heilsaussagen wurzeln im Gottesdienst. Holt die Gemeinde die Aussagen des Hymnus in ihren Gottesdienst herein, dann bringt sie alles Leid ihrer Mitmenschen, ja der ganzen Schöpfung vor Gott.

Folgt die Gemeinde dem Kol, muß sie sich der modernen Welt öffnen und darf ihre ethischen Aussagen nicht an ihr vorbei formulieren. Die Gemeinde wird sich immer bewußt bleiben, daß Gott sich in Christus als Geheimnis gezeigt hat und deshalb auch nur als Geheimnis bezeugt werden kann (1,26f), über ihn also nicht verfügen kann. Der Glaube, der sich auf die von Gott geliebte Welt richtet, kann nur durch das Leben vollzogen werden, wenngleich ein Leben aus dem Glauben stets des lebensspendenden Wortes bedarf. „Darum bleibt der Gottesdienst, in dem der Lobpreis und die Anbetung immer neu erwacht, Ursprung wirklicher und welterneuernder Kraft" (223).

Der bekannte Schweizer Neutestamentler hat uns mit seiner Auslegung des Kol einen wissenschaftlich fundierten Kommentar vorgelegt, der zugleich auf die Praxis bezogen ist und deshalb der Verkündigung des Wortes große Dienste leisten kann. Hervorzuheben ist sein Bemühen, den Kol auch für das ökumenische Gespräch fruchtbar zu machen. Das geschieht nicht etwa dadurch, daß er Unterschiede in der Beurteilung verwischt, sondern dadurch, daß er sie nennt. Nur so kann es zu einem guten Gespräch kommen. Das ausgewogene Urteil des Kommentators macht diesen Kommentar zu einem zuverlässigen Begleiter des Kol.

H. Giesen

Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament. Hrsg. v. Karl KERTELGE. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 74. Freiburg, Basel, Wien 1976: Verlag Herder. 236 S., kart.-lam., DM 34,—.

Die Tagung der katholischen Neutestamentler vom 17. 3.—21. 3. 1975 beschäftigte sich mit den Deutungen des Todes Jesu. Die Referate und Arbeitsergebnisse liegen uns nun vor.

Die Frage, wie Jesus seinen Tod beurteilte, sucht J. Gnilka zu beantworten. Dabei werden Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Rückfrage deutlich. Während die Abendmahlsworte und Mk 10,45, das als Menschensohnwort allerdings kaum als ursprüngliches Wort gelten kann, den Tod Jesu als stellvertretende Sühne begreifen, sieht die Logienquelle in ihm das Prophetenschicksal. Bei der Sühnevorstellung hat offenbar das Gottesknechtslied (Jes 53) größten Einfluß. Vieles spricht dafür, daß diese Deutekategorie bereits auf Jesus selbst zurückgeht.

A. Vögtle wählt als Ansatzpunkt zur Beantwortung derselben Frage die Todesankündigungen Jesu, die stets apodiktisch formuliert sind. Das aber bedeutet, daß sie entweder vom historischen Jesus stammen oder nach Ostern gebildet werden konnten. Vögtle sieht in der Verkündigung Jesu von der Sündenvergebung durch den liebenden Vater, sobald der Mensch sich ihm reuevoll zuwendet, und in der Befreiung von der Sünde durch das stellvertretende Sterben Jesu so verschiedene Sündenvergebungsmodi, daß sie nicht nebeneinander bestehen könnten. Dieser Widerspruch sei nur auflösbar, wenn Jesus sein missionarisches Bemühen um Israel sofort nach Erkenntnis der Heilsnotwendigkeit seines Sterbens aufgegeben hätte. Den Zeitpunkt einer solchen Erkenntnis hält er im Abendmahlssaal für möglich. Der Notwendigkeit, die Jünger über sein Todesgeschick ins Bild zu setzen, sei Jesus durch die Todesprophetie (Mk 14,25) nachgekommen. Die von Vögtle behauptete Unvereinbarkeit zwischen den beiden genannten Arten der Sündenvergebung ist nicht überzeugend. Wird die allgemeine Vergebungsbereitschaft des Vaters durch die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu nicht nur näher bestimmt und damit durchgehalten? Warum Jesus nach der angenommenen Änderung seiner Vergebungsbotschaft sein missionarisches Bemühen um Israel einzustellen gehabt habe, ist mir ebenfalls nicht einsichtig.

K. Kertelge vermag zu zeigen, daß für Paulus die stellvertretende Sühnevorstellung die einzige Deutekategorie des Todes Jesu ist. Anders als in der vorpaulinischen Ausprägung dieser Kategorie verdeutlicht Paulus den Stellvertretungsgedanken durch die antitypisch konzipierte Vorstellung von der repräsentativen Einheit des Menschengeschlechts. Der Tod Jesu als Ausdruck der Liebe Gottes ist Gericht über die Sünde und Liebe zu den Sündern zugleich.

Wenn anerkannt ist, daß die Abendmahlsüberlieferung am ehesten als Haftpunkt für eine Deutung des Todes durch Jesus selbst zu gelten habe, verdient diese besondere Aufmerksamkeit. R. Pesch meint aufgrund gattungs- und formkritischer sowie sprachlicher und motivgeschichtlicher Analysen, Mk 14,22—25 habe als Ausgangspunkt für die Rückfrage nach Jesu eigenem Todesverständnis zu dienen. Um die Überlieferungsqualität dieser Verse abzustützen, führt er u. a. auch an, daß sie die Abendmahlfeier der Urkirche noch nicht im Blick hätten, sondern auf die vorösterliche Situation des Paschamahles verwiesen. Das in der Abendmahlsüberlieferung gegebene Verständnis des Todes Jesu als stellvertretende Sühne ist nach Pesch mit der Reich Gottes-Verkündigung Jesu gut vereinbar.

Wenn man Pesch auch weitgehend zustimmen kann, so scheint es mir doch fraglich zu sein, in Mk 14,22—25 jegliche Anspielung auf die Abendmahlfeier der Gemeinde zu leugnen. Auch die Behauptung, Jesus habe seinen Tod nur auf Israel hin gedeutet und die Jünger hätten erst die universale Ausweitung auf die Heidenwelt vollzogen, erscheint mir nicht hinreichend begründet.

Weitere Beiträge beschäftigen sich mit der Deutung des Todes Jesu bei Johannes und Lukas. Ob es nur den einen Weg über die Sühnevorstellung als Zugang zum Verständnis unserer Erlösung gebe, fragt R. Schnackenburg mit O. Knoch und W. Breuning. Dabei werden die

Schwierigkeiten und Möglichkeiten der verschiedenen soteriologischen Modelle beim heutigen Menschen untersucht. Nach Meinung des Dogmatikers Breuning kann die Dogmatik nicht mehr hinter das Modell der stellvertretenden Sühne zurück, wobei allerdings auf die neuralgischen Punkte dieser Deutekategorie zu achten sei. Eine andere Frage sei allerdings, inwieweit ein anderes Modell in der Verkündigung gute Dienste leisten könne.
Die Diskussion über grundlegende Fragen der Soteriologie, die in diesem Buch geführt wird, kann sicherlich das Gespräch weiterführen und zu vertieftem Nachdenken anregen. In diesem Sinn ist es eine echte „Quaestio disputata". H. Giesen

Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Karl HÖRMANN. Wesentlich erweiterte und ergänzte Neuausgabe 1976 unter Mitarbeit von 39 Wissenschaftlern. Innsbruck-Wien-München 1976: Tyrolia-Verlag. 1756 Spalten und XXXV Seiten, Ln., DM 98,—.

Das Lexikon, das hier zu besprechen ist, ging aus dem gleichnamigen Werk hervor, das der Hrsg. im Jahre 1969 ganz unter seiner Autorschaft vorgelegt hatte (besprochen in dieser Zeitschrift Jg. 10, 1969, 510f). Das Lexikon kann als stark bearbeitete und deutlich verbesserte Fortsetzung des ursprünglichen Werkes angesprochen werden. Dabei hat aber der Hrsg. sich die Mitarbeit und Verfasserschaft zahlreicher Mitarbeiter, vor allem aus dem Wiener Raum, zunutze gemacht. Den Großteil der bedeutenden Stichworte steuert er nach wie vor selbst bei. Dabei wurden nicht wenige Stichworte umgearbeitet, verbessert und z. T. gestrafft (so z. B. „Priestertum", das theologischer geworden ist sowie mehr der Situation Rechnung trägt, „Quellen", „Ziel"). Verschiedentlich wurde eine differenziertere und weniger schematisch-offizielle Position eingenommen (so in dem entscheidend verbesserten „Natürliches sittliches Gesetz"). Neuere Diskussionen werden vermerkt (so zur „Empfängnisverhütung"). Personalistische („Selbstbefriedigung", deutlich differenzierter) und historische („Natürliches sittliches Gesetz", 1137) Perspektiven machen aus früheren, schablonenhaften „Auskünften" wirkliche Hilfen zur Problemlösung (ein Stichwort „Ethnologie" wurde aufgenommen). Gelegentlich wurden Aussagen bereichernd erweitert („Welt") oder bei praktisch gleichem Text besser gegliedert („Selbstliebe") und übersichtlicher gemacht. — Das moraltheologische Konzept, das hinter dem Buch steht, wird in gewisser Weise in dem (fast unveränderten) „Einführenden Überblick" vorgelegt. Doch sind gar manche Einzelartikel anders orientiert; so führt z. B. der wichtige Beitrag „Eigenart der christlichen Moral" (A. Laun, vgl. auch K. Hörmann selbst 1147f) über den doch recht heteronomen Ansatz des „Überblicks" und seiner ersten Sätze hinaus. So befindet sich das Werk, was den anthropologischen Ansatz einer christlichen Moraltheologie betrifft, in einer Art Schwebezustand (es fehlen z. B. Stichworte wie: Erfahrung, Humanwissenschaften, Psychologie, Reife, Identität). Als Beispiel sei hier die praktisch funktionslose Zitation von Thomas von Aquino und seiner — nichtheteronomen — Auffassung vom Gesetz des Neuen Bundes genannt (s. th. II—II, q. 106), 1180, was nicht zufällig zu sein scheint (vgl. hierzu auch 1357). So haftet dieser Moral immer wieder etwas Deduktives, von außen Auferlegtes an. — Auch bei der Beschreibung der Sünde wäre ein anthropologisches „Mehr" möglich gewesen (153f), ohne der Tradition untreu zu werden. — Hinzu kommen einige Einzelprobleme. So tut es dem Leser, der vom NT zu lesen gewohnt ist, weh, wenn gesagt wird: „Die Mitfeier der Messe ist eine Leistung des Menschen" (1455) oder: „Die Notwendigkeit der Eucharistie am Sonntag kann mit dem Hinweis auf das Opfer der nichtchristl. Religionen erklärt werden" (1454). Das im ersten Zitat Gesagte wäre anders auszudrücken, das zweite Zitat ist für das dann dort Folgende unerheblich. Es scheint mir in sich nicht stimmig. Bei Darlegung der Ehelosigkeit sollte man sehr sorgfältig zwischen eschatologischer Vorwegnahme (so damals D. Thalhamer) und Bezeugung von eschatologischer Erwartung durch diese Lebensform unterscheiden (Geschlechtlichkeit, 656) und mit Mt 20,30 vorsichtig sein. — Überdies verstimmt gelegentlich die Art, wie die Schrift zitiert wird; nicht nur, daß unbefangen Zitate aus den Pastoralbriefen (z. B. 822, 1356), erst recht aus Eph (668) Paulus zugeschrieben werden. Synoptische und johanneische Stellen folgen ohne Abgrenzung aufeinander (1179 oder 1448). Auch inhaltlich werden Schriftstellen gelegentlich bis an den Rand des Möglichen beansprucht (Jak 1,15 zur Todsünde, 1536). Auch die Zitate aus „Humanae vitae" Nr. 14 müssen den Eindruck erwecken, als habe Paul VI. dort zu einzelnen Methodenfragen gesprochen (350 zweimal, 315) und nicht eine Grundsatzaussage getan, wie später richtig aufgewiesen wird (352—356). — Angenehm gegenüber den kritisierten Einzelheiten und auch angesichts der ersten Auflage wirken hingegen einige Neuhereinnahmen (z. B. „Politik") von z. T. auch grundsätzlich wichtigen Artikeln und Auffassungen („Richtungssittlichkeit", mit einer Auseinandersetzung zur Frage der „Zielgebote" 1386ff), gut zusammenfassende Stichworte (z. B. „Gebet") und die fast unermüdliche Beto-

nung der Liebe als des Grundzieles christlich-ethischen Verhaltens. — In der handbuchlosen Zeit, in der wir leben, wird das Lexikon für viele Fragende eine nicht geringe Hilfe sein. Als Nachschlagewerk und Arbeitsbuch kommt das Lexikon in eine breite Lücke: dem kritischen Benutzer wird es sehr willkommen sein. P. Lippert

GINTERS, Rudolf: *Die Ausdruckshandlung.* Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit. Reihe: Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd. 4. Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 120 S., kart., DM 25,80.

Der Vf. greift mit dieser Schrift ein moraltheologisches Thema auf, das so lange „fällig" ist, daß man sich, nachdem er es nun behandelt, nur wundern kann, wie lange es bis dahin „vergessen" worden war: die menschliche Ausdruckshandlung. Nach einer knappen Einleitung, die auch dem Nichtfachmann schnell den Fragestand erläutert, geht Vf. sein Thema in vier Kapiteln an. Zunächst behandelt er „die Notwendigkeit einer gewissen Modifizierung der traditionellen theologischen Normierungstheorie bei Berücksichtigung der Ausdrucksqualität bestimmter Handlungen" (18—32). In diesem Abschnitt legt er kurz die unterschiedlichen Ansätze von „deontologischer" und „theologischer" Normierungstheorie dar, wobei seine Zustimmung dem teleologischen Ansatz gilt. Doch ist dieser Ansatz in seiner traditionellen Form nicht angemessen geeignet, bestimmte menschliche Handlungen in ihrer Bedeutung zu sehen und sie zu beurteilen, die Ausdruckshandlungen. Als solche gelten Ginters jene Handlungen, die nicht die Bewirkung oder Erhaltung eines sittlichen Wertes bzw. die Vernichtung eines Unwertes bewirken, sondern eine parteiische, affektive Stellungnahme zu einem Wert bzw. Unwert ausdrücken sollen. „Die charakteristischen Merkmale der Ausdruckshandlung" (als „Verleiblichung innerer Einstellungen", 44, bzw. als „Verleiblichung affektiver Stellungnahmen zu Werten bzw. Übeln", 61) werden im zweiten Kapitel beschrieben. Den „Sinn der Ausdruckshandlung" behandelt das dritte Kapitel (73—99), während das vierte Kapitel vom „Widerstreit zwischen der Ausdrucksqualität und den üblen Folgen einer Handlung" spricht (und dabei z. T. zu einigermaßen untraditionellen, aber bedenkenswerten Schlüssen gelangt, 115f; 118).
Das Buch erinnert in Schreibstil und Denkweise stark an die moraltheologischen Arbeiten Br. Schüllers, dem sich der Vf. als seinem Lehrer verpflichtet weiß (vgl. 7). Dies bedeutet eine sorgfältig und Schritt für Schritt sichernde Argumentationsweise, die dem Vorgehen des Kletterers in steiler Wand, samt Seilsichern und Schlagen von Haken im Fels, verglichen werden mag. Das ist nichts für Leser, die nicht Schritt für Schritt mitzugehen bereit sind. Aber Thema und Behandlung des Themas sind ein ausgesprochen anregender Beitrag zur moraltheologischen Grundsatzdiskussion. In zwei Richtungen wäre eine Erweiterung bzw. Vertiefung der Darlegung m. E. willkommen und wünschenswert gewesen. Es wäre lohnend, den Aspekt „Symbolhandlung" gemäß K. Rahners Anregungen zu einer „Theologie des Symbols" miteinzubeziehen. Dann würden sich nicht nur neue Aspekte zu einer Reihe konkreter Fragen kirchlicher Praxis ergeben (Sakramente und ihre Wirksamkeit sowie ihre anthropologische Begründung, Liturgie und Feier als Ausdrucks-Symbol des Glaubens, vgl. Ginters 57, der dies a.a.O. hätte nennen können). Damit komme ich auch zum zweiten Desiderat. Eine Fülle konkreter Fragen wären mit der Kategorie Ausdrucks- bzw. Symbolhandlung anzugehen, z. B.: wie aufwendig soll ein Kirchengebäude angesichts der Weltnot sein? Was ist eine Ordensprofeß im Unterschied zu einem „bloßen" Versprechen? Wie verhalten sich Gebet und Glaube zueinander? Für die politische Ethik: welche Zeichen des Protestes (etwa der civil disobedience während des Vietnam-Krieges) sind sinnvoll (Verbrennung von Dokumenten, Provozierung mit der Folge eigener Gefängnisstrafen u. ä.)? Auch die anthropologische Fundierung der Ausdruckshandlung (91) ist ein wenig knapp geraten. Doch dürfte nach all dem hier Berichteten deutlich geworden sein, wie weiterführend der Ansatz und die Darlegung Ginters' ist. Weitere Vertiefung, damit neue Möglichkeiten, spontane moralische Urteile (über den Wert von Ausdruckshandlungen) genauer zu reflektieren und damit zu präzisieren, werden durch das Buch nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil angeregt. P. Lippert

Lexikon der Christlichen Ikonographie. Bd. 8: Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Märtyrer. Register der Heiligenfeste und Register der Attribute. Freiburg 1976: Verlag Herder. 346 S., Ln., DM 168,—.

Woran denken Sie, wenn Sie in der Sommerzeit auf einem Kalenderblatt den Vermerk „Siebenschläfer" finden? An die bekannten Nagetiere, die im Garten ihr Unwesen treiben? Sollte dies der Fall sein, müßten Sie sich allerdings sagen lassen, daß ein Mißverständnis

vorliegt. Der Hinweis auf dem Kalenderblatt möchte Sie nicht auf „Bilche" aufmerksam machen, sondern daran erinnern, daß der betreffende Tag dem Gedächtnis der sieben heiligen Kinder von Ephesus gilt, die nach der Legende in der Decischen Verfolgung als Hirten in eine Höhle geflohen, dort aber entdeckt und im Jahr 251 eingemauert worden sind. Beinahe 200 Jahre später sollen sie dann erwacht und wieder entschlafen sein.
Dieses und vieles andere mehr zu zahlreichen bekannten und unbekannten Heiligen, die in alphabetischer Reihenfolge von „Meletius" bis „Zweiundvierzig Martyrer" einzuordnen sind, können Sie in dem mit 318 Abbildungen illustrierten achten und letzten Band des „Lexikons der christlichen Ikonographie" nachlesen, der wie seine Vorgänger nicht bloß Angaben zur ikonographischen Darstellung, sondern auch Angaben zu Leben des (der) betreffenden Heiligen, zu den Quellen und zur Verehrung bietet, außerdem weiterführende Literaturhinweise enthält. Darüber hinaus umfaßt der Abschlußband zusätzlich noch ein ausführliches Register der Heiligenfeste und der Attribute.
Wie schon einmal betont, vermag das „Lexikon der christlichen Ikonographie" über den Kreis der Kunstliebhaber hinaus ebenfalls Seelsorgern und sonstigen interessierten Christen wertvolle Dienste zu leisten. Wem daran liegt, die Heiligen der Kirche eingehender kennenzulernen, wird das Lexikon keineswegs ausschließlich dann zur Hand nehmen, wenn er Antwort auf eine bestimmte Frage sucht, er wird in stillen Stunden gern den einen oder anderen Band herausgreifen und darin blättern. Dabei wird er manch interessante Entdeckung machen und feststellen, in welch reicher Fülle von Formen sich christliches Leben ausprägen und verwirklichen kann. J. Schmitz

Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch von Günter SCHIWY, Hellmut GEISSNER, Herbert LINDNER, Heiner MICHEL, Herbert MUCK, Klaus PFITZNER, Rainer VOLP. München 1976: Kösel-Verlag in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser-Verlag. 160 S., kart., DM 29,80.

Daß zum Gottesdienst unverzichtbar zeichenhafte Elemente (etwa Musik, Bewegung, Sprache, Raum, Bild) gehören, stellt seit jeher ein selbstverständliches Faktum dar. Doch welchen Gesetzen die Verwendung dieser Zeichen unterliegt, ist bislang weithin unbekannt, so daß nicht selten gravierende Fehler bei der Planung und Durchführung von Gottesdiensten unterlaufen, zumal die liturgische Ordnung seit der Liturgiereform große Freiheit beim Vollzug der Feiern gewährt. Dem suchen die Autoren des vorliegenden Buchs abzuhelfen, indem sie anhand konkreter Veranstaltungen in lehrbuchartigen Lektionen ein praktisch verwendbares Grundwissen über Zeichenprozesse vermitteln wollen.
Man kann nur wünschen, daß möglichst viele von denen, die Gottesdienste zu gestalten haben, dieses Buch eingehend studieren und sich die Erkenntnisse moderner Kommunikationswissenschaft zu eigen machen, damit es ihnen gelingt, ansprechende Feiern vorzubereiten. Von den im Rahmen der Darstellung hin und wieder auftauchenden ungewohnten Fachausdrücken sollte man sich nicht abschrecken lassen. Sie werden beim ersten Vorkommen jeweils eingehend erklärt und können anhand des Sachregisters jederzeit nachgeschlagen werden, so daß eventuell verbliebene Unklarheiten rasch beseitigt werden. J. Schmitz

BERGER, Rupert: *Bußgottesdienste.* Anleitung und Modelle: Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 125. München 1974: Verlag J. Pfeiffer. 190 S., kart., DM 19,80.

An Vorlagen für Bußgottesdienste ist heute kein Mangel. Das hier angezeigte Buch empfiehlt sich nicht allein wegen seiner reichen Auswahl (33 ausgearbeitete Vorlagen!), sondern vor allem auch wegen seiner ausgewogenen Einführung (S. 5—28). Deren erster Teil spricht von der „Würde des Bußgottesdienstes" und behandelt darin nach kurzen Hinweisen auf deren Entstehungsgeschichte die eigenständigen Werte dieser Form kirchlicher Buße: die Intensivierung der kirchlichen Dimension der Buße, das Bekenntnis der Schuld der Gemeinde und den Dienst an der Gewissensbildung. Sodann wird die Beziehung zur Einzelbeichte erörtert: Bei rechtem Verständnis und richtiger Praxis stehen Bußgottesdienst und Einzelbeichte nicht gegeneinander, sondern in einem einander fördernden Zueinander. Abschließend wird auf die altbekannte Tatsache hingewiesen, daß auch Gott auf die Form der Umkehr mit Vergebung antwortet, — unbeschadet der Verbindlichkeit des nachzuholenden Bekenntnisses von Todsünden. Der zweite Teil der Einleitung erläutert die „Gestalt des Bußgottesdienstes". Die Grundgestalt (Eröffnung und Einführung, Schriftlesung und Auslegung, Gewissenserforschung, Offene Schuld und Vergebungsbitte, Fürbitten und Herrengebet, Dankgebet und Segen) kann mehr oder weniger ausgestaltet und variiert werden. — Der Einleitung folgen 11 Allgemeine Bußgottesdienste, 6 Vorlagen für die Adventszeit, 6 für die

Fastenzeit und 10 für besondere Anlässe, — eine Fülle von Beispielen, die nach Wunsch des Verf. nicht einfach wörtlich übernommen, sondern „nach den örtlichen und persönlichen Voraussetzungen umgeformt werden" sollen (S. 15). H. J. Müller

Trauung. Unter Mitarbeit von Hans-Wilhelm Hastedt, Johannes Kühlewein, Gottfried Seitz und Olaf Lingner hrsg. von Herbert BREIT und Manfred SEITZ. Reihe: Calwer Predigthilfen. Stuttgart 1975: Calwer Verlag. 228 S., geb., DM 26,—.

Die sogenannten Kasualpredigten bekommen gerade in der gegenwärtigen Situation ein besonderes pastoraltheologisches Gewicht. Wenn von Kasualpredigt die Rede ist, dann darf aber nicht nur an die einzelne Predigt zu einer besonderen Situation gedacht werden, vielmehr muß hier die umfassende Situation der Adressaten seelsorglich bedacht und begleitet werden. Dieser pastoraltheologischen Einsicht kommt vorliegende Veröffentlichung nach; sie enthält einen grundsätzlichen Beitrag über die Predigt bei der Trauung, informiert über das neue staatliche Eherecht und spielt unterschiedliche „Fälle" nach folgendem Schema durch. 1. Situationsanamnese: biographische Daten — Einstellungen und Erwartungen — Verarbeitung durch den Pfarrer; 2. Homiletische Reflexion: Wahl des Trautextes — Thematische Zusammenfassung der Exegese — Beziehung des Textes auf die Situation; 3. Ausgeführte Predigt; 4. Andere Textvorschläge zum gleichen Fall.

Die verhandelten „Fälle" entstammen der Praxis, dies kommt dem Buch zugute, ebenso, daß die Autoren ihre Studien in verschiedenen Sitzungen miteinander besprochen haben.

Das Buch bietet ein gutes Beispiel für seelsorgsgerechte homiletische Arbeit.

Daß aus theologischer und kirchenrechtlicher Sicht der katholische Pfarrer noch zusätzliche Gesichtspunkte berücksichtigen muß, beeinträchtigt die Brauchbarkeit des Buches für den kath. Pastoraltheologen nicht, eröffnet vielmehr noch die Behandlung ökumenischer Fragen. K. Jockwig

Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik. Reihe: Religionsunterricht — Information und Verkündigung. Hrsg. von E. J. KORHERR und G. HIERZENBERGER. Wien-Freiburg-Basel 1973: Verlag Herder. 569 S., geb., DM 54,—.

In über 1600 Stichwörtern werden Terminologie und Thematik der Religionspädagogik und Katechetik kurz erläutert. Studenten, Religionslehrer, Katecheten, Pastoralassistenten und Seelsorgehelfer sowie deren Kolleginnen sollen sich mit Hilfe dieses Wörterbuches in der umfangreichen Terminologie der Religionspädagogik und ihrer benachbarten Wissenschaften (Psychologie, Gesamtpädagogik, Bildungswissenschaft, Schulrecht, Unterrichtslehre, Soziologie, Sonderschulpädagogik u. a.) schnell zurechtfinden. Zuerst richtet sich das Buch an den „eiligen" und überlasteten Praktiker, der eine kurze Information sucht. Weil der „Praktiker" kaum Zeit zur ständigen Weiterbildung an Hand von Fachliteratur und Zeitschriften findet, will dieses Wörterbuch im Ansatz auch der Weiterbildung dienen. Bei der Planung des Buches und deren Verwirklichung drohte das Werk, das sich sehr viel vorgenommen hatte, seinen Rahmen zu sprengen, so daß einzelne Stichwörter nun doch allzu kurz behandelt wurden.

Bei Auswahl und Bearbeitung der Stichwörter waren folgende Gesichtspunkte bestimmend: 1. Worterklärung — 2. Kontinuität der heutigen Fachdiskussion im Hinblick auf die frühere Religionspädagogik — 3. Neue Akzente — 4. Religionspädagogische Relevanz — 5. Querbezüge und 6. Entwicklungsunterschiede in den einzelnen Ländern des deutschen Sprachraums.

Zur Vertiefung der einzelnen Fragestellungen bietet das Wörterbuch im Anhang ein ausführliches Quellenverzeichnis.

Die 22 Mitarbeiter an diesem Wörterbuch haben eine schwierige Aufgabe in Hinblick auf ihre Zielgruppe gut gemeistert. K. Jockwig

MODEHN, Christian (Hrsg.): *Christen entdecken die Freiheit.* Notwendige Anstöße aus Lateinamerika. Stuttgart 1976: Verlag Katholisches Bibelwerk. 153 S., kart., DM 18,—.

Der Hrsg. legt hier einen Sammelband vor, der das Thema aufgreift und variiert, das er als Vf. einer früheren, kleineren Schrift bereits einführend vorgestellt hatte, die lateinamerikanische Theologie der Befreiung („Der Gott, der befreit", von uns früher besprochen). Um dieses Thema geht es in den Beiträgen von H. Bettscheider (Vom europäischen Monolog zum Dialog der Teilkirchen, 11—27) z. T. indirekt, explizit dann bei Chr. Modehn selbst (Die kontemplative Erfahrung und der politische Kampf, 28—44), bei H. Rzepkowski (Der Gott,

der befreit. Zum Gottesbild der Theologie der Befreiung, 58—70), bei M. Göpfert (Auf den Spuren der Befreiung. Impulse der lateinamerikanischen Theologie, 95—116) und O. Goldstein (Sozialismus der Freiheit. Der Sozialismusbegriff in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung als Herausforderung an uns, 117—153). Bevor die m. E. in einer zweiten Gruppe zu erwähnenden Aufsätze aufgezählt werden, die der Band noch enthält, sollen hier gleich einige Anmerkungen zu den erwähnten Arbeiten gemacht werden. Im Ganzen handelt es sich um recht gleichlaufende Befürwortungen der vorherrschenden Gedanken einer Theologie der Befreiung. Diese Theologie ist inzwischen in Europa, den USA und Afrika lebhaft diskutiert. Sie entspringt einer vitalen Erfahrung und ist ein wirklich theologischer Impuls. Sie trifft gerade in Europa auf ein oft tatsächlich dem Kapitalismus kritiklos konformes theologisches Denken. All das kann aber die m. E. teilweise schweren, teilweise ärgerlichen Mängel nicht ausgleichen, die uns in diesen Beiträgen begegnen. Kennzeichnend ist ein Nichtdiskutieren der Grundlagen (einfache „Zugrundelegung" der Dependenztheorie, 122, 141; Immunisierung gegen jede Kritik, 100, 101, 108; nicht gerechtfertigte Umstülpung biblischer Perspektiven, 32,59) sowie eine drastische Versimpelung europäischen Theologisierens (18, 30, 33, 58, 111), verbunden mit intensiven Belehrungen (34, 98, 100, 108). Dabei wird öfter behauptet, hier handle es sich um „kritische Reflexion der Praxis" (96 103, 120) aufgrund „der" (welcher?) Sozialwissenschaften (21), die ganz neu sei (58f, 110) und von der wir, wiewohl sie eigenständig lateinamerikanisch sei, lernen müßten (17ff). Die mit dieser Theologie gegebene neue Sicht auf das Theorie-Praxis-Problem wird öfter angesprochen, aber m. E. nirgendwo einleuchtend in ihrer angeblich befreienden Eigenart beschrieben (vgl. 22,119f). Man erfährt weder, was der (innergeschichtliche) „neue Mensch" ist (58ff), noch, wie die unterdrückungsfreie neue Gesellschaft aussehen soll (vgl. 129), die nichtrussisch, nichtchinesisch, doch sozialistisch sein soll (und wohl eine komplexe, d. h. Industriegesellschaft sein bzw. werden soll). Wenn der Klassenkampf nicht nur Faktum, sondern christliches Postulat sein soll, dann wünschte ich mir wenigstens eine bessere Erläuterung als die haarsträubenden Ausführungen von G. Girardi hierzu, auf die zustimmend verwiesen wird (132,142). — Mit diesen Schwächen wird natürlich das Anliegen der Autoren nicht für unberechtigt erklärt. Aber sie können unmöglich unerwähnt bleiben. Weiter zu diskutieren wäre theologisch (und dies könnte wirklich weiterführen) an den folgenden Fragen: wie unmittelbar hängen die drei Aspekte von Befreiung zusammen, die Gutièrrez aufzählt (vgl. 23f)? Wie berechtigt oder gefährlich ist die „Überwindung des Dualismus" (60) bzw. zu welchen Gefahren führt ein neuer, Politik sakralisierender Monismus (und welche befreiende Rolle hat gerade die Entflechtung von Religion und Politik gespielt?): P. Hebblethwaite hat mit Recht hierauf aufmerksam gemacht (Not about liberation but for liberation, NatCathRep v. 12. 11. 76). Schließlich wäre zu fragen, ob Christus als der (scheinbar) Erfolglose verdrängt oder angenommen wird, wo z. B. Wille Gottes vergeblich nur dort Gehör findet, wo befreiend gehandelt wird (61). — In diesem Band finden sich drei weitere und weiterführende Beiträge: Jesus Christus, der Befreier (von H. Rzepkowski; zur Theologie von L. Boff, 45—53); über Basisgemeinden in Lateinamerika und Europa (Kl. Bossong, 71—94); der zweite Teil von Chr. Modehns Beitrag über E. Cardenal (36—43). Bei Bossongs Aufsatz würde allerdings interessieren, ob Gemeindeleitung und Meßfeier so problemlos getrennt werden sollten (77); wie die Versammlung „die Sonntagsmesse ersetzt" (77); was eine „öffentliche Beichte nach Art eines Feedbacks" (77) sein soll; wo pastoral diejenigen bleiben, die nicht zu einer Basisgemeinde gehören (vgl. 83). Was B. über die integrierte Gemeinde München schreibt, ist zu kurz und völlig unbefriedigend (85). Aber aufgrund der Kriterien (89) ließe sich weiterüberlegen. Insgesamt steckt das Buch voller Schiefheiten. Doch lohnt sich eine kritische Lektüre, weil es ständig zum Denken anreizt. Die lange Rezension ist kein Zufall. P. Lippert

PEITZ, Marietta: *Die Hoffnung der Völker.* Berichte und Porträts aus der Kirche in Asien. Düsseldorf 1976: Patmos Verlag. 160 S., kart., DM 13,80.

Es wird nicht viele Menschen geben, die so weite Reiseerfahrung in Sachen „Kirche, weltweit" haben wie die Vf. Sie leitet seit 1972 die Kommunikationsabteilung von MISSIO München, doch haben bereits vor dieser Zeit viele Reisen ins Ausland geführt. In diesem Buch legt sie ein Bündel von Reportagen aus Asien, seinen Ländern und vor allem seiner Kirche vor. Dem gehen einige grundsätzliche Kapitel voraus (Mission, Entwicklung und wir, 7—34). Dann folgen die Berichte. Aus Indien erzählt der größere Teil, es folgen Eindrücke aus Pakistan, Bangladesh, Burma, Thailand, Borneo und Südkorea. Das Bild, das entsteht, ist überaus bunt. Ähneln sie sich wirklich sehr stark, die Missionen der Kirche, wie ein

erster Vergleich von Erzählungen nahelegen möchte? Ja und nein. Die Vf. hat es verstanden, in der lebendigen Schilderung des Details die Unterschiede plastisch hervortreten zu lassen: Unterschiede der Mentalität, der Situation vor allem. Gelegentlich prägen diese auch die Mission zu sehr spezifischen Formen. Darum wirken die vielen Berichte nie langweilig. Immer geht es um das gleiche, die große Mission Kirche, und immer wieder tun sich neue Perspektiven auf. Schade, daß von drei großen Ländern nicht die Rede ist: von Japan, Indonesien und den Philippinen. Auch Taiwan wäre eine Ergänzung gewesen. In allem entsteht nun aber doch ein Bild der Asienmission bzw. von einigen ihrer wichtigen Aspekte. Wohltuend wirkt, daß bei aller Zugrundelegung einer heutigen missiologischen Sicht (bis hin zum Ende der „weißen" Mission) nicht die allzu vereinfachten und doch oft gehörten Selbstanklagen auftauchen, die in der früheren Mission nur Kolonialismus, in der jetzigen Mission nur Verknöcherung und Ergebnislosigkeiten zu sehen scheinen. Ein solches Erzählen ist ein wirklicher Baustein zu einer willkommenen und heilsamen „narrativen Missiologie". P. Lippert

Arbeitsbuch zu „Morgen wird man wieder glauben". Hrsg. von Ferdinand KRENZER, Gustav HASLINGER und Manfred LEY. Reihe: Taschenbücher für wache Christen, Bd. 31. Limburg 1976: Lahn-Verlag. 214 S., geb., DM 14,80.

Das Buch „Morgen wird man wieder glauben", zu dem hier ein Arbeitsbuch vorgelegt wird, war ursprünglich aus den Glaubensbriefen der Katholischen Glaubensinformation, Frankfurt, hervorgegangen. Da trotz mancher anderen Anläufe, Veröffentlichungen und Buchtitel praktisch nichts auf dem Markt ist, das die katholische Glaubenslehre für Erwachsene in inhaltlich heutiger Ausrichtung und zugleich in wirklich einfacher Form darbietet, war es nicht zu verwundern, daß jenes Buch, an dem nur der Titel fragwürdig ist (wir besprachen es in unserer Zeitschrift), ein Erfolg wurde und verschiedentlich als Grundlage für gemeinsames Erarbeiten des Glaubensgutes genommen wurde. Aus dieser Situation heraus ist das Arbeitsbuch erwachsen. Zu jedem Kapitel von „Morgen wird man wieder glauben" wird Material geboten, und zwar jeweils zunächst eine Art verlängerter Überschrift („Zur Sache"), danach einige Fragen für ein einführendes Gespräch und zur Eröffnung desselben („Zur Diskussion"); danach werden kurze Lesestücke, moderne Literatur, Hl. Schrift, Hinweise auf Äußerungen von Autoren, angeboten (mit dem untertreibenden Titel „Zur Information"); schließlich folgt ein kurzer Hinweis zur Arbeitsweise („Zur Methode"). Meist sind es zwei oder drei Serien solcher Abschnitte, manchmal folgt noch ein Hinweis auf „AV"-Medien (will heißen: audiovisuelle Medien). Öfter begegnen, etwa in den Abschnitten „Zur Information", Hinweise auf das Grund-Buch zu diesem Arbeitsbuch. Doch kann es auch ohne jenes als Anreger und Arbeitshilfe für Glaubensgespräche benutzt werden, wie die Hrsg. schreiben; seine volle Wirkung wird es wohl doch zusammen mit dem Buch „Morgen wird man wieder glauben" haben. — Es wäre eigentlich zu erwarten, daß nicht wenige Ordenskommunitäten zu beiden Büchern greifen. Rez. kennt Gemeinschaften, die über einen Mangel an „Vortrags-Patres" klagen (müssen) und sich z. B. mit Kassetten behelfen. Warum nicht mit diesen beiden Büchern gemeinsam selbst und beherzt arbeiten? Eventuelle Risiken bei Arbeit ohne einen „Experten" dürften bei diesen Büchern entschieden geringer sein als wenn theologisch gar nichts geschieht, die Chancen aber sind real. P. Lippert

SCHLÖSSER, Felix: *Thema Welt.* Gottes Ja zur Welt — Weltaufträge des Christen — Möglichkeiten dieser Welt — Spannungsfelder. Reihe: Thematische Verkündigung. Wien 1976: Verlag Herder. 185 S., Paperb., DM 21,80.

Das Buch gliedert sich in drei Teile mit unterschiedlicher Funktion (der Vf. erklärt dies in: „Zum Gebrauch und Einsatz dieses Buches", 5f): der Teil 2 bildet für die Praxis sozusagen das Scharnier zwischen dem ersten und dem dritten Teil: es bietet „Didaktische und methodische Hilfen" (65—97), und zwar zu drei Themenkreisen, die in Gruppen, Glaubensgesprächen, bei Einkehrtagen o. ä. erarbeitet werden können, wobei es sich, wie Vf. schreibt, nicht um curriculare, größere Lerneinheiten, sondern eher um austauschbare Bauteile handelt. Dieser Teil enthält zu „Schöpfung Gottes — Welt des Menschen" zwei Themen, zu „Weltoffener Glaube — verantwortete Welt" drei, zu „Wirklichkeit dieser Welt — von Gott verheißene Schöpfung" ebenfalls drei Themen. Der Materialteil bringt sehr brauchbare und (sit venia verbo, aber dafür gibt es ihn!) „verwertbare" Textzitate, von Ratzinger über Cardenal bis zu M. L Kaschnitz. Da braucht man ja nicht allem zuzustimmen (vgl. M 12!), es ist ja Material . . . Das theologische Fundament dieser beiden, praxisbezogenen Teile, von denen besonders der Teil 2 mit sehr ins Detail schauender Mühe und Sachkenntnis er-

stellt ist, bildet „Teil 1: Theologische Hinführung" (13—64). In rund zwanzig knappen Einzelabschnitten, die reich mit Literaturzitaten versehen sind, bietet der Vf. sein Weltverständnis (vgl. 14). Es gibt m. E. einige Unebenheiten (Phil 2,5—11 ist Motiv für Paränese und wohl nicht „Lob- und Dankhymnus", 96, jedenfalls im vorliegenden Text; in der Parabel von M. Sendak ist „Jennie" eine Katze, was nicht deutlich wird, 85f; die lauschende Maria, Lk 10,38—42, sollte man nicht zur Anti-Leistungs-Patronin überzeichnen: Überschrift, nicht Text zu 78f; 151ff). Ansonsten fällt im theologischen Teil die sehr häufige Zitierung von Teilhard de Chardin, die sehr sparsame Heranziehung von „Gaudium et spes" auf. Vielleicht wäre anders die Darstellung induktiver, damit auch zupackender geworden. Doch wird man den Inhalten und Aussagen des Vf. wohl nicht nur zustimmen, sondern sie auch für wichtig und bedeutsam halten. Dann ist es gut, wenn hier Zugänge zu einer „Aufbereitung" geboten werden. P. Lippert

Autorität. Hrsg. von Hans Joachim TÜRK. Reihe: Grünewald-Materialbücher, Bd. 5. Mainz 1973: Matthias-Grünewald-Verlag. 320 S., brosch., DM 26,—.

„Wir wollen wissen, wie wir in den unterschiedlichen Bereichen des persönlichen, gesellschaftlichen und religiösen Lebens h e u t e mit Autorität umgehen sollen, und zwar so, daß Vernunft, Menschlichkeit und Christlichkeit in Erscheinung treten und sich praktisch auswirken können." So umreißt der Herausgeber die Intention vorliegenden Materialbuches. Allen, die mit Autorität besonders in Verbindung kommen, sei es daß sie davon abhängig sind, oder selbst Autorität ausüben, soll hier Hilfe und Orientierung angeboten werden, „richtig" mit Autorität „umzugehen". Die praktische Bewältigung der hier anstehenden Probleme verlangt Fähigkeit zur Selbsterkenntnis, Selbstkritik und fairer Konfliktlösung. Kompetente Information und kritische Diskussion der Argumente, Wertungen und Entscheidungen werden hier vorgelegt. Nach zwei einleitenden Aufsätzen zur Situation und Krise der Autorität in Gesellschaft und Kirchen folgen Abhandlungen zur Geschichte: (H. Mynarek, Autorität und „tabu" religionsgeschichtlich betrachtet; A. Weiser, Autorität im Alten und Neuen Testament; K. Weber, Autorität in Theologiegeschichte und kirchlicher Praxis; R. Strunk, Der revolutionäre Protest gegen Autorität; W. Kralewski, Autoritäre Systeme in der Gesellschaft; B. Sauer, Autoritäre Systeme in der Kirche heute), zu Formen, Funktionen und Bedeutung von Autorität in der Gesellschaft und zu Problemkreisen der Autorität in der Kirche: (W. Tinnefeldt, Göttliche Autorität in fundamentaltheologischer Sicht; L. Mattern, Die Frage nach der Autorität Jesu als Frage nach Gott; L. van Hout, Autorität in kirchenrechtlicher Sicht; K.-W. Merks, Zum moraltheologischen Anspruch kirchlicher Autorität; H. Misalla, „Theologie der Revolution" und Autorität). Themen und Autoren zeigen an, daß es sich um ein anspruchsvolles Buch handelt. Für den „Praktiker" versucht der Herausgeber die Hauptgedankengänge der Beiträge zusammenzufassen und zu gliedern. Im letzten Abschnitt des Buches wird versucht, die Erkenntnisse und Ergebnisse der Fachbeiträge für zentrale Themen der Erwachsenenbildung, der Arbeit in der Schule und der Predigt auszuwerten.

Für die Behandlung eines solchen Themas muß die hier vorgenommene breite Ausfächerung begrüßt werden. Der Leser lernt das verschiedene Für und Wider der verschiedenen Autoren kennen. Nun muß er selbst entscheiden, wenn er handeln muß. K. Jockwig

SIEBERT, Norbert: *Erwachsenenbildung in der Gemeinde.* Reihe: Pfarrei heute. Regensburg 1975: Verlag Friedrich Pustet. 139 S., kart., DM 13,80.

Der Verf. ist seit 1972 Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in der Erzdiözese München und Freising und des Münchener Bildungswerkes. Er schreibt also aus einer langjährigen und reichhaltigen Erfahrung zu dem Thema „Erwachsenenbildung in der Gemeinde". Das Buch will nicht in die grundsätzliche Debatte und Diskussion über die Grundlagen, Ziele und Modelle der Erwachsenenbildung eingreifen, sondern vielmehr aus den persönlichen Erfahrungen des Verf. heraus konkrete Anregungen und Hilfen für die Erwachsenenbildung in der Gemeinde geben. Nach einer kurzen, grundsätzlichen Einführung in die Notwendigkeit der Erwachsenenbildung wird ein Bildungsprogramm anhand eines Modellseminars vorgelegt. Organisation, Methodik, Inhalte der katholischen Erwachsenenbildung, Veranstaltungsformen, Werbung, Finanzierung und Statistik sowie Pfarrgemeinde und Kreisbildungswerk sind sodann die behandelten Themen. Ein Anhang mit Seminarmodellen zu den verschiedenen Stoffgebieten, Satzung und Geschäftsordnung eines Kreisbildungswerkes, Literaturhinweise und wichtige Adressen für die Hilfe zur Durchführung der Bildungsarbeit beschließen das Buch. Ein gut lesbares und kleines praktisches Handbuch

mit vielen wertvollen Hinweisen für die konkrete Durchführung der Bildungsveranstaltungen. Man ist dankbar, daß der Verf. den Organisationsfragen und der Methodik breiten Raum eingeräumt hat. Auch wird die Vielschichtigkeit heutiger Bildungsarbeit durch die verschiedenen Trägerorganisationen gut berücksichtigt, ist es doch weithin noch nicht selbstverständlich, daß Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft heute auf die Koordination und Zusammenarbeit mit den anderen Bildungsträgern angewiesen ist. Nicht ganz einsichtig ist, warum über 20 Seiten das Halbjahresprogramm einer Landpfarrei und eines Stadtbildungsforums abgedruckt sind. Auch wäre es besser gewesen, wenn die Inhalte kath. Erwachsenenbildung nicht hauptsächlich in der Aufzählung der Themen verschiedener Reihen, sondern mehr grundsätzlich ausgeführt worden wären. Hier ist der Praktiker etwas zu praktisch. Vor- und Nachteile dieses nicht umfangreichen Buches zu einem sich immer mehr ausweitenden Thema sind damit in der Hauptsache genannt. K. Jockwig

STEGGINK, Otger: *Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.* Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 206 S., kart., DM 19,80.

Das Vorwort dieses Buches erregt Interesse: Es wird eine Studie angekündigt, die sich „primär den menschlichen, den irdischen Seiten zweier bedeutender Heiliger" (8) widmet, welche „die Harmonie zwischen affektivem und geistlichem Leben in der Lehre und im Leben vor allem Teresa's von Avila" (9) aufscheinen lassen will; denn diese bedeutet auch für zeitgenössische christliche, erst recht für klösterliche Existenzweise „einen Aspekt von größter Aktualität" (9). — Der Leser wird sich allerdings gedulden müssen, bis er auf die diesem Erwartungshorizont entsprechenden Ausführungen stößt. Denn nahezu die erste Hälfte des Buches verwendet Verf. auf historische Untersuchungen zu den Anfängen der spanischen Beatinnenhäuser und Karmelitinnenklöster und eingehend zu den Verhältnissen in den einzelnen Kommunitäten zur Zeit der hl. Teresa. Für den an Ordensgeschichte Interessierten dürfte dieser Teil aufschlußreich sein: er erschließt ein bedeutsames Kapitel in der Geschichte der Orden im Spanien des 16. Jahrhunderts, vornehmlich der Karmeliten. Die Sorgfalt der Darstellung und besonders die Verarbeitung eines reichen Quellenmaterials weisen Verf. als Kenner der teresianischen Reform des spanischen Karmels aus (1965 promovierte er über dieses Thema). — Doch diese Ausführungen sieht Verf. lediglich als vorbereitend an auf die eigentlichen Abhandlungen über die beiden bedeutenden Gestalten christlicher Spiritualität: Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila. — Johannes vom Kreuz wird zwar ein eigenes Kapitel gewidmet — „Die Verwurzelung des heiligen Johannes vom Kreuz im Karmel" —, aber die verhältnismäßig langen Untersuchungen über die allgemeine Geistigkeit des Karmels zur damaligen Zeit läßt die Aussagen über den Heiligen nur auf den wohl markantesten Zug seiner inneren Haltung beschränken: das Streben nach einem Leben in Zurückgezogenheit und Einsamkeit. Die Zusammenschau einer realistischen Sicht der Welt und des Menschen mit dem Ideal eines vollkommenen geistlichen Lebens wird bei Johannes weniger einsichtig. — Schon Teresa war er zu vollkommen, ein „himmlischer und ein göttlicher Mensch". Sie steht mehr in der Welt, ist realistischer, aber auch affektiv menschlicher, nicht nur erfahren im Glauben, sondern auch im Leben. Sie bildet den Mittelpunkt des Buches; in den zwei Kapiteln „Affektivität und geistliches Leben" und „Das Doktorat der Erfahrung" läßt Verf. sie ständig zu Wort kommen. Es zeigt sich ihre Fähigkeit, „ihr ganzes Wesen, das geschaffen war, um zu lieben und geliebt zu werden" (109) in die Realisierung eines verpflichtenden Ordenslebens zu integrieren. Und sie leistete „einen ausgesprochen weiblichen Beitrag zur Theologie der Männer" (146), denn: „Mit großer Entschlossenheit stellte sich die Heilige der Konfrontation zwischen religiöser Erfahrung und Theologie, sie suchte den Dialog zwischen den ‚Spiritualisten' oder ‚Mystikern' und den ‚Intellektualisten', d. h. den offiziellen Theologen." (144) Beides macht sie auch für unsere Zeit bedeutsam. — Das Buch verdient Beachtung, weil eine solche den beiden Heiligen zukommt, die hier vorgestellt werden. Fraglich bleibt, ob der ausführliche historische Vorspann derart notwendig ist. M. Hugoth

VOLK, Hermann: *Christus alles in allen.* Mainz 1975: Matthias-Grünewald-Verlag. 113 S., kt., DM 8,80.

Das vorliegende Buch bietet vier Abhandlungen, die Kardinal Volk andernorts in Gestalt von Referaten und Zeitschriftenbeiträgen vorgetragen und veröffentlicht hat. Nun sollen sie einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht werden. Sie sind zu unterschiedlicher Zeit entstanden und in ihrer je eigenen Thematik bestimmt durch die verschiedenen Anlässe, die ihrer Abfassung zugrunde lagen. Gemeinsam allerdings ist ihnen die in allen mehr oder

weniger hervorragend aufscheinenden Grundaussagen unseres christlichen Glaubens: In Jesus Christus ist die vorbehaltlose Liebe Gottes sichtbar geworden, und sie wirkt noch zur Stunde im Heiligen Geist unter uns weiter; erfaßt von dieser Liebe bleibt uns als Antwort die „vorbehaltlose Überantwortung des ganzen Menschen an Christus, in Christus an den Vater." (5) Welche Konsequenzen sich aus dieser grundsätzlichen Ausrichtung für verschiedene Bereiche unseres Lebens als Christen ergeben, weisen die Beiträge im einzelnen auf: „Zur Theologie des Herzens" spricht wohl am deutlichsten von dieser Überantwortung an Gott in einer Liebe, die in unserer Personmitte gründet, dem Herzen, das somit zum Ort der Begegnung mit Gott wird und der Einheit mit ihm durch Christus. — Christus ist auch der Grund für die Konkretisierung der Einheit Gott-Mensch in der Kirche. Nach Ausführungen über die Einzigartigkeit der Kirche Christi und Klärungen zur Unfehlbarkeit scheint schließlich die „Kirche als Geheimnis" auf: Sie steht im Bund mit dem Priestertum Christi, Christus das Haupt, wir der Leib. — Immer wieder: Christus, die Mitte von allem. Selbst in der innigsten Verbindung von Menschen miteinander, in der Ehe. In dem Beitrag „Von der sakramentalen Gnade der Ehe" erscheint die eigentliche Dimension christlicher Ehe: Ehe als „Sammelpunkt . . . der Gaben, die wir von Gott empfangen, und der Aufgaben, die wir auf Gott hin haben" (94) durch die Teilnahme am Ursakrament Christus-Kirche. — In „Objektive Sittennorm und Gewissen" schließlich geht es nicht um eine moraltheologische Diskussion, sondern um die Einsicht, daß „das christliche Sollen . . . über die allgemeine Norm hinaus" geht (112), ja gegen sie sich richten kann, wenn Nachfolge Christi wahr gemacht wird. Zur Besinnung darauf vermag das Buch Anhaltspunkte zu bieten. M. Hugoth

GUARDINI, Romano: *Theologische Briefe an einen Freund.* Einsichten an der Grenze des Lebens. Paderborn-München-Wien 1976: Verlag Ferdinand Schöningh. 67 S., kart., DM 6,80.

Die zehn aus dem Nachlaß herausgegebenen Briefe an Josef Weiger sind ausgesprochen theologischer Art. Es handelt sich um Entwürfe aus den Jahren 1963—1966. Nach langer lähmender Krankheit gewinnt Guardini wieder geistiges Interesse und beginnt erneut seine schriftstellerische Arbeit, die sich u. a. in diesen Briefen, in der Mappe „Inbegriff der Offenbarung" gesammelt, niederschlägt. „In diesen Briefen habe ich, von solchen plötzlichen Einsichten ausgehend, Gedanken festgehalten, die mir theologisch wichtig erscheinen . . . Vielleicht liegen in ihnen Ansätze zu neuen theologischen Problemen bzw. einer neuen Art, sie anzufassen." (6) Das Charakteristische dieser Briefe liegt einerseits in der Aktualität ihrer Themen — etwa: Wie kann neben Gott Endliches sein? Von der christlichen Verantwortung für die Welt; Vom Schwinden der religiösen Erfahrung; Über einen Versuch, unsere Gegenwart zu begreifen usw. —; zum anderen in ihrer Unfertigkeit. Hier werden Fragen aufgeworfen, die nicht nur Erscheinungen des Zeitgeistes ins Licht der Kritik rücken, sondern auf das Grundsätzliche stoßend, in Zusammenhänge stellend, offen bleibend. Der Leser wird sich angehalten sehen, die Fragment gebliebenen Antworten auf diese Fragen zu vervollständigen. Eine lohnende Aufgabe. M. Hugoth

LOEW, Jacques: *In der Schule großer Beter.* Freiburg 1976: Verlag Herder. 240 S., kart.-lam., DM 26,80.

Der Jünger, der einst an Jesus die Bitte richtete: „Herr, lehre uns beten", spricht für alle, die wissen, daß sie nicht beten können.Um beten zu lernen, sind wir jedoch nicht führerlos. Wir haben die großen Beter im Alten Testament, wir haben Jesus, die Jünger und die Heiligen aller Epochen, die uns hilfreiche Wegweiser sein können, wenn wir sie nicht je für sich betrachten, sondern eingefügt in die umfassende Dynamik des Heilsplanes Gottes. Das vorliegende Buch spürt dieser Dynamik nach, indem es einzelne Personen, Gruppen oder Epochen der Heilsgeschichte aus alt- und neutestamentlicher Zeit herausgreift und das Besondere ihres Betens für unsere Praxis nutzbar zu machen versucht. So ist nacheinander von Abraham, Jakob, Mose, David, von den Anawim, den Kleinen und Armen des Alten Testaments, von Jesus, Paulus, Maria, vom Mittelalter, von Theresia vom Kinde Jesu, von den Heiligen allgemein und — schönes Zeichen ökumenischen Denkens — von Dietrich Bonhoeffer die Rede. Die Aufzählung zeigt, daß das Schwergewicht der Darlegungen, die auf geistliche Vorträge des Verfassers zurückgehen, auf Gestalten des alten und neuen Testamentes liegt. Das ist in diesem Fall sicher kein Nachteil, weil auf diese Weise, gleichsam nebenbei, der reiche Schatz biblischer Texte erschlossen wird. Wenn der Verfasser sagt, daß seine Ausführungen keinen wissenschaftlichen, exegetischen und theologischen Anspruch erheben, dann stimmt das nur insofern, als sie wirklich verständlich geschrieben sind und

dem Leser keine zusätzliche Qual bereiten. Im übrigen aber zeugt jede Seite von der theologischen und vor allem biblischen Belesenheit des Autors, so daß man sich ihm guten Gewissens anvertrauen kann. Es sei eigens auf die Einleitung und das Schlußkapitel hingewiesen. Einige Zitate mögen zeigen, welch tiefe Einsichten hier treffend formuliert wurden. „Unser geistliches Leben, unser Leben mit Gott . . . ist eine Partie zu zweit, und Gott ist dabei immer derjenige, der die Initiative ergreift" (S. 9). „Das Beten entsteht in eben dem Augenblick, wenn du gemerkt hast, daß Gott dir etwas unendlich Großes schenken will" (S. 10). „Unser Gebet" muß „Wurzel fassen in den Gegebenheiten von Raum und Zeit, jeder Zeit und jeden Raumes in unserem jeweiligen Leben" (S. 10). „Der Blick Gottes, der immer auf uns ruht, verschafft uns seine ungeheure und innerliche Gegenwart" (S. 227).

F. K. Heinemann

Hinweise

RAHNER, Karl: *Toleranz in der Kirche.* Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil. Herderbücherei Bd. 596. Freiburg 1977: Verlag Herder. 128 S., kart., DM 4,90.

Das Bändchen enthält einen früher anderwärts veröffentlichten Aufsatz sowie zwei offenbar neue Beiträge. Der Rückblick auf das Konzil und die Zeit danach kommt zum Ergebnis einer tiefen Zäsur durch das II. Vatikanum, ohne die Kontinuität zu leugnen. Diese wird aber kaum sehr deutlich aufgezeigt. Damit aber wird nicht genug sichtbar, wie der heutigen Polarisierung gewehrt werden könnte. Der breiteste Beitrag beschäftigt sich mit innerkirchlicher Toleranz. Nach ausführlichen, z. T. sehr verschachtelt dargebotenen Ausführungen zur innerkirchlichen Toleranz überhaupt und zu Geboten der Toleranz bei Lehrkonflikten spricht Rahner über die Lebenskonflikte, hier aber primär diejenigen zwischen Amt und dem einzelnen Christen. Konflikte zwischen Gruppen werden leider nicht behandelt. Die grundlegenden Zeilen dieses Beitrags (15—30) sind wohl das Beste in diesem Aufsatz.

IMBACH, Josef: *Fragender Glaube.* Antworten auf aktuelle Probleme. München 1976: Don Bosco Verlag. 112 S., kart., DM 12,80.

Viele Menschen sind in ihrem Glauben verunsichert. Die Frage: „Was gilt heute noch?" brennt vielen Gläubigen unter den Nägeln. Das vorliegende Buch versucht, Antworten und Klärungen zu einer Vielzahl von Fragen des Glaubens und dessen Verwirklichung im Alltag des Christen zu geben. Aus der pastoralen Praxis und publizistischen Erfahrung geschrieben, spürt man das ehrliche Bemühen des Autors, Theologie lebensnah und verständlich zu verkündigen. Es werden keine „fertigen Rezepte" geliefert, sondern der Leser wird aufgefordert, selbst mit- und nachzudenken und zu entscheiden.
Ein Buch, das in jeden Schriftenstand gehört und jedem zu empfehlen ist, der sich mit seinem Glauben auseinandersetzt.

Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax". Reihe: Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen, Bd. 5. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München. VIII und 62 S., kart., DM 8,50.

Dieses Arbeitspapier bietet eine wertvolle Orientierungshilfe über das Thema „Kirche und Menschenrechte". In allgemeinverständlicher Form stellt es die Entwicklung der Menschenrechts-Diskussion dar und erläutert die entsprechende kirchliche Lehre. Fruchtbar für eine tiefere Auseinandersetzung mit dem hochaktuellen Thema der Menschenrechte ist vor allem auch der Hauptteil des Bandes, der der pastoralen Orientierung gewidmet ist: Politik und Menschenrechte, Menschenrechte und Verkündigung, die prophetische Rolle des Protestes, Erziehung zur Förderung und Verteidigung der Menschenrechte sowie die ökumenische Dimension der Problematik sind hier die Stichpunkte. Im 4. Teil schließen sich praktische Ratschläge an, die für uns Christen in dem Bereich konkrete Aufgabe sein können, in dem wir leben.

FRIELINGSDORF, Karl — STÖCKLIN, Günther: *Seelsorge als Sorge um Menschen.* Pastoralpsychologische Modelle. Reihe: Grünewald Praxis. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 203 S., kart., DM 22,50.

Die Autoren stellen fünf pastoralpsychologische Kursmodelle vor, die sie in den letzten Jahren entwickelt und zahlreich in der Praxis erprobt haben. Ziel dieser Kurse: Hilfen für Seelsorger und kirchliche Angestellte, das Verhalten sich selbst und anderen gegenüber zu überprüfen und zu verbessern.
Übersichtlich und informativ ist die Darstellung der theoretischen Grundkonzeption, — lesenswert auch für „Kursunerfahrene" —, dagegen sind die angegebenen praktischen Übungen wohl nur für solche durchführbar, die schon Erfahrung in einem Kurs gemacht haben. Unausgesprochen ist dieses Buch Werbung (im guten Sinne), diese oder ähnliche Kurse zu besuchen.

Älter werden — zufrieden sein. Anregungen, Erfahrungen, Lebenshilfe. Hrsg. v. Karl STELZER. München-Luzern 1976: Rex-Verlag. 163 S., Snolin, DM 15,80.

Das Wort „Zufriedenheit" im Titel will nicht eine billige Vertröstung sein, sondern meint jene christliche Haltung, in der die Angebote und Möglichkeiten des Alters erkannt und sinnvoll genutzt werden. Diese Altersphase wird von den 13 Autoren des Buches — entgegen einer verbreiteten Meinung, in der Leistung, Konsum und Lust des jungen Menschen hochgespielt werden — in ihren eigentümlichen Chancen dargestellt. Die Gedanken, Probleme und Gefühle alter Menschen werden aus Erfahrung und wissenschaftlicher Kenntnis realistisch gesehen. Behutsam werden Möglichkeiten einer Verwirklichung der Chancen des Alters angeboten. Dazu gehört nicht zuletzt „auch die christliche Überzeugung, daß Menschen in ihren späteren Jahren eine Nähe zu Gott gewinnen können, wie es zuvor weniger möglich ist" (S. 9).

RÖSSLER, Max: *Hausrezepte für den Ruhestand.* Besinnung und Bewältigung. München 1976: Don Bosco Verlag. 120 S., kart., DM 12,80.

Die große Zahl von Anekdoten, Episoden, Meditationen, ernsten und heiteren Spruchweisheiten, die dieses Bändchen enthält, wird vielen Freude bereiten. Sie können helfen, die Gaben des Alters zu erkennen und die Aufgaben dieser Lebensphase zu erfüllen. Es geht dem bekannten Herausgeber darum, die „Lampe des Alters" durch Bereitstellung des richtigen „Öles" in ihrer Leuchtkraft zu erhalten. Das Buch ist geschmackvoll aufgemacht und eignet sich gut zum Schenken.

BOPP, Linus: *Wenn es Abend wird.* Sinn und Sendung des Alters. Großdruck. Regensburg 1975: Verlag Friedrich Pustet. 142 S., Ln., DM 13,80.

Dieses Buch hat ein Betroffener, der 78jährige ehemalige Professor für Liturgiewissenschaft, für seine Altersgefährten geschrieben. Es zeichnet sich aus durch eine Fülle von Weisheiten, Erfahrungen und Ratschlägen, wie das Altwerden und das Altsein im christlichen Glauben angstfrei, sinnerfüllt und froh sein können. Erstaunlich ist, wie viele große Menschen erst in der zweiten Lebenshälfte und z. T. in hohem Alter ihre eigentliche Lebensaufgabe erfüllt haben (S. 71—79). Aber auch die Nöte des alten Menschen werden mit tiefem Verständnis besprochen. Praktische Hilfen werden zur Bewältigung angeboten. Angenehm und dankbar wird der Leser den Großdruck empfinden, in dem das ganze Buch angefertigt ist.

SEUFFERT, Josef: *Herr, bleibe bei uns.* Gebete für ältere Menschen. München 1976: Don Bosco Verlag. 104 S., Plastikeinband, DM 9,80.

Alte Leute haben Zeit zum Beten. Ob sie es gern tun, ist eine andere Sache. Vielen fehlt die Anregung, wie man besser beten könnte. Vielen fehlen formulierte Gebete, die ihrer Situation entsprechen. Das vorliegende Gebetbuch enthält Gebete und Anregungen aus drei Jahrtausenden: von den Psalmen bis zu neuen Versuchen des Betens heute, von den vertrautesten Gebeten bis zu unbekannten Gebeten großer Christen, Gebete für die Tageszeiten und Gebete in besonderen Anliegen. Der dritte Teil (S. 64—101) bietet für einen Zeitraum von drei Wochen je einen Psalm. Den Abschluß bildet der Lobgesang des Simeon.

SCHNITZLER, Theodor: *Was die Messe bedeutet.* Hilfen zur Mitfeier. Freiburg 1976: Verlag Herder. 224 S., kart., DM 24,—.

Ein „innerliches Buch" zu schreiben, das „Anregungen für das persönliche Gebet, für das Nachsinnen und die Betrachtung" bietet, war die Absicht, von der Theodor Schnitzler sich leiten ließ, als er diesen Kommentar zur Meßfeier verfaßte.

Er beginnt mit einer Vorbesinnung auf die Frage „Was ist die Messe?" und erklärt dann in kurzen, anschaulichen und von persönlicher Intuition getragenen Abschnitten in fortlaufender Reihenfolge die einzelnen Elemente der gottesdienstlichen Handlung. Eine Nachbesinnung, die der Rückschau dient, rundet das Werk ab.
Mit seiner humorvollen und lebensnahen Darstellung wird Theodor Schnitzler sicherlich bei vielen Lesern dankbare Anerkennung finden. Ununterbrochen spürt man beim Lesen die tiefe Liebe zum Gottesdienst, die den Autor bewegt.

SCHNITZLER, Theodor: *Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt.* In Stichworten, Übersichten und Bildern. Freiburg 1977: Verlag Herder. 48 S., 80 Abb., kart.-lam., DM 8,80.

Als erste — und hoffentlich nicht einzige — Frucht langer und intensiver Beschäftigung mit dem Brauchtum bietet Prälat Theodor Schnitzler in diesem mit reichen Illustrationen versehenen Büchlein tabellarische Übersichten und Stammbaumbezeichnungen, die deutlich machen, wie „Kirchenjahr und Brauchtum nicht nur kalendermäßig zusammengehören, sondern auch wesensmäßig und abstammungsgemäß".

Die Aufzeichnungen sind zwar nicht in erster Linie zum Lesen, sondern zum Lehren bestimmt (sie sollen „dem Lehrenden und Unterweisenden rasche Auskünfte geben"), jedoch wird jeder, dem es ein Anliegen ist, Gottesdienst und Leben wieder enger miteinander zu verbinden und die liturgische Feier durch volksnahe symbolische Handlungen zu bereichern, gern zu diesem Heft greifen und sich von ihm inspirieren lassen.

STIEFVATER, Alois: *Einstiege für die Predigt.* Wegweisung und Hilfe für Mitarbeiter im Dienst am Wort. Freiburg 1976: Verlag Herder. 128 S., kart.-lam., DM 17,80.

Aus seiner langjährigen Seelsorgspraxis hat Dr. Alois Stiefvater ein Materialwerk zur Predigtvorbereitung zusammengestellt. Das Buch enthält 86 Predigtskizzen, in zehn Themenkreise geordnet. Es sind keine vollständigen Predigten, sondern kurze Hauptgedanken zum jeweiligen Thema, angereichert mit prägnanten Einstiegen und plastischen Bildern aus Legenden, Anekdoten usw.
Ein doppeltes Register erschließt einmal die Skizzen nach ihrer Verwendbarkeit im Kirchenjahr, zum anderen nach den Bibelstellen. Die Konzeption des Buches ist, gezielte Denkanstöße zu einem Thema zu vermitteln, die vom jeweiligen Prediger individuell ausgestaltet werden können.

Gottes Wort im Kirchenjahr 1977. Lesejahr C, Bd. 2: Fasten- und Osterzeit. Würzburg 1977: Echter-Verlag. 256 S., brosch., DM 16,—. Dazu separates Heft „Einführungen in die Sonn- und Festtage", 40 S., DM 2,80.

Zu den Themen, die schon geraume Zeit in der Verkündigung vernachlässigt worden sind, obwohl sie keineswegs Randfragen betreffen, zählen ohne Zweifel auch „Gewissen und Gewissensbildung", was vielleicht auf eine gewisse Unsicherheit der Prediger zurückzuführen ist. Wo immer auch die Schwierigkeiten liegen mögen, eine gute Hilfe ihrer Herr zu werden bietet der neue Band der Reihe „Gottes Wort im Kirchenjahr", der sechs Ansprachen zum Thema „Gewissen und Gewissensbildung" enthält, in denen H. J. Müller die wesentlichen Aspekte in ansprechender Form erläutert und in denen er konkret veranschaulicht, wie das Thema heute entfaltet und dargestellt werden kann.
Darüber hinaus enthält die neue Ausgabe der bekannten Predigtsammlung außer den üblichen Handreichungen zu den Sonn- und Festtagen, zu Heiligengedenktagen und besonderen Gelegenheiten die Fortsetzung der bereits früher begonnenen Zyklen zu den Grundthemen der Meßfeier (Gloria, Credo, Vaterunser) und zu Themen der Synode („Unsere Hoffnung").

NORDHUES, Paul — WAGNER, Alois: *Predigten zum Gotteslob.* Bd. 1: Lieder des Kirchenjahres. Graz-Wien-Köln 1976: Styria-Verlag. 245 S., kart., DM 27,—.

Schneller, als ursprünglich erwartet werden konnte, haben sich die Gemeinden an das neue Einheitsgesangbuch GOTTESLOB gewöhnt und in ihm zurecht gefunden. Dies ist sicherlich nicht zuletzt auf die durchweg gute Qualität der Lieder und Gebete zurückzuführen. Woran es allerdings bislang noch mangelt, ist der Versuch, den Inhalt des Buches für die christliche Spiritualität auszuwerten. Man darf hoffen, daß sich dies in Zukunft ändern wird, da nun der erste Band „Predigten zum Gotteslob" vorliegt, der Erläuterungen zu 49 ausge-

wählten Strophenliedern des Kirchenjahres bietet (zwei weitere Sammelbände werden folgen). Jede Vorlage gliedert sich in zwei Teile: An erster Stelle steht ein Textkommentar, dann folgt eine ausgearbeitete Predigt.
Obwohl das Buch als Hilfe für Prediger gedacht ist, eignet es sich jedoch nicht allein für diesen Personenkreis. Es kann außerdem als Grundlage für Liedmeditationen dienen, gleichgültig, ob diese in Gemeinschaft oder von einzelnen Gläubigen privat vollzogen werden.

VOPEL, Klaus W. — KIRSTEN, Rainer E.: *Kommunikation und Kooperation.* Ein gruppendynamisches Trainingsprogramm. Reihe: „Leben lernen", Bd. 11. München 1974: Verlag J. Pfeiffer. 272 S., Paperback, DM 22,—.

Das hier vorgelegte Programm wurde auf der Grundlage eines zweieinhalbjährigen Forschungsprojektes an der Universität Hamburg zusammengestellt. Es bietet eine erfahrungsbezogene Lerneinheit für die Leiter kleiner Arbeitsgruppen. Das Ziel ist, die Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit der Teilnehmer zu entwickeln, ihre soziale Wahrnehmung und Sensibilisierung für Gruppenprozesse zu verbessern. Der Benützer dieses Programms wird vor allem für die gruppendynamisch strukturierten Übungen dankbar sein. Kommunikations- und Kooperationskurs umfassen je 10 Lerneinheiten von jeweils ca. 3 Stunden. Es hieße hoffentlich offene Türen einreißen, wenn man diese Form des teilnehmer- und prozeßorientierten Arbeitens für die vielfältigen pastoralen Arbeitsgebiete noch empfehlen wollte.

HÖPER, Claus-Jürgen — KUTZLEB, Ulrike u. a.: *Die spielende Gruppe.* 115 Vorschläge für soziales Lernen. Wuppertal 1974: Jugenddienst-Verlag, München: J. Pfeiffer Verlag. 160 S., Paperback, DM 14,80.

Spiele für das soziale Lernen in Gruppen werden hier vorgelegt, und zwar zu folgenden Themenbereichen: Vorstellen und Kennenlernen; Kommunikation und Gruppenbildung, Beobachtung und Wahrnehmung, Identifikation und Einfühlung, Aggression und Durchsetzung. Die Spiele wollen dazu helfen, das theoretische Wissen über Interaktionen in der Gruppe anzuwenden.
Wie verhalte ich mich in einer Gruppe? Wie wirkt mein Verhalten auf andere? Wie äußere ich meine Gefühle? Wie reagiere ich auf das Verhalten anderer? Wie kommuniziere ich mit anderen? Wie gehe ich mit Konflikten, Entscheidungssituationen und Rollenverhalten um? Es geht also um zentrale Lernprozesse im zwischenmenschlichen Verhalten. Ein brauchbares Buch für die Praxis auf der Grundlage gegenwärtiger Ergebnisse der empirischen Sozialpsychologie.

HÜNERMANN, Wilhelm: *Erzählungen zur Firmung.* Luzern-München 1976: Rex-Verlag. 157 S., geb., DM 15,—.

Wilhelm Hünermann, geb. 1900, ist ein Autor, der sich vor allem nach dem Krieg als Jugend- und Volksschriftsteller einen Namen gemacht hat. Mit diesem Buch nun legt der Rex-Verlag eine überarbeitete Neuausgabe von „Der Ritterschlag" vor. 17 Geschichten sollen dazu helfen, Jungen und Mädchen von heute Wesen und Sinn der Firmung näherzubringen. Die Erzählungen spielen zu den verschiedensten Zeiten der Geschichte des Christentums, berichten von beispielhaftem Verhalten einzelner gläubiger Menschen. — Wo man meint, daß den jungen Firmlingen solche „Vorbild-Geschichten" hilfreich sein könnten, mag dieses Buch eine willkommene Handreichung sein.

SCHOLZ, Franz: *Das Licht in Dir* (Lk 11,35). Erwägungen zu Gewissensbildung und christlicher Reife. Freising 1975: Kyrios-Verlag. 100 S., kt., DM 9,—.

Unter diesem Bibelwort behandelt der Professor für Moraltheologie an der Universität Augsburg ein Thema, das in Verkündigung und religiöser Erwachsenenbildung einen zentralen Platz einnehmen sollte. Gewissen und Gewissensbildung können in einer Zeit der Manipulation von Denken und Emotion und der Einebnung personaler Verantwortung in ein außengesteuertes Getriebenwerden nicht gründlich und ausgiebig genug erörtert werden. Sch. geht den Fragen nach: Was ist das Gewissen? Wie entwickelt es sich? Wie ist es im Lichte des Evangeliums zu deuten? Welchen Anspruch erhebt es? Wie steht es zu Gesetz und Autorität? Welche Gewissensgefährdungen gibt es? Wie kommt der Christ zu einem reifen, mündigen Gewissensurteil und zu gewissenhaftem Verhalten? Verf. versteht es, in dieser für einen breiteren Leserkreis bestimmten Schrift, Schwieriges verständlich auszusagen und zum Nachdenken anzuregen.

CARRÉ, Ambroise M.: *Die tägliche Umkehr.* München 1977: Verlag Ars Sacra. 190 S., kart., DM 17,—.

Pater Carré hält seit längerer Zeit die Fastenpredigten in Notre Dame in Paris. Seine vielseitige Tätigkeit — Betreuung von Künstlern, Jugendarbeit und seelsorgerlicher Dienst an Eheleuten — erklärt sein Verständnis für die Bedürfnisse der Zeit und macht sich bei der Verkündigung des Wortes Gottes in reichem Maße bezahlt. Die im vorliegenden Buch abgedruckten Erwägungen orientieren sich am Kirchenjahr. Entsprechend weitgespannt ist die Thematik: Umkehr und Einkehr, Hinwendung zu Gott, Vertiefung der religiösen Einsicht, Wachsen in der Liebe zu Gott und dem Mitmenschen. Der Verfasser ist ein Meister der Sprache, was der Leser dankbar zu schätzen weiß, zumal ihm die vorgelegten Gedanken einen gangbaren Weg bei der Lösung der eigenen Lebensfragen vorzeichnen.

AUCLAIR, Marcelle: *Mehr Freude.* Mein Leben aus dem Evangelium. Freiburg 1976: Verlag Herder. 144 S., kart.-lam., DM 14,80.

„Man kann Jesus nicht aus Angst lieben!" — Dieser kleine Satz aus der Einleitung charakterisiert das gesamte Buch von Marcel Auclair. Es gibt zahllose Bücher, die versuchen, das Evangelium ins konkrete menschliche Leben hereinzuholen, — unter diesen ist das hier sicher eines der liebenswürdigsten. Die Autorin übergeht deswegen nicht die vielen Halbheiten und Schwachheiten unter den Christen, im Gegenteil, aber alles basiert auf dem überzeugt dargelegten Grundgedanken: Wer sein Leben aus dem Evangelium führt, findet MEHR FREUDE!

ZETTL, Lorenz (Hrsg.): *Fünf nach Fünf in St. Michael.* Hundertmal Gedanken nach dem Tag. München 1976: Verlag J. Pfeiffer. 192 S., Paperback, DM 18,80.

In diesem Band sind die besten der fünf Minuten-Meditationen gesammelt, die in den letzten zwei Jahren in St. Michael, München, angeboten wurden. Sie wollen den Leser einladen, still zu werden und ein wenig nachzudenken. Nur so kann er erfahren, was er ist und was er will. Wer nach einem kurzen Gedanken sucht, der ihn den Tag über begleitet oder den Tag abschließt, findet ihn in diesem Buch.

ZELLER, Hermann: *Lebensfreude — ernst genommen.* Radio-Besinnungen. München 1976: Verlag Ars Sacra. 80 S., brosch., DM 10,40.

Pater Zeller ist sicher vielen von seinen Radioansprachen her bekannt. Das hier angezeigte Büchlein enthält eine Reihe dieser Radiobesinnungen, die wegen ihrer theologischen Fundierung, mehr aber vielleicht noch wegen ihres realen Lebensbezuges eine noch weitere Verbreitung verdienen. Das durchgehende Thema ist die Lebensfreude und der Lebensernst des Christen, die in einer Zeit religiösen Umbruchs immer wieder neu angesprochen werden müssen. Wer sich die Zeit nimmt, die einzelnen Abschnitte aufmerksam zu lesen und zu betrachten, wird sicher mit neuem Mut an die Bewältigung seines Lebens in christlichem Geist herangehen.

SCHNEIDER, Reinhold: *Worte aus der Tiefe.* Freiburg i. Br. 1976: Verlag Herder. 128 S., kart.-lam., DM 10,80.

„Ein charismatischer Wächter und Künder, ein Beter und Tröster, dessen Andenken in den Herzen bis heute nicht erloschen ist", das war Reinhold Schneider in der Zeit des Dritten Reiches und vor allem in den Nachkriegsjahren für die Menschen, die sich zutiefst von seinem Suchen und Ringen weg vom Nihilismus um die Wahrheit des Glaubens angesprochen und berührt fühlten.

Curt Winterhalter, ein langjähriger Freund und Kenner Reinhold Schneiders, hat in diesem Band eine Auslese religiöser Gedanken aus dem Werk des Dichters getroffen, um auch dem heutigen vom Zweifel angefochtenen wie auch dem gläubig betenden Menschen Gelegenheit zu geben, aus der reichhaltigen Erfahrung des Dichters in der Spannung zwischen Glaube und Zweifel Impulse zu erhalten auf der Suche nach dem eigenen Selbst.

HERBSTRITH, Waltraud — LINKE, Eberhard: *Verwandlung durch Meditation: Edith Stein.* Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 64 S., kart., DM 11,80.

Dem Lebensweg der jüdischen Philosophin und späteren Karmeliterin E. Stein, ihrem Ringen, das Vordergründige des menschlichen Daseins zu durchbrechen und einen letzten Sinn im Leben zu finden, wird anhand eindrucksvollen, von Eberhard Linke geschaffenen Edith-Stein-Reliefs nachgegangen. Jedem Bild ist ein Text Edith Steins, der ihr Bemühen um

Konzentration auf das Wesentliche dokumentiert, vorangestellt. W. Herbstrith stellt in meditativer Sprache die Verbindung her zwischen der Spiritualität dieser außergewöhnlichen Frau und dem Werk des Künstlers. Den Bildmeditationen geht unter dem Thema ‚Verwandlung durch Meditation' eine Skizze des Lebensweges E. Steins voraus.

HERBSTRITH, Waltraud: *Freiheit — die sich binden läßt.* Meditationen zu einem Christusbild d. 15. Jh. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 30 S., kart., DM 14,80.

Ein Bild Jesu, der sich im Ölgarten festnehmen läßt, bildet die Grundlage für die Meditation: Freiheit, die sich binden läßt. Ein bedenkenswertes, für die Meditation sehr geeignetes Thema. Jungen Menschen dürfte die Sprache Schwierigkeiten bereiten.

HERBSTRITH, Waltraud: *Wer ist mein Nächster?* Leibliche u. geistige Werke d. Barmherzigkeit. Bergen-Enkheim 1976: Verlag Gerhard Kaffke. 68 S., Ln., DM 19,80.

Ein Herz haben für Menschen — unter diesem Thema meditiert W. Herbstrith Ereignisse aus dem Leben Jesu. Einfache Schwarz-Weiß-Grafiken von M. Lehmann dokumentieren ihre Gedanken.

SCHMIDKONZ, Theo: *Meditative Gebete — Bergpredigt Jesu.* München-Luzern 1976: Rex-Verlag. 36 S., geh., DM 4,—; Staffelpreis ab 30 : 3,70, ab 100 : 3,50.

Wir verdanken Pater Schmidkonz schon mehrere Schriften, die sich mit Fragen der Meditation, des Gebetes und des Gottesdienstes befassen. Im vorliegenden Heft greift er 31 Gedanken der Bergpredigt auf, die auf die Tage des Monats verteilt, wertvolle Anregungen für Meditation, Gebet und Gespräch liefern. Er wählt dabei den Weg, daß er jeweils einen Abschnitt oder ein Wort der Bergpredigt in eine zeitgemäße Gebetsform übersetzt, wodurch dem Leser der Zugang zum biblischen Text erleichtert wird. Die so entstandenen Kurzmeditationen sind eine echte Hilfe zur Vertiefung des persönlichen Glaubens, sie geben aber auch gleichzeitig Anstöße für das Miteinander und Füreinander im Alltag und treffen damit genau die Intention der Bergpredigt Jesu.

JUNGCLAUSEN, Emmanuel: *Beten mit Franz von Assisi.* Freiburg 1976: Verlag Herder. 128 S., kart.-lam., DM 9,80.

Dieser Band lädt dazu ein, mit den Worten von Franz von Assisi und in seinem Geist zu beten. Der erste Teil dieses Bandes geht anhand der Quellen den Formen des Betens im Leben des heiligen Franz nach, um daraus einen Nachvollzug in unserer Zeit heute zu ermöglichen.
Der zweite Teil enthält in einer neuen deutschen Übersetzung alle als echt bezeugten Gebete des Heiligen — darunter so bekannte wie das Sonnenlied, aber auch nahezu unbekannte. Den einzelnen Gebeten sind erklärende Texte beigegeben.
Ein weiterer Teil bringt wichtige Gebete der franziskanischen Frühzeit; die ersten Zeugen eines kontemplativen Lebens in der Nachfolge des heiligen Franziskus kommen hier zu Wort.

SCHAUBE, Werner: *Junge Leute beten.* Texte und Impulse. München 1976: Don Bosco Verlag. 76 S., kart., DM 8,80.

Jungen Menschen, die sich mit den herkömmlichen Gebetsformen nicht anfreunden können, will dieses Büchlein Impulse vermitteln, die zu einem persönlichen Beten anregen, das die traditionellen Schemata hinter sich läßt. Didaktischen Gesetzen folgend umfassen die Anstöße jeweils vier Schritte:

1. Situation, die „durch wörtliche Aussagen von Jugendlichen exemplarisch zu fassen versucht" wird;
2. Konfrontation, Hinweise, die das Blickfeld weiten, „die Notwendigkeit der Auseinandersetzung, das Suchen nach Antwortmöglichkeiten" verstärken wollen;
3. LP-Impuls: Beispiele aus der Unterhaltungsmusik sollen eine weitere Vertiefung des Themas ermöglichen;
4. Gebetsversuch.

Nun ist, so meint der Autor, „zur Meditation . . . ein Raum geschaffen. Sie hängt nicht in der Luft, sondern bringt Boden unter die Füße des Beters, der sich einläßt auf das Wagnis der Hinwendung zu Gott" (S. 14).
Ob dieses Heft tatsächlich eine Hilfe darstellt, dürfte weitgehend von der Einstellung und Verfassung des einzelnen Jugendlichen abhängen.

Eingesandte Bücher

Die folgende Anzeige bedeutet keine Stellungnahme zum Inhalt der Bücher. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Bernhard von CLAIRVAUX: *Die Botschaft der Freude.* Reihe: Klassiker der Meditation. Ausgewählt und eingeleitet von Jean Leclercq, übersetzt von Mönchen der Zisterzienserabtei Wettingen-Mehrerau. Einsiedeln, Zürich, Köln 1977: Benziger Verlag. 200 S., brosch., DM 8,80.

BOROS, Ladislaus: *Aus der Hoffnung leben.* Reihe: Herderbücherei, Bd. 607. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 121 S., kart., DM 4,90.

BREUSS, Josef: *Ostern verkündigen.* Entwurf einer Fundamentalkerygmatik. München 1977: Kösel-Verlag. 149 S. kt., DM 24,—.

BUNDSCHUH, Alkuin: *Ost-Afrika.* Land und Leute. Aufzeichnungen aus der Sicht eines langjährigen Missionars. St. Ottilien 1976: EOS-Verlag. 310 S., geb., DM 19,80.

CLEMENT, Olivier: *Das Meer in der Muschel.* Zeugnis eines unkonventionellen Christen. Aus dem Französischen von Lotte von Schaukal. Freiburg i. Br. 1977: Verlag Herder. 144 S., kart.-lam., DM 15,80.

DEISSLER, Alfons: *An mir findest du reiche Frucht.* Meditationshilfen zum Hosea-Buch. Freiburg i. Br. 1977: Verlag Herder. 128 S., kart.-lam., DM 10,80.

DELBREL, Madeleine: *Frei für Gott.* Über Laien-Gemeinschaften in der Welt. Einsiedeln 1976: Johannes-Verlag. 154 S., kart., DM 12,—.

DEMMER, Klaus: *Entscheidung und Verhängnis.* Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. Paderborn 1976: Verlag der Bonifacius-Druckerei. 245 S., geb., DM 28,60.

DESMOND, M. B. Tutu: *Versöhnung ist unteilbar.* Interpretationen biblischer Texte zur Schwarzen Theologie. Wuppertal 1977: Jugenddienst-Verlag. 68 S., kt., DM 4,80.

DEUFEL, Konrad: *Kirche und Tradition.* Reihe: Beiträge zur Katholizismusforschung. Paderborn, München, Wien 1976: Verlag Ferdinand Schöningh. 518 S., kart., DM 48,—.

DOBRACZYNSKI, Jan: *Maximilian Kolbe.* Mit einer Ansprache von Julius Kardinal Döpfner. Aus dem Polnischen von E. Sitarz. Freiburg i. Br. 1977: Verlag Herder. 112 S., kart.-lam., DM 15,80.

VAN DOORNIK, N. G. M. *Franz von Assisi.* Prophet und Bruder unserer Zeit. Freiburg i. Br. 1977: Verlag. 224 S., geb., DM 28,—.

Edith Steins Werke. Selbstbildnis in Briefen. Hrsg. v. Dr. L. Gelber/P. Fr. Romaeus Leuven OCD. Druten 1976: Uitgeverij „De Maas & Waler". Zu beziehen durch Karmel, Vor den Siebenburgen 6, 5000 Köln 1. Bd. VIII 167 S., Ln., DM 29,50. Bd. IX 191 S., Ln., 1. Teil 1916—1934, 2. Teil 1934—1942, DM 32,—.

ERMECKE, Gustav: *Beiträge zur christlichen Gesellschaftslehre.* Paderborn 1977: Verlag der Bonifacius-Druckerei. 340 S., Snolin, DM 15,80.

Das Evangelium nach Lukas. Regensburger Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Josef Ernst. Regensburg 1977: Verlag Friedrich Pustet. 728 S., Ln., DM 76—.

EVDOKIMOV, Paul: *Christus im russischen Denken.* Übers. von Hartmut Blersch. — Sophia. Quellen östlicher Theologie. Bd. 12. Trier 1977: Paulinus-Verlag. VII u. 263 S., kt., DM 29,80.

GLOMBIK, Cornelia: *Aurelius Augustinus.* Gott, was bist du mir? Schriftenreihe zur Meditation, Nr. 23. Frankfurt 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 48 S., kart., DM 4,80.

GOICHON, A. M.: *Beschauliches Leben inmitten der Welt.* Reihe: Klassiker der Meditation. Einsiedeln, Zürich, Köln 1977: Benziger Verlag. 144 S., brosch., DM 8,80.

GRAF, Olaf: *Siehe, ich komme bald!* Erwägungen zur Offenbarung des Johannes. St. Ottilien 1976: EOS-Verlag. 264 S., geb., DM 48,—.

GREINACHER, Norbert: *Gelassene Leidenschaft.* Eine heute notwendige christliche Tugend. Reihe: Kritische Texte, Bd. 15. Einsiedeln, Zürich, Köln 1977: Benziger Verlag. 96 S., brosch., DM 10,80.

GROSCHE, Gerhard: *Über sich selbst hinaus.* Freising 1976: Kyrios-Verlag. 192 S., kart., DM 12,—.

GRÜNWALD, Michael: *Ich will Dir nachfolgen, Herr.* Verkündigung im Regensburger Dom — Lesejahr C. Regensburg 1976: Verlag Friedrich Pustet. 245 S., kart., DM 24,80.

HAAS Harry / PIOCH, E.-E.: Wayang — *Ein Werkbuch für den freundlichen Umgang mit indonesischen Schattenpuppen.* Wuppertal 1977: Jugenddienst-Verlag. DM 13,80.

HARR, Peter — KOLLIG, Manfred: *Hoffnung fürs Leben.* Leutesdorf 1976: Johannes-Verlag. 105 S., kart., DM 3,90.

HATTENHAUER, Hans: *Das Recht der Heiligen.* Reihe: Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft 12. Berlin 1976: Verlag Duncker & Humblot. 142 S., kart., DM 39,60.

HEINE, Susanne: *Biblische Fachdidaktik.* Neues Testament. Eine didaktische Theorie der biblischen Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretation. Lernziel: souveräner Umgang mit der Bibel. Wien, Freiburg, Basel 1976: Verlag Herder. 253 S., kart., DM 25,80.

HEINE, Susanne: *Leibhafter Glaube.* Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. Wien 1976: Verlag Herder. 223 S., kart., DM 29,50.

HEUFELDER, Emmanuel M., *Christus in euch.* Betrachtungen über Jesus Christus und das christliche Leben. Regensburg 1976: Verlag Josef Habbel. 108 S., kart., DM 13,50.

Jahrbuch der Orthodoxie. Schematismus 1976/77 Hrsg. v. Alex PROC. Buchverlag Alex Pric, München. 244 S., kart., DM 39,80.

JOHNSTON, William: *Zen — ein Weg für Christen.* Aus dem Amerikanischen von Ursula Mertens. Topos-Taschenbuch 56. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 128 S., kart., DM 8,80.

KAMPMANN, Theoderich: *Die Wahrheit tun in Liebe.* Reihe: Meitinger Kleinschriften, Heft 57. Freising 1976: Kyrios-Verlag. 40 S., kart., DM 4,50.

KROPP, Walter: *Heute Jesus verkünden?* Jugendpredigten. Würzburg 1977: Echter Verlag. 184 S., brosch., DM 19,80.

Die Kunstschätze des Vatikans. Architektur, Plastik, Malerei. Hrsg. v. Prof. Redig DE CAMPOS; unter Mitarbeit zahlreicher Historiker. Freiburg-Basel-Wien 1974: Verlag Herder. 400 S. mit 410 Farbabb., Ln., DM 138,—.

LOTZ, Johannes B.: *Eure Freude wird groß sein.* Die acht Seligpreisungen als Weg in die Tiefe. Freiburg i. Br. 1977: Verlag Herder. 112 S., kart., DM 10,80.

MALINSKI, M.: *Ecce homo.* Erzählungen von vier Augenzeugen. Freiburg i. Br. 1977: Verlag Herder. 208 S., geb., DM 25,—.

MANGOLDT v., Ursula: *Östliche und westliche Meditation.* Einführung und Abgrenzung. Reihe: Doppelpunkt. München 1977: Kösel-Verlag. 102 S., kt., DM 12,—.

MÜLLER-FAHLBUSCH, Hans: *Leben zwischen Angst und Freiheit.* Erkenntnisse und Hilfen aus der Psychiatrie. Topos-Taschenbuch 55. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 95 S., kt., DM 6,80.

ORZECHOWSKI, Christel / SCHULTE, Berna: *Komm, ich zeige Dir, wo wir leben.* Indiokinder erzählen aus den bolivianischen Anden. Wuppertal 1977: Jugenddienst-Verlag. 48 S., geh., DM 6,80.

PASCAL, Blaise: *Worte, die befreien.* Freiburg i. Br. 1977: Verlag Herder. 114 S., kart., DM 9,80.

Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Mit Beiträgen v. Markus Barth, Johann Bloch, Josef Blank, Franz Mußner, R. J. Zwi Werblowsky. Regensburg 1977: Verlag Friedrich Pustet. 176 S., kt., DM 15,80.

PESCH, Rudolf: *Wie Jesus das Abendmahl hielt.* Der Grund der Eucharistie. Freiburg i. Br. 1977: Verlag Herder. 112 S., kart.-lam., DM 11,80.

PESCH, Rudolf / KRATZ, Reinhard: *So liest man synoptisch.* Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Frankfurt 1976: Verlag Josef Knecht. Bd. I 96 S., brosch., DM 14,80; Subskr. Pr. DM 13,80. Bd. II 101 S., Bd. III 99 S., brosch., DM 15,80 je; Subskr. Preis DM 14,80.

PIEPER, Josef: *Über den Begriff der Sünde. München 1977:* Kösel-Verlag. 136 S., kt., DM 14,80.

Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. I: Die europäische Tradition. Tendenzen, Schulen, Entwicklungslinien. Hrsg. v. Heinrich Balmer. 1976. XII, 1057 S.; Bd. II: Freud und die Folgen, 1. Teil: Von der klassischen Psychoanalyse. Hrsg. v. Dieter Eicke. 1976. XX, 1343 S. Zürich: Kindler-Verlag. Ln., je Band DM 220,—.

ROGER, Jean: *Das Land Jesu.* Photos von Garo Nalbandian. Ein Böhlau Sonderband. Wien, Graz, Köln 1976: Verlag Böhlau. 148 S., 39 Farbtafeln, 81 Schwarz-Weißtafeln. Ln., DM 24,—.

SANDFUCHS, Wilhelm (Hrsg.): *Die 10 Gebote.* Elf Beiträge zu den Zehn Geboten. Würzburg 1976: Echter Verlag. 164 S., kart., DM 16,80.

SCHNEIDER, Albert: *Denn sie werden leben.* Kurzansprachen zur kirchlichen Begräbnisfeier. Würzburg 1977: Echter Verlag. 112 S., brosch., DM 12,80.

SCHOLZ, Franz: *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie.* Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. München 1976: Don Bosco Verlag. 176 S., kart., DM 24,80.

SCHULZ, Heinz-Manfred: *Wenn Gottesdienst Freude macht.* Aus den Erfahrungen einer Gemeinde. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 152 S. mit 14 Abb., kt., DM 15,80.

SCHULZ, Chrysostomus: *Ich bin da — vor ihm.* Meditation und ihre Auswirkung. Schriftenreihe zur Meditation, Nr. 24. Frankfurt 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 24 S., kart., DM 2,80.

SPAEMANN, Heinrich: *Die Strickleiter oder Aufstiege zum Osterfest.* Meditationen. Reihe: Doppelpunkt. München 1977: Kösel-Verlag. 72 S., kt., DM 8,80.

STEINER, Anton / WEYMANN, Volker: *Jesus-Begegnungen.* Reihe: Bibelarbeit in der Gemeinde: Themen und Materialien. Bd. 1. Köln 1977: Benziger Verlag. 128 S., brosch., DM 12,80.

STOECKLE, Bernhard: *Handeln aus dem Glauben.* Moraltheologie konkret. Reihe: Theologisches Seminar. Freiburg 1976: Verlag Herder. 176 S., kart.-lam., DM 19,80.

SUDBRACK, Josef: *Worte sind Brücken.* Einführung zur Gedichtmeditation. Frankfurt 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 96 S., kart., DM 10,80.

Die Synode zum Thema . . . *Bildung — Freizeit — Massenmedien.* Zusammengestellt und kommentiert von Willy BÜNTER und Willy KAUFMANN. Köln 1977: Benziger Verlag. 144 S., brosch., DM 9,80.

THALMANN, Richard: *Sieben Meßmeditationen.* St. Gallen, Schweiz 1976: Verlag des Gallus-Instituts. Auslieferung in Deutschland Kyrios-Verlag. 80 S., kart., DM 7,—.

TRIPPEN, Norbert: *Theologie und Lehramt im Konflikt.* Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 424 S., kart.-lam., DM 98,—.

Universa Bibliotheca Iuris. Curante Institutio Iuridico Claretiano. Volumen 1. S. Raimundus de Pennaforte. Tomus B. Summa de Paenitentia. Roma 1976: Commentarium pro religiosis. 896 Spalten., brosch.

Der Vatikan und das christliche Rom. Città del Vaticano 1975: Libreria Editrice Vaticana. 523 S., Ln., Lire 40.000.

Die Welt der Glasfenster. Zwölf Jahrhunderte abendländischer Malerei in über 500 Farbbildern. Mit Beiträgen von Lawrence Lee, George Seddon und Francis Stephens. Freiburg 1977: Verlag Herder. 208 S., Ln., DM 168,—.

WELTE, Paul H.: *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen.* Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie. Reihe: Freiburger theologische Studien, Bd. 105. Freiburg 1976: Verlag Herder. 146 S., kart.-lam., DM 25,—.

WILPERT, Joseph — SCHUMACHER, Walter N.: *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.—XIII. Jahrhundert.* Freiburg 1976: Verlag Herder. 344 S., davon 200 S. mit 124 Farbtafeln, sowie 144 S. Text, DM 290,—.

YADIN, Yigael: *Hazor.* Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos. Hamburg 1976: Hoffmann und Campe Verlag. 278 S., Ln., DM 39,80.

Gelebte Frömmigkeit

Von Anselm Schulz OSB, Schweiklberg*

Da der heutige Arbeitstag noch genug Gelegenheiten bieten wird, um die Schwierigkeiten des Ordenslebens in der Gegenwart und ihre Bewältigung aus der Sicht eines nüchternen Glaubens zu bedenken, sei zur Stunde des Gottesdienstes ein etwas anders geartetes Wort der Ermutigung gestattet. Im Synodenbeschluß von Würzburg über die Orden taucht im Zusammenhang mit der Sorge um den Nachwuchs (vgl. 4.3.2.) ein Gesichtspunkt auf, dem überhaupt große Bedeutung zukommt. Ich meine die Worte: „Die beste Werbung sind positive Erfahrungen mit den Gemeinschaften selbst und die Begegnung mit Mitgliedern, die überzeugen können, weil sie zu ihrer Berufung stehen und sich entschieden dazu bekennen."

Ein Ordensmann unserer Tage, der Jesuit Karl Rahner, hat aus Anlaß der 50. Wiederkehr seines Profeßtages ein den Erwartungen der Synode sicher entsprechendes Bekenntnis zur konkreten Ordensgemeinschaft als Raum seiner persönlichen Berufung im Dienst der Kirche Christi abgelegt. Seine Worte besitzen aber nicht nur individuelle Bedeutung und sollen daher unserer geistlichen Besinnung im Rahmen der Eucharistiefeier zugrundegelegt werden. Rahners erfrischendes Zeugnis für eine gelebte Frömmigkeit des Ordensmannes könnte uns anregen, das Ja zur eigenen Sendung in einer ähnlich herzhaften Weise und Konkretion zu sprechen. Pater Rahner bekennt von sich und seinem Lebensweg: „Ich fand im Orden eine Gemeinschaft, die eine lange Geschichte hat. Gewiß bedeutet solch eine Geschichte auch Hemmnis und Ballast, aber doch noch viel mehr erprobte Weisheit und Reichtum an Erfahrung, die nicht durch bloß theoretisches Planen ersetzt werden kann. Ordensleben bedeutet den Mut, der sich lohnt, sich von anderen etwas sagen zu lassen, eine vorschnelle Verliebtheit in seine Meinungen und Gefühle zu überwinden!" Unter Bezugnahme auf das eigene Erleben fügt Rahner dann noch hinzu: „Wenn man es einigermaßen gewagt hat, diesen Mut zu haben, merkt man nachher, daß dieses Sichanvertrauen an den größeren Geist einer Gruppe segensreich ist."

Seit einiger Zeit beginnt man in unserer Umwelt die Vorzüge des Gemeinschaftslebens in der menschlichen Gesellschaft ganz allgemein neu zu schätzen. Man erkennt z. B. an, daß die individuelle Kleinfamilie oft unrationell viel Arbeit, Zeit und andere Kräfte verschlingt und wünscht sich eine größere Zuordnung solcher Kleinfamilien zum Vorteil für alle.

---

* Predigt beim Eröffnungsgottesdienst anläßlich der Mitgliederversammlung der Vereinigung Höherer Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VHOB) am 19. April 1977 in Bonn.

Diese Entwicklung ist im Grunde geeignet, auch in unseren geistlichen Gemeinschaften wieder ein gesundes Selbstwertgefühl neu aufkommen zu lassen. Wir dürfen in gewisser Weise auf Zustimmung und Bestätigung durch die Gesellschaft rechnen. Eine heutige Ordensgemeinschaft hat nämlich, von einer langen Erfahrung belehrt, solche Lebensformen ausgebildet, daß der einzelne darin im allgemeinen nicht erstickt und doch die sehr wichtigen Alltagsvorteile einer größeren Gruppe erlangen kann.

Aus dem eigenen Erleben kann wohl jeder von uns bestätigen, daß z. B. die Sorge um das tägliche Brot und um andere Alltagsbedürfnisse, die sich auf viele verteilen, für den einzelnen zweifellos geringer werden. — Dazu tritt dann die größere Bandbreite der Veränderungsmöglichkeiten. Dazu heißt es in Rahners eigenen Worten: „Die Möglichkeiten einer individuellen und auch wechselnden Gestaltung des eigenen Lebens scheint im ganzen in den Orden größer zu sein als dort, wo im weltlichen Leben einer doch meist sehr zementiert festgelegt ist auf den einmal erwählten Beruf."

Sind solche Gesichtspunkte auch noch nicht die höchsten Motive für den Sinn des Ordenslebens, so haben sie immerhin den Vorzug der realitätsbezogenen Aufrichtigkeit, und sie sind auch kein Hindernis für eine zentrale Glaubensmotivation. Ohne eine solche ist die Treue zur Gemeinschaft natürlich auf Dauer nicht lebbar. Die Sicht des Glaubens hat Rahner selber so formuliert: „Man kann das Ordensleben auch als Leben in einer Gemeinschaft nur verstehen, wenn man ein inneres Verhältnis eines unbedingten Glaubens an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, hat. Denn IHM soll dieses Leben dienen, SEIN Leben fortsetzen, die Kraft SEINES Lebens bezeugen. Wo und wenn aber Menschen dieses Glaubens und der Berufung, diesem Glauben Zeugnis zu geben, leben, ist es letztlich kein besonderes Problem, daß man sich in dieser Berufung zusammentut, um diese Aufgabe besser zu erfüllen. Alles andere ergibt sich dann von selbst."

In pastoral-praktischen Fragen pflegt Pater Rahner eine zupackende, vom konkreten Leben angereicherte Sprache, die oft auch Züge des understatement aufweist. So lautet z. B. seine Bemerkung über die rechte Einstellung zum Gemeinschaftsleben im Orden in lakonischer Kürze:

„Man wird von einer solchen Gemeinschaft (natürlich) nur reicher in dem Maß, in dem man mehr zu geben sucht als zu empfangen." Man kann dieser nüchternen Feststellung, hinter der sich aber ein hohes Maß an Selbstverzicht verbirgt, ebenso nur zustimmen wie der folgenden Beobachtung: „Selbstverständlich erlebt man in einer Ordensgemeinschaft und an ihr auch alle die Erfahrungen, die keinem Menschenleben erspart bleiben: die Enttäuschungen an sich selbst, den Abstand zwischen dem, was man wollte, und dem, was man schaffte und erreichte, die Erfahrungen des

Menschlichen und auch Sündigen einer Ordensgemeinschaft, zu dem man selbst seinen Beitrag leistet, die Einsamkeit, die einem auch in einem Kreis von treuen Brüdern nicht erspart bleibt, und so fort. Wer damit nicht in nüchterner Männlichkeit, in tapferem Lebensrealismus und in christlichem Verständnis der Lebensgemeinschaft mit Jesus, dem Gekreuzigten, fertig werden kann, dem ist natürlich nicht zu helfen, auch nicht durch eine Ordensgemeinschaft oder durch Utopien von Gemeinschaft, die nie realisiert werden."

Im gleichen Zusammenhang kommt Pater Rahner auf eine Beobachtung zu sprechen, deren psychologische Tragweite im Interesse der Reifung vor allem für jüngere, noch nicht so erfahrene Mitbrüder von uns nicht unterschätzt werden sollte. Sie bezeugt zugleich große Erfahrung im Umgang mit dem Menschlichen in uns selbst. Rahner bemerkt: „Die Endlichkeiten und Unzulänglichkeiten des menschlichen Lebens, die man durch einen f r e i e n Entschluß zum Ordensleben auf sich genommen hat, sind wegen dieser Freiheit deutlicher zu merken, als die Unzulänglichkeiten, die einem u n g e f r a g t durch das Leben zugemutet und die darum stillschweigend in Kauf genommen werden. Diese Engen sind aber oft viel größer als die frei angenommenen Unzulänglichkeiten des Ordenslebens, durch die oft ein Gutteil jener vermieden werden kann." Als Obere sollten wir bei der Einführung, aber auch später die manchmal noch recht wenig reifen Mitbrüder mit derartigen Illusionen konfrontieren. Sie sind bekanntlich gar nicht so selten: das zur Schau getragene Selbstmitleid, die ungehemmte Klage, das Schielen über den Zaun zusammen mit einem wenig realistischen Vergleichen sind nur einige recht bekannte Signale. Im Interesse einer redlichen Aufarbeitung solcher Selbsttäuschung sollten wir auch nicht verschweigen, weil es der Wahrheit entspricht, daß unsere Ordensgemeinschaften im allgemeinen, was das Menschliche, Brüderliche und Christliche angeht, einen Vergleich mit anderen Gesinnungsgruppen, gesellschaftlichen Gebilden und Kollegenkreisen nicht scheuen müssen.

Wohl wird es in einer Ordensgemeinschaft in der Regel kühl und nüchtern hergehen und das auch müssen, weil wir gerade im Orden nüchtern und sachlich Christus und der Kirche dienen wollen. Wir haben ja nicht in erster Linie die Absicht, einen Verein zu bilden, in dem sich dann alle sympathisch und nett finden, sondern uns verbindet — hoffentlich — vor allem der Wunsch, nach Kräften immer wieder versucht zu haben, einer Sache selbstlos zu dienen. Und wenn wir vor uns selber ehrlich sind, gestehen wir auch zu, daß das auf die Dauer allein glücklich macht.

Bitten wir den Herrn der Kirche am heutigen Tag um eine derartig erfrischende, nüchterne Frömmigkeit. Unter Männern sollte ja diese Form des im Alltag gelebten Glaubens unfraglich die Vorhand haben. Schon

Jesus warnt vor der Selbsttäuschung. Nicht jeder, der zu ihm sagt: Herr, Herr!, findet seine Zustimmung, sondern allein der Täter des göttlichen Willens. An das Gleiche erinnerte uns auch die Lesung aus dem Jakobusbrief. Täter des Wortes sind bemüht, einen lauteren Gottesdienst zu pflegen. Darüber findet sich im gleichen Brief des Jakobus ein Zeugnis, das für Ihr Wirken sicher die tröstlichste aller Bestätigungen sein wird: „Ein reiner und makelloser Dienst vor Gott, dem Vater, besteht darin: für Witwen und Waisen zu sorgen, wenn sie in Not sind." Die Waise und die Witwe stehen stellvertretend für alle, denen das Leben irgendwelche Wunden geschlagen hat, die nicht heilen wollen. Solange Sie Ihre Aufgabe darin sehen und dabei Ihr Genügen finden, dem Liebeswillen Gottes in der Welt eine Gasse zu bahnen, sollten Sie im letzten auch vor der Zukunft unbesorgt sein. Sie werden dann nicht nur im Gericht vor Gott bestehen, sondern auch dem kritischen Auge der Zeitgenossen einige Anerkennung abringen. Und das muß uns allen vollauf genügen. Denn eigentlich stehen wir doch zugleich unter einer ganz anderen Zusage Christi, nämlich unter dem Wort: „Der Jünger ist nicht über dem Meister. Es muß ihm genügen, das Schicksal seines Herrn teilen zu dürfen." Vergessen sollten wir auch das nie! Wir haben dann freilich noch auf vieles gefaßt zu sein.

Die Zitate entstammen der Schrift von Karl Rahner, Wagnis des Christen, S. 153–156: „Leben in christlicher Gemeinschaft. Ein Rückblick auf 50 Jahre im Orden". Herder Verlag, Freiburg 1974.

Brüdergemeinschaften im Wandel

Welche Anregungen bietet der Würzburger Synodenbeschluß über die Orden den Brüdergemeinschaften?

Von Anselm Schulz OSB, Schweiklberg*

Wir beginnen die Bemühungen um einige Antwortversuche auf die durch das Thema als Frage gestellte Aufgabe mit drei einleitenden Hinweisen:

1. Auch wenn man sich die alle (!) geistlichen Gemeinschaften und Orden umgreifende (!) Bestimmung des Würzburger Synodendokumentes „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften — Auftrag und pastorale Dienste heute" vor Augen führt, kann man kaum an einer für Sie nicht gerade ermutigenden Feststellung vorbeisehen. Diese lautet: die Brüdergemeinschaften, insbesondere die reinen Brüdergemeinschaften gehören offenbar zu den Randsiedlern auch in der kirchlichen Öffentlichkeit. Im Synodentext werden Ihre Gemeinschaften nur einmal (vgl. 3.2.3.) ausdrücklich angesprochen; dabei wird Ihnen inhaltlich nichts gesagt, das über eine Weisung des Vat. II in dem Ordensdekret Perfectae Caritatis (10) hinausgeht. Konzil und Synode regen an, Sie sollten fortan — entgegen der Intention Ihres Ursprungs, reine Laiengemeinschaften zu sein — eigene Mitbrüder für den diakonalen und presbyteralen Heilsdienst, besonders für die Aufgaben in Ihren eigenen Gemeinschaften ordinieren lassen.

Die Kirche des Konzils und der Synode hat sich damit eine Auffassung zu eigen gemacht, die mit der Haltung des altchristlichen Mönchtums, insbesondere der des benediktinischen Mönchtums gegenüber dem Weihepriestertum in der Sache übereinstimmt (vgl. RB 62; auch 60). Danach soll der Abt aus den Reihen seiner Brüder, die zusammen mit ihm Laien sind, im Bedarfsfall den einen oder anderen zum Priester oder zum Diakon ordinieren lassen. Das vornehmliche Ziel der monastischen (!) Berufung und des von ihr geprägten klösterlichen (!) Lebens ist das Streben der Mönche, unter Regel und Abt Gott zu suchen. Diese Bestimmung schließt ein, daß ein Kloster in der Regel nur wenige ordinierte Glieder haben wird. Im Mittelpunkt der klösterlichen Ordnung steht die Bruderschaft aller unter dem Abt. Priester und Kleriker sind daher gehalten, durch einen hervorragenden klösterlichen Lebenswandel ihre priesterliche Würde ganz in den Dienst der Erbauung der monastischen Bruderschaft zu stellen. Weil die Berufung aller zum gemeinsamen klösterlich-monastischen Leben so eindeutig im Vordergrund steht, überrascht es auch nicht, daß Benedikt die Sorge um das Heil seiner Mönche hauptsächlich der primär charismatisch verstandenen Autorität des Abtes und den — wohl eben-

---

* Referat auf der Mitgliederversammlung der Vereinigung Höherer Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands am 19. April 1977 in Bonn.

falls als Laien — mit besonderer geistlicher Befähigung ausgerüsteten „seniores spiritales" (vgl. RB 46) überträgt.

2. Eine zweite Vorbemerkung soll jetzt meinem eigenen Erfahrungshorizont gelten; er ist sicher für das Vorverständnis, mit dem ich an das gestellte Thema herangetreten bin, nicht ohne Bedeutung.

Ich gehöre einem sogenannten „Priesterorden" an, der aber aufgrund seiner monastischen Grundausrichtung — Missions b e n e d i k t i n e r — ein starkes Laienelement, die Brüder in sich vereinigt. Sie sind seit etwas mehr als 10 Jahren auch rechtlich den ordinierten Mitbrüdern gleichgestellt. Alle zusammen sind bestrebt, das Leitbild der gemeinsamen Bruderschaft im einen Herrn zu verwirklichen. Wenn unsere benediktinischen Gemeinschaften allgemein auch derzeit im Hinblick auf das Zahlenverhältnis: Ordinierte — Laien immer noch weit von der Intention und der Situation Benedikts abweichen, treten doch immerhin heute schon die Unterschiede, sofern diese sich nicht direkt aus der Weihe ergeben, im eigentlich klösterlichen Leben kaum mehr zutage. Vor allem ist es so auch gelungen, die Priesterweihe vor der gefährlichen Mißdeutung als bloßes Statussymbol für akademisch vorgebildete Mitbrüder zu schützen. Es ist eine Besonderheit meines eigenen Erfahrungsbereiches, die ich hier dankbar erwähnen möchte, daß die Zahl der Nachwachsenden schon seit längerem mit Vorzug Laien sind, die das auch bleiben. Leider ist es aber — berufssoziologisch gesehen — bis zur Stunde noch nicht erreicht worden, daß neue Bewerber mit einem akademischen Beruf vor dem Eintritt bzw. mit einer diesem entsprechenden schulischen Vorbildung nur die monastische Berufung, und zwar als Laien für sich anstreben. Das dürfte aber weithin damit zusammenhängen, daß die missionarisch-apostolische Komponente, der Anteil am kirchlichen Heilsdienst, zu den notwendigen Grundelementen der Berufung in eine Missionskongregation gehört. Um dem Anliegen des hl. Benedikt und den Erfordernissen der Gemeinschaft in etwa zu entsprechen, habe ich im Laufe der Jahre zwei Brüder, die zunächst den monastischen Weg als Laien erwählt hatten, für den priesterlichen Dienst in der Gemeinschaft bestimmt. Einer von ihnen ist bereits ordiniert; der andere steht vor dem Ziel. Der Anteil der Laien in meiner Abtei beträgt mehr als 60%; sie bilden vor allem auch altersmäßig den jüngeren Teil der Kommunität. Unter ihnen gibt es nur wenig Neigung, die Priesterweihe als Statussymbol anzustreben. Im Einzelfall rate ich daher sogar eher zum Wechsel in eine andere Gemeinschaft. Aufs ganze gesehen ist der Prozeß der inneren Annäherung — aufgrund des gemeinsamen Fundamentes, der monastischen Berufung, und im Blick auf das eine Ziel des klösterlichen Lebens: die Bruderschaft auf dem Wege zu Gott — bereits so weit fortgeschritten, daß Fremde und Besucher meist außerstande sind, die verbleibende Differenzierung in Laien und Priester im alltäglichen Leben festzustellen.

Lassen Sie mich die Absicht dieser zweiten, etwas zu ausführlichen Vorbemerkung dahingehend zusammenfassen: obgleich ich die Chance habe, ständig mit Laien als vollberechtigten Mitgliedern in der einen Bruderschaft zusammenzuleben, ist dieser Erfahrungsbereich doch nicht ganz der gleiche „Sitz im Leben", den Sie als reine Laienverbände in der Kirche einnehmen.

3. Eine dritte Vorbemerkung soll als Überleitung in den Hauptteil des Vortrags dienen: Ohne daß deshalb die hierarchische Struktur des Volkes Gottes von mir schon grundsätzlich in Frage gestellt wird, ist es eine Ihnen sicher vertraute Tatsache, daß das Verhältnis von Laien und Priestern gerade in den geistlichen Gemeinschaften oft dem Wandel unterlegen ist. So ist auch der gegenwärtige Iststand nicht nur alles andere als einheitlich, sondern zudem das Ergebnis von unterschiedlichen geschichtlichen Entwicklungen. Das trifft sicher auch für Ihre Verbände zu.

Beim Entstehen von geistlichen Gemeinschaften pflegen ganz allgemein eine Reihe von Kräften, von Umständen und Motiven zusammenzuwirken. Es genügt zur Erhellung der gegenwärtigen Situation, einige besonders wichtige, wenn auch vielleicht als solche nicht immer so deutlich erkannte Gesichtspunkte anzusprechen. Dabei ist Vollständigkeit weder möglich noch von mir erstrebt (Teil 1). Immerhin, wenn man derartige Gegebenheiten samt ihrer geschichtlichen Bedingtheit nüchtern zur Kenntnis nimmt, entgeht man wahrscheinlich am ehesten der Gefahr, sich und seine Gegenwart nur zu bemitleiden.

Im Gegenteil, der Wandel ist eine Herausforderung, die es mit Hilfe der auch durch die Würzburger Beschlüsse bezeugten christlichen Spiritualität anzunehmen gilt. Davon werden wir im zweiten Teil des Referates zu sprechen haben.

Der dritte Abschnitt ist dann ein vorsichtiger Versuch, auf der Grundlage des Synodenbeschlusses und von seinem Anliegen inspiriert einige konkrete Anregungen vorzulegen.

I. VON EINIGEN THEOLOGALEN UND EINIGEN A-THEOLOGALEN ELEMENTEN IM VORGANG DER „BERUFUNG" UND IHRER SPEZIELLEN AUSWIRKUNG AUF DIE BRÜDERGEMEINSCHAFTEN IN DER GEGENWART

Indem ich an die letzte Vorbemerkung anknüpfe, rufe ich in Ihrer Erinnerung ein paar Fakten wach, die Ihnen sicher nicht unbekannt sind, deren Virulenz aber erst in unseren Jahrzehnten zusehends deutlicher ins Bewußtsein tritt.

1. Die reinen Laiengemeinschaften für Männer sind zahlenmäßig in dem unserer Erfahrung noch direkt zugänglichen innerkirchlichen Zeit- und Lebensraum (19./20. Jh. in Europa und Nordamerika) im Vergleich zu

den Frauenverbänden und auch zu den Priesterorden, und zwar solchen mit und solchen ohne „Laienbrüder", immer die kleinste Gruppe geblieben.

Diese Feststellung hat sicher Gründe: Bis zur Stunde ist das „Amt" in der katholischen Kirche dem Mann vorbehalten. Daher begibt sich ein gutes Teil von potentiellen Mitbrüdern für Ihre Gemeinschaften von vornherein auf einen anderen Weg, nämlich auf den des Amtspriestertums, zumal Wertschätzung und Drängen der kirchlichen Öffentlichkeit eindeutig bei entsprechender Eignung dem priesterlichen Dienst den Vorzug geben. Es sollte einen nicht wundern, daß auch Aspekte des innerkirchlichen Sozialprestiges auf die Berufswahl zurückwirken.

Deshalb wird man sagen müssen: wenn sich ein Mann trotzdem und bei Vorhandensein der gleichen Voraussetzungen nicht für den allgemein geachteteren Weg entschließt, sondern für eine reine Laiengemeinschaft, dann muß ein solcher schon von allem Anfang an ein höheres Maß an geistlicher Motivation in sich tragen. Dieser Umstand dürfte aber in vielen Fällen einer Überforderung gleichkommen. Zu lange ist die objektive Wertung und die subjektive Wertschätzung des Amtspriestertums auf Kosten anderer Gnadengaben einseitig bevorzugt worden. Obwohl Jesus selbst einen sehr deutlich abweichenden Maßstab hinsichtlich der Rangordnung in der Gemeinde aufgerichtet hat, hat auch die innerkirchliche Aufwertung der Laien im allgemeinen keine merkliche Änderung in der Bewertung der Gabe „Berufung in eine Laiengemeinschaft von Männern" zur Folge gehabt. Es hat sogar den Anschein, daß dadurch eine weitere Hürde für den Zugang zu Ihren Gemeinschaften aufgerichtet worden ist.

2. Das neue Selbstwertgefühl des Laien in der Kirche hat die geistlichen Gemeinschaften für Laien, Frauen und Männer, nicht in dem gleichen Ausmaß erfaßt wie die verheirateten Glieder der Kirche. Die geistliche Heimat des mündigen Laien, Wert und Ziel der Verkündigung seit Jahrzehnten, wird im allgemeinen nicht in den Orden gesehen. Gerade deshalb haben neben vielen anderen Gründen auch die Frauengemeinschaften in der Kirche seit Jahrzehnten nur noch sinkende Mitgliederzahlen aufzuweisen. Da sich bei Ihnen die unter 1 (= die Vorliebe für das geistliche Amt in der Kirche) genannte Tendenz schon immer bemerkbar gemacht hat, haben dann die hier unter 2 genannten Kräfte eine noch größere Wirkung auf sinkende Nachwuchszahlen ausgeübt.

3. Wie sehr die innerkirchliche Wertung des Amtes (!) für den Mann die Nachwuchsfragen und die Gestaltung der Dienste berührt, zeigt auch folgender Umstand: erst die sinkenden Zahlen für männliche Amtsbewerber haben zweifellos im innerkatholischen Raum die Frage nach der Teilhabe der Frau am kirchlichen Amt belebt.

Im Zuge der Neubesinnung sind daher hauptamtliche Laiendienste (!) für die Pastoral entstanden. Hier wäre es den reinen Laiengemeinschaften,

Männern und Frauen, ohne weiteres möglich, einen kairos wahrzunehmen. Sie sollten die Chance im Rahmen des Möglichen nutzen.

4. Zwei Weltkriege haben den männlichen Bevölkerungsanteil in Deutschland ganz beträchtlich vermindert. Während dieses schmerzliche Faktum neben anderen Gründen zum Wachstum der Frauenverbände da und dort sicher beigetragen hat, hat die gleiche Tatsache bei den Laiengemeinschaften der Männer das Gegenteil bewirkt. Man muß sie zudem noch einmal mit der unter 1 genannten Vorliebe für das Amt zusammenschauen. Zwar übersteigt seit einigen Jahren der Anteil der Männer eines Geburtsjahrganges den der Frauen, doch liegt die Differenz nur wenig über einem Prozent. Dieser Umstand hat jedenfalls bis zur Stunde kein neues Interesse für den kirchlichen Dienst, speziell in der Form von Berufungen zum ehelosen Leben ausgelöst.

5. Die folgende Bemerkung ist von mir nur mit besonderer Zurückhaltung vorzutragen; denn sie könnte auch allein meiner mangelnden Sachkenntnis entspringen und dann von Ihnen sogar als ungerecht empfunden werden. Trotzdem wage ich es, meine Beobachtungen so ungeschützt zu benennen: Nahezu alle Selbstdarstellungen Ihrer Gemeinschaften, die mir zugänglich gemacht worden sind, tragen deutliche Züge einer vorkonziliaren Ordenstheologie.

Diese einseitige Feststellung mag zu einem guten Teil tatsächlich meine Schuld sein; ich hätte bei noch intensiverem Suchen vielleicht doch treffendere Umschreibungen Ihres eigenen Selbstverständnisses als Ordensleute auf der Grundlage des Ordensdekretes kennenlernen können. Andererseits haben die Unterlagen, die mir tatsächlich zur Verfügung gestanden haben, in einer von mir zunächst sicher nicht beabsichtigten Weise das Maß der Veränderung, die Ihnen noch ins Haus steht, deutlich werden lassen. Ich denke dabei keineswegs an ein Preisgeben der Sehweisen, die Sie sich einmal zu eigen gemacht haben, wohl aber an deren ausgewogene Integration mit der vom Konzil und seinem präziseren Kirchenverständnis sich herleitenden Ordenstheologie und -spiritualität.

Da die Würzburger Synode zudem noch manche, auf dem Konzil erst in Ansätzen gegebene Impulse zur weiteren Entfaltung gebracht hat, dürfte das Synodendokument in der Tat einen auch für Ihr Selbstverständnis maßgeblichen Markstein (!) darstellen. Möge es für Sie kein Stein (!) des Anstoßes sein! Ist die Vermutung zu vermessen, wenn ich zu fragen wage: Haben Sie vielleicht auch deshalb den Würzburger Synodenbeschluß über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften zum Thema Ihrer Jahrestagung gewählt, weil Sie das amtliche Bekenntnis der ganzen deutschen Kirche zu ihren Orden als eine Hilfe für ein angemessenes Selbstverständnis schätzen?

II. DER WANDEL ALS EINE HERAUSFORDERUNG

Hinter den in Teil I besprochenen Beobachtungen verbergen sich schon eine Reihe von Ursachen, die den Wandel in Kirche und Gesellschaft bedingen und von denen die Laiengemeinschaften, insbesondere die Brüder einfach mitbetroffen sind. Die Kirche des Konzils hat die Herausforderung angenommen; die Würzburger Synode mit ihren Beschlüssen versteht sich ebenfalls als einen bescheidenen Versuch, den Wandel als Herausforderung im Glauben zu begreifen und vertrauend auf Gott, den Herrn der Geschichte, verantwortbare neue Wege kirchlichen Lebens und Dienstes einzuschlagen. Auch der Synodenbeschluß „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften — Auftrag und pastorale Dienste heute" hat darin seine eigentliche Sinnspitze.

1. Allgemein spirituelle Aspekte

Die ganze Kirche wird von der Versuchung angefochten, dem Gesetz der Zahl zu große Bedeutung beizumessen. Bis zu einem gewissen Grad ist das verständlich, denn sie will ja nach dem Auftrag ihres Herrn allen Menschen zugänglich sein und nicht ins Getto abdriften. Die sinkenden Mitgliederzahlen bedrücken insbesondere die Orden der Kirche; ihre Verbände leiden dabei besonders stark.

Da es sich bei der ars moriendi um das Kernstück des Glaubens handelt, darf es nicht allzu sehr verwundern, daß diese Kunst im Gehorsam gegen Jesu Weisung und Beispiel nur unter Schmerzen gelernt werden wird. Aber es muß mit Nachdruck hervorgehoben werden: nur im Zusammenhang mit Jesu Schicksal wird der Weg der Kirche, ihrer geistlichen Gemeinschaften und aller ihrer Glieder sinnvoll. Das unauflösliche Ineinander von Untergang, Sterben und von Gott bewirkter Vollendung durchzieht wie ein roter Faden die Botschaft von Jesus, dem Christus. In der Existenz des Jüngers Christi muß sich ein Gleiches wiederfinden. So deutet Paulus seine apostolischen Erfahrungen, die er den Glaubenden als Maßstab darbietet: im Überleben wider alles Erwarten, im Durchstehen von menschlich ausweglosen Situationen, in der darin bewährten Geduld und Zuversicht, immer tritt etwas von der wirksamen Macht Gottes zutage, die er zuvor an Christus durch den hl. Geist erwiesen hat. Das Vertrauen auf den Sieg Gottes in der Auferweckung Jesu bindet die Glaubenden zur Gemeinschaft der Kirche zusammen und läßt sie so auch miteinander und aneinander Gottes Kraft inmitten der Geschichte erfahren. Eine solche Gesinnung setzt instand, den Wandel als eine Herausforderung zuversichtlich anzunehmen.

Nach dem Zeugnis der Synode sind die geistlichen Gemeinschaften vor allem als „Kirche für die Kirche" zu verstehen. Dann dürfen sie aber erst recht bei der Bewältigung der Anfechtung und im Erlernen der zentralen Glaubenslektion nicht zurückstehen. Sie werden vom Herrn beim Wort

genommen: „Der Jünger steht nicht über dem Meister!" Deshalb wird auch für sie das Vergehen zum notwendigen Zwischenstadium, damit sich die Macht Gottes in seiner Kirche als Siegerin erweisen kann.

Da das „Vergehen" dieser Weltgestalt ein unleugbares Datum jedes christlichen Daseinsverständnisses ist, gehört das Leben unter dem eschatologischen Vorbehalt (vgl. 1 Kor 7,31) zu den Grundtatsachen. So müssen auch die geistlichen Gemeinschaften der Kirche den Wandel, den sie so schmerzlich als Vergehen erfahren, annehmen. Wie z. B. kirchlich schon einmal strukturierte Territorien dem sichtbaren Einfluß des Herrn und seiner Kirche wieder entzogen worden sind und auch immer noch werden, so unterliegen auch Personalverbände der Kirche dem Gesetz des Sterbens. Dieser Sachverhalt wird von der Geschichte der Orden zur Genüge selber bezeugt. Trotzdem würden ein vorzeitiges Resignieren oder die Flucht nach vorn in eine imaginäre Utopie nur das gründliche Mißverständnis des eschatologischen Vorbehalts bekunden. Denn dieser verbietet ja die beidem zugrundeliegende Haltung, derzufolge sich der Mensch zum Herrn der Geschichte und ihres Verlaufes aufwirft. Ein Leben unter dem eschatologischen Vorbehalt ist geprägt von dem Vertrauen auf Gott, den Vater Jesu Christi. Dieses stellt es Ihm anheim, welchen Lauf die Geschichte nehmen wird. Es rechnet einerseits mit dem Vergehen und wird es nicht als ein unzumutbares Widerfahrnis ablehnen, aber es „weiß" nicht weniger um die geheimnisvolle Macht Gottes und stellt daher den Lauf der Dinge Ihm anheim, damit Er so handle wie es nach Seinen Heilsabsichten dem Ziel der Geschichte, der Vollendung aller Dinge am besten entspricht.

Wahrscheinlich bekämen alle Sorgen um die Zukunft unserer Gemeinschaften auf diesem Hintergrund einen anderen Stellenwert. Sie würden nicht leichter, wenn man das so in einem herkömmlichen Sinn versteht, aber wir selber bekämen ein anderes Verhältnis zu ihnen, nämlich die Beziehung von Freien, die nicht bloß Sklaven eines blinden Verhängnisses sind, sondern denen Gott durch den Geist Seines Sohnes am Modell Jesu den Sinn ihres Schicksals erschlossen hat. Eine solche Sehweise könnte uns auch am ehesten befähigen, die jeweils nächsten konkreten verantwortbaren Schritte aus dem Vertrauen auf Gottes Macht zu tun. Dazu anzuregen, ist die vornehmliche Bestimmung des Synodenbeschlusses „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften". Wir fragen daher im folgenden nach solchen Impulsen, die das Dokument vor allem den Brüdergemeinschaften anbietet.

2. Impulse für eine konkrete Spiritualität in den Brüderorden

Wollte man sich darauf zurückziehen, nur die Anregungen zu benennen, die ausdrücklich an Ihre Adresse gerichtet sind, wäre man sehr bald am

Ende. Doch darf man mit gutem Grund neben dem einzigen formellen Aufruf an Ihre Adresse in 3.2.3. andere Impulse aufgreifen. Sie sind zwar zunächst an alle (!) geistlichen Gemeinschaften gerichtet, dürften aber unschwer mit Hilfe einer gewissen Anpassung so zu deuten sein, daß sie Ihrer gegenwärtigen Lage aufhelfen.

Dabei möchte ich eigens darauf hinweisen, daß mit der von mir getroffenen Auswahl notwendig ein gewisses Maß von Subjektivität verbunden ist. Aus diesem Grund möchte ich Sie sehr herzlich ersuchen, das Vorgetragene in Gesprächen, bei Arbeitskreisen hier und auch anderswo, und durch eine mutige Kritik während dieser Tagung zu ergänzen und u. U. zu korrigieren.

Eine aufbauende Kritik würde dem Anliegen dienen, das ich mit dem Referat vor Ihnen übernommen habe, nämlich der situationsgerechten Umsetzung des Synodenbeschlusses für die Brüdergemeinschaften. Ich darf Ihnen schon jetzt meinen Dank für solche Mühe aussprechen.

Auch das möchte ich nicht verschweigen: mir stehen keine Patentanweisungen zur Verfügung. Zudem erblicke ich in manchen Anregungen Chancen, die nur in einer Langzeitstrategie verwirklicht werden können. Sie setzen eine nur sehr langsam sich durchsetzende Bewußtseinsänderung und damit immer auch Bekehrung voraus. Alles Folgende soll ferner ausdrücklich unter dem Vorbehalt stehen: „. . . sofern es dem Herrn der Kirche gefällt, die innerkirchliche Lage in Seinem Sinn zu ändern". Dann sind die nachstehend genannten Impulse und Anregungen keine Flucht aus der Gegenwart, sondern eine Pflicht im Dienste der Gegenwart. Des näheren soll im folgenden jene Beobachtung aufgegriffen werden, die ich unter Nr. 5 des ersten Teiles schon einmal kritisch angesprochen hatte, nämlich die zum Teil noch ungenügende Ordenstheologie und Ordensspiritualität Ihrer Statuten. Dabei geht es mir mit Hilfe der Ausführungen des Synodenbeschlusses über den „Grundauftrag" um eine Integration. Ich will versuchen, eine Reihe von relevanten Anregungen zu entfalten, die insbesondere für Sie, die Brüdergemeinschaften, und Ihre Situation und Aufgabe zu geistlichen Impulsen werden könnten. Ich weiß mich zugleich der Weisung der Synode verpflichtet, die in 4.1.3. „Geistlicher Dienst an den Gemeinschaften" eine dringende Aufgabe anspricht: „Es ist unverantwortlich, daß es in vielen Gemeinschaften, vor allem in Laienorden, an einer für heute genügenden geistlichen Unterweisung und Information fehlt. In erster Linie mangelt es an geeigneten geistlichen „Lehrern". Darum muß es ein Anliegen aller dazu Befähigten und Berufenen aus den Reihen des Ordens- und Weltklerus, aber auch der Laien sein, sich für einen geistlichen Dienst an diesen Gemeinschaften zur Verfügung zu stellen."

a. Die ekklesiale Dimension

Beim Studium Ihrer Satzungen, der geistlichen Testamente Ihrer Stifter und anderer Zeugnisse Ihres Selbstverständnisses als Orden der Kirche bin ich — zunächst unbeabsichtigt — einer sehr stark heilsindividualistisch geprägten Bestimmung des Ordenslebens begegnet. Diese hebt sich merklich von der im Grundauftrag des Synodenbeschlusses betonten ekklesialen Sinngebung des Ordenslebens in der Kirche ab. Dabei täte man dem Synodentext aber Unrecht, wollte man dem Dokument unterstellen, es habe seinerseits keinen Blick für den Wert des Ordenslebens als Weg zum Heil für den einzelnen. Die Kirche der Synode ist nicht auf den Aufbau von Gegensätzen bedacht gewesen, sondern ihr Bemühen zielt auf die Integration, auch im Feld der Ordenstheologie und der Ordensspiritualität. Daher werden von der Synode zur Ergänzung der primär heilsindividualistischen Sehweise die Bedeutung der Gemeinschaft, der Gruppe, des Jüngerkreises als Umschreibungen für die ekklesiale Dimension hervorgehoben. Beide Sehweisen zusammen sind geeignet, den Sinn des Ordenslebens zu benennen. Wie es nach dem Zeugnis der heiligen Schriften des Neuen Bundes kein Christsein gibt, das bewußt an der Kirche vorbeigelebt werden könnte, so prägt die ekklesial-soziale Dimension natürlich mindestens ebenso nachdrücklich die Christlichkeit einer Ordensgemeinschaft. Ja, in den geistlichen Gemeinschaften soll die Kirche (!) als bestimmender Lebensraum durch eine feste Ordnung der Gnadengaben mit besonderer Ausdrücklichkeit zur Darstellung kommen. In diesem Sinn betonen dann eine Reihe von Umschreibungen des Ordenslebens die ekklesiale Komponente als das Unterscheidungsmerkmal, das gegenüber der christlichen Existenz im allgemeinen das Leben der geistlichen Gemeinschaften im besonderen bestimmt: „Der grundlegende Auftrag der geistlichen Gemeinschaften besteht darin, daß sie als Gruppe, die im Nachfolgeruf des Evangeliums Ursprung und Bestand hat, durch ihre Lebensordnung und ihren Dienst . . . ein Zeichen sind für das in Christus angebrochene Heil“ (2.1.1.). Ähnlich heißt es in 2.1.2. über „das Spezifische der geistlichen Gemeinschaften“: „Jeder Getaufte muß als Jünger Christi zuerst das Reich Gottes suchen . . . und aus dem Geist der Liebe Jesu leben, die keine Rücksicht auf sich selbst und kein Maß kennt. . . . Hier aber verpflichtet sich eine ganze Gemeinschaft öffentlich auf diesen Anspruch des Evangeliums und stellt sich unter eine bestimmte Lebensordnung, um in gegenseitiger Verantwortung und Ermutigung dem Drängen des Geistes besser nachzukommen.“ „Im Anschluß an ein ursprünglich für die Kirche überhaupt bedeutsames Selbstverständnis als Jüngergemeinde wird dieses ekklesiale Leitbild auf die geistlichen Gemeinschaften übertragen, um ihre Bestimmung, Kirche zu sein und Kirche zu verdeutlichen, inhaltlich zu entfalten (2.1.7.): „Gelebtes Evangelium führt immer zu Gemeinde. Darum verstehen sich die geistlichen Gemeinschaften entsprechend einer sehr

langen und ungebrochenen Überlieferungsgeschichte zu Recht als Jüngergemeinde im besonderen Sinn. Sie haben nicht nur ihren Ort in der Kirche, sondern sie sind Kirche und sollen Kirche zur Erscheinung bringen, so daß man glauben kann, daß der Herr in ihrer Mitte ist . . ."

Da Christsein in dieser Weltzeit, diesseits und jenseits der Grenzen der Orden, immer eine von der Kirche qualifizierte Realität ist und bleibt, hat es auch Anteil an dem fragmentarischen Wesen der Kirche. Sie ist als „Frucht des Unglaubens Israels" noch nicht die vollendete Heilsfülle, das Königtum Gottes in seiner Vollgestalt. Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist ein nicht wegzuleugnendes Existential aller kirchlichen Gemeinschaften (2.1.8.): „So sehr die Gemeinschaften Signale und Zeichen der geistlichen Dimension der ganzen Kirche sein sollen, müssen sie sich doch eingestehen, daß sie ihren Auftrag immer nur bruchstückhaft und unzulänglich verwirklichen. Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit kann ihnen das Vorläufige und Versuchhafte ihres Lebens zum Bewußtsein bringen, muß für sie aber auch eine ständige Herausforderung bleiben." Damit wird die überkommene heilsindividualistische Sehweise vom Sinn des Ordenslebens nicht unerheblich korrigiert; es geht vor allem nicht mehr an, fortan die größere Vollkommenheit oder sogar den Stand der Vollkommenheit mit dem Sinn des Lebens in einer geistlichen Gemeinschaft der Kirche automatisch zu verbinden. — Die Betonung der ekklesialen Dimension für alle geistlichen Gemeinschaften bewirkt ferner, daß die Neigung zur Isolation zugunsten einer Solidarität, ein frommer Hang zum Individualismus durch die Zusage an die gemeinsame Bruderschaft im einen Herrn der Kirche in den Orden überwunden wird. Die Ausführungen über den gemeinsamen Grundauftrag aller geistlichen Gemeinschaften enden mit dem Bekenntnis zu ihrem Ort „mitten im Gottesvolk" (2.2.7.): „Entscheidend ist schließlich, daß die Gemeinschaften mitten im Gottesvolk ihren Platz haben. Sie dürfen sich nicht isolieren und nicht isoliert werden . . . Nur dort, wo das Bewußtsein wachbleibt, daß alle Dienste und Charismen in der Kirche aufeinander bezogen und angewiesen sind, kann der eine Dienst Christi erfüllt werden zum gemeinsamen Zeugnis für einen Glauben und eine Liebe, die größer sind als die Möglichkeiten und Machbarkeiten dieser Welt."

b. Die charismatische Dimension

Über die Bedeutung der charismatischen Dimension als Unterscheidungsmerkmal im Rahmen und auf dem Fundament der einen Berufung zum Heil im Lebensraum der Kirche sagt die Synode in 2.1.4.: „. . . Nur innerhalb der für alle gleichen Berufung haben geistliche Gemeinschaften ihren Ort. Dennoch liegt diesen eine besondere charismatische Berufung zugrunde, die zu einer ihr eigenen radikalen Verwirklichung des Evangeliums auffordert."

Die Lebensform der Orden, die durch den Stil der drei evangelischen Räte geprägt wird, ist eine Gnadengabe. Wer immer eine solche empfängt, ist gehalten, sie ins Gesamt der Kirche zu deren Aufbau einzubringen. Daher werden die geistlichen Gemeinschaften aufgefordert, „ihr besonderes Charisma in das Gesamt der Kirche einzubringen. So sollen sie dazu beitragen, daß die Kirche Gemeinde des Gebetes und der Bruderliebe ist, in der Gottes Heilshandeln in Jesus Christus und die Hoffnung auf die endgültige Zukunft wachgehalten wird" (2.1.7.).

Die Hoffnung auf die siegreiche Macht Gottes wird unter anderem wirksam und erfahrbar in einem Leben, das den Verzicht frei angenommen hat und voll bejaht. Die Freude an Gott und die Freiheit gegenüber den Ansprüchen des eigenen Selbst, die daraus entspringen, werden zu Zeichen der Ermutigung, die das Wirken der Kräfte der zukünftigen Welt schon in der Gegenwart bezeugen. Dabei dürfte gerade den Laiengemeinschaften das Wort der Synode über die geistliche und damit verknüpft auch über die soziale Bedeutung der evangelischen Räte eine Hilfe sein, um den Sinn ihrer Gnadengabe unverdrossen bejahen und leben zu können. Ich zitiere in Auszügen aus 2.1.5. und 2.1.6.: „Wenn die Lebensform von Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam auch querliegt zu den unmittelbaren Bedürfnissen und Strebungen des Menschen, so wird sie doch für diejenigen, die sie als Gnadengabe annehmen, zur Quelle der Freude im Geist und führt gerade in der Entsagung zu einer Freiheit, die ein Angeld des Zukünftigen und ein Zeichen der Hoffnung ist. Wo sie in einer Gruppe aufrichtig und konsequent gelebt wird, macht sie unübersehbar deutlich, daß der Grundauftrag der geistlichen Gemeinschaften endzeitlichen Charakter hat und alle nur innerweltlichen Zielsetzungen übersteigt. Ohne den Gott der Verheißung und des Heiles wäre ein Leben, das unwiderruflich auf die Räte verpflichtet ist, von vornherein sinnlos." Die Synode ist aber weit davon entfernt, nur einem leeren Spiritualismus zu huldigen. Deshalb fügt sie hinzu: „Auch für die Bewältigung des irdischen Lebens sind Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam eine Stimme des Evangeliums, vor allem in den Bereichen von Besitz, Sexualität und Machtausübung."

Diese „Stimme des Evangeliums" in der Gestalt der redlich gelebten evangelischen Räte bedarf der zeitgemäßen Ausdrucksformen. Die Notwendigkeit dazu gründet in der geschichtlichen Bedingtheit aller menschlichen, auch der geistlichen Lebensformen. Um sich selbst treu bleiben zu können, bedürfen sie des Wandels. Unter den Folgerungen wird der Mut zur Veränderung angesichts des geschichtlich bedingten Wandels eigens angesprochen. Nur so wird u. a. geistliches Leben konkret. Des näheren nennt die Synode zwei verwandte Konsequenzen; sie fordert „neue Aufbrüche im Geist" (2.2.5.) und betont „Mut und Pflicht zu Experimenten" (2.2.6.). Sie sagt darüber: „Wenn die geistlichen Gemeinschaften ihre Berufung wieder stärker als Charisma verstehen, müssen sie sich heraus-

fordern lassen von den Aufbrüchen des Geistes . . . Gerade die Orden müssen in ihrem Suchen und Planen dem Geist Jesu Christi Raum geben, um die Anrufe Gottes zu erkennen, auch wo sie über Herkömmliches hinausführen. Das fordert nicht nur den Mut zum Wagnis, sondern auch die Bereitschaft zu Umkehr und Buße. In dieser Haltung sind sie dann auch fähig zur rechten Offenheit für Gebetsgruppen, Intensivgemeinschaften, ökumenische Dialoge und andere Initiativen, die der geistlichen Erneuerung der Kirche dienen. Daran wird sich nicht zuletzt entscheiden, ob ihre Institutionen noch fähig sind, christliche Existenz zu verdeutlichen, in der die Freude des Geistes wirksam wird." Diese Feststellung ist ohne Zweifel die Kardinalfrage überhaupt. Sie klingt schon gegen Ende von 2.1.6. im Zusammenhang der sozialen Bedeutung der evangelischen Räte an: „Wo es . . . gelingt, zeitgemäße Formen eines wahrhaft evangelischen Lebens zu finden, können die geistlichen Gemeinschaften eine gesellschafts- und kirchenkritische Funktion ausüben, wie die Geschichte oft genug gezeigt hat."

Ein solches aggiornamento bedarf des Mutes zum Experiment, und die Synode nennt das Experiment in den geistlichen Gemeinschaften eine Pflicht. Die Aufforderung dazu entbehrt aber auch nicht des Bezugs zur Wirklichkeit. Sie nennt die Schwierigkeiten, die mit dem geringen Nachwuchs verknüpft sind und warnt vor der allzu verständlichen Neigung, nur das Bestehende zu hüten. In 2.2.6. werden die Gemeinschaften ermutigt, „im Rahmen ihres Grundcharakters trotz vielleicht großer eigener Sorgen und Schwierigkeiten begründete Experimente nicht nur (zu) dulden, sondern (zu) fördern und mit ihrem Vertrauen ein Klima (zu) schaffen, in dem Neues wachsen kann".

Im gleichen Zusammenhang warnt die Synode auch vor der Verwechslung zwischen dem geistgewirkten Glaubensmut und der abenteuerlichen Flucht in die Illusionen. Sie gibt selbst das Kriterium für die Unterscheidung an: „Ein Zeichen geistgewirkten Glaubens ist es allerdings auch, das Risiko solcher Versuche zu sehen, mit ihrem Scheitern zu rechnen und ihre Tragweite nicht zu überschätzen." Im dritten Teil des Referates wird der Versuch gewagt, Anregungen zu geben, die sowohl den gebotenen Mut als auch das erforderliche Augenmaß zu beachten suchen.

c. Die Annahme der Spannung von geistlichem Grundauftrag und konkretem Dienst im Leben der Gemeinschaften

Die Aufforderung, den geistlichen Grundauftrag inmitten der Aufgaben der Zeit und im Dienst an den Mitmenschen zu erfüllen, gehört zu den spirituell bedeutsamsten Abschnitten des Synodenbeschlusses (vgl. 2.2.3.). Sie hat für alle Gemeinschaften die gleiche Dringlichkeit. Alle stehen nämlich in gewisser Weise ständig in der Gefahr, die notwendige Spannung zwischen dem geistlichen Grundauftrag und den konkreten Dien-

sten in Kirche und Gesellschaft zugunsten eines der beiden Pole auflösen zu wollen. Die tätigen Verbände, denen Sie zugehören, mögen dabei angesichts der Vielzahl der Verpflichtungen und in Anbetracht der schwindenden Kräfte in der Bedrohung stehen, zu reinen Arbeitsgemeinschaften zu degenerieren, die nebenbei auch fromm zu bleiben versuchen.

Die Annahme der Spannung hat aber noch eine andere Wirkung. Nach dem überkommenen Frömmigkeitsschema wären viele Ihrer Tätigkeiten eigentlich recht weltliche Aufgaben. Sie bekämen ihre geistlich-religiöse Bedeutung nur durch die gute Meinung und Absicht. In sich wären und blieben sie profan. Mit der Forderung nach der Einheit von geistlichem Grundauftrag und konkreten Diensten leistet die Synode den sehr bedeutsamen Beitrag zu einer konkreten Spiritualität. Die heillose Trennung zwischen dem Geistlichen und dem Profanen wird zugunsten einer alles belebenden Spannung überwunden. Ich zitiere die entscheidenden Sätze aus 2.2.3.: Eine konkrete Spiritualität verbietet die Zweigleisigkeit, nämlich die Abtrennung des Grundauftrags von den Aufgaben der Zeit und von dem Dienst am Mitmenschen. „Der Grundauftrag muß vielmehr in diesen selbst verwirklicht werden und erfahrbar sein. Das verbietet die Flucht in eine weltlose Innerlichkeit. Gebet, Meditation, Kontemplation und Liturgie, die im Leben aller geistlichen Gemeinschaften einen entscheidenden Platz behalten, müssen zu den konkreten Aufgaben einen engen Bezug haben: zu Verkündigung und Seelsorge, zu den vielerlei Notständen in der menschlichen Gesellschaft, zu Gerechtigkeit und Frieden in den Nationen und unter den Völkern. Das verlangt aber ebenso, inmitten der Ereignisse und Anforderungen des Tages auf Gottes Ruf hinzuhören. Dieser Gottbezug in allem Dienst an der Welt und am Mitmenschen wird etwa deutlich in einer Lebensweise, die sich bewußt vom Wohlstandsdenken absetzt, in einer ständigen Verfügbarkeit für das, was das Heil des anderen erfordert." Diese Sicht wirkt in gleicher Weise befreiend für das geistliche Leben wie für die konkreten Aufgaben. Die geglückte Synthese dürfte gerade für die konkrete Spiritualität der Laiengemeinschaften ein Gradmesser ihrer Glaubwürdigkeit in der heutigen Welt sein. Sie ist eine Chance, aber sie ist sicher auch eine ständig neu anzustrebende und nur nach und nach einzulösende Zielvorstellung.

d. Gehorsam gegenüber den Prioritäten, die das Evangelium setzt

Die Synode schärft allen geistlichen Gemeinschaften ein, sie sollten bei der Weiterführung ihrer Aufgaben und beim Übernehmen neuer Verpflichtungen vor allem nicht übersehen, daß die Bedürftigkeit der Notleidenden für sie der vom Evangelium vorgegebene Maßstab ist. Dieser Gesichtspunkt bekommt für Sie noch zusätzliche Dringlichkeit. Denn im Ursprung aller Ihrer Gemeinschaften steht ein waches Empfinden für die wahren Nöte der Zeitgenossen. Ihre Gründer wußten sich mit Vorzug

denen verpflichtet, um die sich bis zum Zeitpunkt ihres Wirkens noch niemand angenommen hatte. So verdanken Sie Ihre rasche Entfaltung in der Regel solcher Aufgeschlossenheit für die weißen Flecken auf der Landkarte der menschlichen Nöte. Viele von diesen Notlagen sind inzwischen gesellschaftlich erkannt und anerkannt worden. Daher konnte es geschehen, daß die, die einmal die Pionierarbeit geleistet hatten, unversehens in die Rolle von Konkurrenten gedrängt wurden, die sich fortan mit anderen gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen messen müssen. Ich werde mir erlauben, das Anliegen im dritten Teil noch einmal aufzugreifen, wenn es sich darum handelt, nach Ansätzen für einen Neubeginn auszuschauen. Hier aber möchte ich Sie schon auf die nicht leicht zu überschätzende spirituelle Bedeutung der Sache hinweisen und diese mit den Worten des Synodenbeschlusses aus 2.2.4. erläutern: „Wie lebendig der Geist des Evangeliums in den Gemeinschaften ist, zeigt sich auch darin, daß sie sich bei aller Öffnung für neue pastorale und gesellschaftliche Möglichkeiten bleibend denen verpflichtet wissen, um die sich der Herr selbst mit Vorzug gekümmert hat: Arme, Kranke, Verlassene, Behinderte, Zukurzgekommene, Gescheiterte. Die Sorge um sie muß in allen konkreten Diensten lebendig bleiben. Damit machen die geistlichen Gemeinschaften nicht nur Front gegen die Unmenschlichkeit in dieser Zeit, sondern rücken die Sendung der Kirche unverwechselbar in den Blick. Sie vergegenwärtigen darin die eine Heilstat Christi, der bis in die Todesnot hinein das Schicksal des verlorenen Menschen auf sich genommen hat, um so den Weg zur Auferstehung und ihrer Freiheit zu eröffnen."

Lassen Sie mich diesen zweiten Teil mit der Bitte schließen: Vernachlässigen Sie bei all Ihren Überlegungen im Hinblick auf die Zukunft gerade diesen spirituell so bedeutsamen Aspekt nicht. In dem Fall sind die Erfahrungen der Ordensgeschichte wirklich ein guter Berater. Sie lassen sich in etwa so umschreiben: Zumeist ist der geistgewirkte Aufbruch von neuen Ordensgemeinschaften aus menschlich gesprochen gar nicht sehr imposanten Anfängen mit deren Bereitschaft verknüpft gewesen, Aufgaben zu übernehmen, die im herkömmlichen Sozialprestige einen letzten Platz einnehmen. Nur Jesus selbst hat dem letzten Platz den Vorrang eingeräumt. Das sollten wir nie übersehen, gerade bei der helfenden Tat an jenen, die von der gesellschaftlich-kirchlichen Öffentlichkeit bisher als solche noch gar nicht erkannt, jedenfalls aber noch nicht angenommen worden sind.

Als Hinweis sei angemerkt, daß in dem zuletzt besprochenen Zusammenhang noch einmal das den Sinn des Ordenslebens begründende ekklesiale Motiv auftaucht: „Damit . . . (rücken die) geistlichen Gemeinschaften . . . die Sendung der Kirche unverwechselbar in den Blick." Der missionarische Auftrag wird anschließend erläutert als: „Sie vergegenwärtigen darin die eine Heilstat Christi, der bis in die Todesnot hinein das Schicksal des ver-

lorenen Menschen auf sich genommen hat, um so den Weg zur Auferstehung und ihrer Freiheit zu eröffnen." Die ekklesiale Dimension umgreift im Grunde alle einzelnen Aspekte und Impulse und ist daher mit Recht als die umfassende Bestimmung für ein der Synode entsprechendes Verständnis der Orden und geistlichen Gemeinschaften zu bezeichnen.

III. ANREGUNGEN

Die folgenden Anregungen sind bestrebt, die Verpflichtung auf das Evangelium Jesu und den Zusammenhang mit den Absichten Ihrer Gründer zu wahren und dabei das Maß des heute Möglichen nicht aus den Augen zu verlieren.

Bei diesem Bemühen hat sich die auf der Würzburger Synode versammelte Kirche Deutschlands mit den geistlichen Gemeinschaften besonders nachdrücklich solidarisiert. Und das mit gutem Grund: nicht nur die Orden, sondern die ganze Kirche ist gehalten, das Überkommene zu prüfen und sich dazu für neue Möglichkeiten zu öffnen.

Dabei will ich gleich zu Eingang meine Sorge und meine Befürchtung hinsichtlich Ihrer Reaktion nicht verschweigen. Ich kann mir nämlich recht gut ausmalen, daß Sie gerade bei den folgenden Erwägungen manchen Schmerz verbergen müssen. Vielleicht halten Sie mir auch entgegen: Wozu sollen wir das Überkommene überhaupt noch prüfen und uns für neue Aufgaben begeistern lassen? Wir sind doch längst damit beschäftigt, uns auf das Ende einzurichten. D a s ist leider unsere voraussehbare Zukunft. Mit billigen Ratschlägen darf man Ihrem Notstand nicht begegnen. Das wäre eine Beleidigung. Ich möchte Sie bitten, alle Hinweise des Referenten als Zeichen der Solidarität zu werten. Zu solcher Haltung haben wir auch allen Grund. Der personale Notstand ist heute in fast allen geistlichen Gemeinschaften schon sehr deutlich spürbar, selbst wenn es innerhalb der anderen Verbände im Vergleich mit Ihnen noch eine gewisse Phasenverschiebung geben dürfte. Die Tendenz trifft alle. Somit ist der eschatologische Vorbehalt: „die Gestalt dieser Welt vergeht" für alle gerade in der Kirche zu einem Erfahrungsdatum geworden. Das können nur noch sehr oberflächliche Zeitgenossen für sich verdrängen.

Die folgenden Anregungen sind von mir mehr noch als alle vorausgehenden Überlegungen als Angebot verstanden, das Ihre eigenen Auffassungen zur Diskussion anregen möchte. Deshalb wäre ich sogar sehr froh, wenn im Nachhinein als Ergebnis der Arbeit in den Gruppen und in der allgemeinen Aussprache ganz andere Anregungen Ihre Zustimmung finden und als wirklich hilfreich angenommen würden. Erst dann hätte sich auch das eigene Bemühen in der rechten Weise gelohnt.

1. Kooperation bei der Weiterführung bisheriger Aufgaben

Meine Anregung zur Kooperation zwischen den Brüdergemeinschaften weicht absichtlich von den Vorschlägen ab, welche die Synode in den Empfehlungen I und XI ausgesprochen hat. Dort wird zu gemischten Trägerschaften geraten, falls die ordenseigenen Werke fortgeführt, aber nicht mehr allein geführt werden können. Dabei kann es natürlich sehr gut sein, daß meine eigene Anregung von Ihrer Seite längst befolgt wird.

Bei einem Blick auf die Brüdergemeinschaften in der BRD bin ich darauf gestoßen, daß es u. U. die Möglichkeit gäbe, geistliche Gemeinschaften desselben Typs und zudem mit gleichen oder doch sehr verwandten Aufgaben rechtzeitig noch enger zusammenzuschließen. Die Kooperation wäre noch die lockerste Form des Miteinander, das vielleicht bis zur Zusammenlegung gesteigert werden könnte und u. U. auch müßte. Das OD des Vat II hat ja ein solches Vorgehen bereits angeregt und in einem gewissen Sinn sogar zur Pflicht gemacht (vgl. cap. 21). Man kann der begründeten Meinung sein, daß die Existenz auch einer einzigen Gemeinschaft, die dafür aber das entsprechende Profil besitzt, für den geistlichen Reichtum der Kirche größere Zeugniskraft besitzt als das gewaltsame Aufrechterhalten von mehreren, im Grunde nicht mehr lebensfähigen Institutionen. Es gibt auch eine Durchhalteparole, die stammt aus dem Unglauben. Die Verheißung des Herrn bei Mt 16,18 ist jedenfalls dafür nicht zu bemühen. Sie ist eine Zusage der Treue für die Kirche überhaupt, aber nicht für jede einzelne ihrer Gemeinschaften.

Ein verwandter Vorschlag zur Kooperation wäre hier als 2. Anregung noch zu nennen: Sollten nicht u. U. von den bestehenden Laiengemeinschaften, die bisher als Männer und als Frauen verwandte Werke selbständig geführt haben, Werke zusammengelegt und gemeinsam als einziges geführt werden? Vielleicht geschieht das schon. Dann bitte ich meine Unkenntnis zu korrigieren. Auf jeden Fall wäre ein solches Bemühen um Gemeinsamkeit im tätigen Zeugnis, gerade im Zeitalter der beginnenden Partnerschaft von Mann und Frau in Gesellschaft und Kirche, ein Beitrag der Laiengemeinschaften, der sie auch als vertraut mit den Gegebenheiten der heutigen Arbeitswelt ausweisen würde.

2. Neue Formen des Wirkens

Auch wenn die nachstehenden Überlegungen und Anregungen angesichts der bedrückenden Personalsituation noch problematischer zu sein scheinen als die Vorschläge zur Kooperation, sollen sie doch im Hinblick auf die Zukunft nicht verschwiegen, sondern hier ebenfalls zur Diskussion angeboten werden. Ich darf noch einmal an das im Vergleich zu der Epoche ihres Ursprungs gewandelte Selbstverständnis des Laien in der Kirche und dessen Auswirkungen im innerkirchlichen Bereich erinnern. Nur zwei

Gesichtspunkte seien ausdrücklich erwähnt: die Auswirkungen des differenzierteren Weltverhältnisses der Kirche auf die Stellung des Laien in der Gemeinde Jesu, sowie dessen vielfältige, mitunter sogar hauptamtliche Mitarbeit am kirchlichen Heilsdienst.

Auf einem derartigen Hintergrund bitte ich Sie, die folgende Frage zu prüfen: Wäre es nicht sinnvoll, die wenigen Mitbrüder, die neu zu Ihnen kommen oder deren normale Lebenserwartung noch eine „Umschulung" erlaubt, in einen hauptamtlichen kirchlichen Dienst eingliedern zu lassen, wobei die Aufgabe möglichst nicht von einzelnen als einzelnen, sondern in kleinen Gemeinschaften erfüllt werden kann? So wären doch z. B. der Einsatz in Seelsorgezentren auf Stadtebene oder in kirchlichen Beratungsstellen für eine Region sicher auch für kleinere Gruppen angemessenere und menschlich und kirchlich sinnvollere Tätigkeiten als das fast verlorene Weiterleben einiger weniger Ordensangehöriger in dem übergroßen Personalkörper eines modernen Krankenhauses.

Ich darf auch noch einmal auf die gegenüber früheren Jahrzehnten sich wandelnden Formen von menschlicher Not hinweisen. Es sind doch die Sternstunden Ihres Ursprungs gewesen, weil Sie Notstände als Ruf Gottes erkannt hatten, die zu dem Zeitpunkt noch von keiner gesellschaftlich oder kirchlich relevanten Gruppe aufgegriffen worden waren: Viele von diesen Übeln werden inzwischen offiziell durch staatliche oder andere gesellschaftliche Träger betreut. Andere Notstände sind noch nicht im gleichen Ausmaß durch entsprechende Kräfte aufgegriffen worden, z. T. auch deshalb, weil sie besonders hohe Forderungen an die Menschen stellen, die sich für sie zur Verfügung halten: geistig Behinderte, alte Menschen. Dazu treten ganz neue Gruppen: z. B. die große Zahl der ausländischen Arbeitnehmer und deren Familien. Der Einsatz für diese wäre ein ganz besonders dringlicher Dienst der Kirche in der Gegenwart. Ich wage die Frage zu stellen: Sollte man nicht mit den wenigen Nachwuchskräften den Versuch wagen, eine gesellschaftliche Gruppe, die auf dem besten Wege ist, zu einem neuen Subproletariat zu werden, durch Sozialarbeiter aus Ihren Reihen vor dem Scheitern zu bewahren? Da diese Aufforderung zugleich eine beträchtliche Zumutung ist, will ich sie noch etwas näher begründen. Wenn nicht alles trügt, hat der Personalstand in den meisten Ihrer Gemeinschaften inzwischen einen derart beängstigenden Tiefstand erreicht und damit auch ein Ausmaß an Sorge für die Zukunft hervorgerufen, daß Sie wohl mit Shakespeare sagen: to be or not to be that is the question. Dann ist die Frage vielleicht doch erlaubt: Sollte man mit den wenigen jüngeren Kräften nicht wirklich alles auf die eine Karte des mutigen Glaubens setzen, der sich aufrafft, eine bisher von der Kirche bzw. von der Gesellschaft nicht erkannte oder nicht hinreichend angenommene Not zum Lebensinhalt zu wählen? Ob junge Menschen nicht bereit wären, einen solchen Versuch, der natürlich nur mit einer ange-

messenen Spiritualität gelebt werden kann, auch als für sie sinnvoll aufzugreifen? Immerhin ist die Wahrscheinlichkeit diesbezüglich größer als beim gegenwärtigen Stand, der jeden jungen Menschen mit dem mißlichen Eindruck konfrontiert, das Leben als Konkursverwalter für ein nicht mehr lebensfähiges Unternehmen einbringen zu sollen. In dieser Situation wird sich auch ein am Anfang vielleicht vorhandener Idealismus bald überfordert fühlen und dann die für alle nachträgliche Konsequenz des Austrittes wählen. Man dürfte es einem jüngeren Menschen nicht einmal verargen, wenn er so handelt. Denn er hat zumindest darauf ein „Recht", daß seine Bereitschaft für Jesus nur von einer auch bei kritischen Fragen sinnvollen Aufgabe eingefordert wird. Gerade die Sinnhaftigkeit muß aber in den sich ändernden geschichtlichen Situationen immer neu entdeckt und dann in gewandelten Formen des Einsatzes gelebt werden.

Selbst wenn in den kommenden Jahren die Zahl der Sozialarbeiter zunehmen sollte, die sich mit Vorzug auch den Ärmsten der Armen widmen, werden gerade diese Felder für eine geistliche Gemeinschaft von Laien im Rahmen des vielfältigen kirchlichen Heilsdienstes eine bevorzugte Aufgabe bleiben. Denn es geht um die Präsenz des Heilandes Jesu mittels seiner Kirche. Angesichts des gestörten Verhältnisses vieler Zeitgenossen zur Kirche ist diese Form der gelebten Teilhabe an Jesu Sendung sogar besonders dringlich. Die falsche Alternative: Jesus ja — Kirche nein ist u. U. noch am ehesten als unrichtig zu erweisen, wenn in den geistlichen Gemeinschaften der Kirche Jesu Zuwendung zu den Ärmsten der Armen weitergeübt wird. Dieser Einsatz wäre somit zugleich ein missionarischer Beitrag. Hingegen würde ich sehr abraten, in den eigenen werbenden Selbstdarstellungen Dinge anzuführen, die für heutiges, gerade auch kirchliches Empfinden keine zentralen Werte sind: Ihr Dienst in der Domitilla Katakombe, im Haushalt des Papstes (Pius XI.), im Dom zu Köln. Das ist dem Mißverständnis ausgesetzt.

Noch einmal möchte ich gestehen, daß die vorgetragenen Anregungen keine Patentrezepte und erst recht keine Wunderwaffen sind, um die bedrängenden Zukunftssorgen zu überwinden. Die Angst vor der Zukunft angesichts des geringen Personalstandes in Ihren Gemeinschaften mag sehr unterschiedliche Reaktionen auslösen. Unter diesen wäre die mutlose bloße Kapitulation sicher die gefährlichste Bedrohung. Denn wer sich selbst vorzeitig aufgibt, hat sich damit das Urteil gesprochen. Aus der Sicht des Glaubens sollten wir eine andere differenziertere Überlegung anstellen. Sie lautet: Wir sind nicht die Herren der Geschichte. Gerade die Historie der Orden kennt viele geistliche Gemeinschaften, die nach einer Phase der Blüte und des Dienstes an einer Zeitnot auch wieder vergangen sind. Darin kommt der charismatische Ursprung der Orden sogar deutlicher ans Licht als wenn diese wie versteinerte Relikte, wie Fossilien aus einer vergangenen Epoche nur noch als juristische Insti-

tutionen ihr Dasein weiter fristen würden. Die Möglichkeit eines Sterbens von einmal für die Kirche sehr wichtigen Gemeinschaften muß man daher nüchtern ins Auge fassen. Die Kirche geht ja in ihren Gemeinschaften den Weg ihres Herrn mit. Die konkrete Wegstrecke der Geschichte Jesu und seiner Kirche weiß um das mögliche Scheitern, das dann zur Teilhabe am Christusschicksal werden soll. Verdrängt man die Sicht des Glaubens nicht von vorneherein, haben wir dann auch allen Grund, im Blick auf Christus und sein Schicksal die Hoffnung als Grundgestalt des Glaubens zu mobilisieren. Denn niemals hat sich Gott deutlicher in Seiner eigentlichen Macht erwiesen als in der Dichte des Ostergeschehens.

Wenn das Hoffen der Christen im Kern eine Hoffnung wider alle Hoffnung ist und immer eine solche bleiben muß, dann sollten wir auch im gegenwärtigen Zeitpunkt nicht defätistisch resignieren, sondern uns mit den wenigen Kräften auf diesen Weg der Hoffnung begeben. Es ist wohl kein Zufall, daß die heiligen Schriften im Zusammenhang ihrer Darstellung von der Glaubenshoffnung als Übungslektion für den Christen sehr oft auf Abraham verweisen. Seine Gläubigkeit setzt ihn instand weiterzuschreiten. Der Hebräerbrief schildert den Übergang aus einer wenig verheißungsvollen Gegenwart in eine noch viel dunklere Zukunft mit sehr eindrucksvollen Worten. Sie seien hier als Zitat angeführt (Hebr 11,8f): „Im Glauben gehorchte Abraham dem Ruf, auszuziehen in ein Land, das er zum Erbe erhalten sollte. Und er zog aus, ohne zu wissen, wohin er kommen würde. Im Glauben siedelte er sich als Gast im verheißenen Land an wie in einem fremden Land und wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben der gleichen Verheißung, in Zelten. Denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern, deren Künstler und Baumeister Gott ist." Dieses Meditationsbild, in dem sich viele Züge unserer kirchlichen Gegenwart überhaupt und der geistlichen Gemeinschaften im besonderen wiederfinden, soll uns zu einem beherzten Aufbruch im Vertrauen auf Gott ermutigen. Wir dürfen in aller Anfechtung nicht übersehen, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist. Er kann auch aus Steinen Kinder Abrahams erwecken. Indes möchte ich hier auch nicht jener blinden und trotzigen Entschlossenheit das Wort reden, die voller Wut gegen das drohende Verhängnis eines eventuellen Endes aufbegehrt und daher lieber alles andere mit ins Verderben reißen will als sich besonnen zu fragen, was will nun Gott wirklich? Wohin führt uns sein Weg? Gibt es eine Tür, die nur Er öffnen kann?

Wer mit beidem rechnet, mit der Möglichkeit des Sterbens einer Gemeinschaft in der Nachfolge des sterbenden Jesus und mit der im gleichen Schicksal Jesu begründeten und darin offenbar gewordenen Macht Gottes, der wird gelassen auf das Kommende zugehen. Es trägt für ihn in jedem Fall österliche Züge. Ein solcher kann warten, um es sich von Gott

zu Seiner Zeit schenken zu lassen. Ein geläuterter Osterglaube wäre wirklich keine geringe Frucht und sicher die legitime Antwort auf die Herausforderung, die uns von der eigenen Gegenwart aufgegeben ist.

Und sicher wird der am überzeugendsten in den Glauben an den Gott der Geschichte, und d. h. in das Vertrauen auf den Vater unseres Herrn Jesus Christus einführen können, der selbst auch die Not dieses Glaubens, seine Anfechtung durch eine düstere Gegenwart, aber nicht weniger durch eine allzu verklärt beurteilte Vergangenheit, an sich erfahren hat und in der Prüfung geläutert zu dem Bekenntnis durchgefunden und sich durchgerungen hat, „fest überzeugt, daß Gott die Macht hat, zu tun, was er verheißen hat" (Röm 4,21). Der Synodenbeschluß über die Orden und die anderen geistlichen Gemeinschaften sagt von der Bedeutung der existentiell erfahrenen Not im Hinblick auf das Beten etwas, das sicher ohne Einschränkung auch für den Glauben zutrifft, zumal das Beten der Ausdruck dieses Glaubens sein soll (3.1.5.): „. . . Zum Beten hinführen kann am glaubwürdigsten, wer selbst die Not und auch die Freude des Betens an sich erfahren und das Gebet im eigenen Leben neu entdeckt hat."

Einsatz der Ordensleute für die Gerechtigkeit und die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt

Von Bartholomäus Sorge SJ, Rom*

Ich glaube, die beste Methode, um den Einsatz der Ordensleute für die Gerechtigkeit darzustellen, ist jene, die schon von der Bischofssynode von 1971 angewandt wurde.

Deswegen wird mein Bericht drei Teile haben; er wird von der Analyse ausgehen, welche das Dokument der Synode von 1971 über die Situation der „Gerechtigkeit in der Welt" erstellt hat.

Im ersten Teil nehmen wir diese Analyse auf, welche die Synodalen 1971 über die Weltsituation erstellt haben. Wir werden also deswegen nicht von einem a priori ausgehen, sondern von der Geschichte, von den Tatsachen. Denn sie sind es ja, die uns als Christen und Ordensleute Fragen stellen und die uns auch Richtungen aufweisen, in die wir beim Werk der Evangelisierung gehen müssen. So werden wir sehen, daß es keine Gerechtigkeit auf der Welt gibt, daß der Mensch heutzutage noch unterdrückt und unfrei ist, und das trotz allen gegenteiligen Anscheins.

Die theologische Reflexion bildet den zweiten Teil unserer Untersuchung. Nachdem wir die Weltsituation soziologisch dargestellt haben, werden wir im einzelnen die theologischen Gründe für den Einsatz der Ordensleute für die Gerechtigkeit herausarbeiten, wir werden Besonderheit und Eigenart dieses Einsatzes ans Licht heben, und wir werden entdecken, daß zwischen der eigentlichen Sendung der Kirche und dem Einsatz für die Befreiung des Menschen, zwischen Evangelisierung und Politik, vom Ursprung her eine unauflösliche Verknüpfung gegeben ist.

Schließlich werden wir im dritten Teil einige praktische Konsequenzen für unser Handeln ziehen. Die aufgezeigten soziologischen und theologischen Grundlagen werden uns zeigen, wie in konkreter Weise der Einsatz der Ordensleute für die Gerechtigkeit und für die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt zu verwirklichen ist.

I. IN DER WELT GIBT ES KEINE GERECHTIGKEIT DER HEUTIGE MENSCH IST NICHT FREI

Das Dokument der Bischofssynode von 1971 gibt eine Analyse, die sich in großen Zügen wie folgt zusammenfassen läßt (Kap. I: Die Gerechtigkeit und menschliche Gesellschaft. Deutsche Ausgabe: „Römische Bischofssynode 1971, Paulinus-Verlag Trier 1972, S. 86—92).

---

* Der vorliegende Beitrag von P. Bartolomeo Sorge SJ, Direttore „Civiltà Cattolica", Rom, wurde am 10. 12. 1976 im „Rat der Sechzehn" mit der Leitung der Religiosenkongregation und Vertretern der Generalobern- (USG) und Generaloberinnen-Vereinigung (UISG) in Rom, behandelt. Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgten P. Heinrich Niemann CSSR und P. Peter Lippert CSSR.

A. Auf politischem Gebiet

1. Ungerechte Verteilung der politischen Macht: Einige Supermächte haben das ganze Sagen, sie stellen die kleineren Staaten (Satellitenstaaten) vor die Wahl, entweder das Votum der Großmächte auf dem internationalen Gebiet anzunehmen oder aber beiseite geschoben zu werden.
2. Die Ungleichheit der politischen Macht trägt, wenn auch oft hinter den Kulissen der Weltpolitik, dazu bei, große und kleine Kriege in allen Kontinenten zu schüren.
3. Die Unterdrückung durch die politische Macht setzt sich häufig weiter fort in Verletzungen persönlicher Rechte, z. B. der Mißhandlung politischer Gefangener, allgemeinen Verfolgungen, unmenschlicher Behandlung der Kriegsgefangenen, Nachstellung gegen politische Flüchtlinge.
4. Ungeheure Summen, die für die Bewaffnung aufgebracht werden, fehlen bei der Sättigung der eigentlichen menschlichen Bedürfnisse oder bei der Sorge um die unterentwickelten Völker.

B. Auf ökonomischem Gebiet

1. Der Mangel an Freiheit zeigt sich in den Produktionsstrukturen, sei es auf betrieblicher oder auf nationaler Ebene; er zeigt sich in der Verteilung des Gewinns, in der Entscheidung, wo eigentlich Armut und Unterentwicklung herrschen, usw.
2. Ganz besonders wird die Unterdrückung in den internationalen Beziehungen sowie im internationalen Handel zwischen reichen und armen Ländern deutlich. Das führt zur ungleichen Verteilung der Erdengüter, die doch gleichmäßig für alle bestimmt sind (die Hungergebiete), zur Diskriminierung in den internationalen Beziehungen, zur Verschlechterung der natürlichen Umwelt (das ökonomische Problem), zu neuen Formen des wirtschaftlichen Neokolonialismus.
3. Neue Fragen entstehen aus der Tendenz, die der kapitalistischen Industrie innewohnt, sich international zu konzentrieren (Multinationale Gesellschaften) und aus der darin enthaltenen Zusammenballung von Entscheidungsmacht.
4. Als der große Angeklagte erscheint so das kapitalistische Wirtschaftssystem.

C. Auf kulturellem und sozialem Gebiet

1. Es gibt „Neue Arme" in der technologischen Gesellschaft, Leistungszwang, Konsumgesellschaften, ihre Organisation; Marginalisierung, Vermassung, Entpersönlichung sind deren Kennzeichen.
2. Die Diskriminierung beim Zugang zur Bildung für alle. Die Wunde des Analphabetismus ist heute tödlich geworden.

3. Mangel an Respekt für das spezifische kulturelle Erbgut der Entwicklungsländer.
4. Die rassischen Diskriminierungen und die Schikanen gegen völkische Minderheiten.
5. Die ungerechte und oft unmenschliche Behandlung der Aus- und Einwanderer (die sogenannte „Vierte Welt").

Das sind die Hauptmerkmale, unter denen sich die Ungerechtigkeit in dieser Welt darstellt. Dies alles sind „Zeichen der Zeit", durch die Gott zu uns spricht und die die Kirche dazu herausfordern, im Licht des Glaubens diese Situation zu deuten. Es ist eine Situation, die uns angeht und uns in die Entscheidung stellt als Menschen, Christen und Ordensleute.

Die Synode von 1971 schließt, nachdem sie diese Analyse erstellt hat, mit folgenden Worten: „Die heutige Weltlage ruft uns, wenn wir sie im Licht des Glaubens betrachten, zurück zum Kern der christlichen Botschaft: Sie macht uns ihren eigentlichen Sinn und ihre vordringlichen Forderungen bewußt. Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, fordert heute, daß wir uns, solange der Mensch in der Welt lebt, für seine volle Befreiung einsetzen" (Dt. Ausgabe S. 94).

Die Bischöfe geben auch den Grund dafür an, daß dieser Einsatz für die Gerechtigkeit in der Kirche notwendig ist. Es handelt sich nicht nur um ein aufgetragenes und pflichtgemäßes Gefühl der Menschenfreundlichkeit angesichts so vieler Übel und auch nicht um eine Verpflichtung, die nur dem Liebesgebot entspringt. Die Natur der Kirche wie auch ihrer Botschaft verlangt diesen Einsatz. Das Dokument der Bischofssynode schließt mit den Worten: „Wenn die christliche Botschaft von der Liebe und Gerechtigkeit ihre Kraft nicht im Einsatz für die Gerechtigkeit in der Welt erweist, dann wird sie für die heutigen Menschen unglaubwürdig" (ebd.).

Aber angesichts des verworrenen Phänomens der Ungerechtigkeit ist zu fragen, was ist der spezifische Beitrag, den die Kirche zu leisten aufgerufen ist? Es ist klar, daß die Befreiung des Menschen nicht von der Kirche allein abhängt, sondern von der gemeinsamen Anstrengung aller (der Politiker, Wirtschaftler, Wissenschaftler, der Männer des Geistes, Diplomaten, Militärs, ja aller Bürger). Jeder ist an der Stelle aufgerufen, die er in seinem Dienst an der Menschheit einnimmt.

II. DER SPEZIFISCHE BEITRAG DER KIRCHE ZUR BEFREIUNG DES MENSCHEN UND ZUR GERECHTIGKEIT IN DER WELT

Zum allgemeinen Bemühen der ganzen Menschheit um die Befreiung des Menschen hat die Kirche ihren besonderen Beitrag zu leisten. Dieser Beitrag kommt aus der Natur der Kirche und aus der ihr eigenen Sendung, die sie von Christus empfangen hat. Deswegen muß man sich fragen, was

die Kirche von sich selbst sagt; was ihre besondere Sendung in der Welt ist; wie diese Sendung sich zum Befreiungsprozeß des Menschen verhält.

Daher werden drei Punkte behandelt:

a) Die Natur und die Sendung der Kirche.
b) Was ist zu verstehen unter politischem Einsatz?
c) In welchem Sinn kann man von einem politischen Einsatz der Kirche für die Befreiung des Menschen sprechen?

A. Die Kirche Sakrament des Heils

Der Ausgangspunkt der ganzen nachkonziliaren Entwicklung muß in der neuen Betonung gesucht werden, mit der das Konzil die „sakramentale" Natur der Kirche hervorhebt. Die Kirche ist wesentlich „Sakrament des Heiles"; sie wurde von Christus eingesetzt und zeigt sich der Welt als „wirksames Zeichen" der Befreiung des ganzen Menschen, als Zeichen für sein umfassendes und transzendentes Heil. Mit anderen Worten: Gott hat in der Welt sein Volk auf sichtbare Weise versammelt, damit es einerseits das Geheimnis der Erlösung des Menschen in Christus enthülle und offenbare; damit andererseits eben diese Rettung sich in der Geschichte durch die Kirche verwirkliche, und zwar eben dann, wenn sie durch die Kirche verkündigt wird (vgl. Gaudium et Spes, 45, 42; Lumen Gentium Nr. 1, 9, 48; Sacrosanctum Concilium 5; Ad Gentes Nr. 1, 5).

Nun rettet die Kirche den ganzen Menschen und trägt auf drei Wegen zu seiner Befreiung bei: Durch Verkündigung des Wortes, durch die Vermittlung des Lebens in Christus in den Sakramenten; durch die prophetische Offenbarung dessen, daß das Reich Gottes schon begonnen hat; durch den geschichtlichen Einsatz des christlichen Lebens (in der Diakonie). Diese drei Arten der Evangelisierung schließen sich nicht etwa gegenseitig aus, sondern ergänzen sich.

Doch gibt es keinen Zweifel daran, daß in unseren Tagen — in einer weltlichen Welt — dasjenige von den 3 Elementen, das am verständlichsten, d. h. das der Mentalität von heute am meisten angemessen ist, die „sakramentale" Sendung der Kirche darzustellen, durch das konsequente und beständige Zeugnis des christlichen Lebens bestimmt ist. Es ist eine Tatsache, daß die Predigt des Wortes und die Spendung der Sakramente, obwohl sie immer absolut notwendig bleiben und obwohl sie sowohl untrennbar unter sich als auch mit einem authentischen Zeugnis des christlichen Lebens verbunden sind, heute einfach nicht mehr die Wirkung haben und nicht mehr so ankommen, wie das in früheren „christlichen" Zeiten der Fall war. Dadurch erklärt sich zum Teil auch das Bemühen der zeitgenössischen Theologie, das menschliche Fundament in der Verkündigung des Wortes und im Sakrament wieder zu seinem Recht kommen zu lassen; es erklärt auch die Tatsache, daß das Konzil verschiedentlich einen ganz be-

sonderen Akzent auf die Bedeutung des Zeugnisses gelegt hat, das innerhalb der Evangelisierung durch das gelebte Leben gegeben wird; diesem hat es sogar für die Seelsorge den ersten Platz zuerkannt (vgl. Ad Gentes 5, 36; Apostolicam Actuositatem 6).

Evangelisierung und Einsatz für die Gerechtigkeit.

Die Notwendigkeit nun, die Botschaft vom christlichen Heil in verständliche Formen der Entfaltung des Menschen, der sozialen Gerechtigkeit zu bringen, stellt heute die Kirche vor das Problem, die Beziehungen zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Befreiung des Menschen genauer zu umschreiben.

Das Dokument der Synode von 1971 tut dies. Es drängt auf zwei wesentliche Lehraussagen, die das Konzil sich schon zu eigen gemacht hatte und an denen festzuhalten ist: die erste ist, daß Evangelisierung und Einsatz für die soziale Gerechtigkeit nicht einfach gleichgesetzt und nicht einfach getrennt werden können. Sie sind ineinander integriert und zwischen beiden besteht ein inniger Zusammenhang. Die Bischöfe sagen:

„Die Kirche erhielt von Christus den Auftrag, das Evangelium zu verbreiten. Sie sollte die Berufung des Menschen zur Abkehr von der Sünde hin zur Liebe des Vaters verkündigen, die Bruderschaft aller Menschen und damit die Forderung nach Gerechtigkeit in der Welt. Deshalb hat die Kirche das Recht, ja sogar die Pflicht, für die Gerechtigkeit im sozialen, nationalen und internationalen Bereich einzutreten und die Ungerechtigkeit anzuprangern, wo die Grundrechte des Menschen und sein Heil es verlangen“ (Dt. Ausgabe S. 94/95).

Der zweite wesentliche Punkt, den die Synode betont, besteht in der Erkenntnis, daß die Kirche, wenn sie das Evangelium verkündet, einen ursprünglichen und spezifischen Beitrag für die Gerechtigkeit in der Welt und für die Befreiung des Menschen leistet. Er ist „spezifisch“, d. h. verschieden von dem, was andere zu demselben Zweck beitragen müssen. So sagen die Bischöfe:

„Die Kirche ist nicht die einzige, die für die Gerechtigkeit in der Welt verantwortlich ist. Aber sie hat eine besondere und eigene Verantwortung für sie. Diese ist identisch mit ihrer Sendung, Zeugnis zu geben von der im Evangelium enthaltenen Forderung nach Liebe und Gerechtigkeit. Dieses Zeugnis muß in den kirchlichen Institutionen und im Leben des einzelnen sichtbar werden“ (ebd.).

Wenn man, sei es auch in guter Absicht, von diesen beiden Punkten der Lehre abweicht, endet man damit, die „sakramentale“ Natur der Kirche preiszugeben, und man beraubt damit die christliche Verkündigung ihrer eigentlichen Bedeutung und ihrer Glaubwürdigkeit. Wir werden kurz

die beiden Bemerkungen zum kirchlichen Beitrag für die Befreiung des Menschen erklären: Zusammenhang und Eigenart.

Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Befreiung der Menschheit.

Die Kirche, so haben wir gesagt, ist „Zeichen" des Heils. Sie behält ihre Eigenart im Hinblick auf das bezeichnete Heil in dem Augenblick, in dem sie eben dieses Heil verwirklicht. Mit anderen Worten: Die Kirche muß der Welt zeigen, daß sie tatsächlich das Heil wirkt (sonst wäre sie weder „Zeichen", noch wirksam, noch erkennbar); aber wenn die ganze Wirklichkeit des christlichen Heils nicht noch „etwas anderes" wäre, (d. h. wenn sie nicht über den Einsatz für die soziale Gerechtigkeit hinausgriffe), sondern einfach mit der politischen Befreiung gleichbedeutend wäre, dann wäre die Kirche nicht mehr das universale Sakrament des Heiles, wie Christus es gewollt hat.

Andererseits würde die Kirche aus dem gleichen Grund sich selbst und ihre Mission verleugnen, wenn die Transzendenz ihrer Botschaft zur Entfremdung führte und wenn das Heil einfach auf ein ungeschichtliches, vollständig wirklichkeitsfremdes und gesellschaftsfremdes Niveau angesiedelt würde (vgl. Apostolicam Actuositatem 5).

An verschiedenen Stellen äußert sich das Synodendokument von 1971 in diesem Sinne über die Gerechtigkeit in der Welt. Wir weisen nur auf eine der bekanntesten Stellen hin: „Der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Umgestaltung der Welt erscheinen uns als wesentlicher Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums und der Sendung der Kirche zur Erlösung der Menschen und zur Befreiung von jeder Art Unterdrückung" (Dt. Ausgabe, Einleitung, S. 86).

Es existiert also eine innere Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und dem Einsatz für die Gerechtigkeit.

Besonderheit und Eigenart des Einsatzes der Kirche für die Gerechtigkeit.

Der Einsatz für die Gerechtigkeit ist bei der vielschichtigen Natur des Phänomens Gerechtigkeit nicht eindeutig faßbar. Sicher muß das Bemühen um die Befreiung des Menschen ein gemeinsames Anliegen aller sein, es geht alle an. Aber die spezifischen Beiträge, die die einen und die anderen zu erbringen aufgerufen sind, sind verschieden. Es liegt auf der Hand, daß die Bemühungen auf politischem, ökonomischem, sozialem, kulturellem, militärischem, religiösem Gebiet, wenn sie auch untereinander koordiniert und auf dasselbe Ziel ausgerichtet werden müssen, nämlich die Befreiung des Menschen, doch ihre Eigenart behalten und daß sie sich dadurch voneinander unterscheiden.

Da die Kirche eine moralische und religiöse Botschaft zu verkünden hat, besteht ihr spezifischer Auftrag für die Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Welt darin, daß sie dem Menschen mit dem Glauben eigenständige Werte und außerordentliche Kräfte vermittelt. Diese sollen ihm helfen, sich von jeder persönlichen und sozialen Form von Unterdrückung und Sünde frei zu machen. Die Besonderheit dieses Beitrags der Kirche besteht darin, daß diese Werte und diese Kräfte den Menschen geradewegs dazu bringen, die Sünde zu überwinden, daß sie sein Bewußtsein, seine Gewohnheiten und sein Leben verändern. Diese befreiende Wirksamkeit des Glaubens ist zuerst und vor allem innerlich, wenn sie sich auch notwendigerweise in einen Einsatz für eine Veränderung ungerechter Strukturen und Machtverhältnisse umsetzt. Die evangelische Verkündigung der „Bekehrung" führt zum wahren zeitlichen Wohl des Menschen und übersteigt dieses (vgl. Octogesima adveniens, 40, 12, 50).

Daher ermahnt Paul VI. alle Christen, der Welt diesen „spezifischen" Beitrag zu leisten, den nur die Kirche begreifen kann und den die Welt jenseits jedes politischen und ideologischen Systems so nötig hat. „Jenseits jeden Systems, ohne darum den konkreten Einsatz im Dienst an den Brüdern zu unterlassen, bekennt sich der Christ inmitten all seiner Stellungnahmen zur Ursprünglichkeit eines christlichen Beitrags und dient so einer positiven Umwandlung der Gesellschaft" (ebd. 36).

B. Einsatz für die Gerechtigkeit und politischer Einsatz

An dieser Stelle kann man eine Frage nicht umgehen: Wenn zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Gerechtigkeit ein Zusammenhang gegeben ist (auch wenn es sich um spezifisch verschiedene Beiträge handelt), führt dann die Verkündigung des Evangeliums nicht zu einem „politischen Einsatz"? Man kann die soziale Gerechtigkeit einfach nicht verwirklichen, ohne daß man Position bezieht, was das Handeln und das sozio-ökonomische Verhalten betrifft; anders gesagt, ohne tatsächlich in irgendeiner Weise „Politik zu machen". Um auf diese Frage antworten zu können, muß man vor allem klären, was man meint, wenn man von „politischem Einsatz" spricht. Erst dann wird es möglich sein, näher zu bestimmen, in welchem Sinn die Kirche „Politik machen" kann und muß.

Die Doppeldeutigkeit des Begriffs und des Wortes „Politik"

Der Begriff und der Ausdruck Politik bezeichnet heute verschiedene Dinge und wird dadurch mehrdeutig. Ursprünglich kommt „Politik" von polis (Gemeinwesen, Stadt) und bezeichnet die Tätigkeit dessen, der an der Leitungsfunktion der Gemeinde teilnimmt und auf alle mögliche Art und Weise zum gemeinsamen Leben beiträgt. Aber heute in unserem sozio-

kulturellen Kontext ist der Begriff „Politik" weiter geworden und er verfeinert sich immer mehr, weil sich die neuen ideologischen, kulturellen und sozialen Bedingungen, die für eine Wohlstandsgesellschaft typisch sind, auf eine stets größere Zahl von Menschen auswirken. Diese Erfahrung hat uns dahin gebracht, zu unterscheiden zwischen einer „Politik", die verstanden ist als sozio-kulturelle Dimension des Menschen (sie erstreckt sich vor allem auf Werte und die Lebensqualität) und einer Politik, die als „Praxis" verstanden wird: als eine Wahl zwischen verschiedenen technischen Instrumenten und Methoden für das Handeln, vor allem im Hinblick auf die vollständige Verwirklichung eines neuen Gesellschaftsmodells. Klären wir kurz diese zwei Begriffe von „Politik".

1. Die Politik als sozio-kulturelle menschliche Dimension

Seit der Mensch tatsächlich Mensch ist, ist er immer geprägt gewesen von seiner Beziehung zu den anderen, zur Gemeinschaft, von den Formen des Zusammenlebens. Die Zugehörigkeit zu einer Rasse, zu einer Nation, zu einer Klasse, zu einer bestimmten Zivilisation, zu einer Familie bestimmt und bedingt die Gewohnheiten, die Mentalität, das persönliche Leben eines jeden von uns. So ist es immer gewesen.

Aber heute hat das Phänomen neue Dimensionen; neu ist auch das Bewußtsein der Interaktion zwischen Person und Strukturen, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Individuen und Gruppen; es handelt sich jetzt um eine umfassende Erfahrung, welche die Menschheit erlebt. Unter diesem Gesichtspunkt ist es richtig, zu behaupten, daß heute „alles Politik ist". Ist es nicht Tag für Tag mit Händen zu greifen, wie sehr persönliche Stellungnahmen das soziale Leben beeinflussen und wie sehr soziale Stellungnahmen unser persönliches Leben betreffen?

Die „Politik" muß also in dieser ihrer ersten, sozio-kulturellen Bedeutung als eine wesentliche Dimension des Menschen betrachtet werden. Es ist nicht die Politik des Staates und nicht die der Parteien; es ist vielmehr die Politik der „letzten Überzeugungen über die Natur, den Ursprung und den Zweck des Menschen und der Gesellschaft". Davon spricht Octogesima Adveniens. Danach ist es „Auftrag der kulturellen und religiösen Gruppen, diese Politik im Sozialgefüge in einer selbstlosen Art und auf ihren eigenen Wegen zu entwickeln" (vgl. Nr. 25). Von hier kommt die wachsende Politisierung des Lebens, wie wir alle sie bemerken; sie geht in einem immer schnelleren Rhythmus vor sich, und zwar in dem Maß als das Bildungsniveau der Massen steigt.

Wenn wir also „Politik" in diesem ersten Sinn nehmen, kann keine Person, keine Informationsgruppe, keine Institution politisch neutral bleiben. In diesem Sinne ist es heutzutage unmöglich und morgen wird es noch unmöglicher sein „nicht Politik machen zu wollen". Die einfache Tatsache,

daß die Menschen — einzeln oder in Gruppen — verantwortlich zu handeln haben, verpflichtet uns „Politik zu machen". Das ist eine alltägliche Erfahrung.

2. Die Politik als „Praxis"

Politik ist einerseits eine Wesensdimension des Menschen. Andererseits geschieht die geschichtliche und konkrete Übersetzung der sozialen und kulturellen Werte in bestimmte Gegebenheiten des menschlichen Zusammenlebens nicht aufgrund einer schicksalhaften Vorausbestimmung, sondern kraft verantwortlicher und freier Entscheidungen eines jeden, d. h. durch politische „Praxis".

Die Geschichte hat uns erkennen lassen, daß wir es sind, die mit unseren Entscheidungen, mit unseren Institutionen und mit unseren Irrtümern die menschlichen Beziehungen mehr in eine bestimmte Richtung als in eine andere lenken. So sind wir heute alle auf der Suche nach einem neuen Entwurf für die Gesellschaft, und wir fühlen uns moralisch verantwortlich für die Fortdauer eines unwürdigen Status quo der Menschen.

Wir erfahren das Recht, die Verpflichtung, eine politische „Praxis" zu erarbeiten, welche die Werte und Orientierungen der Politik (als soziokulturelle Dimension) in verantwortliche Techniken des Handelns umsetzt. Diese Optionen für die politische „Praxis" in einem instrumentalen und technischen Sinn (die von den Parteien, den Gewerkschaften, den Regierungen, den Verantwortlichen für die Wirtschaft etc.) getroffen werden, sind die letzten und unmittelbaren Mittel, durch die sich die wesentlich politische Natur des Menschen geschichtlich darstellt.

C. Der politische Einsatz der Kirche

Es ist klar, daß die „sakramentale" Natur der Kirche und ihre Sendung, der Welt das Evangelium zu verkünden, ihr das Recht und die Pflicht auferlegen, sich „politisch zu engagieren", und dies im ersten der beiden gemeinten Sinne des Wortes. Die Kirche tritt ja, soweit sie eine sozial bedeutsame Institution ist und aus Menschen besteht, notwendigerweise in Beziehung zum sozialen Leben. Obgleich die Wirklichkeit und der Zweck der Kirche die rein zeitliche Ordnung transzendieren, ist sie geschichtlich bedingt und ist ihrerseits dazu da, um aktiv auf die Geschichte einzuwirken.

Das heißt, daß die Kirche — wie jede andere soziale Gruppe — von ihrem Innersten her eine „politische" Dimension hat. Sie könnte ja sonst nicht ihre Aufgabe erfüllen, nämlich für die sozialen und kulturellen Werte eine christliche Orientierung zu geben. Dies ist ein „politischer Einsatz", der die Tätigkeiten der Kirche begleitet, durch die sie ihre Aufgabe der

Verkündigung des Evangeliums erfüllt: in der Wortverkündigung, der Sakramentenspendung und in den verschiedenen Tätigkeiten ihrer Diakonie, ihres Dienstes an der Menschheit.

Die Kirche ist als solche wirksames Zeichen eines allgemeinen und umfassenden Heiles des Menschen; sie hat keine besondere Kompetenz, die sich direkt auf eine Wertvermittlung auf der politischen Ebene richtet: „Die der Kirche eigene und ihr von Christus anvertraute Mission gehört nicht der politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Ordnung an: das Ziel, welches er ihr gegeben hat, gehört zur religiösen Ordnung" (Gaudium et Spes, 42).

Jedoch beeinflußt die Tätigkeit der Kirche, welche sie auf dem Gebiet des Verhaltens und der Gewissen ausübt, beträchtlich die politische „Praxis". Wer in Wort und Leben die christliche Liebe predigt, trägt nicht weniger wirksam dazu bei, die Welt in einer bestimmten Art zu verwandeln als ein internationaler politischer Vertrag.

„Es fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein" (Gaudium et Spes, 42).

Die Synode von 1971 nimmt diese Lehre in sehr glücklicher Weise auf: „Es ist nicht Sache der Kirche, als einer religiösen und hierarchischen Gemeinschaft, für die Gerechtigkeit in der Welt konkrete Lösungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich zu geben. Ihre Sendung schließt vielmehr die Verteidigung und Förderung der Würde und der Grundrechte des Menschen ein" (Dt. Ausgabe S. 95).

Paul VI. hat diese Lehre weiter präzisiert. In seiner Ansprache am 10. Januar 1972 an das Diplomatische Corps geht er direkt darauf ein. Einerseits unterstreicht er die Pflicht der Kirche, sich im zuerst dargestellten Sinn des Wortes politisch zu engagieren (der Papst definiert das als „presenza nel civile" „Gegenwärtigsein im bürgerlichen Zusammenleben"); andererseits streitet er energisch ab, daß die Kirche sich direkt in der politischen „Praxis" einsetzen müsse. (Der Papst spricht von einer „Nichtbeteiligung an der politischen Aktion".) (Vgl. Osservatore Romano, 12. Januar 1972).

Sobald man in der Geschichte diese Unterscheidung aus dem Blick verlor, endete das damit, daß die Kirche in eine jener zwei entgegengesetzten und irrigen Haltungen verfiel, die wir alle heute ablehnen: entweder in einen (rechten oder linken) Integralismus, bei dem die christliche Botschaft mit einer politischen Praxis gleichgesetzt wird, oder in eine Enthaltsamkeit, die soweit geht, daß man der Kirche das Recht der Präsenz im bürgerlichen Leben, in der „Politik" im sozio-kulturellen Sinn, bestreitet.

Kirche und politische Praxis

Welche Haltung muß die Kirche gegenüber der politischen Praxis einnehmen?

Da die Kirche als solche — wie wir schon gesagt haben — keinerlei professionelle und spezifische Zuständigkeit in Sachen der politischen Praxis hat und normalerweise nicht darin ihre Mission sieht, kann man nicht gut von ihrer direkten Teilnahme bei politischen Tätigkeiten im strengen Sinn als einer gewünschten Möglichkeit reden. Doch können wir sagen, daß die Kirche normalerweise auf die politische „Praxis" in einer indirekten Weise einwirkt dadurch, daß sie die christlichen Werte verkündet und durch ethische Urteile das praktische Handeln der Gläubigen orientiert; ferner dadurch, daß der selbständige und verantwortliche Einsatz der Laien in der politischen „Praxis" erst voll und ganz die Sendung der Kirche verwirklicht, die Welt mit dem Evangelium zu beseelen. Bei dieser Gelegenheit, so sagt die Synode von 1971, ist es sicher, daß die Laien, „während sie sich dieser Tätigkeit (politische „Praxis") zuwenden, aus ihrer eigenen Initiative handeln, ohne daß davon die Verantwortung der kirchlichen Hierarchie berührt wird. Aber es berührt die Verantwortung der Kirche, da sie deren Glieder sind" (Dt. Ausgabe S. 95).

Es kann sich aber auch der außerordentliche Ausnahmefall ergeben, daß die Kirche als solche direkt auf politischem Feld intervenieren muß und zwar subsidiär: dann nämlich, wenn eine konkrete „technische" Aktion dringend für das Gemeinwohl notwendig wird und wenn niemand anderer da ist, der das Werk leisten kann (vgl. Gaudium et Spes, 42).

Nachdem wir diese Voraussetzungen aufgestellt haben, bleibt noch zu fragen, wie die Orden konkret aufgerufen sind, sich gemäß dem spezifischen Beitrag der Kirche für Gerechtigkeit in der Welt einzusetzen.

III. DER KONKRETE AUFTRAG DER ORDENSLEUTE FÜR DIE GERECHTIGKEIT IN DER WELT

Alles, was wir bisher von der Kirche gesagt haben, gilt in besonders engem Sinn von den Orden. Ist doch in der Tat das Ordensleben nichts anderes als eine besonders typische Art, Kirche zu sein, das Evangelium zu leben und es zu verkünden. Die Dogmatische Konstitution Lumen Gentium sagt, „weil aber die evangelischen Räte ihre Befolger durch die Liebe, zu der sie hinführen, auch in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbinden, muß ihr geistliches Leben auch dem Wohl der ganzen Kirche gewidmet sein . . . So erscheint das Bekenntnis zu den evangelischen Räten als ein Zeichen, das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Befolgung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll. . . . Der Ordensstand, der seine Glieder von den irdischen Sorgen mehr befreit, mehr die himmlischen Güter, die schon in dieser Zeit

gegenwärtig sind, auch allen Gläubigen kundmacht, bezeugt das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben und kündet die zukünftige Auferstehung und die Herrlichkeit des Himmelreiches an" (Lumen Gentium, 44).

Darum, so betont Paul VI., indem er sich dabei auf das Dekret Perfectae Caritatis beruft, in seinem apostolischen Mahnschreiben Evangelica Testificato: „Diese Teilnahme am Sendungsauftrag der Kirche kann nicht, wie das Konzil ausdrücklich sagt, ohne eine gewisse Öffnung und Mitarbeit an ihren Erneuerungsbestrebungen auf missionarischem und sozialem Gebiet verwirklicht werden" (Evangelica Testificatio, 50).

Erläuternd fährt Paul VI. fort: „Sicher haben die Ordensgenossenschaften im Rahmen der Werke der Caritas, der Fürsorge und der sozialen Belange eine wichtige Aufgabe zu erfüllen" (ebd. 16). Es handelt sich darum, dem Werk der Gerechtigkeit jenen der Kirche eigenen, ihr spezifischen und von ihrem Ursprung her ihr zustehenden Beitrag zu leisten, von dem wir schon gesprochen haben: „In einer mit großer Schnelligkeit sich entwickelnden Welt gibt es weiterhin das Massenelend und die Not der einzelnen. Diese Tatsache fordert nachdrücklich eine „Umstellung der Gesinnung und Haltung. . . . Ihr wißt, daß dieser Weg nicht in der Verkündigung politischer oder rein innerweltlicher Meinungen und deren Verwirklichung besteht; er ist vielmehr Aufruf zur Herzensumkehr, zur Befreiung von jeder Art irdischer Hindernisse, zur Liebe" (ebd. 17).

Der Papst beschließt sein Dokument, indem er noch einmal auf dieses Thema zurückkommt: „Liebe Ordensmänner und Ordensfrauen! Entsprechend der göttlichen Berufung Eurer geistlichen Gemeinschaften müßt Ihr wachen Geistes die Nöte der heutigen Menschen, ihre Schwierigkeiten und Anstrengungen ins Auge fassen und in ihrer Mitte in Gebet und Arbeit die Wirksamkeit der Frohbotschaft der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens bezeugen. Das Bemühen der gesamten Menschheitsfamilie um die Verwirklichung einer größeren Brüderlichkeit im Zusammenleben der einzelnen und der Völker erfordert vor allem eine Wandlung im Bereich der Lebensweise, der Gesinnung und des Gewissens. Darum muß sich das gesamte Volk Gottes, Ihr aber in besonderer Weise bemühen" (ebd. 52).

Wie soll nun in der Praxis dieser Einsatz verwirklicht werden, den die Orden für die Gerechtigkeit in der Welt gemäß der Eigenständigkeit und Eigenart des Beitrags der Kirche zu leisten haben? Von den soziologischen und theologischen Voraussetzungen her, die wir in den ersten beiden Teilen unserer Darlegung behandelt haben, erscheint es uns, daß die den Ordensinstituten eigenen Formen dieser „politischen" und evangelischen Aufgabe auf vier Hauptaufgaben zurückgeführt werden können: Die prophetische Funktion, die kritische Funktion, die Funktion der positiven Beseelung und die der Erziehung im eigentlichen Sinn.

Die prophetische Funktion

An erster Stelle muß das Engagement der Ordensleute für die Gerechtigkeit ein prophetischer Einsatz sein. Sie müssen sich der Welt als ein erkennbares und glaubwürdiges Zeichen der Gerechtigkeit, der Einheit, des Friedens, der Versöhnung, der gelebten Liebe darstellen. Allen Menschen müssen sie bezeugen, daß das Reich Gottes schon begonnen hat. Das ist die hauptsächlichste, der Kirche eigene Art und Weise, „Politik zu machen". „Wenn die Kirche Zeugnis von der Gerechtigkeit ablegen soll, dann weiß sie sehr wohl, daß der, der öffentlich von Gerechtigkeit zu sprechen wagt, zunächst selbst in den Augen der anderen gerecht sein muß. Wir müssen deshalb unser Tun, unseren Besitz und unser Leben in der Kirche überprüfen" (Römische Bischofssynode 1971, Dt. Ausgabe S. 96).

Die prophetische Funktion entfaltet sich, wenn die Institute das sind, was sie sein sollen, und die vorrangigen Zeichen des Gottesreiches und der gesamten Befreiung des Menschen aufweisen. Diese sind:

— der Gehorsam. Durch ihn proklamieren die Ordensleute, daß Christus der Herr ist. Das ist der tiefste Sinn des „Verlierens des eigenen Lebens" für IHN (Evangelica Testificatio, 27).

— die Armut oder die affektive und effektive Distanz zu den Gütern der Welt, wodurch die Ordensleute darstellen, daß im Gottesreich die Beziehungen zwischen den Menschen sich nicht auf das gründen, was der Mensch besitzt, sondern was er ist: Kind Gottes, teilhaft des ewigen göttlichen Lebens (ebd. 18).

— die Jungfräulichkeit, oder die Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen — welche die Befreiung menschlicher Liebe von Ängsten, vom Egoismus und von Enge verkündet und bewirkt und diese Liebe ins Universelle weitet, und die in sehr ausgeprägter Weise das Geheimnis der Einheit des mystischen Leibes mit seinem Haupt darstellt (ebd. 13).

— die Übung der Kontemplation bestätigt den Menschen augenfällig den Primat und die Transzendenz Gottes; sie erinnert alle daran, daß die Gestalt dieser Welt vergeht; daß, wer Gott findet, wer „an Gott gebunden" ist, bereit ist, alles um seinetwillen aufzugeben (ebd. 8,10).

— das Suchen des Kreuzes, das der Welt den erlösenden Wert der Schmerzen enthüllt: „Ihr müßt etwas erfahren von der Macht, die Christus zum Kreuz zog, etwas von dieser ‚Torheit', die der hl. Paulus für uns alle ersehnt, weil nur sie uns weise macht. Das Kreuz erwies sich ihm, wie das bei Christus gewesen ist, als der Beweis der größten Liebe" (ebd. 29).

Die kritische Funktion

Eine zweite, der Kirche und den Ordensleuten eigene Art, „Politik zu machen" und sich für die Gerechtigkeit in der Welt einzusetzen, besteht in der Ausübung der kritischen Funktion.

Die Ordensleute sind berufen, sie durch die Anklage der Ungerechtigkeiten und der Unterdrückungen auszuüben, die den Menschen treffen, wo immer sie auch vorkommen mögen: auf politischem, wirtschaftlichem, sozialem oder kulturellem Gebiet, und gleichgültig, ob sie nun physischer oder moralischer Art seien.

„Unsere Aufgabe verlangt, mit Entschlossenheit und Liebe, Klugheit und Festigkeit die Ungerechtigkeit anzuprangern, im aufrichtigen Dialog mit allen, die es angeht", sagt die Synode von 1971 in ihrem Dokument über die Gerechtigkeit in der Welt (Dt. Ausgabe S. 100).

Die evangeliumsgemäße Kritik der Ungerechtigkeit verpflichtet die Ordensleute vor allem, „sich alles zu versagen, was ein Kompromiß mit jeder Form von Ungerechtigkeit wäre" (Evangelica Testificatio, 18); es geht also darum, positiv jede Solidarität zu brechen, die uns an Formen oder Mißbräuche der Macht binden könnte.

An zweiter Stelle müssen wir dankbar und unbefangen anerkennen, daß jede redliche Bemühung um die Gerechtigkeit und den Fortschritt des Menschen immer ein Wert in sich selbst für das Gottesreich ist, auch wenn sie von Ungläubigen geleistet wird.

Schließlich muß die Ausübung der evangelischen Kritik uns dazu führen, tapfer und ehrlich die Grenzen und die Vorläufigkeit des bisher Erreichten herauszustellen. Auch müssen wir die Ideologien relativieren und die Begrenztheit ihrer Sicht betonen, mit der sie geschichtliche Ereignisse, den Menschen und sein Schicksal deuten.

Die inspirierende Funktion

Eine dritte Art, durch die sich der politische Einsatz der Ordensleute im sozio-kulturellen Sinn für die Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Welt auswirken muß, ist das Bemühen um eine positive Inspiration auf der Ebene der menschlichen Werte. Es wäre ein schwerer Irrtum, die Mission der Kirche in der Welt auf ihre kritische Funktion und auf die Anklage der Ungerechtigkeit zu beschränken. Christus hat sie vor allem gegründet, damit sie durch die Verbreitung eines gesunden Optimismus die Hoffnungen der Menschen nähre: „Der Vater hat den Sohn nicht gesandt, zu richten, sondern damit die Welt gerettet werde" (Joh. 3,17).

Aufgabe der Orden ist es also vordringlich, Initiativen zu ergreifen, um die transzendente Dimension der menschlichen und gesellschaftlichen Probleme zu erschließen; sie müssen das Bewußtsein schärfen helfen für die Würde der Person, die die gleiche für alle ist, für die Gerechtigkeit

und die Liebe, für die grundlegenden Normen des Zusammenlebens, für die Freiheit, die für alle ein unveräußerliches Gut ist, für das als Zweck der Gesellschaft verstandene Gemeinwohl, für die Ausübung der Autorität als Dienstleistung und nicht als Streben nach Macht.

Die erzieherische Funktion

Am Schluß muß eine letzte, dem Einsatz der Kirche und der Ordensleute für die Gerechtigkeit eigene Funktion herausgestellt werden: die der Erziehung zur sozialen Gerechtigkeit. Sie besteht vor allem in der Bildung der Gewissen und der inneren Haltung, die jenes Tun eines umfassenden Humanismus braucht, von dem wir gesprochen haben: „Diese Erziehung" — so unterstreicht die Synode von 1971 — „fordert eine Wandlung der Herzen, die die Sünden des einzelnen und die der Gesellschaft anerkennt. Sie bildet auch zu einem wahren und vollen menschlichen Leben in Gerechtigkeit, Liebe und Einfachheit" (Dokument über die Gerechtigkeit in der Welt, Dt. Ausgabe S. 98).

Besonders wichtig ist die Verbreitung christlich sozialen Denkens, das „ein integrierender Bestandteil der christlichen Auffassung vom Leben ist" (Mater et Magistra, 222). Die Gewissen müssen so gebildet werden, daß der Sinn deutlich wird, den der aktive politische Einsatz hat; denn „eine soziale Lehre darf nicht nur verkündigt werden, sie muß auch in die Realität umgesetzt werden" (ebd. 226).

Ganz besonders werden die Ordensleute die beste Art, den Menschen die moralischen und geistigen Kräfte für die Gestaltung der Welt zu vermitteln, durch die Liturgie beseelt und angeregt finden. „Die Liturgie" — so versichert das Synodendokument über die Gerechtigkeit — „die das Herz des Lebens der Kirche ist und bei der wir den Vorsitz haben, kann eine große Hilfe in der Erziehung zur Gerechtigkeit sein. (. . .) Wortgottesdienst, Katechese und Feier der Sakramente helfen uns zu erkennen, was die Propheten, der Herr Jesus Christus und die Apostel über die Gerechtigkeit lehren. Die Vorbereitung auf die Taufe ist der Anfang der Bildung eines christlichen Gewissens. Die Übung der Buße soll die soziale Dimension der Sünde und des Sakramentes deutlich machen. Die Eucharistie schließlich stiftet Gemeinschaft und stellt sie in den Dienst der Menschen" (Dt. Ausgabe S. 100).

SCHLUSS

Diese vier Funktionen bilden eine allgemeine Orientierung, die für die Kirche und alle Orden gilt und die sie bei ihrem „politischen" Einsatz für die Gerechtigkeit in der Welt befolgen müssen. Es wird also die Aufgabe der religiösen Institute sein, je nach ihrem eigenen Charisma diese allgemeinen Richtlinien in konkrete und jeweils angemessene Entscheidungen zu übersetzen.

Schließlich scheint eine abschließende Überlegung wichtig zu sein. Mancher ist versucht, zu glauben, die Kirche und die Ordensleute würden, wenn sie sich jeden Einsatz in der politischen „Praxis" versagen, ihren Beitrag bei der ungeheuren Aufgabe der Befreiung des Menschen und des Einsatzes für soziale Gerechtigkeit auf die Innerlichkeit einschränken. Dies zu meinen, ist eine echte Versuchung, der man widerstehen muß. Wie wir gesagt haben, hat die Kirche zur allgemeinen Anstrengung aller einen besonderen Beitrag zu leisten, einen wirksamen Beitrag, der aus dem Glauben und der Gnade kommt. Wenn Kirche und Ordensleute auf ihre spezifischen Funktionen verzichten müßten, dann könnte kein anderer der Welt jenen Lebenshauch geben, der von Christus ausgeht und den die Menschheit so dringend nötig hat. Kein Beitrag an politischer „Praxis", mag er auch noch so gültig und revolutionär sein, könnte jemals den Verlust ausgleichen, den die Sache der Gerechtigkeit erleiden müßte, wenn die Kirche in ihrer prophetischen, kritischen, inspirierenden und erzieherischen Funktion versagte.

Zum Schluß möchte ich auf die Orden und ihren Einsatz für die Gerechtigkeit das anwenden, was der Theologe E. Schillebeeckx ausführlicher von jeder christlichen Gemeinschaft sagte:

„Eine christliche Gemeinde, die bei ihrem politischen Engagement diese christlichen Perspektiven unbesprochen ließe und die Verheißung nicht in der dem ‚liturgischen Wort' eigenen Sprache feiern würde — als Sprache, die betend die Transzendenz ins Wort bringt —, kann politisch zweifellos heilsame Arbeit verrichten, halbiert sich aber als christliche Gemeinde und droht auf die Dauer ein politischer Kern ohne Inspiration aus dem Evangelium zu werden: eine der vielen tatsächlich nützlichen und notwendigen politischen Stoßgruppen, aber keine ‚Ecclesia Christi'." (Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinde. Concilium 9, 1973, 258).

Hauptsächliche Biographie

II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium", Kap. V, VI;
Dekret Perfectae Caritatis

Papst Paul VI.: Motu Proprio Ecclesiae Sanctae (6. August 1966) Teil II; Apostolisches Mahnschreiben Evangelica Testificatio (29. Juni 1971)

Synode 1971: Dokument über die Gerechtigkeit in der Welt

Synode 1974: Vorbereitungsdokument über die Evangelisierung in der Welt von heute

Das Gebet der Hingabe von Charles de Foucauld *

Von Josef Dreißen, Aachen

Eine Meditation

Mein Vater,
Ich überlasse mich Dir ganz und gar.
Tue mit mir, was Dir gefällt.
Was immer Du mit mir tust, ich danke Dir.
Ich bin zu allem bereit, ich nehme alles hin,
Wenn nur Dein Wille sich in mir erfülle
Und in allen Deinen Geschöpfen ...
Ich wünsche nichts anderes, mein Gott.
Ich lege meine Seele in Deine Hände,
Ich schenke sie Dir, mein Gott.
Mit der ganzen Liebe meines Herzens,
Weil ich Dich liebe
Und es mich aus Liebe danach verlangt, mich zu geben,
Mich in Deine Hände zu geben,
Ohne Maßen,
Mit unendlichem Vertrauen,
Denn Du bist mein Vater.

Unser „Gotteslob" bringt unter der Überschrift „Hingabe" u. a. auch das Gebet von Charles de Foucauld. Man darf dieses Gebet als sein geistliches Testament bezeichnen. Bei der Meditation über dieses Gebet lassen wir uns von der sprachlichen Struktur leiten, die analysiert werden soll. Darum ist es hier als lyrischer Text, nach Sinnzeilen gegliedert, abgedruckt[1]). Carlo Carretto meditiert dieses Gebet in seinem Buch „Denn du bist mein Vater"[2]). Es sei zunächst eine Meditation versucht und dann eine kritische Stellungnahme zu diesem Gebet erlaubt.

---

* Charles de Foucauld wurde am 15. 9. 1858 in Straßburg geboren. Er starb am 1. 12. 1916 in Tamanrasset (Algerien).

[1]) In dieser Form findet es sich in der Biographie von Michel Carrouges „Charles de Foucauld, Forscher und Beter", Freiburg 1958, S. 359.

[2]) Carlo Carretto „Denn du bist mein Vater", Freiburg 1975. — Auch hier ist der Text aufgegliedert in 17 Verse. Sein Buch umfaßt allerdings nur 15 Kapitel. Er faßt die Verse 6,7 „Wenn nur Dein Wille sich an mir erfüllt / und an allen Deinen Geschöpfen" in einem Kapitel zusammen. Ebenso reduziert er die beiden Verse: „Weil diese Liebe mich treibt / mich Dir hinzugeben" zu einem Kapitel. Die Kapitelzahl stimmt also nicht überein mit der Verszahl des Gebetes. Das französische Original ist enthalten in dem Buch von Droguet et Ardent (Herausgeber): Orationnaire, tome premier, Limoges 1971 p. 132. Hier wird auch kein fortlaufender Text gebracht, aber die Gliederung ist wesentlich anders.

I. MEDITATION

Das Gebet zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil handelt vom Tun Gottes am Menschen, der zweite spricht von der menschlichen Antwort auf das „Wort" Gottes. Nach Carretto beginnt der zweite Teil mit dem Vers: „Ich lege meine Seele in Deine Hände." Diese Aufteilung ist sicherlich richtig, weil auch im Original der voraufgehende Satz „Ich wünsche nichts anderes, mein Gott", ohne einen Absatz unmittelbar mit dem vorhergehenden Text verbunden ist.

Das Gebet beginnt und schließt mit den Worten „mein Vater". In der ersten Zeile ist es als Anrede zu verstehen, in der letzten als Begründung für das Verhalten des Menschen Gott gegenüber. Mit diesem sprachlichen Rahmen ist auch der sachliche gegeben. Im Text begegnet uns noch zweimal das Wort „mein Gott" als Abschluß einer Zeile. Es wird hier als Vokativ gebraucht und hat die Bedeutung von „Vater".

Der Aussage „Du bist mein Vater" steht die andere gegenüber „Ich bin Dein Kind". Sie ist nicht verbaliter in diesem Gebet enthalten, erschließt sich aber sinngemäß aus dem ganzen Verhalten, mit dem der Beter dem Vater begegnet. Hier betet nicht der Sohn, sondern das Kind. Das kleine Kind ist gewissermaßen noch Teil seines Vaters. Es „hängt" buchstäblich an ihm. Das Wort von der „Partnerschaft" gewinnt hier seine wörtliche ontologische Bedeutung. Je kleiner das Kind ist, um so mehr fühlt und erfährt es seine Herkunft vom Vater und seine Hinkunft zu ihm. Das Kind schreibt seinem Vater göttliche Eigenschaften zu: der Vater kann alles, der Vater weiß alles. Je selbständiger das Kind wird, um so mehr löst es sich vom Vater und steht ihm später als erwachsener Sohn in einer ganz anderen personalen Partnerschaft gegenüber. Dem himmlischen Vater gegenüber bleibt der Christ „Kind". Darum spricht unser Gebet von dem „grenzenlosen Vertrauen", von der „ganzen Liebe des Herzens", von den „Händen" des Vaters, in die sich das Kind begibt, ohne irgendwelche Vorbehalte, einfach „ohne Maßen". Charles de Foucauld hat im Verhältnis zu seinem himmlischen Vater den Prozeß der Kindwerdung vollzogen. Er ist wieder geworden „wie ein Kind". In der vorläufigen Einheitsübersetzung ist von der „Umkehr" zum Kind die Rede (vgl. Mt 18,3).

Diese Bekehrung zum Kind ist die Hinwende zu Jesus Christus. Die Selbständigkeit des Christen besteht in seiner Christständigkeit. Der Christ ist „in der Liebe Christi festgewurzelt und festgegründet" (Eph 3,17). Der Urgrund seines Seins ist der Herr. Nun lautet das liebste Wort, das der Herr in der Zeit seines Erdenlebens gesprochen hat „Abba" (Mk. 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6). Die getreueste Übersetzung dieses Wortes heißt „Papa". Damit ist auch das einzigartige Liebes- und Vertrauensverhältnis Christi zu seinem Vater ausgesprochen. Wir können nur „in Christus" das rechte Verhältnis zum Vater haben, das dem eines kleinen Kindes gleicht. Wo die

Schrift uns als Vorbild für unsere Umkehr die Kinder vor Augen stellt, handelt es sich um das Deminutiv von Kind, um die Kindlein, um die parvuli, im Griechischen um die „paidia" oder „näpioi" (vgl. Mt. 11,25; 18,2—5; Lk 10,21).

Die Wortbedeutung von „näpios" ist unmündig, töricht, schwach, unschuldig, hilflos, wehrlos. Diesen „Kleinen" im allgemeinsten Sinne gehört das Reich Gottes, d. h. in ihnen regiert Gott. Das große Ziel im Leben eines Charles de Foucauld war Nazareth, der letzte Platz. Er wollte vor seinem himmlischen Vater unbedingt der Geringste sein. Damit beschreitet er den Weg der Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi.

Im Vater-Kind-Verhältnis ergreift der Vater die Initiative. Darum bittet Foucauld: „Tue mit mir, was Dir gefällt. Was immer Du mit mir tust, ich danke Dir ... Wenn nur Dein Wille sich an mir erfüllt." Entscheidend ist immer das, was der Vater an uns durch seinen Sohn Jesus Christus tut. Unser „Tun" ist sozusagen belanglos. Unser Tun besteht darin, daß wir den Vater an uns handeln lassen. Unsere Aktivität ist die Passivität. Der Gedanke läßt sich anders formulieren: Unsere Passivität besteht im fiat zum Willen und Tun Gottes. Der Wille des Vaters will einmal aktiv getan und passiv ausgehalten werden. Der zweite Aspekt des göttlichen Willens ist der wichtigste. Der Sohn hat uns beten gelehrt: „Vater unser ... Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden." Hier möchte ich eine Korrektur an der Übersetzung des Gebetes vorschlagen. Im Originaltext heißt es: Pourvu que votre volonté se fasse en moi." Die entsprechende Vater-unser-Bitte lautet: „Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel." In beiden Sätzen steht das Verbum „faire", das bei Foucauld die Form eines reflexiven Konjunktivs im Präsens des Aktivs annimmt, während das Vaterunser den Konjunktiv des Präsens im Passiv bringt. Der Sinn beider Formulierungen „Dein Wille tue sich an mir" und „Dein Wille möge getan sein" ist beinahe identisch. Die Übersetzung „Wenn nur Dein Wille an mir g e s c h e h e und an all Deinen Geschöpfen" ist biblischer und liturgischer als die vorliegende. Sie entspricht auch mehr dem Kontext des Beters. In der erwähnten Biographie heißt es: „Sein Leben gründet sich auf den Satz des Vaterunsers: ‚Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden'." Während seiner Einkehrzeit in Ephrem in Palästina schrieb Foucauld: „Wolle alles, was ich will, wie ich es will, in dem Maße, als ich es will: Mein Vater, Dein Wille geschehe. Dieses Gebet wirst du im Himmel in Ewigkeit beten ..."[3]).

Die vorgeschlagene Korrektur wird erhärtet durch eine Bemerkung von Charles de Foucauld über das Bittgebet: „Es gibt zwei Arten zu bitten: Das Herz rufen lassen, es von Gott m i t d e r E i n f a l t e i n e s K i n d e s erbitten lassen, was es begehrt, eine bestimmte Gnade für sich oder

[3]) a.a.O., S. 232. Er läßt hier Jesus sprechen.

einen anderen, die Linderung eines Schmerzes für sich oder den Nächsten; man stößt diesen Schrei in aller Einfalt zum himmlischen Vater aus und läßt ihm die Worte folgen: ‚Aber nicht mein Wille, sondern der Deine'. Die andere Art zu beten besteht einfach in diesem letzten Wort: ‚Mein Vater, es geschehe in dieser Sache Dein Wille, wie immer er sei'"[4]).

In einer Meditation zu Mt 26,44 — mon père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que votre volonté soit faite! — bemerkt er: „Hier haben wir das Muster unserer Gebete, mit Gott wie zu einem Vater zu sprechen, mit Vertrauen, der Schlichtheit zärtlicher Hingabe eines Sohnes, der sich geliebt weiß; verlangen wir von ihm alles, was wir zu benötigen glauben; alles, von dem wir glauben, daß es unsere Brüder, seine Kinder, nötig haben ... erbitten wir es von ihm in aller Schlichtheit ... Aber, unwissend, wie wir sind, wissen wir fast nie, ob unsere Bitte uns wirklich zum Besten gereicht, deshalb fügen wir bei: ‚Doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe'"[5]). Er bezeichnet diese Bitte als das „vollkommenste Gebet", als den Grund, die „Essenz von jedem Gebet". Dieses Gebet soll in jeder Minute und zu jeder Stunde gesprochen werden[6]).

Es gibt zum Willen des Vaters kein besseres Wort als das „fiat". Das „fiat" Mariens riß die Himmel auf. Das „fiat" ist das eschatologische Gebet zum Willen Gottes. Die Seligen und Heiligen sprechen immerzu dieses „fiat" und erfahren darin ihre ewige Seligkeit. Ihr Wille ist so vollkommen eingegangen in den Willen des Vaters, daß sie im „fiat" sich eschatologisch selbst verwirklichen, weil so das Reich Gottes in ihnen zur Vollendung kommt.

Das „sic-ut", das „so — wie" des Vaterunsers zeigt uns, welche Freude das „fiat" zum Willen Gottes bei uns „auf Erden" auslösen könnte. Vielfach wird aber dem „fiat" eine sehr traurige Mollmelodie unterlegt. Ich denke etwa an das Lied „Wer nur den lieben Gott läßt walten". Da klingen die Worte: „Den lieben Gott laß ich nur walten, der Bächlein, Lerchen, Wald und Feld, und Erd und Himmel wird erhalten, hat auch mein Sach aufs best bestellt" nach der Melodie des Liedes „Wem Gott will rechte Gunst erweiweisen", entschieden froher. Das „So — Wie" wird melodisch gut vertont.

---

[4]) Nouveaux écrits spirituels, Plon, Paris 1950, S. 174. Hier zitiert nach: Charles de de Foucauld, Der letzte Platz. Einsiedeln o.J.., S. 28. Zudem darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Übersetzung „Dein Wille in mir geschieht" statt der üblichen „Dein Wille sich an mir erfülle" sich bereits an einer anderen Stelle findet: Charles de Foucauld, Er will unser Herz. Kevelaer 1974, S. 167.

[5]) Charles de Foucauld, Beten, Lieben, Glauben, Unveröffentlichte Meditationen, Luzern/München 1972, S. 86/87. Der Titel des Originals lautet: „Contemplations", Paris. Die Übersetzung besorgte Mina Trittler.

[6]) Charles de Foucauld, Das Evangelium — Mein Leben, München—Zürich—Wien 1976, S. 84 ff. Hier meditiert er wohl am extensivsten und intensivsten die Bitte „Dein Wille geschehe".

Ich kenne keinen katholischen Dichter, der die Fiathaltung inhaltlich so tief und sprachlich so schön wiedergegeben hat, wie Werner Bergengruen in seinem Gedicht: „Nichts gib mir, Gott." Es hat folgenden Wortlaut:

„Gib unser keinem, Gott, um was wir flehn,
Verworrene, die getrübtes Licht beriet!
Nein, einen jeden lasse nur geschehen,
wie in der Schöpfung alles Ding geschieht.
Der Flug, der Fall, das Blühen und Verwehen,
der Berge Glühn, das Wachsen im Granit,
der Lachse Sprung, des Efeus Überstehen,
des Mondes Spiegelung im blassen Teich.
Nichts gib mir, Gott, nein, laß mich nur geschehen,
dem Stein, dem Laube, den Gestirnen gleich,
und gönne mir, mit ihnen einzugehen,
und mit den Kindern in Dein Himmelreich"[7]).

In der apersonalen Schöpfung kann der Wille Gottes nicht anders als ein „pures" Geschehen sein. Der Mensch ist der geborene Rebell. Wie oft kann er sich in einer unvermeidlichen und unausweichlichen Schickung, die Gott schickt, gegen dessen Willen auflehnen und aufbegehren! Der Heilige ist ein reines Geschehen des Willens Gottes. Das Gedicht von Bergengruen paßt sehr gut als Kontext zur Hingabe eines Charles de Foucauld, weil auch hier von der Haltung des Kindes und der Schöpfung gesprochen wird.

Mit dem Vers „Ich lege meine Seele in Deine Hände" beginnt der zweite Teil des Gebets. Während im ersten Teil das Du Gottes im Vordergrund steht, bildet im zweiten Teil das Ich des Menschen, hier das Ich eines Foucauld die Mitte. Die passive Antwort auf das Wort und Tun Gottes im ersten Teil unterstreicht der Beter im zweiten Teil aktiv: Ich lege ... ich schenke ... ich liebe ... es verlangt mich ... Die erste Aktion als Reaktion sind die Worte: „Ich lege meine Seele in Deine Hände." Das Wort „Hände" begegnet uns zweimal. Es bringt die Assoziation „gütig" mit sich. „In deine gütigen Hände empfehle ich meinen Geist", sangen wir früher immer in der deutschen Komplet des Leipziger Oratoriums. Es erinnert aber auch unwillkürlich an die letzten Worte Jesu: „Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist" (Lk 23,46, entnommen dem Psalm 31,6). Nach den Rubriken der neuen Meßordnung spricht der Priester gewisse Gebete „iunctis manibus", mit gefalteten Händen. Wenn wir auf den Ursprung der gefalteten Hände zurückgehen, stoßen wir auf das germanische Lebenswesen. Leistete der Vasall seinem Lehensherrn den Eid, legte er seine gefalteten Hände in die Hände seines Lehensherrn. Dieses Zeremoniell hat sich bis heute noch erhalten in der Priesterweihe und bei der Ablegung der ewigen

[7]) Werner Bergengruen, Die heile Welt. Zürich 1950, S. 128.

Profeß, wobei der Priester im Gelöbnis seines Gehorsams seine Hände in die seines Bischofs und die Ordensschwester ihre Hände in die ihrer Generaloberin legt. Wer mit Charles de Foucauld betet: „Ich lege meine Seele — statt Seele würde man nach der heutigen Anthropologie besser sagen , m i c h ', und dem entsprechend im nächsten Vers ‚Ich schenke m i c h Dir, mein Gott' — in Deine Hände", muß sich um seine Hände die Hände des Vaters denken. Unsere „Hände" stehen hier immer als „pars pro toto", als Teil für das Ganze.

Die übrigen Aktionen akzentuieren und motivieren in zwei Variationen die völlige Hingabe des Kindes an den Vater. Das maß-gebende Motiv ist die Liebe, von der dreimal die Rede ist. Weil aber die Liebe ohne Maß ist, so erfolgt auch eine Hingabe „ohne Maßen"[8]).

II. KRITISCHE STELLUNGNAHME

Die kritische Stellungsnahme will als ein Fragezeichen verstanden werden:

1. Es handelt sich hier um das Gebet eines Heiligen, das die Aussprache seiner selber und personal nicht nur vollkommen abgedeckt ist, sondern durch seine Vita noch überboten wird. Es ist nur verständlich als die Antwort eines Charles de Foucauld auf das Wort Gottes, das speziell ihn in der Stunde der Berufung getroffen hat. Nur die Intensität des Wortes ermöglicht eine solche Intensität der Antwort. Entscheidend ist nicht, daß wir Gott lieben, sonden daß wir von ihm geliebt werden. (Vgl. 1. Joh. 4, 10.) Der Grad unserer Liebe zu Gott ist immer abhängig von dem Grad seiner Liebe zu uns. Wenn wir als gewöhnliche Sterbliche ein solches Gebet sprechen, stellt sich die Frage, ob wir überhaupt in der Lage sind, es personal zu füllen. Wir greifen gerne nach „Confectionsgebeten", wie wir „Kleider von der Stange" kaufen. Wer bestellt sich noch einen „Maßanzug"? Aber wir achten beim Kauf eines Anzugs doch auf das rechte Maß und lassen ihn umändern, wenn er nicht richtig „sitzt". Müßten wir nicht eine ähnliche „An-passung" bei einem solchen Gebet vornehmen? Wenn wir dieses Gebet nicht unserer Spiritualität anpassen, droht es eine Lüge zu werden. Selbst ein Mann wie Carlo Carretto, der uns in seiner Spiritualität weit überlegen ist, gesteht: „Oft hielt ich in der Mitte (sc. dieses Gebetes) inne, ich konnte nicht weiter. Manche dieser radikalen Forderungen erschreckten mich, es war mir, als würden durch sie meine Tatkraft und mein Freiheitsraum beschnitten"[9]). Ähnliche Erfahrungen machen Priester der Gemeinschaft „Jesus — Caritas", die dieses Gebet täglich be-

---

[8]) Ich halte es für sehr berechtigt, daß die Worte „ohne Maßen" eine eigene Zeile einnehmen. Diesen lyrischen Vers verlangt geradezu der lyrische Text. Allerdings fehlt er bei Carlo Carretto, ebenso auch im französischen Original. Die Worte „sans mesure" stehen im fortlaufenden Text.

[9]) a.a.O., S. 24.

ten sollen. So bekennt ein Priester: „Das Gebet ‚Mein Vater . . .' ist so anspruchsvoll, daß ich es fast nicht von ganzem Herzen beten kann. Ich bete es immer im Geiste: Christus betet es, und ich sage die Worte, versuche zu vollziehen, was ich sage . . ."[10]). Das Gebet ist als Zielgebet vertretbar, aber nicht als Ausdruck einer schon vorhandenen Spiritualität. Unser Beten muß wahrhaftig bleiben.

2. Das Gebet hat eine christologische Dimension. Es ist die Entfaltung und Ausgestaltung des Gebets, das der Herr in seiner Todesangst am Ölberg gesprochen hat (vgl. Mt 26,42). Die christologische Dimension enthält dieses Gebet aber nur implizit. Es wäre — für uns — besser, wenn sie explizit ausgesprochen wäre. Dann würden etwa die ersten beiden Verse lauten: „Mein Vater, ich über-lasse mich Dir mit Deinem Sohn ganz und gar." Wenn wir mit Christus beten und Er mit uns, wird uns dieses Gebet in dem Maß gelingen, als wir in der Gemeinschaft mit dem Herrn leben. Der Zusatz „mit Deinem Sohne" eliminiert alle drohende Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit.

3. Damit kommt aber noch ein anderer Vorschlag ins Spiel. Das Gebet spricht stärker das Vater-Kind-Verhältnis als das Vater-Sohn-Verhältnis aus. Nun wird Christus in der Heiligen Schrift vom Vater niemals als sein „Kind" bezeichnet, sondern immer als sein „Sohn" (vgl. Mt. 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22; Joh 1,34; Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35). Der Sohn hat zu seinem Vater ein personales partnerschaftliches Verhältnis. Heute erwartet man vom Christen eine personale Entscheidung, zu der ein Kind nicht fähig ist. Gott sucht keine Untertanen, sondern Partner, denen er die „Macht" gibt, Söhne und Töchter Gottes zu werden. Wir finden in der Heiligen Schrift neben der Bezeichnung „Kind Gottes" auch die Formulierung „Sohn Gottes" (vgl. 1 Tess 5,4; Eph 1,5)[11]). Mit dem Wort „Kind" verbindet sich allzu leicht die Vorstellung von „kindisch". Wir haben aber als Erwachsene die Aufgabe, „das Kindhafte abzulegen" (1 Kor 13,13). Im Glauben an Jesus Christus sind wir seine „Brüder" und „Schwestern", nicht mehr seine „Knechte", sondern seine „Freunde" (Joh 15,14). Insofern sind wir, natürlich in einer analogen, geschöpflichen Weise, auch „Söhne" und „Töchter" Gottes. Gott spricht nicht mit einer repressiven Intention zu uns. Wo das Reden Gottes so mißverstanden wird, ergibt sich „der Einspruch des neuzeitlichen Atheismus gegen den christlichen Glauben im Namen der Autonomie des Menschen"[12]). Selbst Carretto scheint hier seine Schwierig-

---

[10]) Rundbrief der deutschsprachigen Bruderschaften. Nr. 1, März 1977, S.5b.

[11]) In der Vulgata steht hier das Substantiv „filius" bzw. „hyos". Rösch übersetzt diese Worte mit „Kind", die Einheitsübersetzung richtiger mit „Sohn".

[12]) Helmut Gollwitzer, Krummes Holz — aufrechter Gang. München 2, 1971, S. 363. Hier zitiert nach Adolf Exeler, Exodus. München o. E., S. 119. Dort auch noch andere Zitate in derselben Richtung.

keiten gehabt zu haben. Er spricht von sich als von einem „Fötus", der an seiner Unfertigkeit, Blindheit und Sehnsucht leidet. Er gebraucht das Wort „Embryo". „Natürlich ist dieses Embryo, dieses Kindlein, noch umschlungen vom Fleisch Adams und trägt auf seinem Gesicht die Maske des alten Menschen ... Aber das kleine Kind, das Kindlein Gottes, das in jedem von uns ist und darauf wartet, zum vollgültigen Sohn des Vaters geboren zu werden, das spricht wenig, wenn es betet, eben weil es nicht weiß wie." Oder er vergleicht das „Kindlein Gottes" in sich mit einer Knospe, die sich zur vollen Blüte hin entwickelt[13]). Diesen Bildern liegt folgende Vorstellung zugrunde: Wir haben in der Taufe das Leben Gottes „empfangen". Dieses Leben Gottes reift als „Embryo" allmählich in uns heran und wird genährt durch die geistliche Nahrung, durch das Gebet, das Wort Gottes, die hl. Eucharistie. Mit dem Tode kommt die „Geburtsstunde" dieses „Kindleins" Gottes, das dann herangewachsen ist zum „Sohn" Gottes. Soviel Wahres auch an dieser Vorstellung ist — die Heiligenfeste fallen ja immer auf den Todestag als den „dies natalis", von dort her erklären sich viele Verlegungen der Heiligenfeste — so ist sie doch zu dualistisch. Der Christ lebt zwar immer „in Hoffnung", aber er ist in seiner psychosomatischen Ganzheit Kind Gottes und geht als solcher in die Herrlichkeit des Auferstandenen ein[14]).

4. Das Gebet der Hingabe von Charles de Foucauld ist zu individualistisch. Es geht hier um „Gott und die Seele". Das ist noch die Fragestellung eines Kardinal Newmann. Um die Jahrhundertwende standen die Volksmissionen unter dem Motto „Rette deine Seele". Dieses Wort wurde unter die Missionskreuze geschrieben. Eine solche Einstellung entspricht nicht dem Verhalten unseres Herrn. Er hat sich immer hingegeben „für die Vielen", „für alle". Seine Existenz ist wesentlich eine „Pro-Existenz". Nach Heinz Schürmann ist der proexistente Christus möglicherweise die Mitte des Glaubens von morgen[15]). Diese Hingabe für uns begegnet uns in den Konsekrationsworten der hl. Messe[16]). Das Wort Hingabe postuliert geradezu nicht nur die Präposition „wem", sondern auch „für wen". Damit wird die Hingabe erst sinnvoll und apostolisch. Dem Gebet der Hingabe von Charles de Foucauld fehlt der apostolische Akzent.

---

[13]) Vgl. Carretto a.a.O., S. 31 und vor allem S. 98, 100.

[14]) Eine gute Interpretation für die Bekehrung zum Kind, die Kindwerdung, bietet Heinrich Spaemann in seinem Buch: Orientierung am Kinde. Düsseldorf 1967, S. 16. Er gibt hier eine Antwort auf den Widerstand der Erwachsenen gegen die Vorstellung, „daß bestimmte Grundhaltungen des Kindes als des anfangenden Menschen für sie eine prototypische Verbindlichkeit bekommen und behalten sollen".

[15]) Vgl. Heinz Schürmann, Der proexistente Christus — Mitte des Glaubens von morgen? In: Diakonia, 3 (1972, S. 147—160).

[16]) Vgl. Theodor Schneider, Gewandeltes Eucharistieverständnis, Einsiedeln 1969, S. 36. Er führt hier nicht weniger als dreißig Stellen aus Schrift und Liturgie an, in denen das „Für — uns" die Mitte bildet.

Alle hier angeführten Fragezeichen sind begründet in einer nicht konsequent genug durchgeführten christologischen Orientierung. Würde diese eingebracht und das Gebet in die Ebene heutiger Spiritualität übersetzt, würde es etwa folgenden Wortlaut haben:

Mein Vater,
Ich ü b e r a n t w o r t e mich Dir
Mit Deinem Sohne
Ganz und gar
Für alle,
Damit sie den Weg finden zu Dir.
Tue mit mir, was Dir gefällt.
Was immer Du mit mir tust, ich danke Dir.
Ich bin zu allem bereit, ich nehme alles hin,
Wenn nur Dein Wille an mir geschehe
Und an allen Deinen Geschöpfen.
Ich wünsche nichts anderes, mein Gott.
Ich lege mich in Deine Hände.
Ich schenke mich Dir, mein Gott.
Mit der ganzen Liebe meines Herzens,
Weil ich Dich liebe
Und es mich aus Liebe danach verlangt, mich zu geben
Mich in Deine Hände zu geben
Ohne Maßen,
Mit unendlichem Vertrauen.
Denn Du bist mein Vater.

Wir müssen damit rechnen, daß die Wenigsten, die das „Gotteslob" benutzen, Charles de Foucauld kennen. Hier erscheint das Gebet vollkommen isoliert, das aber nur durch seine Integrierung in das Leben und die Person des Heiligen verständlich wird. Das hier leicht abgeänderte Gebet ist christologisch integriert. Insofern aber all unser Beten sich am Beten des Sohnes Gottes zu orientieren hat, dürfte das Gebet in dieser Form eher zu vollziehen sein.

Die katholischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland

Von Johann Winkelbauer FSC, Wien

Der folgende Beitrag, den wir mit freundlicher Genehmigung des Verfassers, Hofrat Direktor Dr. Johann Winkelbauer FSC, und des Generalsekretärs der Superiorenkonferenz Österreichs, Prälat Isfried Franz OPraem., aus den „Ordensnachrichten" (März 1977, Heft 95) entnehmen, gibt einen zusammenfassenden Überblick über das deutsche katholische Schulwesen aus österreichischer Sicht. Der Verfasser, Schulreferent der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs, hat sich bei mehreren Persönlichkeiten, die im katholischen Schulwesen der Bundesrepublik Deutschland eine führende Stellung einnehmen, über die derzeitige Situation der katholischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland informiert. Es waren das der Leiter der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster (Westfalen), Dr. Joachim Dikow, der Leiter der Zentralstelle für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, Prälat Dr. Aloys Heck, der Vorsitzende der Vereinigung der Direktoren an Gymnasien und Internaten, die von männlichen und weiblichen Orden geführt werden, Oberstudiendirektor des Gymnasiums der Benediktiner in Meschede, P. Dr. Winfried Kämpfer OSB, der Leiter des Kommissariates der Bischöfe des Landes Hessen in Wiesbaden, Dr. Helmut Kasper, der Provinzial der Deutschen Ordensprovinz der Brüder der Christlichen Schulen, Dr. Konradin Zähringer FSC, und der Oberstudiendirektor des Kollegs der Brüder der Christlichen Schulen, Dr. Gottlieb Zähringer FSC.

Im folgenden Bericht werden die bei diesen Gesprächen aus erster Quelle erhaltenen Informationen wiedergegeben, wobei auch auf die in der Bundesrepublik Deutschland bestehende Literatur über die Schulen in freier Trägerschaft Bezug genommen wird.

Die Artikel 7 und 8 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland bilden die Rechtsgrundlagen für die privaten Schulen. Sie lauten: „Das Recht zur Errichtung von privaten Schulen wird gewährleistet. Private Schulen als Ersatz für öffentliche Schulen bedürfen der Genehmigung des Staates und unterstehen den Landesgesetzen. Die Genehmigung ist zu erteilen, wenn die privaten Schulen in ihren Lehrzielen und Einrichtungen sowie in der wissenschaftlichen Ausbildung der Lehrkräfte nicht hinter den öffentlichen Schulen zurückstehen und eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhältnissen der Eltern nicht gefördert wird. Die Genehmigung ist zu versagen, wenn die wirtschaftliche und rechtliche Stellung der Lehrkräfte nicht genügend gesichert ist ... Die hiernach genehmigten Privatschulen haben die gleiche Berechtigung wie die entsprechenden öffentlichen Schulen. Sie haben Anspruch auf die zur Durchführung ihrer

Pflichten erforderlichen öffentlichen Zuschüsse“[1]). — An Stelle der Bezeichnung „Privatschulen“ haben sich inzwischen die Ausdrücke Freie Schulen oder Schulen in freier Trägerschaft eingebürgert, wobei der Begriff „freie Trägerschaft“ als „Trägerschaft von freigebildeten Gruppen“ zu verstehen ist. Dies deshalb, so sagen die privaten Schulerhalter, weil auch ihre Schulen im Dienst der Öffentlichkeit stehen und daher Öffentlichkeitscharakter besitzen. Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg haben die Bezeichnung „Schulen in freier Trägerschaft“ bereits in ihren Schulgesetzen eingeführt. Vielleicht sollte man überhaupt, auch diese Meinung wird vertreten, zwischen staatlichen Schulen und Schulen in freier Trägerschaft unterscheiden.

Auf Grund der gesetzlichen Bestimmungen sind private Schulen in der BRD entweder Ersatzschulen oder Ergänzungsschulen. Als Ersatzschulen gelten sie dann, wenn in einem Bundesland entsprechende öffentliche Schulen allgemein bestehen oder grundsätzlich vorgesehen sind. Schulen, bei denen dies nicht der Fall ist, heißen Ergänzungsschulen. Nur die als Ersatzschulen anerkannten und vom Staat genehmigten Privatschulen haben gemäß Artikel 8 des Grundgesetzes „Anspruch auf die zur Durchführung ihrer Aufgaben und zur Erfüllung ihrer Pflichten erforderlichen öffentlichen Zuschüsse“. Für Ergänzungsschulen gibt es keine finanziellen staatlichen Zuwendungen. Da sie deshalb nur schwer zu erhalten sind, ist ihre Zahl auch nicht sehr groß. — Über die Bezeichnung „Ersatzschulen“ für die Schulen in freier Trägerschaft ist man nicht sehr glücklich, weil nicht Ersatz sein kann, was an sich als gleichwertig angesehen werden muß.

Die Rechtsstellung der Schulen in freier Trägerschaft wird im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland durch drei Grundfreiheiten gekennzeichnet: die freie Bestimmung der Lernziele und Einrichtungen, die freie Lehrerwahl und die freie Schülerwahl. — Die freien Schulen können daher ihrer äußeren oder inneren Struktur nach andersartig sein und über die für die öffentlichen Schulen vorgeschriebenen Bildungsziele hinaus die Weltanschauungsbasis, die Erziehungsziele, die Lehrstoffe und Lehrmethoden selbstverantwortlich gestalten[2]). Es steht ihnen ferner frei, unter den sich bewerbenden Lehrern jene auszuwählen, die sie für die Erreichung ihrer Bildungsziele am geeignetsten halten. Schließlich sind sie bei der Schülerauswahl nicht an die Schulsprengel gebunden.

Die Freiheit in der Schülerauswahl unterliegt insofern einer besonderen Einschränkung, daß „eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhält-

---

[1]) Siehe hierzu Dr. J. Dikow, *Katholische Schule in freier Trägerschaft*, Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster, 1975, S. 24 ff.

[2]) Siehe hierzu Maunz-Dürig-Herzog, *Grundgesetz* Art. 7, Randziffer 65.

nissen der Eltern nicht gefördert wird". Bei der Aufnahme der Schüler dürfen daher Vermögen und Besitz der Eltern als Auswahlkriterien nicht angewendet werden. Deshalb wird wie bei den staatlichen Schulen auch von den freien Schulen kein Schulgeld eingehoben. In verschiedenen Bundesländern erhalten die freien Schulen hierfür einen Schulgeldersatz vom Staat.

Die Finanzierung der Schulen in freier Trägerschaft, das ist die im Grundgesetz vorgesehene Bereitstellung der öffentlichen Zuschüsse, erfolgt, da in der BRD die Kulturhoheit den Ländern zukommt, durch die zuständigen Landesregierungen. Die Art, wie sie gehandhabt wird, hängt von der politischen Gesamtlinie des betreffenden Bundeslandes ab und ist daher von Land zu Land verschieden. In Nordrhein-Westfalen z. B. erhält der Schulträger für die fortdauernden Ausgaben einen Zuschuß von 85 Prozent. Dieser Zuschuß wird auf 94 Prozent erhöht, wenn er ein Gebäude und die Schuleinrichtung dem Schulbetrieb zur Verfügung stellt. Zu den fortdauernden Ausgaben zählen dort Personalausgaben für hauptberufliche Lehrer (Dienstbezüge und Versorgungsbezüge), Vergütungen für Lehrer im Angestelltenverhältnis und für Verwaltungsbeamte (Sekretärinnen, Schulwarte), die Löhne für die Arbeiter (Raumpflegerinnen), die Beiträge zur gesetzlichen Sozialversicherung für Angestellte und Arbeiter, der Verwaltungssachaufwand, Reisekosten, Schulwanderungen, Heizung, Beleuchtung, Wasser, Müllabfuhr usw. Die Berechnung dieser Ausgaben erfolgt auf Grund von Vergleichen mit den entsprechenden Auslagen an öffentlichen Schulen und durch Festsetzung von Pauschbeträgen[3]. Rheinland-Pfalz übernimmt 90 Prozent der Kosten, Bayern 80—90 Prozent und Bremen 75 Prozent. Die Länder Baden-Württemberg und Niedersachsen übernehmen 90 Prozent und Hessen 80 Prozent der Personalkosten. — Der im folgenden wiedergegebene Überblick der finanziellen Lage des Kollegs der Brüder der Christlichen Schulen (Mathematisch-naturwissenschaftliches Gymnasium, Neusprachliches Gymnasium und Realschule mit 948 Schülern) in Illertissen (Bayern) über das Rechnungsjahr 1975, der im Jahresbericht 1975/76 für die Eltern und Schüler veröffentlicht wurde, möge das Gesagte an einem konkreten Beispiel illustrieren:

I. *Einnahmen:*

1. Zuschüsse des Freistaates Bayern	1 732 643,— DM	74,7%
2. Schulgeldersatz	528 200,— DM	22,8%
3. Sonstige Einnahmen und Zuschüsse Dritter	56 968,— DM	2,5%
Summe der Einnahmen:	2 317 811,— DM	100,0%

[3]) Siehe hierzu J. Dikow a. a. O. S. 28.

II. *Ausgaben:*

1. Personalkosten insgesamt	2 144 761,— DM	77,3%
2. Sachkosten insgesamt	631 798,— DM	22,7%
davon		
Hausbetriebskosten	112 088,— DM	4,0%
Instandhaltung und Ersatzbeschaffung	37 934,— DM	1,4%
Verwaltungskosten	15 120,— DM	0,5%
Schulsachaufwand	70 110,— DM	2,5%
Nutzungsgebühren für die im Gebäude des Zweckverbandes untergebrachten Klassen	269 460,— DM	9,7%
Ungedeckter Aufwand für lernmittelfreie Bücher (nur 2/3 werden vom Staat ersetzt)	17 014,— DM	0,6%
Abschreibungen auf Gebäude und Anlagen	104 314,— DM	3,8%
Sonstige Aufwendungen	5 758,— DM	0,2%
Summe der Ausgaben:	2 776 559,— DM	100,0%

III. *Abgleichung:*

Summe der Einnahmen	2 317 811,— DM	83,5%
Summe der Ausgaben	2 776 559,— DM	100,0%
Somit ungedeckter Betrag (Verlust)	458 748,— DM	16,5%

Diesen Angaben ist noch hinzuzufügen, daß der bei der Abgleichung sich ergebende ungedeckte Betrag vom Landkreis Ulm mitgetragen wird. Für den in der Jahresbilanz sich jeweils ergebenden Verlust hat der Schulerhalter aufzukommen.

Derzeit gibt es in der Bundesrepublik Deutschland fünf Gruppen von Schulen in freier Trägerschaft. Sie haben sich 1968 in der Arbeitsgemeinschaft freier Schulen über weltanschauliche und pädagogische Auffassungen hinweg eine gemeinsame Gesprächsbasis geschaffen. Dieser Arbeitsgemeinschaft gehören an: der Arbeitskreis katholischer Freier Schulen, die Arbeitsgemeinschaft evangelischer Schulbünde, der Verband Deutscher Privatschulen, der Bund der Freien Waldorfschulen und die Vereinigung Deutscher Landerziehungsheime. Insgesamt sind in dieser Arbeitsgemeinschaft 1075 Katholische Schulen, 350 evangelische Schulen, 300 Schulen des Verbandes Deutscher Privatschulen, 31 Waldorfschulen und 15 Landerziehungsheime zusammengefaßt[4]).

[4]) Siehe hierzu: Arbeitsgemeinschaft freier Schulen (Hrsg.): *Soziale Funktion der freien Schulen*, S. 12.

Unter den Schulen in freier Trägerschaft kommt gegenwärtig dem katholischen Schulwesen die größte Bedeutung zu.

Die Katholischen Schulen weisen die größte Schülerzahl auf. 1975 wurden an ihnen 253 308 Schüler unterrichtet. Außerdem steigt die Zahl ihrer Schulen und Schüler ständig zu. Die im folgenden gegebene Übersicht[5]) gibt diese Entwicklung zahlenmäßig wieder:

	1971		1975	
	Schulen	Schüler	Schulen	Schüler
Baden-Württemberg	152	22 079	168	28 793
Bayern	267	48 983	286	57 943
Berlin	21	6 450	25	6 567
Bremen	6	1 435	7	2 153
Hamburg	20	5 822	26	7 851
Hessen	48	11 396	47	15 313
Niedersachsen	50	11 460	52	14 554
Nordrhein-Westfalen	336	71 391	337	91 663
Rheinland-Pfalz	93	15 289	104	22 528
Saarland	17	3 701	18	5 265
Schleswig-Holstein	2	83	2	122
Ausland	3	552	3	556
	1015	198 641	1073	253 308

Die Zahl der Schüler an Katholischen Schulen ist in vier Jahren um 54 667 und der Schulen um 60 gestiegen.

Dieser Trend ist aber nicht nur in Bayern, Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen zu beobachten, wo sich immer schon die meisten Katholischen Schulen befanden, sondern auch in anderen Bundesländern. Er ist ferner bei allen Schultypen (Grund- und Hauptschulen, Realschulen, Gymnasien, Sonderschulen und berufsbezogenen Schulen) festzustellen, tritt aber bei den Gymnasien mit einer Vermehrung der Schülerzahl um 32 755 ganz besonders in Erscheinung.

Der starke Zulauf zu den Katholischen Schulen ist sicherlich nicht allein darauf zurückzuführen, daß nun die geburtenstarken Jahrgänge ins Schulalter gekommen sind. Er müßte sich sonst bei den staatlichen Schulen im gleichen Ausmaß zeigen, was aber nicht der Fall ist. Die Gründe hierfür liegen eher in gewissen Erscheinungen, die mit den Schulreformbestrebungen zusammenhängen und die Eltern veranlassen, in die freien Schulen auszuweichen.

[5]) Siehe hierzu: Herder-Korrespondenz, Juni 1976, S. 305.

Durch Ausdrücke wie „Atmosphäre", „persönliches Klima", „mehr Engagement" usw., mit denen die Eltern die Andersartigkeit der Katholischen Schulen kennzeichnen, werden die Gründe ihrer Wahl jedoch nur ganz allgemein bestimmt. Aus einer Umfrage unter den Eltern und Schülern mehrerer Gymnasien des Landes Hessen, die das Kommissariat der Bischöfe dieses Bundeslandes vom Würzburger Institut für christliche Öffentlichkeitsarbeit durchführen ließ, können wir diesbezüglich Genaueres erfahren. Ein Auszug aus der vorläufigen Analyse des Umfrageergebnisses, der von Dr. H. Kasper, dem Leiter dieses Kommissariates, erarbeitet wurde, ist nachstehend wiedergegeben.

Zunächst wird gesagt, daß die Eltern von den Katholischen Schulen eine Erziehung zum anständigen Menschen erwarten (54 Prozent) und von der Kirche eine Erziehung der Kinder zu Moral und Gewissen (51 Prozent). An vierter Stelle wird religiöse Fortbildung genannt (47 Prozent), an fünfter stehen weltanschauliche Gründe und die Erwartung, daß intensiver gelehrt und gelernt wird (je 39 Prozent). Damit hängt zusammen, daß man erwartet, daß die Lehrer dieser Schulen besser seien (32 Prozent) und daß diese Schulen ein höheres Niveau hätten (29 Prozent). — „Das besagt", stellt Dr. H. Kasper hierzu fest, „daß die Erwartung, daß in diesen Schulen nicht nur Wissen vermittelt, sondern auch erzogen wird, ein Hauptgrund für die Eltern ist, ihre Kinder an katholischen Gymnasien anzumelden. Der hohe Prozentsatz derer, die für religiöse Fortbildung eintreten oder weltanschauliche Gründe genannt haben, zeigt, daß ein großes Interesse an religiös-weltanschaulichen Fragen besteht und daß offenbar von den Schulen eine Antwort hierauf erwartet wird. In diesen von den Eltern angegebenen Gründen spiegeln sich im übrigen auch die persönlichen Probleme der Eltern wider; Zukunft der Jugend (68 Prozent), Berufswahl der Kinder (61 Prozent) und Erziehungsfragen (57 Prozent) werden als häufigste persönliche Probleme genannt: Religiöse Fragen beschäftigen 51 Prozent der Eltern, während das Interesse an der Kirche und an ihren Problemen relativ gering ist (28 Prozent)." — An der Spitze der Schwerpunkte, die nach Meinung der Eltern (und Schüler) diese Schulen bestimmen sollten, stehen „Befähigung, Lebensprobleme zu bewältigen", eine Qualifikation also, die durch Wissensvermittlung allein nicht zu erreichen ist (Eltern 71 Prozent, Schüler 77 Prozent), gute Vorbereitung auf den Beruf (Eltern 70 Prozent), Schüler 85 Prozent) und Erziehung zu mündigen Staatsbürgern (Eltern 67 Prozent, Schüler 75 Prozent). 53 Prozent der Eltern nennen sodann Erziehung zu Moral und Gewissen und 47 Prozent Vermittlung christlichen Gedankengutes. — „Daraus wird deutlich, daß ein immer noch relativ hoher Prozentsatz von Eltern an einer ‚christlichen Erziehung' — wie auch immer diese näher zu definieren sei — interessiert ist. Bemerkenswert ist auch hier wieder, daß ‚Vermittlung kirchlicher Tradition' mit 22 Prozent an vorletzter Stelle genannt wird. Ein Indiz zur Einstellung zu gesell-

schaftspolitischen Fragen ist die Antwort von nur 4 Prozent der Eltern, die in der ‚Veränderung der jetzigen Gesellschaftsordnung' einen Schwerpunkt für die Arbeit kirchlicher Schulen sehen. (Daß die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes, 26, zur Verwirklichung eines ‚humaneren Gleichgewichts' einen ‚Gesinnungswandel und weitreichende Änderungen in der Gesellschaft selbst' für notwendig hält, hat sich noch nicht im Bewußtsein vieler Katholiken niedergeschlagen.) — Die Erwartungen der Schüler dekken sich zum großen Teil mit denen der Eltern. Interessant sind die Abweichungen: An vierter Stelle nennen die Schüler die ‚gesellschaftspolitische Ausrichtung des Unterrichts' (50 Prozent; Eltern votierten an dieser Stelle mit 53 Prozent für ‚Erziehung zu Moral und Gewissen'), während ‚Erziehung zu Moral und Gewissen' mit 25 Prozent an achter Stelle und ‚Vermittlung kirchlicher Tradition' mit sechs Prozent an letzter Stelle genannt wird. 13 Prozent der Schüler sehen in ‚Veränderung der jetzigen Gesellschaftsordnung' einen Schwerpunkt für die Arbeit kirchlicher Schulen. Das Interesse an gesellschaftspolitischen Fragen ist also bei den Schülern ausgeprägter als bei den Eltern; aber auch die Schüler sehen in ihrer weit überwiegenden Mehrheit die Aufgabe einer kirchlichen Schule nicht in einem Beitrag zur ‚Veränderung der jetzigen Gesellschaftsordnung'" (Dr. H. Kasper).

Das Ergebnis der Umfrage zeigt deutlich, daß das Interesse der Eltern, die ihre Kinder Katholischen Schulen anvertrauen, vordergründig der Erziehung gilt. Sie sind offenbar der Meinung, daß in den Katholischen Schulen auf die Erziehung der jungen Menschen mehr Wert gelegt wird, und erwarten, daß ihren Kindern nicht nur ein gediegenes Wissen vermittelt wird, sondern daß diese auch dazu befähigt werden, ihre Lebensprobleme in freier Entscheidung nach der Wertordnung des christlichen Menschenbildes zu bewältigen.

In der Bundesrepublik Deutschland besuchen derzeit fünf Prozent aller Kinder aus katholischen Familien Katholische Schulen.

Das ist im Verhältnis zur Gesamtzahl der Katholiken Deutschlands ein relativ geringer Prozentsatz. Trotzdem ist nicht daran gedacht, das katholische Schulwesen in größerem Umfang auszuweiten. Das wäre, sagt man, schon finanziell nicht möglich, würde aber auch dem Ziel widersprechen, das die Kirche mit der Katholischen Schule verfolgt. Dr. A. Heck drückt dies so aus: „Die Kirche will im Bildungswesen nur exemplarisch präsent sein und an Modellen zeigen, wie das Bildungswesen vom christlichen Menschenbild her aussehen soll."

Soweit die Möglichkeit besteht und die Eltern dies wünschen, werden auch evangelische Kinder in die Katholischen Schulen aufgenommen. In Gegenden mit überwiegend evangelischer Bevölkerung sogar in großer Anzahl. In Darmstadt (Hessen) z. B. sind es 50 Prozent. In ganz Hessen 21 Prozent. Auch der Anteil der nichtkatholischen Lehrpersonen ist in Hessen

verhältnismäßig hoch. Er beträgt dort 19 Prozent. Selbst in Gegenden, wo die evangelischen Christen in der Minderheit sind, streben viele evangelische Eltern die Aufnahme ihrer Kinder in Katholische Schulen an, wenn es dort an einem Angebot von evangelischen Schulen fehlt. Diese Katholischen Schulen werden dadurch zu „Stätten, in denen Schüler verschiedener Bekenntnisse lernen, in der Achtung vor dem Glauben des anderen miteinander zu leben ... sie sind daher keine rein katholischen Schulen im Sinn der alten Bekenntnisschulen ... und somit Schulen echter Toleranz".

Die Unterhaltsträger der Katholischen Schulen in der BRD sind entweder männliche oder weibliche Ordensgemeinschaften oder eingeschriebene Vereine oder die Diözesen.

Die Mehrzahl der Katholischen Schulen, insgesamt 80 Prozent, wird von Ordensgemeinschaften unterhalten.

Viele von ihnen können auf eine längere Wirksamkeit zurückblicken. Nur ganz wenige sind Neugründungen aus der jüngsten Vergangenheit. Das Lehrpersonal an den Ordensschulen wird höchstens noch zu einem Drittel von ordenseigenen Lehrpersonen gestellt. Trotzdem ergeben sich daraus keine personellen Schwierigkeiten, da sich genügend katholische bzw. evangelische Laienlehrer finden, die bereit sind, sich den Ordensschulen zur Verfügung zu stellen. Besoldet werden diese Lehrer nicht vom Staat, sondern von den Ordensgemeinschaften aufgrund der ihnen von den Landesregierungen zuerkannten Zuschüsse. Die Orden haben dabei darauf zu sehen, daß die wirtschaftliche und rechtliche Stellung der Lehrpersonen genügend gesichert ist (Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland).

Etwa fünf Prozent der Ordensschulen haben in letzter Zeit ihre Pforten geschlossen.

Sie sahen sich infolge Mangels an klösterlichem Nachwuchs sowie wegen der hohen Personal- und Sachkosten und der nicht ausreichenden Staatszuschüsse nicht mehr in der Lage, ihren Verpflichtungen als Unterhaltsträger nachzukommen. Dringliche Ansuchen verschiedener Ordensgemeinschaften, wie auch die Empfehlungen und Beschlüsse der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, haben daher die Diözesen bewogen, sich der Probleme der Ordensschulen anzunehmen und deren Erhaltung und Förderung durch administrative, finanzielle und ideelle Hilfe für die Zukunft zu sichern. Die Diözese Augsburg hat zu diesem Zweck einen eigenen Rechtskörper geschaffen, der gemeinschaftlich von Orden und Diözesen getragen wird. Geeignet hierfür erschien im Hinblick auf den gemeinnützigen kirchlichen Charakter dieser Einrichtung die Stiftung. Dieser von der Diözese Augsburg als Körperschaft öffentlichen Rechts 1975

[9]) Dr. H. Kasper: *Katholische freie Schulen in Hessen*, S. 3 und S. 6.

errichtete Rechtskörper führt den Namen Schulwerk der Diözese Augsburg und gilt als Stiftung öffentlichen Rechts. Er ist als Modell für andere Diözesen gedacht. Zweck und Aufgabe der Stiftung ist es, die Trägerschaft schulischer Einrichtungen christlicher Prägung zu übernehmen. Für die Orden als die bisherigen Unterhaltsträger bedeutet dies, daß sie im Besitz der Schule verbleiben, die zum Schulhalten nötigen Räumlichkeiten und Einrichtungen aber dem Schulwerk mietweise überlassen. Das Schulwerk als nunmehriger Unterhaltsträger übernimmt seinerseits alle aus der Trägerschaft erwachsenden Pflichten und Rechte. Internate werden vom Schulwerk nicht übernommen. Erfahrungen über diese besondere Form der Trägerschaft liegen derzeit noch nicht vor.

20 Prozent der Katholischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland werden entweder von eingeschriebenen Vereinen oder Diözesen unterhalten.

Gemeinnützige Vereine zur Förderung des Schulwesens sind unter anderem folgende: „Freies katholisches Modellschulwerk Ravensburg/Weingarten", „Verband der römisch-katholischen Kirchengemeinden Hamburg", „Verein der Schulfreunde", „Katholischer Erziehungsverein für die Rheinprovinz", „Verband der katholischen Kirchengemeinden Bremerhaven", „Johannesbund", „Verein zur Förderung des zweiten Bildungsweges", „Katholisches Familienwerk", „Katholischer Jugendfürsorgeverein", „Sozialdienst katholischer Frauen" usw.[7]). — Für die Diözesanschulen — in fast allen Diözesen gibt es solche — sind die Bistümer die alleinigen Unterhaltsträger. Die Zahl dieser Schulen ist in ständigem Wachsen begriffen, da Schulen in der Trägerschaft von Orden und Vereinen, die von diesen nicht mehr weiter unterhalten werden können, in den meisten Fällen von den Diözesen übernommen werden. In Nordrhein-Westfalen z. B. haben in den letzten Jahren zehn Schulen auf diese Weise den Träger gewechselt. Die Zahl der Grund-, Haupt-, Volksschulen in katholischer Trägerschaft ist in der Bundesrepublik Deutschland relativ gering, obwohl 84 Prozent der Kindergärten von katholischen oder evangelischen kirchlichen Gemeinschaften erhalten werden. Insgesamt gibt es nur 84 Grund-, Haupt-, Volksschulen, von denen sich 15 im Ausland befinden; Hamburg mit 17 Volksschulen in katholischer Trägerschaft bildet hier die Spitze. Der Grund für diese Tatsache liegt darin, daß die Errichtung von privaten Volksschulen durch die Gesetzgebung gewissen Einschränkungen unterworfen ist. Die diesbezüglichen Bestimmungen des Grundgesetzes (Artikel 7, Abs. 5) lauten: „Eine Privatvolksschule ist nur zuzulassen, wenn die Unterrichtsverwaltung ein besonders pädagogisches Interesse anerkennt oder, auf Antrag von Erziehungsberechtigten, wenn sie als Gemeinschaftsschule, als Be-

---

[7]) Siehe hierzu: Generalvikariat der Diözese Köln (Hrsg.): *Verzeichnis der katholischen Schulen und Schülerheime in kirchlicher Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin* 1975.

kenntnis- oder Weltanschauungsschule errichtet werden soll und eine öffentliche Schule dieser Art in der Gemeinde nicht besteht."

Die 156 Realschulen und 237 Gymnasien in katholischer Trägerschaft bilden zehn Prozent aller in der Bundesrepublik Deutschland befindlichen Schulen dieser Art. Die Realschulen der Bundesrepublik Deutschland verfolgen das Ziel, weiteren Kreisen den Weg zu einer gehobeneren Bildung (zweiter Bildungsweg) und damit zu besseren Berufsaussichten zu öffnen, während die Gymnasien ihre Schüler zur Hochschulreife führen.

In den 95 Sonderschulen sollen körperlich und geistig behinderte Kinder die ihnen angemessene Ausbildung erhalten, damit auch sie vollwertige Glieder der menschlichen Gesellschaft werden können. Es gibt Sonderschulen für lernbehinderte und bildungsschwache Kinder, für erziehungsschwierige und sittlich gefährdete, verhaltensgestörte und milieugeschädigte Kinder und Jugendliche, Sonderschulen für spätausgesiedelte Jugendliche zum Erlernen der deutschen Sprache, Sonderschulen für gesundheitsgeschädigte, körperbehinderte, gehörlose und schwerhörige, blinde und sehbehinderte Kinder und Jugendliche, für Kinder mit längerem Krankenhausaufenthalt usw.

Auf dem Gebiet der berufsbezogenen Schulen hat sich das kirchliche Schulwesen ein ausgedehntes und vielgestaltiges Wirkungsfeld in der pädagogischen Landschaft der BRD geschaffen. Fast die Hälfte der Katholischen Schulen Deutschlands, nämlich 501 Schulen, sind berufsbezogene Schulen. Sie gliedern sich in Schulen, die auf den Krankenpflegedienst (Berufsfachschulen für Krankenpflege, Berufsfachschulen für Kinderkrankenpflege), auf hauswirtschaftliche Berufe (Berufsfachschule für Hauswirtschaft, für Ernährung und Hauswirtschaft), auf Sozialberufe (Fachakademien für Sozialpädagogik, Institute für sozialpädagogische Berufe, Fachschulen für Erzieher, Seminare für Seelsorgehilfe und Katechese, Fachschulen für Familienpflege, Dorfhelferinnenschulen, Fachschulen für Heilerziehungspflege und Heilerziehungspflegehilfe, Kinderpflegerinnenschulen, Fachschulen für Altenpflege usw.) und kaufmännische Berufe (kaufmännische Berufsfachschulen, Handelsschulen, Handelsschulen für Körperbehinderte, kaufmännische Berufsfachschule für Bürotechnik usw.) vorbereiten.

Viele dieser Schulen sind als Tagesschulheime (Halbinternate) ausgebaut mit Mittagessen und Hausaufgabenbetreuung. Auch Stützkurse werden in diesen Heimen angeboten. — Die 105 katholischen Schülerheime (Vollinternate) stehen Kindern und Jugendlichen zur Verfügung, die wegen körperlicher oder geistiger Gebrechen nicht zu Hause wohnen können, sowie Kindern, denen die Eltern aus verschiedenen Gründen eine entsprechende Erziehung nicht zu sichern vermögen. Sehr häufig werden sie auch von Familien in Anspruch genommen, die den Kindern eine bestimmte Bildungschance geben wollen, wozu am Wohnort keine Möglichkeit besteht.

Einer Anpassung des Bildungswesens an die Forderungen der heutigen Zeit stehen die Katholischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland durchaus positiv gegenüber. Es genügt nicht, betont man, über Schulreformbestrebungen bloß zu diskutieren. Man muß sich mit ihnen auch praktisch auseinandersetzen. Freilich sind diesen Bemühungen auch gewisse Grenzen gezogen. Eine Änderung der staatlich festgelegten Curricula z. B. würde zu einer anderen Bewertung der Noten und damit unter gewissen Voraussetzungen auch zu einer Benachteiligung der Abiturienten bei der in der Bundesrepublik Deutschland nach einem numerus clausus erfolgenden Zulassung zum Besuch einer Hochschule führen. Diesbezügliche Reformversuche können daher nicht weit über den gesetzlichen Rahmen hinausgehen. Wo es aber möglich ist, nutzen die Katholischen Schulen den ihnen vom Gesetz eingeräumten Freiheitsraum zu Alternativangeboten auf dem Gebiet der Schulreform. Folgende Beispiele mögen dies illustrieren:

1. *Die Oberschwabenschule Ravensburg und Weingarten (Baden-Württemberg):*
Sie wurde 1968 aufgrund von Anträgen der Eltern der beiden Städte Ravensburg und Weingarten gegründet und hat sich inzwischen durch Einbeziehung der umliegenden Schulen zu einem „Katholischen Bildungszentrum" mit einem Vorschulkindergarten mit vier Gruppen, einer sechszügigen Grundschule, einer zweizügigen Hauptschule, einer zweizügigen Realschule und einem zweizügigen Gymnasium mit einer dreizügigen Oberstufe entwickelt. Das Bildungszentrum wird als koedukative Ganztagsschule (Fünftagewoche) geführt. Die Freizeiterziehung betreuen Sozialpädagogen und engagierte Eltern. Die einzelnen selbständigen Schulen, denen der Leiter des Bildungszentrums vorsteht, arbeiten pädagogisch und organisatorisch zusammen[8].

2. *Die Heinrich-Brügger-Schule Wangen im Allgäu (Baden-Württemberg):*
Sie ist eine modellhafte Klinikschule, in der thoraxerkrankte Kinder und Jugendliche ihre Schulpflicht erfüllen. Während der sechs bis neun Monate andauernden Heilbehandlung erhalten sie in einem Lehrgang, der auf ihre jeweilige Belastbarkeit Rücksicht nimmt, jenen Unterricht, der es ihnen ermöglicht, das Klassenjahresziel zu erreichen. Im Schuljahr 1973/74 wurden 625 Kinder und Jugendliche nach den Lehrplänen der Grund- und Hauptschule, der Realschule und des Gymnasiums und verschiedener berufsbezogener Schulen unterrichtet. Nach ihrer Genesung kehren die Schüler wieder in ihre Heimatschule zurück[9]).

3. *Die Friedensschule in Münster (Nordrhein-Westfalen):*
Sie ist die integrierte Gesamtschule des Bistums Münster und besteht seit dem Jahr 1969. Im Endausbau werden etwa 1500 junge Menschen der

[8]) Siehe hierzu: Arbeitsgemeinschaft freier Schulen (Hrsg.): a. a. O. S. 122 ff.

[9]) Siehe hierzu Arbeitsgemeinschaft freier Schulen (Hrsg.): a. a. O. S. 127 ff.

5.—13. Schulstufe in der Schule Platz finden und 100 hauptamtliche Lehrpersonen an ihr unterrichten. Da sie als Ganztagsschule mit Fünftagewoche arbeitet, ist es auch für weit entfernt wohnende Kinder lohnend, den täglichen Schulweg zu machen. Schulgeld wird nicht eingehoben. Die Eltern müssen jedoch die Personal- und Materialkosten der Mittagsversorgung, das sind DM 38,— je Kind und Monat, tragen. Die Zahl der Aufnahmebewerber beträgt stets ein Vielfaches der vorhandenen Plätze. Die Aufnahme erfolgt nach einem von einem Beirat festgelegten Losverfahren. Etwa 15 Prozent der Schüler sind evangelisch[10]).

4. Die Heimschule Kloster Wald in Wald/Hohenzollern (Baden-Württemberg):
Sie ist ein Mädchengymnasium mit Internat, das von den Benediktinerinnen der hl. Lioba geleitet wird. Die Besonderheit dieser höheren Schule besteht darin, daß in jedem Jahr Abiturientinnen zur Gesellenprüfung geführt werden. Die Schule wird von 300 Schülerinnen besucht. Durch einen differenzierten Gruppenunterricht bietet sie den Schülerinnen mehrere gymnasiale Züge an, zusätzlich aber auch noch die Möglichkeit, Holzbildhauerei, Tischlerei oder Schneiderei zu erlernen. Sie sind während dieser Zeit Lehrlinge mit einem Lehrvertrag. Viele von ihnen besuchen später die entsprechenden Hochschulen, um Innenarchitektin, Restauratorin, Kunsterzieherin oder Gewerbelehrerin zu werden. Die Schule ist in der Bildungskrise von heute nicht weniger aktuell als in der Not der Nachkriegszeit, wo sie entstanden ist[11]).

5. Die integrierte Hauptschule und Realschule in Bremen:
Sie hat den Charakter einer integrierten und differenzierten Gesamtschule.

6. Das Gymnasium der Ursulinen in Offenbach (Hessen):
Diese Schule wird als additive Gesamtschule geführt.

7. Die Marienschule in Limburg (Hessen) und die Marienschule in Fulda (Hessen):
Sie führen mehrere Schularten (Gymnasien und verschiedene Fachschulen) in additiver Form.

Die Katholischen Schulen der Bundesrepublik Deutschland sind den modernen pädagogischen Erfordernissen und Entwicklungen gegenüber aufgeschlossen. Sie wollen aber — das wird allgemein betont — auch weiterhin erziehungsintensiv bleiben und nicht zu bloßen Lernschulen herabsinken. Diese Gefahr sehen sie dann gegeben, wenn der Unterrichtsprozeß nicht mehr von der personalen Zuwendung des Lehrers geprägt, sondern auf ein Verfahren reduziert wird, das ausschließlich durch allgemein-

---

[10]) Siehe hierzu Arbeitsgemeinschaft freier Schulen (Hrsg.): a. a. O. S. 129 ff.
[11]) Siehe hierzu Arbeitsgemeinschaft freier Schulen (Hrsg.): a. a. O. S. 133 f.

gültige Inhaltskataloge (Curricula), allgemein einsetzbare Arbeitsmaterialien und allgemein anwendbare Prüfungsmethoden bestimmt wird[12]).

Die Überschaubarkeit einer Schule hält man für eine wesentliche Voraussetzung einer erziehungsintensiven Schule.
Das diesbezügliche noch zu verkraftende Maximum wäre gemäß einer Untersuchung des deutschen Philologenverbandes ein höchstens dreizügig geführtes Gymnasium mit einer Höchstzahl von 800 Schülern. Größenordnungen, die darüber hinausgehen, würden bereits den Lernpegel und Zerstörungspegel überschreiten. Bei der Errichtung der Friedensschule in Münster, die als integrierte Gesamtschule größer geplant werden mußte, hat man sich daher für die kleinstmögliche Form dieser Schultype entschieden. Nach Dr. J. Dikow mußte sie immerhin mindestens fünfzügig beginnen, damit die nötigen Differenzierungen durchgeführt werden können. Im Endausbau ergibt dies als Höchstgrenze die Schülerzahl 1500. Um auch in diesem Fall der Forderung nach Überschaubarkeit soweit als möglich nachzukommen, wurde wenigstens durch eine weiträumig aufgegliederte Schulanlage für eine entsprechende Auflockerung des Schulbetriebes Vorsorge getroffen. „Die Lösung dieses Problems lag in diesem Fall beim Architekten" (Dr. J. Dikow).

Die Auflösung des Klassenverbandes durch die Einführung des Kurssystems in der integrierten Gesamtschule und an den Oberstufen der Gymnasien schafft gleichfalls Erziehungsprobleme.
Wie die Erfahrung bereits zeigt, kommt es durch diese schulorganisatorische Maßnahme zu einer Schwächung der personalen Bezüge von Schüler zu Schüler. Der unterrichtliche Nutzen wird hier, nach Dr. W. Kämpfer, mit einem erzieherischen Schaden bezahlt, den der verantwortungsbewußte Erzieher nicht so ohne weiteres hinnehmen kann. Denn „jeder wirksame Erziehungsvorgang ist wesentlich gebunden an Personalbezüge. Erziehung ereignet sich nach wie vor gewiß auch in der Auseinandersetzung mit der Sache; aber zum Erziehungsvorgang gehört wesentlich die personale Zuwendung"[13]). Bemühungen, in den wechselnden Kursgruppen eine derartige Intensität von „Gemeinschaft" zu erreichen, wie sie früher in den Oberstufenklassen üblich war, blieben bisher erfolglos. Unter diesen Umständen werden, nach Dr. W. Kämpfer, „die personalen Bezüge zwischen Lehrern und Schülern" umso wichtiger. Sie zu intensivieren, hat man vielfach ein Tutorensystem eingeführt. Es besteht darin, daß ein Leistungsgruppenlehrer die Betreuuung einer bestimmten Schülergruppe über-

---

[12]) Siehe hierzu: Karl und Heinz Potthast. In: Hauptabteilung Schule und Erziehung im Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn: *Erziehung heute — katholische Schulen in freier Trägerschaft*, S. 68 f.

[13]) Dr. W. Kämpfer: „Katholische Schulen heute — Antwort auf Fragen unserer Zeit." In: *Erziehung heute — katholische Schulen in freier Trägerschaft*, a. a. O. S. 29.

nimmt. An ihn wenden sich die Schüler in ihren privaten Anliegen einzeln oder als Gruppe, wobei diese gemeinsamen Aussprachen auch die Form von „Kaffeerunden" oder „Tee-Ecken" annehmen können. Gute Erfahrungen wurden auch mit Abschlußfeiern am Ende eines Kurses gemacht, bei denen sich die Schüler mit ihren Kurslehrern zu einer mit einem Imbiß verbundenen ungezwungenen Unterhaltung einfinden, an denen auch der Direktor teilnimmt. Den gleichen Zweck verfolgen Studienfahrten, Schülerwanderungen, Tanzveranstaltungen, Laienspiele, sportliche Wettkämpfe, Schülerorchester usw. „Die Bereitschaft des jungen Menschen zur personalen Begegnung mit dem kompetenten erfahrenen Erzieher ist vorhanden ... Nirgendwo sonst sind heutzutage so günstige Voraussetzungen hierfür gegeben wie an den freien katholischen Schulen: Jeder Schüler muß von einigen seiner Lehrer oder auch nur von einem einzigen in dienender, personaler Zuwendung entscheidende existente Erziehungshilfe erfahren. Eine solche personale Zuwendung des einzelnen Erziehers kann im Massenbetrieb der heutigen Großsysteme nicht institutionell organisiert werden; aber die persönliche Bereitschaft zur personalen Begegnung muß vom Lehrer erwartet werden können. Auch dann, wenn die notwendige Einsetzung eines hauptamtlichen Schulseelsorgers in den katholischen Schulen realisiert wäre, können sich die übrigen Fachlehrer nicht von dieser vornehmsten erzieherischen Verantwortung dispensiert fühlen. Angesichts des bevorstehenden Überangebotes an Lehrern sollte an katholischen freien Schulen ein entscheidendes Kriterium sein, ob der junge Lehrer neben seiner fachlichen Qualifikation bereit und fähig ist zur personalen Begegnung mit dem Schüler"[14]). Diesem besonderen Erziehungsauftrag seitens aller Fachlehrer dienen auch unterrichtsfreie Lehrertage an den Schulen selbst. Sie beginnen jeweils an einem Nachmittag, schließen an diesem Tag mit einer gemeinsamen geselligen Veranstaltung und werden am nächsten Tag bis zum späten Nachmittag fortgesetzt. In Referaten, Arbeitskreisen, Aussprachemöglichkeiten über erziehliche und unterrichtsfachliche Fragen wird allen etwas geboten. Dienstrechtliche Probleme stehen bei dieser Gelegenheit nicht auf dem Programm.

Die religiöse Erziehung soll in der Katholischen Schule nicht nur Sache des Religionsunterrichtes sein. Auch der gesamte übrige Unterricht müßte dadurch, daß die Sachergebnisse der Unterrichtsfächer den Aussagen der Offenbarung gegenübergestellt und zum Gegenstand einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Weltbild gemacht werden, im Dienst religiöser Bildung stehen.

Dieser für die Katholischen Schulen wesentliche Aufgabenbereich stellt derzeit für die Lehrer ein noch weithin unbeschrittenes Neuland dar. Es fehlt vielfach noch an den wissenschaftlichen Vorarbeiten und den didaktischen Unterlagen hierzu. Der Bedeutung dieser Integrierung des christ-

[14]) Dr. W. Kämpfer: a. a. O. S. 30.

lichen Gedankengutes in den gesamten Unterricht ist man sich an den Katholischen Schulen der BRD indes überall bewußt. Vorarbeiten auf diesem Gebiet liegen bereits vor.

Der Eindruck, daß die Jugend, im Vergleich zur Situation vor einigen Jahren, derzeit religiösen Fragen eine größere Aufgeschlossenheit entgegenbringt, ist allgemein. Man spricht geradezu von einem religiösen Aufwind unter der heutigen Jugend.

Er zeigt sich unter anderem in einem spürbaren Interesse an Diskussionen über religiöse Probleme, an der Bereitschaft, bei religiösen Veranstaltungen mitzutun, an einer positiveren Einstellung, „einer schwachen Trendwende" den Ordensberufen gegenüber, an einem spontanen caritativen Engagement, einem zunehmenden Interesse an sozialen Aktivitäten (Dienstleistungen in Alters- und Blindenheimen, sonntäglicher Schwesterndienst, Missionseinsatz, Entwicklungshilfe, Babysitting, Altenhilfe, Kampf gegen Umweltschmutz usw.). Schülereinkehrtage und Abiturientenexerzitien sind im allgemeinen gut besucht. — In Nordrhein-Westfalen werden religiöse Schulwochen abgehalten, die ihrer Organisation nach etwa den Volksmissionen gleichen. Priester, Ordenschristen, katholische und evangelische Laien stellen sich eine Woche lang den Schülern und Eltern einer Katholischen Schule zu Referaten, Aussprachen und Diskussionen, die der religiösen Orientierung dienen, zur Verfügung, wobei bei der Programmgestaltung auch auf die Wünsche der Teilnehmer eingegangen wird. Die hierfür benötigten Unterrichtsstunden werden freigegeben, in der übrigen Zeit wird normaler Unterricht gehalten. Alle Schüler vom 10. bis 19. Lebensjahr können daran teilnehmen. Diese Veranstaltungen wurden bereits von vielen Schulen mit gutem Erfolg durchgeführt. Auch den staatlichen Schulen wird von der Kirche dieses Angebot gemacht.

Ohne die großzügige Förderung durch die Diözesen hätten die Katholischen Schulen weder die Ausdehnung noch die große Bedeutung, die sie heute im gesamten deutschen Bildungswesen besitzen. Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom Jahr 1975 hat sich zur Mitverantwortung an der Erziehung und Bildung getaufter junger Menschen bekannt und im besonderen erneut für eine weitgehende Förderung des katholischen Schulwesens ausgesprochen.

Einige der diesbezüglichen Empfehlungen aus dem Beschlußtext Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich seien hier im Wortlaut angeführt:

„Das Leben jedes einzelnen Menschen und die Zukunft der Gesellschaft werden entscheidend durch das Bildungswesen beeinflußt. Weil die Kirche mitverantwortlich ist für das Leben der Menschen und die Zukunft der Gesellschaft, muß sie an der Entwicklung des Bildungswesens mitwirken. Damit löst sie auch eine Verpflichtung ein, die sie mit der Taufe junger

Menschen übernimmt. Wo immer es ihr möglich war, hat sich die Kirche dieser Aufgabe unterzogen. So verfügt sie auf diesem Gebiet über reiche Erfahrungen, eigene Einrichtungen und Kräfte. Die Kirche kann und will damit auch der Zukunft dienen"[15]. — „Katholische Schulen in freier Trägerschaft sind Stätten, an denen die Kirche in einer spezifischen Weise in unserer Gesellschaft gegenwärtig und sichtbar wird. Um der Erfüllung dieses Auftrages willen müssen und werden sie auch den Anforderungen genügen, die heute an eine gute Schule zu stellen sind. Die katholischen Schulen in freier Trägerschaft bemühen sich um die Beachtung der pädagogischen Eigengesetzlichkeit, um fortwährende wissenschaftliche Überprüfung des eigenen pädagogischen Tuns, um soziale Offenheit und besondere Berücksichtigung der schwächeren und benachteiligten Glieder der Gesellschaft — wobei nicht nur die wirtschaftlich-finanziellen Benachteiligungen, sondern auch vielfache persönliche und familiäre Belastungen zu beachten sind — und um Mitwirkung und Mitbestimmung aller am Bildungsprozeß Beteiligten"[16]. — „Die katholischen Schulen in freier Trägerschaft sollen dem Menschen aber auch helfen, ein Leben aus dem Glauben zu führen und sich in der Welt als Christ zu verhalten. Gerade in einer Gesellschaft, in der die Grundhaltung des Menschen zunehmend positivistische und rationalistische Tendenzen aufweist, muß sich der junge Mensch sachgerecht und in zeitgemäßer Sprache mit der Botschaft Christi auseinandersetzen können, um dann aus eigener Reflexion zum personalen Glaubensvollzug vorstoßen zu können. Glaube ist nicht zu erzwingen; gebunden an die freie Zustimmung des einzelnen, ist er ein Geschenk der Gnade Gottes. Katholische Schulen sollen sich aber bemühen, Hilfen für den Glauben zu geben, indem sie unter anderem befähigen zur Erkenntnis weltanschaulicher Implikationen in wissenschaftlichen Aussagen, hinführen zur Meditation, anregen zur Selbstbeherrschung und Besinnung und Bereitschaft wecken zum Dialog"[17]. — „Die bischöfliche Hauptstelle für Schule und Erziehung, das deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik, die kirchlichen Lehrerfortbildungsinstitute, die katholischen Büros in den Bundesländern und die Schulabteilungen der Bistümer sollen den katholischen Schulen in freier Trägerschaft zentrale Dienste zur Verfügung stellen; es sind in dem Zusammenhang Bildungsziele und Bildungsinhalte zu formulieren und in didaktischem Material zu verarbeiten, durch die sich die katholischen Schulen profilieren können. Die notwendigen zentralen Dienste umfassen Information, Interessenvertretung, Koordination, Selbstkontrolle, Lehrerfortbildung, wissenschaftliche Schulbegleitung, Rechtsberatung, Entwicklung von Teilcurricula und Unterrichtsmodell-Entwürfen,

---

[15]) Dr. J. Homeyer: *Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S. 5.

[16]) Dr. J. Homeyer: a. a. O. S. 18.

[17]) Dr. J. Homeyer: a. a. O. S. 19.

die der Eigenprägung der katholischen Schule dienen können, sowie die Zusammenarbeit der kirchlichen Träger untereinander"[18]. — „Die kirchlichen Entscheidungsgremien und Verwaltungsorgane sollen die Mitfinanzierung der katholischen Schulen in freier Trägerschaft gewährleisten. Sie sollen die Grundsätze der Haushaltspläne so festlegen, daß die Bedürfnisse der katholischen Schulen in freier Trägerschaft angemessen berücksichtigt sind. Dabei ist die Restfinanzierung der katholischen Schulen, die nicht unter diözesaner Leitung stehen, ebenfalls sicherzustellen (Schulen der Orden und geistlichen Gemeinschaften, der Verbände und Schulwerke). Die Schulen dieser Träger dürfen in ihrer Ausstattung nicht schlechter bestellt sein als staatliche Schulen und Schulen in diözesaner Trägerschaft. Dabei muß von den freien kirchlichen Trägern auch erwartet werden, daß sie eigene Leistungen für diese Schulen weiterhin nach Kräften erbringen. Auf angemessene Eigenleistungen — insbesondere auf Nutzung der vorhandenen Schulgebäude und -grundstücke — kann nicht verzichtet werden"[19]). — Von den 233 stimmberechtigten Delegierten der Deutschen Synode haben 189, die überwiegende Mehrheit also, für den Beschlußtext gestimmt. 26 sprachen sich dagegen aus und 18 enthielten sich der Stimme. Durch die Stimmen der Minderheit dürfte auch die Meinung jener Katholiken zum Ausdruck gekommen sein, die einen direkten Einfluß der Kirche auf die Gestaltung der Schulen in Zukunft nicht mehr für angezeigt halten. Für sie alle spricht Hubert Halbfas[20]), der dafür eintritt, daß die Verantwortung für die Schulen nicht weiterhin von der Kirche (z. B. durch ihr Engagement für die Katholischen Schulen), sondern ausschließlich von den einzelnen Christen (durch ihr Engagement in den staatlichen Schulen) wahrgenommen werden soll.

Das mit 1. Januar 1976 in Bonn errichtete Kommissariat für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz bildet die Zentralstelle für das gesamte katholische Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland.

Es ist damit auch hauptverantwortlich für die Katholischen Schulen in freier Trägerschaft. Geleitet wird es von Prälat Dr. Aloys Heck, dem ständigen Referenten des Bildungswesens in der Bischofskonferenz. Es steht in engster Verbindung mit der politischen Zentralstelle der deutschen Katholiken, dem Katholischen Büro in Bonn, dessen Aufgabe es ist, in dauerndem Kontakt mit den politischen Parteien, der Bundesregierung und dem Bundesrat zu bleiben. Ihm gehören derzeit 14 Vertreter der wichtigsten Organisationen des katholischen Lebens der Bundesrepublik Deutschland an. Der Leiter dieser Verbindungsstelle ist Prälat Dr. Josef Homeyer, der

---

[18]) Dr. J. Homeyer: a. a. O. S. 20.

[19]) Dr. J. Homeyer: a. a. O. S. 20.

[20]) Siehe hierzu: Hubert Halbfas. In: H. H. Groothoff: *Streit um die Christlichkeit der Schule*, S. 69 f.

Sekretär der Bischofskonferenz. — Das Kommissariat für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz gibt unter dem Titel Engagement (Anregungen, Informationen, Mitteilungen für katholische Schulen) eine Vierteljahresschrift als offizielles Organ der Katholischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland heraus. Eine weitere Informationsquelle auf dem katholischen Bildungssektor bildet die monatlich erscheinende Zeitschrift ibw-Journal, die vom Informationsdienst des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen herausgegeben wird. Beide Periodika bieten den in der Praxis stehenden katholischen Lehrern wertvolle und angesichts der Verunsicherung, die sich auch im pädagogischen Bereich allgemein bemerkbar macht, geradezu unentbehrliche Orientierungshilfen in der Auseinandersetzung um die ideale unterrichtliche und erziehliche Förderung der Jugend.

Alle Diözesen gewähren den Katholischen Schulen eine finanzielle Unterstützung aus den Mitteln der Kirchensteuer.

In Nordrhein-Westfalen und anderen industriestarken Bundesländern übernehmen sie die Hälfte der Eigenleistungen. In der Diözese Münster wurde in den Jahren 1970—1975 aus den Kirchensteuermitteln den 70 Katholischen Schulen ein Betrag von DM 24 102 618,— für laufende Schulkassenzuweisungen (Personal- und Sachaufwand) und DM 50 152 334,— für Schulbaumaßnahmen bereitgestellt[21]).

Um die Fortbildung der Lehrer an Katholischen Schulen zu sichern, werden von den Diözesen Institute für Lehrerfortbildung unterhalten, die in ihrer äußeren und inneren Organisation unseren „Pädagogischen Instituten" gleichen. Eines dieser Institute ist das Institut für Lehrerfortbildung in Essen-Werden. Träger des Instituts ist die Gemeinnützige Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Bildung in Düsseldorf. Gegründet wurde es von den fünf Diözesen in Rheinland-Westfalen. Lehrende aller Schulformen können an den Veranstaltungen dieses Instituts teilnehmen. Die Teilnahme ist kostenlos. Die Erstattung von Auslagen erfolgt im Rahmen der für Dienstreisen geltenden Bestimmungen durch das Institut. Gehalten werden Wochenkurse und mehrtägige Kurse. Auch schulinterne Tageskurse werden veranstaltet. Sie können bei der Institutsleitung beantragt werden, sind ebenfalls kostenlos und werden im Rahmen des Möglichen von ihr berücksichtigt. Im Programmheft für das erste Halbjahr 1977 werden in 14 Themenkreisen (Theologie/Didaktik und Methodik des Religionsunterrichtes; Philosophie; Psychologie/Sexualkunde/soziales Lernen; Sonderschulpädagogik/Heilpädagogik/Erziehung für Verhaltensauffällige; allgemeine Didaktik und Erziehung/Curriculumforschung/ Bildungsorganisation; Pädagogikunterricht; Medienpädagogik; Kommunikations- und Interaktionstraining; Didaktik und Methodik des Deutschunterrichts;

[21]) Dr. J. Dikow, a. a. O. S. 84 f.

Didaktik des Fremdsprachenunterrichtes; Mathematik und ihre Dialektik; Biologie und ihre Didaktik; Sozial- und Politwissenschaften/Geschichte/Geographie/Wirtschaftslehre und ihre Didaktik; Unterricht für ausländische Kinder) 101 Veranstaltungen angeboten. In ihrem Rahmen wird auch der Projektentwicklung, d. i. der Erarbeitung und Erprobung von Unterrichtseinheiten in verschiedenen Fächern, für die sich eine didaktische oder curriculare Notwendigkeit ergibt, ein besonderes Augenmerk zugewandt. Die dabei gewöhnlich in Gruppenarbeit zustandegekommenen Ergebnisse bilden die Unterlagen für neue Schulbücher.

Im Generalvikariat eines jeden Bistums ist eine Hauptabteilung Schule und Erziehung eingerichtet, ein sogenanntes „Schuldezernat" (Schulamt). Folgende Aufgabengebiete werden unter anderem von dieser Hauptabteilung bearbeitet: Schulpolitische Angelegenheiten, Religionspädagogik, Schulseelsorge, Schüler-, Eltern-, Lehreragenden, Öffentlichkeitsarbeit, Bibliothek und Mediothek, Katholische Schulen. Dem Leiter des Schulamtes der Diözese Münster stehen zur Wahrnehmung dieser Dienste 20 Mitarbeiter zur Verfügung.

Angesichts der Tatsache, daß in der Öffentlichkeit immer wieder die Frage gestellt wird, wozu eigentlich Schulen mit eigener Prägung notwendig sind, da doch der Staat ohnehin für das gesamte Bildungswesen aufzukommen hat, ist die Beantwortung dieser Frage zu einem Hauptanliegen der Öfffentlichkeitsarbeit der Unterhaltsträger Katholischer Schulen in der Bundesrepublik Deutschland geworden. Unter anderem hat Dr. J. Dikow, der Leiter der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster in seinem Buch: Katholische Schule in freier Trägerschaft[22]) den Versuch unternommen, aufgrund der Leitlinien für die Entwicklung des katholischen Schulwesens, wie sie im Dokument des II. Vatikanischen Konzils „Die Erklärung über die christliche Erziehung", im Entwurf der Hl. Kongregation für das katholische Bildungswesen „Katholische Schule in der pluralistischen Gesellschaft" und in der Vorlage der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" bereits vorliegen, eine Antwort auf die Frage: „Wozu eigentlich katholische Schulen in freier Trägerschaft?" in 15 Thesen zu formulieren. Er hält es dabei für zweckmäßig und notwendig, zwischen den Zielen (finale Bestimmung) und den Kennzeichen (operationale Bestimmung) Katholischer Schulen zu unterscheiden. In den ersten zwei Kapiteln seiner Schrift sind sie ausführlich dargelegt[23]). Wir geben sie auf den folgenden Seiten in ihren wesentlichen Aussagen wieder:

---

[22]) Dr. J. Dikow: a. a. O.

[23]) Dr. J. Dikow: a. a. O. S. 8—23.

I. ZIELE KATHOLISCHER SCHULEN IN FREIER TRÄGERSCHAFT

These 1: „Katholische Schulen in freier Trägerschaft werden errichtet und unterhalten, um jungen Menschen und ihren Eltern einen Dienst zu erweisen."

„Diesen Dienst erbringen solche Schulen gemeinsam mit denen in kommunaler, staatlicher und anderer privater Trägerschaft. In den katholischen wie in den anderen Schulen folgen damit die dort tätigen Menschen einem Gebot der Liebe."

These 2: „Katholische Christen gestalten Schulen, um die religiöse Bildung und Erziehung zu fördern."

„Bildung und Erziehung sollen darauf gerichtet sein, den jungen Menschen zu befähigen, sich als Christ in der Welt zu verhalten. Von bloßer Information oder gar Indoktrination ist hier nichts zu erhoffen. Die Aufgabe der Schule muß es vielmehr sein, daß sie sich ihren Schülern — auch deren Lehrern und Eltern — als ein Ort anbietet, wo in einer Gemeinschaft von Glaubenden die Freundschaft des Herrn als eine neue Qualität des Lebens erfahren werden darf. Glauben ist gewiß als gnadenhaftes Geschenk nicht lehrbar; doch können auf den Glauben gerichtete Reflexion, können Befähigung zur Meditation, Selbstbeherrschung und Dialogfähigkeit die von der Gemeinschaft der Glaubenden dem einzelnen geschuldeten Voraussetzungen sein, von denen aus zu einem personalen Glaubensvollzug vorgestoßen werden kann."

These 3: „Durch katholische Schulen in freier Trägerschaft können Katholiken und Kirche ihre Erziehungs- und Bildungsvorstellungen in die gesellschaftliche Entwicklung einbringen."

„Sie vermögen so am konkreten Beispiel zu zeigen und zu erproben, welche Vorstellungen sie von Schulen haben; sie können diese Vorstellungen dann auch konkret und nicht nur in der Theorie einer öffentlichen Kritik vor Augen stellen. Es gibt selbstverständlich auch eine Form des Wirkens in der Welt, bei der der einzelne Christ in allen Arten von Schulen an seiner Stelle tätig sein kann. Daneben tritt mit den Einrichtungen in freier Trägerschaft die Leistung, die katholische Christen als soziale Gruppe zu erbringen vermögen. Sie setzen dabei voraus, daß diese Leistung das Erziehungswesen im ganzen bereichert."

These 4: „Schulen in freier Trägerschaft sollen den Eltern und Schülern ein Alternativangebot gegenüber den staatlichen und kommunalen Schulen machen."

„Mit den hier zur Diskussion stehenden Schulen wird einer der Freiheit und dem pädagogischen Fortschritt abträgliche Monopolisierung der Informations- und Sozialisationskanäle der Gesellschaft vermieden. Es eröffnet sich die Chance, einer Vielfalt anthropologischer und weltanschaulicher Prägungen Raum zu geben ... In dem Maß, wie die Schulen in freier katholischer Trägerschaft ihre Ansprüche erkennbar machen können, er-

halten die Eltern ein Angebot, Kinder in einer bestimmten und in einer diesen Eltern erwünschten Weise zu erziehen. Ein solches Angebot von Alternativen dient damit auch der Realisation des Elternrechtes."

These 5: „Die Schulen in freier katholischer Trägerschaft sollen auch um Verständnis dafür werben, daß es besondere und notwendige Dienste in der Kirche gibt. Sie sollen für die Wahrnehmung dieses Dienstes vorbereitende Hilfe leisten."

„Dabei kann es sich um Dienste von der engagierten Willensbildung und Mitverantwortung in den Gemeinden über die spezifischen sozialen Berufe bis hin zu den Ordens-, Priester- und übrigen kirchlichen Berufen handeln."

These 6: „Katholische Christen unterhalten Schulen, um einen geschichtlich gewachsenen und wertvollen Bestand an Schulen zu unterhalten und weiterzuentwickeln."

„Das Schulwesen in freier katholischer Trägerschaft stellt eine hohe Leistung vergangener christlicher Generationen dar; in ihm werden große Werte pädagogischer, kultureller, religiöser, sozialer und ökonomischer Natur erhalten. Eine solche Tradition nicht abreißen zu lassen, ist eines der Motive für die Unterhaltung katholischer Schulen."

II. KENNZEICHEN KATHOLISCHER SCHULEN IN FREIER TRÄGERSCHAFT

These 7: „Die katholische Schule soll eine gute Schule sein."

„Das heißt vorab, daß sie eine Didaktik und Methodik verfolgt, die dem Schüler gerecht wird. Angesichts der sehr kontrovers diskutierten Frage, was denn dem Schüler gerecht wird, ist eine solche Forderung allerdings recht formal. Sie soll aber feststellen, daß weder jedem modischen Trend nachzulaufen und der Nutzen überkommener Erfahrungen zu verkennen ist, noch einfach ein Festhalten an dem, was man immer schon gemacht hat, die Richtschnur der Pädagogik abgeben darf, sondern ein genaues — und auch liebevolles Hinsehen auf das, was den Schülern wirklich hilft ... Zur guten Schule gehört sodann, daß sie sozial offen ist und die schwächeren Glieder der Gesellschaft besonders berücksichtigt ... Daher sollte die katholische Schule Maßnahmen vorbereiten und durchführen, die den Schulerfolg der durch soziale Herkunft, gesundheitliche Schäden, persönliche und familiäre Unglücksfälle oder ausländische Herkunft besonders benachteiligten Schüler sicherstellen. Nicht der Verzicht auf das Leistungsprinzip, sondern die Vermittlung gerechter Leistungschancen kennzeichnen die gute Schule ... In ihr sollen Mitwirkung und Mitbestimmung aller Beteiligten zunächst dadurch gefördert werden, daß sorgfältige und verständliche Informationen für die Eltern und Schüler über die Schule, ihr Pro-

gramm und die an ihr möglichen Schullaufbahnen bereitgestellt werden ... Schließlich verlangt das Ziel, eine gute Schule zu führen, vom Träger der katholischen Schule, daß er für eine wissenschaftlich verantwortete Begleitung und für eine vernünftigen pädagogischen Grundsätzen entsprechende Ausstattung der Schule sorgt. Er soll lieber wenige gute als viele schlechte Schulen unterhalten."

These 8: „Die katholische Schule soll eine erziehungsintensive Schule sein."

„Für die Schule in freier katholischer Trägerschaft sollte sodann die Erziehungsintensität kennzeichnend sein. Alle hier denkbaren Formen der Erziehung sollten Gelegenheiten schaffen, daß der Schüler seinen Mitschülern und Lehrern personal begegnen kann und daß die Tugenden sozialer Verhaltensweisen entwickelt und erprobt werden."

These 9: „Die katholische Schule soll ihre Ziele und die Wege zu ihnen immer neu bedenken."

These 10: „Die katholische Schule soll ihre Ziele in geeigneter Weise auch im Unterricht verfolgen."

„Zwei ihrer besonderen Aufgaben kann und soll die Schule in freier katholischer Trägerschaft in geeigneter Weise im Unterricht verfolgen: die Aufgabe, den Schüler für die Frage nach dem Sinn des Lebens zu sensibilisieren, und die Aufgabe, die Sachergebnisse der Fächer mit den Aussagen der Offenbarung und den Dokumenten der Kirche zu konfrontieren."

These 11: „Die katholische Schule soll sich dem Schüler als ein Ort anbieten, in dem Erfahrung des Glaubens möglich ist."

„Der Glaube wird in der Gemeinschaft derer, die glauben und aus diesem Glauben heraus gemeinsam handeln, erfahren."

These 12: „Lehrer an katholischen Schulen sollen diese als einen Ort erfahren dürfen, in dem eine Gemeinschaft der aus dem Glauben Handelnden eine neue Lebensqualität gewinnt."

„Was für den Schüler lediglich ein Angebot ist, das auf den noch im Reifeprozeß stehenden jungen Menschen durch eine gewisse Zurückhaltung Rücksicht nehmen soll, verliert sicher jede Kraft, wenn es auf die Dauer nicht für einen prägenden Anteil des Kollegiums einer Schule in freier katholischer Trägerschaft Wirklichkeit ist; daß sich Lehrer hier als eine Gemeinschaft der aus dem Glauben Handelnden erfahren, daß sie so eine neue Lebensqualität gewinnen, die nur sehr unvollkommen mit Formeln wie ‚Freundschaft des Herrn', ‚Nachfolge Christi', ‚Hingabe an den Willen Gottes' umschrieben worden sind. Gemeinsames Beten und gemeinsames Planen und gemeinsames Handeln aus dem Glauben sollen eine solche Gemeinschaft kennzeichnen ... Ohne daß diese Lehrerschaft das Beispiel, das stille und alle Freiheit lassende Beispiel einer Gemeinschaft der aus dem

Glauben Handelnden bietet, ist nicht auf eine Nachfrage unter den Schülern zu hoffen. Dazu kommt ein anderes: Das, was in der Schule den Lehrern begegnen wird: Leid und Bedrängtheit, Behinderung und Schuld, Ängstlichkeit und Scheu manches jungen Menschen ist für ihn das eigentliche Feld des Handelns aus dem Glauben; hier begegnet er seinem Nächsten. Eine so bedrängende und zugleich so spezifische Situation, wie sie die des hilfsbedürftigen jungen Menschen in der Schule ist, ruft geradezu nach Gemeinschaften von Menschen, die sich solcher Not aus dem Glauben heraus annehmen."

These 13: „Die katholischen Schulen sollen untereinander kooperieren."

„Wichtig ist auch, daß die einzelne Schule bei ihren Bemühungen nicht alleingelassen wird und sich nicht isoliert. Zu ihren Kennzeichen sollte gehören, daß sie sich bereitfinden, miteinander auch im Rahmen kirchlicher Einrichtungen oder freivereinbarter Kooperationsformen zusammenzuarbeiten."

These 14: „Die katholischen Schulen sollen ihren Dienst im Zusammenhang der Gesamtkirche und der Gemeinde am Ort leisten."

These 15: „Die katholischen Schulen sind gemeinnützige Einrichtungen."

„Als selbstverständlich ist noch anzumerken, daß die katholischen Schulen in freier Trägerschaft gemeinnützige Einrichtungen sind und keinen Gewinn erzielen dürfen. In der Öffentlichkeit soll man für Verständnis dafür werben, daß deshalb der Ausdruck ‚Privatschule', der die Vorstellung von Schulgeld und Gewinnbetrieb assoziiert, unangemessen für diese Schule ist."

*

Eine Frage bleibt noch offen:

Was veranlaßt den Christen, an der Verwirklichung der Katholischen Schule, wie sie ihrer Zielsetzung und den hieraus sich ergebenden Kennzeichen unserm heutigen Verständnis nach aussehen soll, tatkräftig mitzuarbeiten? Welcher Beweggrund motiviert ihn hierzu?

Die Antwort gibt die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD:

„Grund für ihr Wirken im Bildungsbereich erblicken Christen in der Liebe, mit der Gott uns Menschen liebt, in der er in Jesus unser Bruder geworden ist, damit wir in liebender Antwort an ihn und alle Mitmenschen das Kommen seines Reiches vorbereiten"[24]).

---

[24]) Dr. J. Homeyer: a. a. O. S. 5.

LITERATUR ZUM VORLIEGENDEN THEMA IN BÜCHERN UND BROSCHÜREN

Arbeitsgemeinschaft freier Schulen (Hrsg.), „Soziale Funktion der freien Schulen", Stuttgart 1976.

Heinz Brauburger: Freie Schulen in einem sozialen Rechtsstaat. In: Katholische freie Schulen in Hessen, Katholische Landeskonferenz für Schule und Erziehung in Hessen, Wiesbaden 1971, S. 14.

Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt: Erziehungsvorstellungen katholischer Christen exemplarisch präsent machen! In: Erziehung heute — Katholische Schulen in freier Trägerschaft, Hauptabteilung Schule und Erziehung im Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn, 1976, Seite 5.

Dr. Joachim Dikow: Katholische Schule in freier Trägerschaft, Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster, 2. Auflage 1975.

P. Heinrich Goergen CSSp: Katholische freie Schule/Verzeichnis der katholischen Schulen und Schülerheime in kirchlicher Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin, Kirchliche Zentrale für kirchliche freie Schulen und Internate, Köln 1975.

Dr. Josef Homeyer: Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich (ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland), Bischöfliche Ordinariate und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1975.

P. Dr. Winfried Kämpfer OSB: Katholische Schulen heute — Antwort auf Fragen unserer Zeit. In: Erziehung heute — Katholische Schulen in freier Trägerschaft, Hauptabteilung Schule und Erziehung im Erzbischöflichen Ordinariat Paderborn, 1976, S. 10.

Dr. Helmut Kasper: Stellung und Aufgabe kirchlicher Schulen heute. Selbstvertrieb, Mainz.

Dr. Helmut Kasper: Was leisten die katholischen freien Schulen in Hessen? Weshalb katholische freie Schulen? In: Katholische freie Schulen in Hessen, Hrsg. Katholische Landeskonferenz für Schule und Erziehung in Hessen/Wiesbaden, 1971, S. 3 und S. 8.

Dr. Waldemar Molinski: Katholische Schule heute und eine Theorie zur Reform. In: Katholische Schule von morgen, Recklinghausen 1968, S. 8.

Karl Heinz Potthast: Der Mensch im Mittelpunkt der Schule heute? In: Erziehung heute — Katholische Schulen in freier Trägerschaft, Hauptabteilung Schule und Erziehung im Erzbischöflichen Ordinariat Paderborn, 1976, S. 56.

Dr. Clemens Willeke: Grundüberlegungen zur Erziehung in einer veränderten Schule und Gesellschaft. In: Erziehung heute — Katholische Schulen in freier Trägerschaft, Hauptabteilung Schule und Erziehung im Erzbischöflichen Ordinariat Paderborn, 1976, S. 32.

ZEITSCHRIFTEN:

Engagement, Anregungen, Informationen, Mitteilungen für katholische Schulen.
Herausgeber: Prof. Dr. Aloys Heck, Leiter der Zentralstelle für Bildung der Deutschen Bischofskonferenz.
Anschrift: 5300 Bonn, Kaiserstraße 163.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.

ibw-Journal, Informationsdienst des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen.
Herausgeber: Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Berlin.
Anschrift: IBW 479 Paderborn, Busdorfwall 16.
Erscheinungsweise: monatlich.

Die neue Abiturprüfungsordnung auf dem Prüfstand

Von Suitbert Gammersbach OFM, Hürtgenwald

I. Von der „Reife" zurück zum „Abitur"

Den folgenden Ausführungen liegt die Ordnung der Abiturprüfung an den Gymnasien mit neugestalteter Oberstufe (KMK) lt. Runderlaß des Kultusministers von NRW vom 21. 8. 1975 zugrunde. Zu dieser Abiturprüfungsordnung möchte ich einige grundsätzliche Anmerkungen machen. Zunächst scheint es mir ein guter Einfall der Kultusministerkonferenz gewesen zu sein, den etwas hochgespannten Begriff „Reifeprüfung" durch den alten bescheideneren Begriff „Abiturprüfung" wieder ersetzt zu haben. „Abitur" ist der angemessenere und darum auch der ehrlichere Begriff. Daß es zum Abitur wieder auf der Grundlage der Leistungen in den beiden letzten Jahren einer ausdrücklichen Zulassung bedarf und daß diese zweijährigen Leistungen in die Gesamtqualifikation, also in die Abiturdurchschnittsnote, eingehen, halte ich ebenfalls für richtig. Das mögliche Spekulieren darauf, zunächst einmal zu „bummeln" und den verlorenen Boden dann im Kraftakt eines Endspurts aufzuholen, sollte durch die Struktur der Prüfungsordnung nicht gefördert werden. In dieser Hinsicht ist der neuen Abiturprüfungsordnung mit ihrem Punkt-Kredit-System der Vorzug vor der alten Reifeprüfungsordnung zu geben.

II. Was bedeutet „noch ausreichend"?

Und nun komme ich zu der, wie mir scheint, bedenklichsten Schwachstelle der neuen Abiturprüfungsordnung. Hart, ja mit dem Humanum kaum vereinbar finde ich es, daß es — anders als in der in den letzten Jahren praktizierten Reifeprüfungsordnung — im jetzigen System keinen Ermessensspielraum mehr gibt, wenn es um Bestehen und Nichtbestehen der Prüfung geht. Ein Prüfling, der im Abiturfach zum Beispiel in den beiden Leistungsfächern schriftlich und mündlich über „noch ausreichende" Leistungen nicht hinauskommt, kann das Abitur — und mag er im dritten und vierten Abiturfach noch so gute Ergebnisse aufweisen — nicht bestehen. Warum ist „noch ausreichend" in Wirklichkeit „nicht ausreichend"? Das Punktesystem, das durch Addieren und Multiplizieren einzelner Punkte im Bereich der vier Abiturfächer erst bei 300 Punkten seine Grenze findet, will es in seiner Konsequenz so. Was ist zu tun? Sollte man die Note „noch ausreichend" also künftig „nicht ausreichend" nennen? Das ist keine überzeugende Lösung. Immerhin wäre eine solche Umbenennung eine eindeutige Aussage über den Stellenwert der Note; Mißverständnisse ließen sich so ausschließen.

III. Die Punktmaschine als Richter

In Wirklichkeit aber ist mehr als eine nur sprachliche Umbenennung vonnöten, nämlich dies: dem Gewissensentscheid des Lehrers, in der Abiturprüfung näherhin dem Zentralen Abiturprüfungsausschuß als dem verantwortlichen Gremium, das über das Bestehen der Prüfung zu befinden hat, muß ein Ermessensspielraum gegeben werden. Die Punktmaschine darf nicht in der Weise Richter über Bestehen oder Nichtbestehen der Prüfung sein, wie es jetzt möglich ist. Die Punktemaschine muß im Dienst des Verantwortung tragenden Menschen bleiben, der sein Urteil nicht vorgerechnet bekommt, sondern es, abwägend nach allen Seiten hin, finden muß. Der Satz des Aufklärers Lamettrie (1709—1751), daß der Mensch eine Maschine sei, war kein Fortschritt hin zum Licht, sondern ein Rückfall ins Dunkel. Wir leben heute bis in die Bereiche der Erziehung hinein in einer zweiten Aufklärung, die weithin den Computer Entscheidungen treffen läßt, die einzig das Gewissen des Menschen treffen darf. Aufklärerischen Ideen solcher Art muß heute in unserer technisierten Welt noch mehr als zur Zeit Lamettries widerstanden werden.

IV. Nachprüfung allein genügt nicht

Nun will ich nicht verkennen, daß der Mangel des Humanums in der neuen Abiturprüfungsordnung dadurch gemildert wird, daß ein Prüfling, der die Abiturprüfung nicht bestanden hat, die allgemeine Hochschulreife durch eine Nachprüfung bereits zu Beginn des folgenden Schuljahres erwerben kann, wenn für das Bestehen der Abiturprüfung eine nachträgliche Prüfung in nur einem Fach erforderlich ist und im Rahmen der Abiturprüfung mindestens 90 Punkte erreicht wurden. Diese Möglichkeit schafft Raum für das Humanum. Dennoch meine ich, daß dies noch nicht genügt, daß es vielmehr, um es nochmals zu wiederholen, einen Ermessensspielraum für den Entscheid über das Bestehen oder das Nichtbestehen der Abiturprüfung geben muß, so wie es diesen Spielraum in der Versetzungsordnung des Landes NRW für Gymnasien gibt und wie es ihn auch in der Reifeprüfungsordnung des Landes NRW gab.

V. Das Humanum verlangt seinen Preis

Man mag hier einwenden, die Abiturprüfungsordnung sei so, wie sie jetzt sei, praktikabler als die Versetzungsordnung und die Reifeprüfungsordnung. Überdies sei in der Abiturprüfungsordnung kein Raum mehr für mögliche willkürliche Entscheidungen; die Abiturprüfungsordnung biete also die gerechtere Lösung. Alle diese Argumente haben ihr Gewicht; allein, sie sind — zugespitzt formuliert — in dem Sinne a-human, als sie dem Gesetzesbuchstaben, das heißt hier dem Punktesystem, mehr vertrauen als dem Menschen, der in Verantwortung und Freiheit, das Für und Wider abwägend, die Entscheidung trifft. Freiheit und Verantwortung sind freilich

ohne die Gefahr ihres Mißbrauchs nicht zu haben. Zum anderen: Gesetze müssen sein, sie sind notwendige Schranken gegenüber menschlicher Willkür; aber Gesetze allein, gerade dann wenn sie rigide angewandt werden, verbürgen nicht, daß jedem, hier dem Prüfling, sein Recht widerfährt. Summum jus: summa injuria! Also: Auf die Spitze getriebenes Recht setzt schlimmstes Unrecht!

Eine Prüfungsordnung ohne Ermessensspielraum läßt sich erheblich leichter handhaben als eine mit Ermessensspielraum, aber welche Prüfungsordnung die humanere ist, bestimmt nicht allein die Praktikabilität der jeweiligen Ordnung. Der durch Jahrhunderte bewährte Rechtsgrundsatz „in dubio pro reo" — hier: im Zweifelsfall zugunsten des Prüflings — hat in der neuen Abiturprüfungsordnung keinen Lebensraum. Die Achtung vor der Würde des Menschen verlangt den hohen Preis der Gewissensentscheidung des Menschen. Wer dem Humanum in der neuen Abiturprüfungsordnung mehr Raum geben will, kommt an diesem Preis nicht vorbei. Wir Lehrer sollten bereit sein, den Preis zu erbringen.

VI. Objektivierung der Notenfindung

Die Abiturprüfungsordnung bringt außer den eingangs erwähnten Positiva eine Reihe weiterer Fortschritte. Sie können hier nicht alle im einzelnen erörtert werden. Eigens sei jedoch darauf hingewiesen, daß das neue Verfahren der Vorbereitung und Durchführung der mündlichen Prüfungen eine stärkere Objektivierung bei der Notenfindung, als dies bei der Reifeprüfung der Fall war, ermöglicht. Indem der Fachprüfer den Fachausschußmitgliedern bereits vor der Prüfung die Voraussetzungen erläutert, die der Prüfling für die Prüfungsaufgabe mitbringt, und indem er überdies den Erwartungshorizont der Prüfung umreißt, gibt er objektivierende Maßstäbe an die Hand.

Eine Anmerkung, die wiederum das Humanum hervorheben will, ist hier freilich angebracht. Größere Objektivierung bei der Notenfindung kann nicht einfach bereits durch schematisches Anlegen starrer Maßstäbe an die Prüfungsleistung erreicht werden. Nicht das bedeutet schon ein Mehr an Gerechtigkeit, daß jede Prüfungsleistung an festliegende Prozentzahlen gebunden wird (z. B. Reproduktion 35%, Reorganisation 30%, Transfer 20%, Problemlösendes Denken 15%). Dazu hat der Kultusminister von NRW, J. Girgensohn, mit kritischem Blick auf die bisher im Auftrag der Kultusministerkonferenz erarbeiteten und inzwischen vorliegenden „Normenbücher" zur bundesweiten Vereinheitlichung der Anforderungen in der Abiturprüfung ein gutes Wort gesagt: „Vor einer derart mechanischen Leistungsbewertung müssen wir unsere Schulen bewahren." Gottlob sind die „Normenbücher" für die Abiturprüfung noch nicht rechtsverbindlich. Ich nehme das Wort des Ministers als eine Ermutigung der Lehrer, die

Noten zu finden, und nicht zu errechnen. Wie aber soll das möglich sein, wenn es für die Notenfindung keinen Ermessensspielraum gibt? Gilt das aber nicht auch für das Bestehen oder Nichtbestehen der Abiturprüfung?

VII. Umfang des Ermessensspielraums

Ich beginne mit einem Eingeständnis: Einen Vorschlag, den Ermessensspielraum in der Abiturprüfung überzeugend abzustecken, habe ich nicht. Hilfen und Anregungen für einen Vorschlag finde ich in der schon erwähnten Versetzungsordnung und in der Reifeprüfungsordnung des Landes NRW. In der Versetzungsordnung (letzte Fassung lt. Rd. Erl. vom 1. 4. 1975) lesen wir: „... 2. Die Klassenkonferenz entscheidet über die Versetzung auf Grund der im letzten Schulhalbjahr erbrachten Leistungen des Schülers, wobei seine Gesamtentwicklung während des ganzen Schuljahres angemessen zu berücksichtigen ist... 3. Ein Schüler ist zu versetzen:

a) wenn er in allen Fächern den Anforderungen genügt hat,

b) wenn von ihm trotz gewisser Mißerfolge erwartet werden kann, daß er in der nächsten Klasse erfolgreich mitarbeiten wird; wieweit hierbei über unzureichende Leistungen in einzelnen Fächern hinweggesehen werden kann, ist von der Klassenkonferenz zu beurteilen und zu entscheiden ...

5. Die Klassenkonferenz soll bei ihren Entscheidungen nicht schematisch verfahren. Die Richtlinien lassen der Klassenkonferenz für ihre pflichtgemäße Entscheidung einen so großen Spielraum, daß jedem Sonderfall gegenüber der Einheitlichkeit des Prinzips Gerechtigkeit zuteil werden kann."

In der Reifeprüfungsordnung (letzte Fassung lt. Rd. Erl. vom 19. 4. 1973) heißt es im § 38: „... Die Prüfung ist für „bestanden" zu erklären

a) bei mindestens ausreichender Endzensur in allen wissenschaftlichen Fächern,

b) bei nicht ausreichender Endzensur in nur einem wissenschaftlichen Fach und mindestens befriedigender Endzensur in mindestens einem wissenschaftlichen Fach oder mindestens befriedigender Endzensur in mindestens zwei Fächern.

In allen anderen Fällen ist die Prüfung in der Regel für „nicht bestanden" zu erklären. Abweichungen hiervon sind zulässig, wenn der Prüfungsausschuß auf Grund des gesamten Leistungsbildes des Prüflings zu dem Ergebnis kommt, daß der Prüfling die Eignung zu einem naturwissenschaftlichen oder künstlerischen Studium besitzt."

Die vorstehenden Regelungen sinngemäß auf die Abiturprüfungsordnung anwendend, möchte ich folgendes zu überlegen geben: Vorausgesetzt, man hält am jetzigen Punktesystem fest, so könnte man als Ausgleich zu einem

Punktemangel im Abiturbereich auf die Punktezahlen des Grund- und Leistungskursbereichs der beiden letzten Jahre zurückgreifen. Dadurch würde der positive Charakter des Punkt-Kredit-Systems noch verstärkt. Bei einem solchen Rückgriff wäre eine Sicherung gegen eine mögliche substanzielle Aushöhlung der Prüfung etwa derart einzubauen, daß der Punktemangel im Abiturbereich nur sehr begrenzt sein darf und der Ausgleich im Grund- und Leistungskursbereich von bestimmter Qualität sein muß. In jedem Fall muß das Gesamtleistungsbild des Prüflings so beschaffen sein, daß ihm trotz gewisser Mißerfolge im Abiturbereich die Studierfähigkeit zugestanden werden kann. Möglicherweise gibt es bessere Vorschläge als den hier angebotenen. Das Anliegen, dem Humanum in der Abiturprüfungsordnung mehr Raum zu schaffen, fordert zu weiterem Nachdenken auf.

VIII. Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte ich aus meiner Sicht sagen: Neben vielen Fortschritten bringt die Abiturprüfungsordnung leider auch einen schwerwiegenden Rückschritt. Dieser Rückschritt läßt sich korrigieren, und das sollte bald geschehen.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Juni 1977)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Internationaler Zusammenschluß katholischer Nachrichtenagenturen

Sein besonderes Interesse an dem internationalen Zusammenschluß katholischer Nachrichtenagenturen im „Centrum Informationis Catholicum" (CIC) hat Papst Paul VI. bekundet. In einer Privataudienz am 9. Dezember 1976 dankte er den leitenden Herren dieser Vereinigung und versicherte: „Wir werden sie nach Kräften unterstützen." Er deutete an, daß ihm an einer Ausweitung der internationalen Zusammenarbeit im katholischen Informationswesen gelegen ist. Allein auf der europäischen Landkarte, meinte der Papst, gebe es für CIC ja noch „einige weiße Flecken".

Die internationale Vereinigung CIC ist keine zentralistische „Superagentur". Mitglieder oder Partner bewahren volle Selbst- und Eigenständigkeit. So wird den nationalen Gegebenheiten und Mentalitäten Rechnung getragen und dennoch ein umfassender internationaler Austausch praktiziert. In diesem Sinne ist CIC ein seit fast 15 Jahren bewährtes Modell für ein weltweites Netz kirchlichen Informationsaustauschs.

Mitglieder von CIC mit Sitz in Rom sind die deutsche KNA, die schweizerische Kipa, die österreichische Kathpress sowie KNA-Pressebild. Die Vereinigung steht allen katholischen Nachrichten- und Bildagenturen sowie ähnlichen Einrichtungen offen. Mit der „neutralen" niederländischen Agentur ANP (Algemeen Nederlands Presbureau), Den Haag, hat sie eine Vereinbarung über eine Mitbeteiligung getroffen; ANP erhält seit dem 1. 1. 73 das CIC-Material zur exklusiven Verbreitung in den Niederlanden (KNA).

2. Seligsprechung

Am 8. Mai 1977 wurde die spanische Ordensschwester Maria Rosa Molas y Vallvé seliggesprochen. Die selige Maria Rosa ist Gründerin der Schwesternkongregation „Maria Trost". Die Schwestern arbeiten hauptsächlich unter den Armen und Leidtragenden. Die neue Selige wurde im Jahre 1811 in Reus geboren. Die ersten Anfänge der Ordensgründung reichen zurück in das Jahr 1841. Die selige Rosa Maria starb am 11. Juni 1876 (L'Osservatore Romano n. 123 v. 28. 5. 77).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Erklärung des Staatssekretariates über kirchliche Ritterorden

Gegenüber dem Auftreten angeblicher „Ritterorden" legt der Apost. Stuhl Wert auf die Feststellung, daß neben den anerkannten Päpstlichen Orden als Ritterorden nur der Souveräne Malteserritterorden und der Ritterorden vom Hl. Grab in Jerusalem anerkannt ist (Amtsblatt Aachen 1976, 41).

2. Pastoral am „wandernden Menschen"

Im Auftrag des Heiligen Vaters richtete Kardinalstaatssekretär Jean Villot am 4. November 1976 einen Brief an die Päpstliche Kommission für Fragen der Aus- und Einwanderung und des Tourismus. Das Schreiben unterstreicht die pastoralen Aufgaben bei Bevölkerungsverschiebungen (Amtsblatt Osnabrück 1977, 170).

3. Erstbeichte und Erstkommunion der Kinder

Eine gemeinsame Erklärung der Kongregation für den Klerus sowie der Kongre-

gation für die Sakramente und den Gottesdienst vom 20. Mai 1977 betont erneut, daß es nicht erlaubt ist, die Erstkommunion vor der Erstbeichte zu feiern. Binnen Jahresfrist müssen alle gegenteiligen Experimente aufhören (L'Osservatore Rom. n. 123 v. 28. 5. 77).

4. Einrede der Befangenheit gegen Apostolische Signatur

Die Päpstliche Kommission zur Auslegung der Dekrete des II. Vaticanums gab am 1. Juli 1976 eine Entscheidung über die Einrede der Befangenheit gegen Kardinäle der Apostolischen Signatur und über die Nichtigkeit der Bestätigung von Ehenichtigkeitsurteilen bei fehlender Begründung (AAS 68, 1976, 635).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Diakonat in den Orden

Pater Sigfrid Klöckner OFM legte am 7. Februar 1977 im Auftrag der Pastoralkommission der VDO ein Arbeitspapier über den „Diakonat in den Orden" vor:

I. Die offiziellen Dokumente der Kirche sprechen sich für die Einführung des selbständigen Diakonats aus.

II. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen gentium" (Nr. 29) und das Synodenpapier „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (Nr. 4) stimmen in folgenden Aussagen überein:

1. Die hauptsächlichen Dienste, die durch den Diakonat wahrgenommen werden sollen:

a. Liebestätigkeit in der Gemeinde;

b. Spendung bestimmter Sakramente und Sakramentalien;

c. Verkündigung des Wortes Gottes;

d. Aufgaben in der Verwaltung.

2. Der Diakonat ist ein eigenständiger Dienst, nicht Ersatz für fehlende Priester.

3. Die theologische Deutung des Diakonats ist noch weithin offen.

III. Für die Behandlung des Themenkreises im Hinblick auf die Ordensgemeinschaften ergibt sich daraus folgendes:

1. Grundauftrag der Orden unabhängig vom Diakonat:

Die offiziellen kirchlichen Dokumente betonen die Würde und Verantwortung des getauften Laien, ihre weitreichenden Rechte im kirchlichen Leben und die Bedeutung ihrer Charismen für die Gemeinschaft. Die Synode der Bistümer der BRD bezeichnet den Grundauftrag der Orden als „geistlichen Dienst", den die Ordensleute „den Menschen vor allem schulden" (Die Orden, 2.2.1). Zu diesem Grundauftrag gehört „unbedingt" das Moment des Zweckfreien (2.2.2). Außerdem darf der Grundauftrag der Orden von den konkreten Diensten in Kirche und Gesellschaft nicht abgetrennt werden, sondern muß „vielmehr in diesen selbst verwirklicht und erfahrbar sein". (Die Orden . . . 2.2.1, 2.2.2 und 2.2.3) Angesichts solcher Äußerungen läßt sich nicht leicht erkennen, welche Bedeutung der ständige Diakonat für Ordensleute gewinnen kann, ohne daß ihr Grundauftrag verkürzt wird.

Die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit des Brüderberufs oder des Laienmönchtums müssen unbedingt gewahrt werden. Die Einführung des ständigen Diakonates in einem Orden darf also nicht als bloße Aufwertung des Brüderberufs angestrebt werden oder zu seiner praktischen Abwertung führen.

2. Ständiger Diakonat als Dienst innerhalb der klösterlichen Gemeinschaften:

In verschiedenen — vor allem monastischen — Ordensgemeinschaften könnte es angebracht sein, jemanden zum Diakon zu weihen, um die anfallenden liturgischen Funktionen auszuüben.

Innerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft jedoch für den Liebesdienst am

Bruder eine besondere Weihe zu beanspruchen, wäre unverständlich. Liebes- und Bruderdienst sind wesentliche Verpflichtung jedes Angehörigen einer Brudergemeinschaft im engeren Sinne.

3. Ständiger Diakonat als Amt und Dienst für die Ortskirche:
Ordensleute können als Diakone gute Dienste leisten im Hinblick auf die verschiedenen Aufgaben der Ortskirche, sofern diese der Struktur des jeweiligen Ordens entsprechen. Die konkreten Bedürfnisse der Ortskirche in Heimat und Mission werden also eine entscheidende Bedeutung bei der Lösung der Frage haben, ob Ordensleute unter diesen oder jenen konkreten Umständen den Dienst des ständigen Diakons übernehmen sollen. Eine allgemeine und rein theoretische Bejahung oder Ablehnung des Diakonates in den Orden wird sich also nicht festlegen lassen (vgl. Perfectae Caritatis, Nr. 10).
Bei der Auswahl der Kandidaten für den Diakonat ist auf die entsprechende charakterliche und religiöse Eignung und auf die notwendige Ausbildung Wert zu legen.

2. Jahresversammlung der Generalobernvereinigung
Vom 25.—28. Mai fand in Villa Cavalletti bei Grottaferrata die Jahresversammlung 1977 der Generalobernvereinigung statt. Die Tagung stand thematisch im Zeichen der Vorbereitung auf die Bischofssynode 1977: „Die Katechese, insbesonders die Jugendkatechese." Pater Giuseppe Groppo SDB, Professor an der Salesianer-Universität in Rom gab zwei Grundsatzreferate: „Der gegenwärtige Stand der Katechese: Die grundlegenden Wendepunkte der heutigen Katechese" und „Der gegenwärtige Stand der Katechese: Aktuelle Orientierungen und offene Probleme". Drei weitere Referate vermittelten konkrete Erfahrungen in verschiedenen Teilen der Welt: P. Bernard Vial SM (Provinzialassistent der Maristen in Paris) sprach über die „Jugendkatechese in Frankreich". Schwester Patricia Frost SSND, Leiterin des Erziehungssekretariates der Schulschwestern, berichtete über die „Jugendkatechese in den Vereinigten Staaten von Nordamerika". Über „Jugendkatechese in Lateinamerika" sprach Bruder Genaro Saenz de Ugarte FSC, Gründer und Leiter des Institutes für Jugendpastoral in Buenos Aires. Als Ergebnis der Tagung wurden zu 14 Themenkreisen 23 Punkte als Empfehlungen an die Ordens-Synodalen der Bischofssynode 1977 formuliert.

Zur Tagung waren 57 Generalsuperioren erschienen. Die Vereinigungen der Höheren Ordensobern von Canada, USA und Spanien hatten einen Vertreter als Beobachter entsandt. Anwesend waren ferner 9 Mitglieder nichtkatholischer Ordensgemeinschaften (aus Deutschland je zwei von der Imshausen-Kommunität und von der Jesus-Brüderschaft). Moderatoren der Tagung waren der Generalobere der Passionisten, P. Paul M. Boyle CP, und der Generalobere der Brüder der Liebe, Fr. Waldebert Devestel FC.

3. Ordensstatistik (Stichtag 31. 12. 1976)
Statistische Erhebung über die in den deutschen Bistümern tätigen Ordenspriester (Bundesrepublik Deutschland einschließlich Westberlin):

1. Anzahl der in der Bundesrepublik tätigen Ordenspriester: 5929;

2. Anzahl der in der BRD neugeweihten Ordenspriester: 62;

3. Gesamtzahl der aus dem aktiven Dienst ausgeschiedenen Ordenspriester (verstorben, aus dem Amt ausgeschieden, beurlaubt): 179;

4. Zahl der in die Mission oder ins Ausland ausgereisten Ordenspriester: 22.

In der DDR gibt es insgesamt 108 Ordenspriester.

4. Jahrestagung der Erzieher an männlichen Ordensinternaten

Die Frage des jungen Menschen „Wer bin ich?" ist Ausdruck seines Strebens nach Identität. Vor allem von der gesellschaftlich-erzieherischen Umwelt her wird eine Antwort auf diese Frage erwartet. Wie sehr die Internatserzieher die Lage der jungen Menschen begreifen, beweist die rege Teilnahme von 80 Erziehern der von katholischen Männerorden geleiteten Internate an der Jahrestagung ihres Verbandes, der Ordensdirektorenvereinigung, Sektion Internate (ODIV) vom 20.—22. April 1977 im Exerzitienheim Himmelspforten in Würzburg.

Die Erzieher vertraten 150 Jungeninternate mit rund 10 000 Schülern. Die Mehrheit der Teilnehmer waren Ordensangehörige. Die Zahl der Laien als Internatserzieher war jedoch größer als bei den vergangenen Jahrestagungen. Zum erstenmal vertraten auch vier Erzieherinnen Jungeninternate. Zwei Erzieherinnen kamen aus einer Schwesterngemeinschaft, die eine Jungen-Internatsschule unterhält.

In engagierten Gesprächen erörterten die Teilnehmer die Aufgaben, die sich speziell im Internat den jungen Menschen beim Aufbau ihrer Identität stellen. Mit seinem Einleitungsreferat über „Identität als Entwicklungsaufgabe im Jugendalter" stellte Prof. Dr. R. Oerter aus Augsburg das besondere Erziehungsfeld des Internates in seiner Bedeutung für den Aufbau der Identität des jungen Menschen heraus. Der Jugendliche ist von diesem Erziehungsfeld her zu verstehen, das er nicht so wahrnimmt, wie es ist, sondern welche Valenz seine einzelnen Faktoren für ihn besitzen. Wenn es ihm gelingt, das Erziehungsfeld des Internates als Raum jugendlicher Kommunikation positiv wahrzunehmen und zu gestalten, dann wird auch der Bereich der freien Aktivität und des schulischen Lernens neben der ohnehin positiv bewerteten Familie von ihm günstig aufgenommen.

Durch Frau Prof. Dr. S. Krenn aus Vechta erhielten die Tagungsteilnehmer eine fachkundige Einführung in die Probleme beim Aufbau der Identität, sofern sie als Neurosen auftreten. Neurosen entstehen in Kommunikation mit der sozialen Umwelt, wenn der einzelne dabei eine Herabsetzung seines Lebensgefühls bzw. seiner Ich-Stärke erfährt. Hilfreiche Anregungen für die Stärkung des Selbstwertgefühls des jungen Menschen konnte Frau Krenn den Tagungsteilnehmern aus ihrer reichen psychotherapeutischen und pädagogischen Erfahrung bieten. Bei allem Bemühen um die Identität des jungen Menschen bleibt jedoch auch ein Rest von Unvollkommenem und Unvollendetem. Darauf ging im gemeinsamen Gottesdienst der Internatsleiter Pater Dr. Herbert Schneider OFM ein, indem er auf die Erfahrung des Glaubens hinwies, nach der der Mensch von Gott her seine durch Versagen und Schuld brüchige Identität gnadenhaft vollendet sehen darf. — Die Jahrestagung führte das Thema fort, das die Großveranstaltung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Internatserzieher Deutschlands (AKID), der die ODIV angeschlossen ist, im April des Jahres 1976 in Würzburg unter dem Thema „Das Internat im Spannungsfeld der Gesellschaft" für Tagungsteilnehmer und Öffentlichkeit behandelte (vgl. OK 17, 1976, 353). — Anstelle des bisherigen Vorsitzenden der ODIV, Pater Hans Ollertz MSC, wählten die Teilnehmer Pater Franz Voith OP für drei Jahre an die Spitze des Verbandes. Für die Zukunft stellt sich der ODIV weiterhin die Aufgabe, das Selbstverständnis des Internates als eigenständigen Erziehungsbereichs innerhalb der Gesellschaft zu verdeutlichen. Dazu gehört einerseits ein einheitliches Erziehungskonzept und anderseits ein Internatsstatut, in dem Verantwortung und Aufgabe aller am Internatsleben Be-

teiligten aufeinander bezogen sind. Wie die Berichte der Landesarbeitsgemeinschaften der ODIV zeigten, ist schon gute Vorarbeit dazu geleistet worden (P. Herbert Schneider OFM).

5. Jahresversammlung der Brüderorden

Vom 18.—20. April 1977 trafen sich die höheren Ordensobern der Brüderorden und Kongregationen (VHOB) im Bildungshaus Venusberg, Bonn, zur diesjährigen Generalversammlung. Der Vorsitzende der VHOB, Br. Fulgentius Lehmann CFP, konnte die Vertreter sämtlicher Brüdergemeinschaften der Bundesrepublik, die in der Krankenpflege und Behindertenbetreuung, in der Jugenderziehung und im Unterricht stehen, sowie in der Sozialarbeit eingesetzt sind und sich um die Gefährdetenfürsorge usw. bemühen, begrüßen. Zu Beginn der Tagung überbrachte der Apostolische Nuntius Guido Del Mestri, Tit.-Erzbischof von Tuscamia, die Grüße und Segenswünsche des Heiligen Vaters. Der Nuntius ließ erkennen, daß ihm das Wirken und die Sorgen der Brüderorden ein echtes Anliegen sind. Zum zentralen Thema der Tagung, „Die Brüdergemeinschaften im Synodenbeschluß: Überlegungen und Anregungen aufgrund des Würzburger Synodendokumentes", sprach Abt Dr. Anselm Schulz OSB von Schweiklberg. Als Bereicherung wurde ferner die Begegnung mit Bruder Michael von der Fraternität der Kleinen Brüder Jesu von Charles de Foucauld empfunden. Bruder Michael ist Priester und lebt als einfacher Arbeiter in Duisburg. In seinem Vortrag skizzierte er das Leben der Kleinen Brüder so, daß sie ihren Lebensstil, der in der Nachahmung des armen Jesus von Nazareth ist, niemanden aufprägen, sondern stellen im Gegenteil die äußeren Bedingungen ihres eigenen Lebens solidarisch unter die Verhältnisse, die sie in der konkreten Situation antreffen. Damit dokumentieren sie für Christen und Nichtchristen, daß es in der Tat möglich ist, ein wahrhaft geistliches Leben zu führen, ohne sich völlig aus der Welt zurückzuziehen, und inmitten der Welt zu leben, ohne sich an sie zu verlieren. Die Kleinen Brüder pflegen außer der täglichen Eucharistiefeier und dem Breviergebet in ihrer Kapelle, dem Herzraum ihrer oft armseligen Behausung, die stille Anbetung. Nur aus dieser lebendigen Verbindung mit dem eucharistischen Herrn ist die Strahlkraft der Bruderschaft zu verstehen. Bruder Michael ließ dies stellvertretend durch seine Anwesenheit auf dem Venusberg erfahren. Auf dem Tagungsprogramm standen hauptsächlich noch Fragen der Aus- und Weiterbildung der Ordensangehörigen. Prälat Dr. Theodor Schnitzler berichtete eingehend von der Verlegung des Apostelstiftes in das neue Studienhaus in der Viktoriastraße in Köln. Unter Vorsitz des Geistlichen Beirats, P. Dr. Karl Siepen, fand die Wahl des neuen Vorstandes statt. Bruder Fulgentius Lehmann wurde wieder als 1. Vorsitzender der VHOB gewählt. Ebenfalls wurde Bruder Raymundus Schmitt als Geschäftsführer und Bruder Dionysius Bischof als Sekretär wiedergewählt. Die Tage des brüderlichen Zusammenseins, die ihren Höhepunkt in der Gottesdienstfeier hatten, wurden mit einem Besuch in der Trappistenabtei Mariawald, die in der nördlichen Eifel liegt, beschlossen.

NACHRICHTEN AUS ORDENSVERBÄNDEN

Schriftenreihe „Don Bosco aktuell"

Das Provinzialat der Salesianer Don Boscos in Köln behandelt in einer Schriftenreihe „Don Bosco aktuell" Fragen aus dem Erziehungs- und Bildungsbereich. In der heutigen Auseinandersetzung um pädagogische Fragen, bei der immer stärker eine bestimmte Ideologie in den Vordergrund rückt, bietet diese Schriften-

reihe konkrete Aussagen über christliche Erziehung für alle Verantwortlichen im Bereich von Erziehung und Jugendpastoral. — Bisher sind acht Hefte erschienen (Preis pro Heft: 1,— DM). Die Hefte können bezogen werden über das Provinzialat der Salesianer Don Boscos, Rixdorfer Straße 15, 5000 Köln 80.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Höffner — Fundamentale Irrtümer des Kommunismus

Die fundamentalen Irrtümer des Kommunismus, die zu einer „unüberbrückbaren Kluft" zwischen Kommunismus und Christentum bzw. einer auf Menschenwürde beruhenden Gesellschaftsform führten, hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, in einem Beitrag für die italienische Ausgabe des „Osservatore Romano" skizziert. Anläßlich des 40. Jahrestages der von Papst Pius XI. erlassenen Enzyklika „Divini Redemptoris" wies Höffner auf die dem Kommunismus eigenen Elemente Materialismus, Inhumanität und Kollektiv hin. Ein Ausklammern des Atheismus aus dem Kommunismus sei undenkbar, da ein damit verbundener Verzicht auf die materialistische Weltanschauung eine Selbstaufgabe des Kommunismus bedeuten müßte. Die Verkennung von Würde und Rechten des Menschen sei der zweite große Irrtum des Kommunismus. Gäbe es nämlich nur die Materie und kein geistiges Lebensprinzip, habe der Mensch auch keine wirkliche Freiheit und Verantwortung. Der dritte Irrtum des Kommunismus, auf den die Enzyklika verwiese, betreffe die Vorstellung von der Gesellschaft. Während in der Katholischen Soziallehre die Gesellschaft „in der solidarischen Verbundenheit der Person besteht und ihre Aufgaben darin findet, die Entfaltung der Menschen zu ermöglichen", bestimme nach kommunistischer Vorstellung das gesellschaftliche Kollektiv alle Lebensäußerungen des Menschen. (KNA).

2. Erzbischof Ratzinger — Schwerpunkte

Der neue Erzbischof von München—Freising, Prof. Dr. Joseph Ratzinger, nannte folgende Schwerpunkte als seine Aufgabe: „Der erste Schwerpunkt ist für mich die Frage des Priesternachwuchses, die ja gerade im Bistum München besonders drängend ist. Ich weiß, daß man eigentlich menschlich dafür sehr wenig tun kann. Man kann das ja nicht produzieren oder programmieren. Trotzdem scheint es mir einfach wichtig, diese Frage beharrlich als zentrale Aufgabe für die Zukunft der Kirche herauszustellen und es als einen Schwerpunkt allererster Ordnung ins Bewußtsein zu rücken und ständig vor Augen zu haben." (MKKZ 24. 4. 77, S. 13.)

3. Bischof Stein — Ehe und Familie

Der Bischof von Trier veröffentlichte am 23. Februar 1977 ein Hirtenwort zum Thema „Ehe und Familie". Unser ganzes Leben sei heute einem Wandel unterworfen; dies habe tiefgreifende Rückwirkungen auch auf die Ehe und Familie. Ehe und Familie werde von vielen in Frage gestellt. „Viele aber suchen auch ernsthaft nach neuen Möglichkeiten der Verwirklichung des Eheideals ... Das Ideal echter Partnerschaft." „Insgesamt betrachte ich dies als eine erfreuliche Entwicklung, die eine gute Zukunft für Ehe und Familie erwarten läßt." Daneben gebe es aber auch Entwicklungen, die Sorge bereiten, z. B. die steigende Zahl der Ehescheidungen, die rückläufige Geburtenrate, die individualistische Deutung der Ehe in der öffentlichen Meinung. In Liebe müsse die Ehe und Familie in ihrer ganzen Konsequenz angenommen und ge-

lebt werden. Der Bischof erinnert an die Wichtigkeit des Glaubenszeugnisses und Beispiels der Eltern für die Kinder. „Zur ganzen Wirklichkeit menschlichen Lebens gehört auch die Schuld"; auch dieser Frage und Tatsache müßten sich die Eheleute ehrlich stellen. Das Schreiben des Bischofs schließt mit einem Wort an jene, deren Ehe gescheitert ist. (Amtsblatt Trier 1977, 49).

4. Weihbischof Tewes — Ehe und Familie

In seiner Eigenschaft als Kapitularvikar richtete Weihbischof Tewes am 10. März 1977 zum Thema Ehe und Familie einen Brief an das Erzbistum München—Freising. Der Brief setzt sich mit Auffassungen auseinander, die „man" heute über Ehe und Familie hat. Nicht wenige der gängigen Meinungen bedeuten eine Bedrohung für das Verständnis der christlichen Ehe. In diesem Zusammenhang erwähnt der Brief die Tatsache, daß in München etwa 25% der neugeborenen Kinder nicht mehr getauft werden. „In den Schulklassen müssen, wenn Religionsunterricht erteilt wird, diejenigen Kinder schon eigens gesammelt werden, die nicht getauft sind. Wenn man mit den Eltern dieser Kinder spricht, sagen sie: ‚Mein Kind soll sich einmal selbst entscheiden. Ich will es nicht beeinflussen.' Ob sie auch so sagen, wenn es sich um den Gehorsam des Kindes handelt? Es ist gar keine Frage, daß diese Eltern ihre Kinder längst dadurch religiös beeinflussen, daß sie ihnen vorexerzieren, religiös-christliches Leben sei völlig uninteressant und unnötig für das Leben. Später überfällt die jungen Menschen dann die chemisch reine Sinnlosigkeit; und in die Leere, wo Gott ausgetrieben wurde, strömt alles Mögliche ein, bis hin zur Verzweiflung. Die christlichen Familien müssen zusammenrücken und sich entschieden gegenseitig helfen." (Amtsblatt München-Freising 1977, 117).

GEMEINSAME SYNODE DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

Bischöfliche Erlasse zur Veröffentlichung oder / und Inkraftsetzung von Beschlüssen der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland:

Vorbemerkung: Die Beschlüsse wurden entweder gemäß Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD vom 11. November 1969 (OK 11, 1970, 85) Art. 14 (— vgl. dazu das Dekret der Kongregation für die Bischöfe vom 14. Februar 1970 zur Approbation des Synodenstatuts: OK 11, 1970, 250 —) nur einfach veröffentlicht (in der folgenden Übersicht bezeichnet mit V) oder zugleich in Kraft gesetzt (bezeichnet mit VK) oder mit Einschränkung oder Zusatz in Kraft gesetzt (bezeichnet mit VKE) oder, was präzeptive Normen betrifft, nur veröffentlicht unterVorbehalt künftig nach Beratung mit den Ratsgremien zu erlassender Weisungen (bezeichnet mit VB). Diese Nuancen sind kirchenrechtlich bedeutsam.

1. *Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften — Auftrag und pastorale Dienste heute:* V: ABl Berlin 48 (1976) 78; VK: ABl Köln 116 (1976) 318f.

2. *Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit:* V: ABl Augsburg 86 (1976) 277f.; ABl Münster 110 (1976) 9—19; ABl Paderborn 119 (1976) 28—38; VK: ABl Hildesheim (1976) 157f.; ABl Mainz 118 (1976) 38; VB: Würzburg 122 (1976) 300.

3. *Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland:* V: ABl Freiburg (1976) 375—388; VB: ABl Berlin 49 (1977) 1.

4. *Der Religionsunterricht in der Schule:* [VK: ABl Köln 116 (1976) 76f.; ABl Rottenburg (1976) 217—230.

5. *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral:* VKE: ABl Augsburg 86 (197) 491f.; VB: ABl Würzburg 122 (1976) 300;

VKE: ABl Berlin 48 (1976) 64f; ABl Freiburg (1976) 35–38; ABl Paderborn 119 (1976) 13–28.

6. *Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich:* V: ABl Augsburg 86 (1976) 277f.; ABl Bamberg 99 (1976) 1–41; ABl Eichstätt 123 (1976 127f.; ABl Essen 19 (1976) 47–63; ABl Limburg (1976 197–210; ABl Militärbischof 12 (1976) 1–17; ABl Münster 110 (1976) 83–95; ABl Paderborn 119 (1976) 137–150; ABl Regensburg (1976) 83; VK: ABl Hildesheim (1976) 157f.; ABl Mainz 118 (1976) 38; ABl München (1976) 73f.; ABl Passau 106 (1976) 9; ABl Rottenburg (1976 231–244; VB: ABl Köln 116 (1976) 109–136; ABl Speyer 69 (1976) 150; ABl Trier 120 (1976) 1–16; ABl Würzburg 122 (1976) 300; V: ABl Aachen 46 (1976) 108; VK ABl Freiburg (1976) 355–374; VB: ABl Berlin 49 (1977) 1.

7. *Der Beitrag der Kath. Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden:* V: ABl Eichstätt 123 (1976) 127f.; ABl Essen 19 (1976) 87–145; ABl Limburg (1976) 337–355; ABl Osnabrück 92 (1976) 73; VK: ABl Bamberg 99 (1976) 305–359; ABl Freiburg 1976 219–245; ABl Fulda 92 (1976) 56; ABl Hildesheim (1976) 157; ABl München (1976) 216; ABl Passau 106 (1976 43f.; ABl Rottenburg (1976) 159–176; VB: ABl Köln 116 (1976) 345–380; ABl Speyer 69 (1976) 182f.; ABl Trier 120 (1976) 213–234; ABl Würzburg 122 (1976) 300; V: ABl Aachen 46 (1976) 95; ABl Augsburg 86 (1976) 473; ABl Berlin 48 (1976) 118f.; ABl Münster 110 (1976) 203–220; ABl Paderborn 119 (1976) 251–269; VB: ABl Regensburg (1976) 93.

8. *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde:* V: ABl Aachen 46 (1976) 108; VK: ABl Rottenburg (1976) 387–404; VB: ABl Berlin 49 (1977) 1; V: ABl Augsburg 86 (1976) 277 f.; ABl Eichstätt 123 (1976) 127 f.; ABl Limburg (1976) 281–297; ABl Militärbischof 12 (1976) 24–45; ABl Münster 110 (1976) 99–115; ABl Osnabrück 92 (1976) 73; ABl Paderborn 119 (1976) 95–112; ABl Regensburg (1976) 83; VK: ABl Bamberg 99 (1976) 237–288; ABl Essen 19 (1976) 247–267; ABl Freiburg (1976) 139–162; ABl Fulda 92 (1976) 53; ABl Hildesheim (1976) 157; ABl München (1976) 138; ABl Passau 106 (1976) 35; VB: ABl Köln 116 (1976) 205–239; ABl Speyer 69 (1976) 150; ABl Trier 120 (1976) 161–181; ABl Würzburg 122 (1976) 300.

9. *Christlich gelebte Ehe und Familie:* V: ABl Aachen 46 (1976) 108; VK: ABl Essen 19 (1976) 281–298; V: ABl Augsburg 86 (1976) 277 f.; ABl Berlin 48 (1976) 69; ABl Eichstätt 123 (1976) 127 f.; ABl Limburg (1976) 245–260; ABl Militärbischof 12 (1976) 45–61; ABl Münster 110 (1976) 147–160; ABl Osnabrück 92 (1976) 73; ABl Paderborn 119 (1976) 112–126; ABl Regensburg (1976) 83; VK: ABl Bamberg 99 (1976) 177–220; ABl Freiburg (1976) 163–185; ABl Fulda 92 (1976) 53; ABl Hildesheim (1976) 157; ABl München (1976) 138; ABl Passau 106 (1976) 37; ABl Rottenburg (1976) 109–122; VB: ABl Köln 116 (1976) 240–270; ABl Speyer 69 (1976) 150; ABl Trier 120 (1976) 133–148; ABl Würzburg 122 (1976) 300.

10. *Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche:* V: ABl Augsburg 86 (1976) 277 f.; ABl Eichstätt 123 (1976) 127 f.; ABl Limburg (1976) 269–279; ABl Militärbischof 12 (1976) 62–73; ABl Münster 110 (1976) 167–176; ABl Osnabrück 92 (1976) 73; ABl Paderborn 119 (1976) 127–137; ABl Regensburg (1976) 83; VK: ABl Bamberg 99 (1976) 125–158; ABl Hildesheim (1976) 157; ABl Freiburg (1976) 195–213; ABl Fulda 92 (1976) 53; ABl München (1976) 110; ABl Passau 106 (1976) 37; VB: ABl Köln 116 (1976) 271–291; ABl Speyer 69 (1976) 150; ABl Trier 120 (1976) 109–120; ABl Würzburg 122 (1976) 300; V: ABl Aachen 46 (1976) 108; VB: ABl Rottenburg (1976) 405–414; ABl Berlin 49

(1977) 1; VK: ABl Essen 19 (1976) 403—415.

11. Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (kirchl. Verwaltungsgerichtsordnung): V: ABl Aachen 46 (1976) 95; ABl Augsburg 86 (1976) 473; ABl Eichstätt 123 (1976) 208 f.; ABl Essen 19 (1976) 335— 349; ABl Köln 116 (1976) 577—602; ABl Münster 110 (1976) 279—289; ABl Paderborn 119 (1976) 281—292; ABl Militärbischof 12 (1976) 198—212; VK: ABl Mainz 118 (1976) 66; ABl Rottenburg (1976) 357—368; korrigiert: 383; ABl Speyer 69 (1976) 195; VB: ABl Osnabrück 92 (1976) 93; ABl Regensburg (1976) 93; ABl Trier 120 (1976) 312—326; V: ABl Bamberg 99 (1976) 545—582; ABl Freiburg (1976) 303—322; ABl Hildesheim (1976) 195 f.; ABl München (1976) 327; VK: ABl Fulda 92 (1976) 68; ABl Passau 106 (1976) 60; VB: ABl Würzburg 122 (1976) 300. Zur Inkraftsetzung bedarf es jedoch in jedem Falle der gesetzlichen Grundlage, die vom Hl. Stuhl zu schaffen ist.

12. Kirche und Arbeiterschaft: V: ABl Augsburg 86 (1976) 277 f.; ABl Eichstätt 123 (1976) 127 f.; ABl Essen 19 (1976) 87—145; ABl Limburg (1976) 301—320; ABl Paderborn 119 (1976) 174—192; VK: ABl Bamberg 99 (1976) 429—485; ABl Freiburg (1976) 271—299; ABl Fulda 92 (1976) 56; ABl München (1976) 216; ABl Passau 106 (1976) 43 f.; ABl Rottenburg (1976) 129—148; VB: ABl Köln 116 (1976) 404—440; ABl Speyer 69 (1976) 182 f.; ABl Trier 120 (1976) 183—205; ABl Würzburg 122 (1976) 300; V: ABl Aachen 46 (1976) 95; ABl Berlin 48 (1976) 118 f.; ABl Münster 110 (1976) 247—264; VB: ABl Osnabrück 92 (1976) 84; ABl Regensburg (1976) 93.

13. Gottesdienst: V: ABl Aachen 46 (1976) 95; ABl Augsburg 86 (1976) 473; ABl Bamberg 98 (1976) 629—669; ABl Münster 110 (1976) 308—320; ABl Paderborn 119 (1976) 351—364; VB: ABl Köln 116 (1976) 626—652; ABl Osnabrück 92 (1976) 84; ABl Regensburg (1976) 93; ABl Trier 120 (1976) 291—307; VK: ABl Mainz 118 (1976) 66; ABl Speyer 69 (1976) 195; VKE: ABl Berlin 49 (1977) 1—5; V: ABl Eichstätt 123 (1976) 127 f.; ABl Essen 19 (1976) 219—235; ABl Limburg (1976) 357—370; ABl Militärbischof 12 (1976) 141—157; VK: ABl Freiburg (1976) 331—350; ABl Fulda 92 (1976) 68; ABl München (1976) 258; ABl Passau 106 (1976) 60; ABl Rottenburg (1976) 343—356; VB: ABl Hildesheim (1976) 195 f.

14. Missionarischer Dienst an der Welt: V: ABl Augsburg 86 (1976) 277 f.; ABl Eichstätt 123 (1976) 127 f.; ABl Essen 19 (1976) 87—145; ABl Limburg (1976) 336; ABl Paderborn 119 (1976) 163—174; VK: ABl Bamberg 99 (1976) 377—412; ABl Freiburg (1976) 247—266; ABl Fulda 92 (1976) 56; ABl München (1976) 138; ABl Passau 106 (1976) 43 f.; ABl Rottenburg (1976) 149—158; VB: ABl Köln 116 (1976) 380—404; ABl Speyer 69 (1976) 182 f.; ABl Würzburg 122 (1976) 300; V: ABl Aachen 46 (1976) 95; ABl Berlin 48 (1976) 118 f.; ABl Münster 110 (1976) 227—237; VB: ABl Osnabrück 92 (1976) 84; ABl Regensburg (1976) 93; ABl Trier 120 (1976) 273—286.

15. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit: V: ABl Aachen 46 (1976) 95; ABl Augsburg 86 (1976) 473; ABl Berlin 48 (1976) 118 f.; ABl Eichstätt 123 (1976) 208; ABl Essen 19 (1976) 315—329; ABl Freiburg (1976) 389—406; AB Köln 116 (1976) 603—626; ABl Münster 110 (1976) 337—348; ABl Paderborn 119 (1976) 269—281; VK ABl Mainz 118 (1976) 66; ABl Rottenburg (1976) 369—380; ABl Speyer 69 (1976) 195; VB: ABl Osnabrück 92 (1976) 93; ABl Regensburg (1976) 93; ABl Trier 120 (1976) 241—256; V: ABl Limburg (1976) 383—395; ABl Militärbischof 12 (1976) 166—181; ABl München (1976) 327; VK: ABl Bamberg 99 (1976) 493—530; ABl

Fulda 92 (1976) 68; ABl Passau 106 (1976) 60; VB: ABl Hildesheim (1976) 195 f.; ABl Würzburg 122 (1976) 354.

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Konvertiten — Taufe Erwachsener — Rekonziliationen

Zum Thema „Konvertitenunterricht — Konvertitenseelsorge — Taufe Erwachsener — Rekonziliationen" veröffentlichte der Kapitularvikar von München—Freising am 15. Februar 1977 eine pastorale Anweisung. (Amtsblatt München—Freising 1977, 70).

2. Kirchenmusik

Im Erzbistum Freiburg wurde am 14. Januar 1977 eine ausführliche Satzung der Kirchenchöre in Kraft gesetzt (Amtsblatt Freiburg 1977, 15).

3. Versicherungs- u. Steuerpflicht nebenberuflicher Kirchenbediensteter

Das Generalvikariat Würzburg unterrichtet in einer Bekanntmachung vom 25. Februar 1977 über die Versicherungs- und Steuerpflicht nebenberuflicher Kirchenbediensteter (Mesner, Organisten, Chor- und Schola-Leiter u.a.). (Amtsblatt Würzburg 1977, 99).

4. Exkommunikation wegen Abtreibung

Erlaß des Erzbistums Paderborn vom 27. August 1976 über die Absolution von Exkommunikation wegen Abtreibung (Amtsblatt Paderborn 1976, 247): Grundsätzlich ist die Absolution dem Erzbischof vorbehalten. Die Ausnahmefälle, für die den Beichtvätern Vollmacht erteilt wird, sind im einzelnen aufgezählt (Generalbeichten, Beichten in der österl. Zeit und bei Volksmission und Exerzitien, Beichte von Kranken, Gefängnisinsassen, sowie von Brautleuten unmittelbar vor der Hochzeit).

5. Delegation von Ehevollmachten

Erlaß des Bischofs von Meißen vom 24. Sept. 1976 über die Delegation der allgemeinen Vollmachten an Pfarrvikare, Lokalkapläne und Kapläne zur Eheassistenz sowie zur Erteilung der Dispense von Ehehindernissen in dringenden Fällen (Amtsblatt Meißen 1976, 44).

6. Dienstordnung für Katecheten

Die von der Bayer. Bischofskonferenz am 3./4. Nov. 1970 beschlossene Dienstordnung hat mit Genehmigung der Bayer. Bischöfe durch Beschluß der gemeinsamen Konferenz der Finanzdirektoren und Schulreferenten der Bayer. Diözesen vom 10. Mai 1976 eine Neufassung erhalten. (Amtsblatt Regensburg 1976, 90).

7. Arbeitsvertragsordnung

Erlaß des Bistums Limburg vom 13. Dezember 1976 zur Änderung der Arbeitsvertragsordnung für die Beschäftigten des Bistums: Amtsblatt Limburg 1976, 449. Als Anlage ist die Arbeitsvertragsordnung für die Beschäftigten im kirchlichen Dienst in der Diözese Limburg (AVO) abgedruckt.

8. Meßfeiern außerhalb des Gottesdienstraumes

Meßfeiern außerhalb des Gottesdienstraumes bedürfen grundsätzlich der oberhirtlichen Genehmigung; sie sollen nicht in Festzelten stattfinden (Amtsblatt Freiburg 1976, 134; Amtsblatt Fulda 1976, 24). Im Bistum Regensburg wird durch Erlaß vom 13. April 1976 den Dekanen die Vollmacht erteilt, die Meßfeier im Hause von Alten oder längerdauernd Kranken („Hausmessen") zu erlauben (Amtsblatt Regensburg 1976, 40).

9. Begräbnismessen

Erlaß des Bistums Regensburg vom 19. Dezember 1976 über Begräbnismessen an den drei letzten Tagen der Karwoche: Begräbnismessen können an diesen Tagen

nicht gefeiert werden. Es kann nur ein Wortgottesdienst stattfinden (Amtsblatt Regensburg 1977, 18).

10. Meßstipendien

Erlaß des Bistums Speyer vom 4. Juni 1976 über die Meßstipendien (Amtsblatt 1976, 134): Es wird eingeschärft, daß so viel hl. Messen zu feiern sind, als Stipendien angenommen wurden und überhaupt die Bestimmungen der cc. 824—828 zu beachten bleiben. Wegen der geringer werdenden Zahl der Priester sollen die Gläubigen um ihr Einverständnis gebeten werden, zuzustimmen, daß Meßverpflichtungen weitergegeben werden, wenn sie terminlich nicht am Ort gefeiert werden können. Mit Rücksicht auf die Rechtslage innerhalb der Gesamtkirche ist es nicht angängig, Meßstipendien abzuschaffen. Auch Meßverpflichtungen aus Stiftungen sollen, wenn erforderlich, anderwärts erfüllt werden können; darauf ist bereits bei Annahme der Stiftungen hinzuweisen.

11. Ablaß in der Sterbestunde

Erlaß des Erzbistums Freiburg vom 15. Dezember 1975 über den vollkommenen Ablaß in der Sterbestunde (Amtsblatt Freiburg 1976, 5): Es wird verwiesen auf n. 106 im Rituale „Die Feier der Krankensakramente" und zugleich der Wunsch ausgesprochen, die Gläubigen mögen über die Möglichkeit des vollkommenen Ablasses nach „Indulgentiarum doctrina" 1967 n. 18 unterrichtet werden (siehe AAS 59 [1967] 5—24). Vgl. hierzu OK 8, 1967, 187.

12. Pfarramtsverwaltung

Erlaß des Bistums Speyer vom 23. Januar 1976 über die Unterschriftsberechtigung im Pfarrbereich (Amtsblatt Speyer 1976, 115): Unterschriftsberechtigt ist nur der Pfarrer oder wer im Auftrag des Pfarrers (z. B. Kaplan, Kirchenrechner, Vorsitzender des Pfarrgemeinderates) handelt und daher mit dem Zusatz „i. A." (= im Auftrage) unterzeichnen kann.

Erlaß des Bistums Osnabrück vom 8. Oktober 1975 über den Gebrauch des Kirchenvorstandssiegels (Amtsblatt Osnabrück 1975, 269 u. 279). Erlaß des Erzbistums Köln vom 12. April 1976 über den Schriftverkehr der Kirchengemeinden mit dem Erzbischöflichen Generalvikariat (Amtsblatt Köln 1976, 321): Im Bereich der Kirchengemeinden ist unterschriftsberechtigt nur der Pfarrer als Vorsitzender des Kirchenvorstandes.

Erlaß des Bistums Rottenburg vom 5. März 1976 über die Führung eines Niederschriftenbuches im Kirchengemeinderat (Amtsblatt Rottenburg 1976, 67).

13. Friedhofswesen

Erlaß des Bistums Osnabrück vom 21. Jan. 1976 über Friedhofsordnungen (ABl 92 [1976] 12): Für kirchl. Friedhöfe muß eine gültige Friedhofsordnung und -gebührenordnung vorhanden sein; in letzteren sind kostendeckende Gebühren festzulegen, weil Kirchensteuermittel für Friedhöfe nicht zur Verfügung stehen.

Erlaß des Erzbistums Wien vom 1. Febr. 1976 über die Begräbnisstola und kirchl. Friedhofsgebühren auf den Friedhöfen im Stadtgebiet von Wien (ABl 114 [1976] 27).

Friedhofsgebührenordnung vom 17. März 1976 des Gesamtverbandes der kath. Kirchengemeinden in Berlin (West) für die kath. Friedhöfe (Beil. zum ABl Berlin vom 1. Juni 1976).

Erlaß des Bistums Rottenburg vom 30. März 1976 über die Verkehrssicherheit auf kirchl. Friedhöfen (ABl [1976] 69).

Hinweis des Bistums Augsburg vom 13. April 1976 auf die Beratungstätigkeit der Arbeitsgemeinschaft „Friedhof und Denkmal e. V." für kirchl. Friedhofträger (ABl 86 [1976] 224 f.).

KIRCHLICHE BERUFE

Das Informationszentrum Berufe der Kirche (Schoferstr. 1, 7800 Freiburg/Br.) bietet in Zusammenarbeit mit der AGMO eine Werbemappe für Männerorden an. Die Mappe enthält Informationen über: Arnsteiner Patres, Augustiner, Benediktiner, Claretiner, Comboni-Missionare, Franziskaner, Franziskaner-Minoriten, Herz-Jesu-Missionare, Hünfelder Oblaten, Kapuziner, Beschuhte Karmeliter, Maristen, Mill-Hill-Missionare, Missionare von der Heiligen Familie, Missionare vom heiligen Johannes dem Täufer, Missionare vom Kostbaren Blut, Missionare von Mariannhill, Missionsbenediktiner, Oblaten des heiligen Franz von Sales, Pallottiner, Passionisten, Redemptoristen, Salesianer Don Boscos, Spiritaner, Steyler Missionare, Trappisten, Vinzentiner, Weiße Väter. — Die Information über jede Ordensgemeinschaft ist gegliedert: Entstehung und Aufgabe, Einsatzgebiete, Lebensform, Aufnahme und Ausbildung, Kontaktadressen.

ÖKUMENISMUS

Gemeinsame Erklärung Papst Pauls VI. und des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury

1. Nach vierhundert Jahren der Entfremdung ist es nun das dritte Mal in siebzehn Jahren, daß der Erzbischof von Canterbury und der Papst sich in christlicher Freundschaft in Rom umarmen. Seit dem Besuch von Erzbischof Ramsey sind elf Jahre vergangen, und in dieser Zeit ist viel geschehen, die damals ausgesprochenen Hoffnungen zu erfüllen und uns zum Dank an Gott zu veranlassen.

2. Seit die römisch-katholische Kirche und die Kirche der anglikanischen Gemeinschaft in gegenseitigem Verständnis und in christlicher Liebe zu wachsen versucht haben, sind sie zu Anerkennung, Würdigung und Dank gekommen für den gemeinsamen Glauben an Gott, unseren Vater, unseren Herrn Jesus Christus und den Heiligen Geist; für unsere gemeinsame Taufe in Christus; für unseren Anteil an der Heiligen Schrift, dem Apostolischen und Nicänischen Glaubensbekenntnis, der Definition von Chalkedon und der Lehre der Väter; für unser gemeinsames vielhundertjähriges Erbe mit seinen lebendigen Überlieferungen in Liturgie, Theologie, Spiritualität und pastoraler Sendung.

3. In der gleichen Zeit haben sich — in Erfüllung der vor elf Jahren übernommenen Verpflichtung zu einem „ernsthaften Dialog, der, gestützt auf die Bibel und die alten gemeinsamen Traditionen, zu jener Einheit in Wahrheit führen möge, für die Christus gebetet hat" (Paul VI. und Erzbischof von Canterbury, Gemeinsame Erklärung 1966) — anglikanische und römisch-katholische Theologen in Ruhe und Objektivität mit den historischen und lehrmäßigen Differenzen, die uns trennen, befaßt. Ohne die Treue zu ihrer eigenen Kirche aufs Spiel zu setzen, haben sie diese Probleme miteinander studiert und im Verlauf dieser Arbeit die ebenso unerwartete wie beglückende Nähe ihrer Theologien entdeckt.

4. Die internationale anglikanisch/römisch-katholische Kommission hat drei Dokumente ausgearbeitet: über die Eucharistie, über Amt und Weihe, über Kirche und Autorität. Wir empfehlen nun, das von ihr begonnene Werk durch Verfahrensweisen, die unseren jeweiligen Gemeinschaften entsprechen, fortzusetzen, so daß beide auf ihrem Weg zur Einheit weitergeführt werden können.
Es wird bald der Augenblick kommen, wo die je zuständigen Autoritäten die Ergebnisse bewerten müssen.

5. Die Antwort beider Gemeinschaften auf Arbeit und Ergebnisse des theologischen Dialogs läßt sich ermessen an der praktischen Antwort der Gläubigen auf die Bemühung um Wiederherstellung der

Einheit, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt, „die ganze Kirche, die Gläubigen wie auch den Klerus betrifft, beide nach ihren eigenen Möglichkeiten" (Unitatis redintegratio, Nr. 5). Wir freuen uns, daß diese praktische Antwort sich in so vielen Formen pastoraler Zusammenarbeit in vielen Teilen der Welt in Begegnungen von Bischöfen, Klerus und Gläubigen bekundet hat.

6. Bei Mischehen zwischen Anglikanern und Katholiken, wo die Tragödie unserer Trennung im Sakrament der Einheit besonders hart empfunden wird, hat die pastorale Zusammenarbeit (Matrimonia mixtra, Nr. 14) an vielen Orten zu wachsendem gegenseitigen Verständnis geführt. Ein ernsthafter Dialog hat viele Mißverständnisse ausgeräumt und gezeigt, daß wir immer noch viel Gemeinsames besitzen, was tief in der christlichen Tradition und im Ideal der Ehe verwurzelt ist, wenn auch gewichtige Differenzen bestehen, vor allem im Hinblick auf die Wiederverheiratung Geschiedener. Mit Aufmerksamkeit verfolgen wir die bei diesem Dialog von der Gemischten Kommission für die Theologie der Ehe und ihre Anwendung auf die Mischehen geleistete Arbeit. Sie hat mit Nachdruck die Notwendigkeit der Treue und des Zeugnisses für das Ideal der Ehe herausgestellt, wie es sich im Neuen Testament findet und in der christlichen Überlieferung immer gelehrt wurde. Wir haben die gemeinsame Pflicht, diese Tradition, dieses Ideal und die sich daraus ergebenden sittlichen Werte zu verteidigen.

7. Diese ganze Zusammenarbeit, die weiter an Tiefe und Umfang wachsen muß, ist die solide Grundlage für die Fortsetzung des Dialogs, die allgemeine Verbreitung und Würdigung seiner Ergebnisse und damit auch den Fortschritt in Richtung auf jenes Ziel, das der Wille Christi ist: die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft in Glaube und sakramentalem Leben.

8. Unsere Berufung dazu ist eins mit der erhabenen Berufung des Christen selbst, die ja ein Ruf zur Gemeinschaft ist, wie der hl. Johannes sagt: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir haben aber Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus" (1 Joh 1,3). Wenn wir in der Annäherung der Lehre beständig fortschreiten und entschlossen in Richtung auf die Gemeinschaft von Geist und Herz, für die Christus gebetet hat, zugehen wollen, müssen wir noch gründlicher seine Absichten bei der Gründung der Kirche prüfen und uns mutig seinen Forderungen stellen.

9. Diese Gemeinschaft mit Gott in Christus durch den Glauben, die Taufe und die Selbsthingabe an ihn steht im Mittelpunkt unseres Zeugnisses vor der Welt, auch wenn die Gemeinschaft zwischen uns noch unvollkommen ist. Unsere Trennung behindert dieses Zeugnis, behindert das Werk Christi (vgl. Evangelii nuntiandi, Nr. 77), aber versperrt nicht alle Wege, die wir zusammen gehen können. Im Geiste des Gebets und der Unterwerfung unter den Willen Gottes müssen wir stärker zusammenarbeiten an „einem breiteren, gemeinsamen Zeugnis für Christus beim gemeinsamen Werk der Evangelisierung" (Evangelii nuntiandi, ebd.). Es ist unser Wunsch, nach Möglichkeiten solcher Zusammenarbeit zu suchen: der wachsende geistliche Hunger in allen Teilen von Gottes Welt ruft uns zu diesem gemeinsamen Pilgerweg auf.

Diese Zusammenarbeit bis an die Grenze dessen, was Wahrheit und Loyalität erlauben, wird eine Atmosphäre schaffen, in der der Dialog und die Annäherung in der Lehre Frucht bringen kann. Während diese Frucht reift, bleiben ernste Hindernisse sowohl der Vergangenheit als neuesten Ursprungs bestehen. In beiden Gemeinschaften fragen sich viele, ob sie einen gemeinsamen Glauben besitzen, der

hinreicht, um in eine Gemeinschaft des Lebens, des Gottesdienstes und der Mission übersetzt zu werden. Diese Frage können nur die Gemeinschaften selbst durch ihre Oberhirten beantworten. Wenn der Augenblick dazu kommt, mögen die Antworten leuchten im Geist und in der Wahrheit, nicht verdunkelt von Feindseligkeiten, Vorurteilen oder Verdächtigungen der Vergangenheit.

10. Diesem Augenblick müssen wir erwartungsvoll entgegensehen und dürfen keine Mühe scheuen, ihn näherzubringen: In Christus getauft sein heißt in der Hoffnung getauft sein: „Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5,5).

11. Christliche Hoffnung tut sich kund in Gebet und Praxis, in Vorsicht, aber auch in Mut. Wir versprechen uns gegenseitig und fordern die Gläubigen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft auf, mutig in dieser Hoffnung auf Versöhnung und Einheit in unserem gemeinsamen Herrn zu leben und zu wirken.
Vatikan, am 29. April 1977
(SKZ 21/1977, 26. 5. 77, S. 27)

STAAT UND KIRCHE

1. Steuerrecht: Gemeinnützigkeit
Das Erzbistum Freiburg belehrt in einer Bekanntmachung vom 14. Februar 1977 über die staatlichen Bestimmungen hinsichtlich Steuervergünstigungen von Körperschaften, Personenvereinigungen und Vermögensmassen, die gemeinnützige, mildtätige oder kirchliche Zwecke verfolgen. Unter den Anlagen befindet sich auch ein Muster einer Erklärung der Ordensgemeinschaften (Amtsblatt Freiburg Nr. 10, 1977, 65).

2. Stiftungswesen
Eine Bekanntmachung des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus vom 16. Februar 1977 belehrt über die steuerrechtlichen Bestimmungen im Bereich des Stiftungswesens (Amtsblatt des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus Teil I Nr. 4 vom 16. März 1977, S. 60).

3. Schule
Änderung des Schulgesetzes: Am 23. Dezember 1976 erging in Rheinland-Pfalz ein Landesgesetz zur Änderung des Schulgesetzes (Gesetz- und Verordnungsblatt für das Land Rheinland-Pfalz Nr. 28 vom 29. Dezember 1976, S. 307).
Schulbesuchsordnung: Verordnung des Kultusministeriums von Baden-Württemberg vom 8. Juni 1976 über die Pflicht zur Teilnahme am Unterricht und an den sonstigen Schulveranstaltungen.
In der Anlage wird speziell auch bestimmt, für welche Veranstaltungen der Religionsgemeinschaften Schüler zu beurlauben sind (Amtsblatt Rottenburg 1976, 329).

4. Bestattungswesen
Beisetzung von Urnen: In einem Runderlaß vom 13. Dezember 1976 traf die Regierung von Rheinland-Pfalz Ausnahmen nach § 9 Abs. 3 des Gesetzes über die Feuerbestattung vom 15. Mai 1934 (Ministerialblatt von Rheinland-Pfalz A Nr. 24 v. 27. Dez. 1976, Sp. 1460).
Bestattungsanordnung: Urteil des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs vom 17. Oktober 1975 (Bayerisches Verwaltungsblatt 107, 1976, 310) — Leitsätze:
1. Die Wirkung einer Bestattungsanordnung nach Art. 1 i. V. m. Art. 14 Abs. 1 BestG erschöpft sich in dem Vollzug dieser Anordnung.
2. Die Befugnis, über Art und Ort der Bestattung bestimmen zu dürfen, ergibt sich aus einem absoluten Persönlichkeitsrecht, das dem Zivilrecht zuzurechnen ist.

5. Kündigung von Arbeitnehmern

Urteil des Landesarbeitsgerichts Saarbrücken vom 29. Oktober 1975 über die Kündigung von Arbeitnehmern in Tendenzbetrieben (NJW 29, 1976, 645). Leitsatz: Die Tatsache, daß die Leiterin eines katholischen Kindergartens einen geschiedenen Mann heiratet, stellt keinen die Kündigung rechtfertigenden Grund dar.

6. Kirchliche Mitarbeitervertretung

Urteil des Landesarbeitsgerichts Düsseldorf vom 8. Sept. 1975 über die Anwendung von Bestimmungen des Betriebsverfassungsgesetzes auf die kirchlichen Mitarbeitervertretungen (NJW 29, 1976, 386): Der im Anwendungsbereich des Betr.VG 1972 geltende Rechtsgrundsatz, daß ein in den Betriebsrat gewählter Wahlwerber, dem vor dem Zeitpunkt der Wahl fristlos gekündigt worden ist, ungeachtet eines Hausverbotes zum Zwecke der Ausübung seines Amtes den Betrieb betreten darf, findet auch auf die im kirchlichen Raum gewählten Mitarbeitervertretungen Anwendung.

7. Kirchliche Zusatzversorgungskasse

Gesetz des Landes Nordrhein-Westfalen vom 15. Juli 1976 betr. Errichtung der „Kirchlichen Zusatzversorgungskasse des Verbandes der Diözesen Deutschlands" als rechtsfähige Anstalt des öffentlichen Rechts: Gesetz- und Verordnungsblatt Nordrhein-Westfalen 1976, 264.

8. Unterrichtserlaubnis für Religionsunterricht

Erlaß des Hessischen Kultusministeriums vom 10. Februar 1976 über die Unterrichtserlaubnis für Religionsunterricht (Amtsblatt Limburg 1976, 374): Staatlicherseits wird die Unterrichtserlaubnis jenen Bewerbern erteilt, denen die Kirche die Befähigung für den Religionsunterricht zuerkannt hat, und zwar jeweils für die Schulform, auf die sich die Zuerkennung bezieht.

9. Gebührenbefreiung

Bekanntmachung des Erzbistums Paderborn vom 12. März 1976 über die Gebührenbefreiung der Kirche in staatlichen Verwaltungssachen im Lande Nordrhein-Westfalen (Amtsblatt Paderborn 1976, 66).

Bekanntmachung des Bistums Aachen vom 29. September 1975 über Gebührenbefreiung, Stundung und Erlaß von Kosten im Bereich der ordentlichen Gerichtsbarkeit und der Arbeitsgerichtsbarkeit des Landes Nordrhein-Westfalen (Amtsblatt Aachen 1975, 130): Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß insbesondere in Grundbuch- und Nachlaßsachen von seiten der kirchlichen Stellen die Gebührenbefreiung in Anspruch genommen werde, welche in diesem Bundesland durch das Gesetz vom 21. Okt. 1969 gewährt ist.

Bekanntmachung des Bistums Osnabrück vom 20. Oktober 1975 über die Befreiung von Staatlichen Verwaltungsgebühren im Lande Schleswig-Holstein (Amtsblatt Osnabrück 1975, 279): Gemäß dem Verwaltungskosten-Gesetz des Landes Schleswig-Holstein vom 17. Jan. 1974 sind Kirchen und Religionsgesellschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, von der Entrichtung von Verwaltungsgebühren, insbesondere auch von Baugenehmigungsgebühren, befreit.

10. Lehrerfortbildung

Vereinbarung des Landes Nordrhein-Westfalen mit den (Erz-)Bistümern Köln, Paderborn, Aachen, Essen, Münster vom 31. August 1976 über die kirchliche Lehrerfort- und -weiterbildung (Amtsblatt Köln 1976, 827).

11. Krankenhausgesetz

Beschluß des Bundesarbeitsgerichtes vom 21. November 1975 über die Geltung des Betriebsverfassungsgesetzes für ein katholisches Krankenhaus (NJW 29, 1976, 1165). — Leitsätze:

1. Der Marburger Bund (Verband der angestellten und beamteten Ärzte Deutschlands) ist eine i. S. vom § 17 III BetrVG. antragsberechtigte Gewerkschaft, wenn sie im Betrieb vertreten ist.

2. Die Antragsberechtigung ist eine Verfahrensvoraussetzung des Beschlußverfahrens.

3. Eine Stiftung des privaten Rechts ist nur dann eine caritative Einrichtung einer Religionsgemeinschaft i. S. von § 118 II Betr.VG., wenn die Religionsgemeinschaft einen entscheidenden Einfluß auf die Verwaltung der Stiftung hat.

4. Gehören von insgesamt sieben Mitgliedern des Stiftungskuratoriums nur zwei der Amtskirche an, so hat die Religionsgemeinschaft noch keinen entscheidenden Einfluß auf die Verwaltung der Stiftung. Gegen diese Entscheidung ist das Bundesverfassungsgericht angerufen worden, dessen Entscheidung noch aussteht.

12. Unfallversicherung der Kirchenchöre

Urteil des Bundessozialgerichtes vom 19. August 1975 über die Unfallversicherung von Mitgliedern der Kirchenchöre (Zeitschrift f. evang. Kirchenrecht 21, 1976, 84). Leitsatz: Ein Mitglied eines katholischen Kirchenchors unterliegt der gesetzlichen Unfallversicherung. Es übt eine ehrenamtliche Tätigkeit aus.

13. Modifizierte Kirchenaustrittserklärung

Urteil des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs vom 26. Januar 1976 über die Unzulässigkeit modifizierter Kirchenaustrittserklärungen (Bayerisches Verwaltungsblatt 107, 1976, 466). Leitsatz: Kirchenaustrittserklärungen, die unter Einschränkungen, Vorbehalten oder Zusätzen abgegeben werden, welche sich auf den innerkirchlichen Bereich beziehen und zum Ausdruck bringen, daß für den innerkirchlichen Bereich ein Austritt nicht oder nur unter Einschränkungen gewollt ist, darf von der zuständigen staatlichen Stelle (in Bayern den Standesbeamten, Art. 2 Abs. 3 KirchStG) nicht als Kirchenaustritt entgegengenommen werden. Die Ausstellung einer Bescheinigung über den Kirchenaustritt auf Grund einer solchen modifizierten Kirchenaustrittserklärung ist nicht zulässig.

14. Bescheinigung des Kirchenaustritts

Urteil des Hamburgischen Oberverwaltungsgerichts vom 28. August 1974 zur Bescheinigung des Kirchenaustritts (NJW 28, 1975, 1900). — Leitsätze:

a) Zur Zulässigkeit der Beschränkung der Erklärung des Kirchenaustritts auf die Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft „in ihrer Eigenschaft als kirchensteuerberechtigte öffentlich-rechtliche Körperschaft".

b) Alle in Hamburg seit 1888 geltenden Kirchenaustrittsgesetze stimmen darin überein, daß durch die Erklärung des Kirchenaustritts dem Mitglied einer Religionsgesellschaft nicht die Möglichkeit geboten werden soll, sich nur von einzelnen Verpflichtungen, etwa von der Kirchensteuerpflicht, zu befreien.

c) Der Staat geht nach der Zielsetzung des Kirchenaustrittsgesetzes davon aus, daß die vorgesehene Austrittserklärung durch die Bescheinigung ihrer Wirksamkeit zu einer völligen Beendigung des Mitgliedschaftsverhältnisses führt. Für den staatlichen Bereich tritt diese Rechtsfolge auch ein.

d) Rechtsgestaltende Akte, wie der Austritt aus einer öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaft, können nur auf uneingeschränkte, bedingungslose Erklärungen bauen. Schon jede mit der Austrittserklärung verbundene Äußerung, die darauf schließen läßt, daß ein völliges Ausscheiden aus der Religionsgesellschaft nicht beabsichtigt ist, und insbesondere das ausdrückliche Bekenntnis eines Austrittswilligen, sich nur von der Kirchensteuerpflicht befreien, im übrigen aber der evangelisch-

lutherischen Kirche weiterhin angehören zu wollen, rechtfertigt die Versagung einer Austrittsbescheinigung (verfaßt von Dr. Joseph Listl SJ, Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands).

15. Kirchliche Mitgliedschaftsrechte

Urteil des Verwaltungsgerichts Hannover vom 16. Mai 1975 über das kirchliche Mitgliedschaftsrecht (Zeitschr. f. ev. Kirchenrecht 21, 1976, 79). Leitsatz: Wer rechtmäßig aus der Kirche ausgetreten ist, sich aber später bewußt als Kirchenglied betrachtet und seine Kirchengliedschaft durch schlüssiges Verhalten zeigt, muß sich als Glied dieser Kirche behandeln lassen und kann sich von der Kirche nur nach den Bestimmungen des Kirchenaustrittsgesetzes durch erneuten Kirchenaustritt trennen.

16. Wirksamkeit der Kirchenaustrittserklärung

Urteil des Oberverwaltungsgerichts Münster vom 27. Januar 1976 über die Wirksamkeit der Kirchenaustrittserklärung von Eltern hinsichtlich der Kinder (Familienrechtszeitschrift 24, 1977, 56). Leitsatz: Nachdem ein Vater für sich persönlich, bald darnach auch die Mutter für sich persönlich den Kirchenaustritt erklärt hatte, verlangte der Vater — was vom Gericht abgewiesen wurde —, daß auch die minderjährigen drei Kinder als „ohne Konfession" ins Melderegister eingetragen würden.

17. Wiedereintritt in die Kirche

Urteil des Verwaltungsgerichts Hannover vom 24. Sept. 1975 über den Wiedereintritt in die Kirche durch schlüssiges Verhalten (Deutsches Verwaltungsblatt 1976, 911). Leitsatz: Der Wiedereintritt in die Kirche erfolgt nicht nur durch eine entsprechende Erklärung der Kirche gegenüber; es kann auch ein Verhalten, das auf eine bestimmte Kirchenangehörigkeit schließen läßt, mitgliedschaftsbegründend wirken.

18. Kirchenrechtswidrige Heirat (Kündigung)

Urteil des Arbeitsgerichts Köln vom 18. Februar 1976 über die Zulässigkeit der Kündigung einer Leiterin eines Katholischen Familienbildungswerkes bei kirchenrechtswidriger Heirat (Familienrechtszeitschrift 23, 1976, 629). Leitsätze: Der Ausbildungsleiterin eines Kath. Familienbildungswerkes e. V. kann fristgemäß gekündigt werden, falls sie einen geschiedenen Mann — entgegen den Vorschriften des kirchlichen Rechts — heiratet. Eine derartige Kündigung ist nicht sozial ungerechtfertigt, da es sich bei dem genannten e. V. um einen Tendenzbetrieb i. w. S. handelt, der von katholischen Grundsätzen geprägt ist und die Leiterin als Tendenzträgerin, die zu einem tendenzkonformen Verhalten auch außerhalb ihrer beruflichen Arbeit verpflichtet ist, angesehen werden muß. Unter solchen Umständen ist die fristgerechte Kündigung verhaltens- und personenbedingt, auch aus dringenden betrieblichen Erfordernissen gerechtfertigt.

19. Verhältnis: Bischof — Caritasverband

Beschluß des Landgerichts Aachen vom 17. Mai 1976 über das Verhältnis eines regionalen Caritasverbandes e. V. zum zuständigen Diözesanbischof (Deutsches Verwaltungsblatt 1976, 914). Leitsatz: Es verstößt nicht gegen die von § 41 BGB und Art. 9 GG gewährleistete Vereinsautonomie eines Caritasverbandes e. V., wenn die Änderung der Satzung oder die Auflösung des Verbandes von der Zustimmung des zuständigen Diözesanbischofs abhängig gemacht werden.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Das 71. Generalkapitel der Kamillianer wählte den Brasilianer P. Calisto Vendrame zum neuen Generalobern. Pater Vendrame ist 1926 geboren und seit 1949

Priester. Er studierte in Rom an der Gregoriana, war wiederholt Provinzial in Brasilien; seit 1971 war er Generalkonsultor. P. Vendrame ist als Generaloberer Nachfolger des deutschen P. Dr. Heinrich Dammig. Der Kamillianerorden zählt derzeit 1051 Mitglieder (davon 130 Priester) in 677 Niederlassungen (L'Osservatore Romano n. 114 v. 18. 5. 77).

Zum neuen Provinzial der deutschen Provinz der Kamillianer wurde Pater Dr. Johannes Dammig, der Bruder des bisherigen Generalobern des Ordens, bestellt.

Das Generalkapitel der Regularen vom Dritten Orden des hl. Franziskus wählte den Amerikaner P. Roland Faley zum neuen Generalsuperior. P. Faley war bisher Generalprokurator. Der Orden zählt 876 Mitglieder (L'Osservatore Romano n. 116 v. 20./21. 5. 77).

2. Geheimes Konsistorium

Im Geheimen Konsistorium, das für 27. Juni 1977 angekündigt war, wurden u. a. der neue Erzbischof von München—Freising, Dr. Joseph Ratzinger, und der Dominikanertheologe P. Luigi Ciappi zu Kardinälen kreirt. Pater Ciappi (68), Italiener, wurde außerdem zum Tit.-Bischof von Misenum ernannt (L'Osservatore Romano n. 127 v. 3. 6. 77).

3. Berufung in die Hierarchie

Der Oblatenmissionar P. Bernhard Witte (50), der aus Vardingholt im Bistum Münster stammt, ist vom Papst Paul VI. zum Bischof der argentinischen Diözese La Rioja ernannt worden. P. Witte ist seit 1954 Priester und seit 1955 Missionar in Argentinien (KNA).

Bischof Johann Baptist Przyklenk MSF, der von seinem brasilianischen Bistum nach Nordnorwegen transferiert worden war (vgl. OK 17, 1976, 229), wurde wieder zum Bischof von Januaria in Brasilien ernannt. Bischof Przyklenk stammt aus dem Bistum Essen (L'Osservatore Romano n. 68 v. 24. 3. 77).

4. Berufungen und Ernennungen

Pater Roger Heckel SJ wurde zum Sekretär der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" ernannt. Subsekretär derselben Kommission wurde Mons. Johannes Dyba. Mons. Dyba, zur Zeit tätig an der Nuntiatur in Kairo, stammt aus dem Erzbistum Köln (L'Osservatore Romano n. 127 v. 3. 6. 77).

Weihbischof Karl Flügel (Regensburg) wurde in das Liaison-Komitee des Einheitssekretariates mit dem Weltjudentum berufen. Weihbischof Flügel übernahm ferner die Leitung der ständigen Arbeitsgruppe „Kirche und Judentum" innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz (KNA).

Prälat Dr. Paul Aufderbeck (62), früher Regens am Priesterseminar des Bistums Essen, wurde zum neuen Geistlichen Leiter des Referates „Angelegenheiten der Religiosen" und für die Seelsorge an Ordensleuten im Bistum Essen ernannt (KNA).

Weihbischof Ernst Tewes (68), Oratorianer, wurde von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz zum Mitglied für das evangelisch-katholische Kontaktgespräch gewählt (KNA).

Zu Mitgliedern der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" wurden unter anderen ernannt: Antonio M. Javierre Ortas SDB, Tit.-Erzbischof von Meta und Sekretär der Kongregation für das Katholische Bildungswesen; Heinrich Tenhumberg, Bischof von Münster; Lucas Moreira Neves OP, Tit.-Bischof von Feradi Maius und Vizepräsident des Päpstlichen Laienrates; Schwester Hazel D'Lima S.F.C.M. (Indien); Schwester Marjorie Keenan R.S.C.M. (USA) (L'Osservatore Rom. n. 101 v. 2./3. 5. 77).

Zu Konsultoren des Päpstlichen Laienrates wurden u.a. ernannt: Augustin Mayer OSB, Tit.-Erzbischof von Satrianum und Sekretär der Kongregation

für die Orden und Säkularinstitute; Paul Cordes, Tit.-Bischof von Naissus und Weihbischof in Paderborn; P. Henri de Riedmatten OP (Schweiz), Sekretär des Rates „Cor Unum"; Dr. Friedrich Kronenberg; Schwester Mary Linscott, Generaloberin der Notre-Dame-Schwestern von Namur und Präsidentin der Internationalen Union der Generaloberinnen (L'Osservatore Romano n. 70 v. 26. 3. 77 und n. 71 v. 27. 3. 77).

Zu Mitgliedern des Päpstlichen Rates „Cor Unum" wurden unter anderen ernannt: Dr. Franz Hengsbach, Bischof von Essen; P. Nervasindo Cherubim (Brasilien); P. George Zemokhol (Ägypten); P. Eugene Cuskelly MSC, Generaloberer der Herz-Jesu-Missionare. Zu Konsultoren dieser 1971 errichteten Koordinierungsstelle kirchlicher Bemühungen um den menschlichen und christlichen Fortschritt berief der Hl. Vater u. a. den Hauptgeschäftsführer des Bischöflichen Werkes Misereor, Prälat Leo Schwarz, Dr. Georg Specht, Dr. Arnold Radtke und Schwester Francis Webster S.C.M.M. (USA) (L'Osservatore Romano n. 80 v. 7. 4. 77).

Zu Konsultoren des Päpstlichen Komitees für die Familie wurden u.a. ernannt: Paul Cordes, Tit.-Bischof von Naissus und Weihbischof in Paderborn; P. Henri de Riedmatten OP (Schweiz), Sekretär des Päpstlichen Rates „Cor Unum"; P. John Long SJ, als Vertreter des Sekretariates für die Einheit der Christen (L'Osservatore Rom. n. 72 v. 28./29. 3. 77).

5. Heimgang

Im 79. Lebensjahr verstarb der frühere Erzabt von Beuron, Dr. Damasus Zähringer OSB. Der Verstorbene stammte aus Ibach bei St. Blasien und war 1965 zum Erzabt gewählt worden. Drei Jahre später mußte er aus gesundheitlichen Gründen auf die Leitung der Erzabtei verzichten (MKKZ 24. 4. 1977, S. 5).

In Schweinfurt starb im Alter von 78 Jahrene P. Richard Gräf CSSp, Exerzitienprediger und Autor religiöser Schriften (KNA).

Professor Carlo Balic OFM, der Organisator der Internationalen Mariologischen Kongresse, ist im Alter von 78 Jahren in Rom gestorben. Der gebürtige Kroate genoß sowohl als hervorragender Kenner der scholastischen Literatur, insbesonders des Theologen Duns Scotus, als auch als Mariologe und Förderer der Marienverehrung weltweiten Ruf (KNA).

Josef Pfab

Neue Bücher

Berichte

Jubiläum in Kremsmünster

Ein Buch über das 1200jährige Benediktinerstift in Oberösterreich[1])

Von Heinrich Tritz, CSsR, Hennef (Sieg)

Beim Durchblättern des umfänglichen, vorzüglich ausgestatteten Jubiläumsbandes fesseln sofort die zahlreichen, in Blöcken von vier bis 20 und mehr Seiten eingefügten Bildtafeln. Mit guten Beschriftungen versehen, vermitteln sie eine eindrucksvolle erste Vorstellung von Geschichte und Gegenwart einer der ältesten, größten und ruhmreichsten Klosteranlagen in Österreich. Benediktinisches Leben, wertvolle Kunstschätze, barocke Baukunst, die jahrhundertelange verdienstvolle Seelsorgs-, Erziehungs- und Unterrichtstätigkeit des Stiftes wie seine wirtschaftliche Leistung und Bedeutung werden in dem vom Linzer Diözesankonservator Dr. Erich Widder zusammengestellten Bildteil ausgezeichnet dokumentiert.

Der umfangreiche Textteil könnte vielleicht zunächst vom Lesen abschrecken. Beginnt man dann doch, sich eingehender mit ihm zu beschäftigen, so ist man überrascht von der gefälligen Art, in der hier eine umfassende Bestandsaufnahme auf dem Hintergrund einer langen Vergangenheit vorgelegt wird. Dabei erweist sich die bewußt auf einen größeren Leserkreis zielende Darstellung doch als durchaus wissenschaftlich fundiert, kritisch und zuverlässig. Für den Druck wurde eine größere Type gewählt und stärkeres Papier verwendet. Auch dadurch entstand ein „gut lesbares" Buch, bei dem man recht zügig vorankommt.

Der Text setzt sich aus 18 Beiträgen verschiedener Autoren zusammen. Angefügt sind: eine Liste der Kremsmünsterer Äbte, eine Aufstellung über den derzeitigen Personalstand des Konventes und eine 502 Titel umfassende Bibliographie, die aber nur eine Auswahl des einschlägigen Schrifttums bringen will. Von den 17 Mitarbeitern, die bei der Herstellung der Jubiläumsgabe zusammenwirkten, gehören sieben nicht dem Kremsmünsterer Konvent an. Die Redaktion lag bei Prof. Rudolf Walter Litschel, einem der sieben Nicht-Konventualen, der aber im Vorwort gesteht: „Für mich war es eine dankbare Aufgabe, das Buch zusammenzustellen und zu redigieren, weil ich mich von Jugend an von der Faszination, die das Benediktinerstift Kremsmünster ausstrahlt, angezogen fühle."

Die erste Artikelgruppe befaßt sich mit der Geschichte der Abtei, allerdings, wie auch die anderen geschichtlichen Ausführungen, unter steter Bezugnahme auf die gegenwärtige Lage. Eröffnet wird die Darstellung mit einem die Vergangenheit und die Gegenwart des Stiftes verknüpfenden Überblick, verfaßt vom derzeitigen Abt DDr. Albert Bruckmayr: „Dauer im Wandel. Gedanken vor den Äbtetafeln". Gemeint sind vier große Leinwandtafeln im Stift mit Ölmedaillons der Äbte von Kremsmünster seit der Gründung des Klosters im 8. Jahrhundert. In den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts wurden zunächst die Bilder der angeblich 50 ersten Äbte gemalt. Die Reihe ist dann bis heute fortgesetzt worden. Neun Felder sind noch leer. Aus der Entstehungsgeschichte ergibt sich, daß die Tafeln nur bei den Äbten der letzten 400 Jahre wirkliche Porträts bieten. Die an den Anfang des Buches gesetzten sehr ansprechenden Erwägungen des jetzigen Abtes vor diesen Bildnissen seiner Vorgänger bilden eine gute Einleitung zum Ganzen der nachfolgenden Einzeldarstellungen. Mit Schmunzeln liest man den weisen Gegenwartsbezug: „Die Haar- und Barttracht spiegelt die jeweilige Zeitmode wider und mahnt uns diskret, in der Beurteilung von Mode und Modeströmungen vorsichtig und weitherzig zu bleiben" (S. 12).

---

[1]) *Kremsmünster — 1200 Jahre Benediktinerstift.* Linz/Donau 1976: Oberösterreichischer Landesverlag. 388 S., 218 Schwarzweißbilder, 12 Seiten Farbbilder, Ln., DM 85,—; Ö. S. 548,—.

Die nächsten Artikel sind überschrieben: „Kremsmünster als Geschichts- und Baudenkmal", „Kremsmünster am Rande der Weltgeschichte", „Kremsmünster im Mittelalter", und „Die Geschichte des Stiftes Kremsmünster (1500—1976)". Kremsmünster entstand 777 als Gründung des Bayernherzogs Tassilo III. Im äußersten Osten seines ausgedehnten Herrschaftsbereiches sollte das Kloster an der Krems sowohl der Christianisierung wie der Kolonisierung dienen und einen wertvollen kirchlichen, wirtschaftlichen und politischen Stützpunkt bilden.

Einzigartiges Erinnerungsstück aus dieser Frühzeit und ein kunstgeschichtliches Kleinod ist vor allem der berühmte, im Kloster erhaltene und verehrte Tassilokelch mit der Inschrift: „TASSILO DVX FORTIS + LIUTPIRC VIRGA REGALIS". In der Festschrift wird er als Kelch der Vermählung von Tassilo, dem Bayernherzog, mit Liutpirg, der langobardischen Königstochter, der Tochter des Langobardenkönigs Desiderius, bezeichnet, entstanden zur Vermählung, ca. 764—769. In der unglücklichen Auseinandersetzung mit seinem Vetter, dem Frankenkönig Karl dem Großen, habe Tassilo seinen Hochzeitskelch mit anderen Kostbarkeiten in die Südostecke seines Herrschaftsgebietes, nach Kremsmünster, verlagert (S. 59; 62; Farbbild V und Schwarzweißbild 36). Seit 1964 ist der Tassilokelch wieder als Meßkelch in liturgischem Gebrauch, und zwar regelmäßig am Todestag des Stifters, dem „Stiftertag" (11. Dezember), und am Gründonnerstag; ausnahmsweise aber auch bei besonderen Anlässen. Für den feierlichen Akt der Abtweihe dient er schon seit langem als kostbare Wahlurne. Auf dem Kelch findet man u. a. eines der ältesten, nördlich der Alpen bekannten Marienbilder.

Bevor die Jubiläumsschrift das seelsorgliche, erzieherische und kulturelle Wirken des Stiftes beleuchtet („Die Seelsorgstätigkeit des Stiftes Kremsmünster", „Erziehung und Unterricht in Kremsmünster", „Pflege der Musik im Stift Kremsmünster"), wird in einer für Ordensleute allgemein sehr beherzigenswerten Selbstbesinnung auf das Wesentliche des Ordenslebens und auf die geistlichen und geistigen Wurzeln aller Ordenstätigkeit hingewiesen: „Überlegungen zum geistlichen Selbstverständnis unseres Ordenslebens". In der Seelsorge sieht man im Stift Kremsmünster seit alters keine zusätzliche, sondern eine bevorzugte und prägende Arbeit des Klosters. 26 Pfarreien in der Umgebung sind dem Stift inkorporiert und werden von den Patres betreut. 1966 hat Kremsmünster zudem die einstweilige Verantwortung für die Wallfahrts- und Pfarrseelsorge in Mariazell übernommen. In Brasilien versehen Patres des Konventes seit 1970 die weitausgedehnte Großpfarrei Barreiras in der Diözese Barra, einer der größten und auch ärmsten Diözesen Brasiliens. Der Redemptoristenbischof Mons. Tiago Cloin, der den Kremsmünsterer Patres die Pfarrei übertragen hatte, starb am 23. Oktober 1975 allzufrüh bei ihnen in der Pfarrei auf einer Pastoralreise. „1200 Jahre Stift Kremsmünster bedeuten fast ebenso viele Jahre Unterricht und Erziehung in Kremsmünster" (S. 183). Das belegt im einzeln einer der umfangreichsten Aufsätze der Festschrift (s. o.). Als besonders bezeichnend wird die intensive Pflege der Naturwissenschaften hervorgehoben.

Aus dem Beitrag: „Bedeutende Persönlichkeiten aus dem Gymnasium Kremsmünster" sollen nur zwei Namen festgehalten werden. An erster Stelle ist da Adalbert Stifter zu nennen. Er war von 1818 bis 1827 Schüler in Kremsmünster. In einem Brief spricht er einmal von „jenen unvergeßlichen Tagen der frühesten Jugend, die ich in Kremsmünster verlebte, und die ich unbedenklich die schönsten nennen kann, weil sie die reinsten waren" (S. 204). Ebenso hat der bedeutende österreichische Historiker und Verfasser einer zehnbändigen „Geschichte Maria Theresias", Alfred von Arneth, am Stiftsgymnasium studiert, von 1829 bis 1836. Von der Sprache Arneths hat man behauptet, daß sie ein wenig an Adalbert Stifter erinnere (NDB I, 364). In diesem Zusammenhang sei schließlich vermerkt, daß unser Jubiläumsbuch auch einige Angaben über die Beziehungen Anton Bruckners zum Stift Kremsmünster bringt (S. 197f).

Weiter berichten mehrere Aufsätze von Sammlungen und besonderen Einrichtungen des Stiftes: „Die Stiftsbibliothek", „Geschichte des Stiftsarchivs", „Über die Kunstsammlungen des Stiftes Kremsmünster", „Die Rüstkammer des Stiftes Kremsmünster", „Die Sternwarte — eine gebaute Idee". Wertvollster Besitz im Kremsmünsterer Bücherbestand ist eine schöne, um 800 entstandene Evangelienhandschrift, „Codex Millenarius" genannt, der „Tausendjährige". Sie wird heute noch am Stiftertag bei der

Meßfeier gebraucht, ebenso zur Eidesleistung der Mönche bei der Abtwahl. Schließlich ist in den drei letzten Aufsätzen zunächst „Das Stift Kremsmünster als Wirtschaftsfaktor" gewürdigt, dann wird über „Die Restaurierungen in Kremsmünster 1964—1976" berichtet und „Die Entwicklung des Kremsmünsterer Pfarrnetzes" beschrieben. Nach Ausweis des gegen Ende des Buches mitgeteilten Verzeichnisses zählt der Kremsmünsterer Konvent zur Zeit 90 Mitglieder. Mehr als die Hälfte der Patres lebt jedoch nicht im Stift, sondern in den Pfarreien. Die Namen von neun Theologiestudenten und einem Novizen beschließen die Liste.

Den Initiatoren und Bearbeitern der repräsentativen Festschrift kann mit Respekt und Dank bescheinigt werden, daß sie ihr Ziel, „eine Publikation zu veröffentlichen, die dem Anlaß entspricht", voll und ganz erreicht haben.

Schätze religiöser Kunst

Bemerkungen zu drei Neuerscheinungen[1])
Von Josef Schmitz, CSsR, Hennef (Sieg)

Nachdem man über eine Reihe von Jahren hinweg den Eindruck haben mußte, Kunstwerke früherer Epochen seien nicht sonderlich gefragt, wendet sich ihnen offenbar heute wiederum vermehrte Aufmerksamkeit zu. Darauf deutet nicht zuletzt die große Zahl der in jüngster Zeit veröffentlichten qualitativ hochwertigen Kunstbücher hin, die trotz ihres durch die Herstellung bedingten anspruchsvollen Preises nicht bloß von wissenschaftlichen Instituten und Bibliotheken, sondern auch von Privatpersonen gekauft werden.

Von den drei Publikationen, die hier vorgestellt werden sollen, ist sicherlich mit Recht an erster Stelle der stattliche Band „Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.—XIII. Jahrhundert" zu nennen, den der Verlag Herder als „das kostbarste Werk" seiner vorjährigen Verlagsproduktion bezeichnet. Es handelt sich hierbei um die auf einen Band reduzierte Neuausgabe des von Joseph Wilpert 1916 veröffentlichten vierbändigen Standardwerks, das vor allem wegen seiner hervorragenden Bildtafeln von Kunsthistorikern und -liebhabern sehr geschätzt wird. Deshalb bietet die Neuausgabe auch fast alle Farbtafeln des ursprünglichen Werks, insgesamt 124. Allerdings geben diese nicht nur — wie der Titel des Buches vermuten läßt — römische Mosaiken wieder. Es finden sich daneben auch Abbildungen aus Mailand, Ravenna, Albenga, Casaranello (Apulien) und S. Prisco (bei S. Maria Capua Vetere). Ohne Zweifel besitzen die originalgetreu reproduzierten Farbtafeln eine gute Qualität. Sie generell als unnachahmlich zu bezeichnen, ist aber wohl etwas übertrieben. Es fehlt den Abbildungen nicht nur der natürliche Glanz, vor allem des Goldes, es fehlen auch die in den Räumen vorhandenen Reflexe von Licht und Schatten, die beim Entwurf der Mosaiken nicht selten mitberücksichtigt worden sind und den Darstellungen ein besonderes Gepräge verleihen. Trotzdem bleiben die Bilder des Malers Carlo Tabanelli, der die im Auftrag Wilperts hergestellten Schwarzweißfotos aufgrund der Originale Steinchen für Steinchen von Hand koloriert hat, eine wertvolle Dokumentation und eine tragfähige Grundlage kunsthistorischer Forschung.

---

[1]) WILPERT, Joseph — SCHUMACHER, Walter N.: *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.—XIII. Jahrhundert.* Freiburg 1976: Verlag Herder. 344 S., 124 Farbtafeln, geb., DM 290,—.

Die Kunstschätze des Vatikans. Architektur, Plastik, Malerei. Hrsg. v. Redig de CAMPOS unter Mitarbeit zahlreicher Historiker, 400 S. mit 410 Farbabbildungen, Ln., DM 138,—.

Die Welt der Glasfenster. Zwölf Jahrhunderte abendländischer Malerei in über 500 Farbbildern. Mit Beiträgen von Lawrence LEE, George SEDDON und Francis STEPHENS. Freiburg 1977: Verlag Herder. 208 S., Ln., DM 168,—.

Im Unterschied zu den Abbildungen hat der Kommentarteil erhebliche Änderungen erfahren, da Wilperts Ausführungen durch die Entwicklung stellenweise überholt sind. Zunächst schildert der Herausgeber Walter N. Schumacher, Professor für christliche Archäologie an der Universität Freiburg, auf der Grundlage Wilpertscher Untersuchungen die Geschichte der altchristlichen Mosaikkunst Roms. Dann läßt er Wilpert selbst in Auszügen zu Wort kommen, dessen Darstellung er jedoch mit Anmerkungen versehen hat, so daß sie dem heutigen Stand der Forschung gerecht wird. Völlig neu ist die „Beschreibung der abgebildeten Werke", die die Abbildungen in den kunstgeschichtlichen und ikonographischen Zusammenhang einordnet und so für den heutigen Leser verständlich macht. Ausführliche bibliographische Angaben runden die Beschreibung ab.

Man mag es bedauern, daß der Verlag dem Herausgeber nicht die notwendige Zeit eingeräumt hat, eigene Forschungen zu Ende zu führen (S. 8), dennoch ist es gelungen, eine informative Übersicht über die römische Mosaikkunst zu schaffen, die eine empfindliche Lücke schließt.

Nicht speziell für Kunsthistoriker, sondern für den weiten Kreis der Rombesucher ist der Band „Die Kunstschätze des Vatikans" gedacht, der von D. Redig de Campos, dem Generaldirektor der Vatikanischen Museen unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben wurde. Die Darstellung gliedert sich in 12 Abschnitte, in denen zunächst ein Abriß der Geschichte der Vatikanischen Bauten und Sammlungen, einschließlich der Handschriften, geboten wird, dem dann jeweils eine größere Anzahl Tafeln folgt. Den Abschluß bildet eine Kurzbeschreibung sämtlicher Abbildungen, die vielleicht gelegentlich ein wenig zu kurz geraten ist. So wird z. B. kaum einmal eine Inschrift in Wortlaut und Übersetzung wiedergegeben, obwohl darin für den Betrachter nicht selten wertvolle und interessante Informationen enthalten sind, die jedoch dem Nichtfachmann verschlossen bleiben. So etwa die berühmte Aberkios-Inschrift (Nr. 407).

Im einzelnen werden erläutert: 1. St. Peter und die Vatikanischen Bauten und Paläste; 2. die Borgiagemächer und die Stanzen sowie die Loggia Raffaels; 3. die Stufetta des Kardinals Bibbiena und die Loggetta Raffaels; 4. die Vatikanische Bibliothek; 5. die Geheimarchive des Vatikans; 6. die Sixtinische Kapelle; 7. Vatikanische Säle und Kapellen; 8. die Sammlung antiker Skulpturen; 9. das etruskische Museum; 10. die Vatikanische Gemäldesammlung; 11. das Gregorianisch-Ägyptische Museum; 12. das Museo Pio-Cristiano.

Wer die Fülle vatikanischer Kunstschätze kennt, empfindet es als selbstverständlich, daß in diesem Buch nur eine Auswahl geboten und erläutert werden kann. Dennoch erhält der Leser einen guten Einblick, da die Zusammenstellung mit Bedacht vorgenommen wurde. Der mit 410 hervorragenden Farbabbildungen großzügig ausgestattete Band stellt ein ideales Hilfsmittel zur Vorbereitung einer Romreise dar und eignet sich nach einem Besuch des Vatikans hervorragend dazu, die Erinnerung aufzufrischen sowie die vielfältigen Eindrücke zu ordnen und zu vertiefen.

Weit über Rom hinaus, quer durch Europa, führt den Leser das Buch „Die Welt der Glasfenster", das in Inhalt und Aufbau bisher einzigartig dasteht und ein Vorbild für Publikationen im Bereich anderer Kunstgattungen werden könnte. „Das Buch versteht sich ... als ein Führer zu jenem in den Kirchen und Kathedralen Europas enthaltenen reichen Erbe der Vergangenheit und den Glanzlichtern zeitgenössischer Werke. Es gibt einen Überblick über Ursprung und Blütezeit, Niedergang und schließliches Wiederaufleben dieser faszinierenden Kunst" (S. 7).

Im ersten Teil zeigt Lawrence Lee, Mitgestalter der Glasfenster in der Kathedrale von Coventry, zunächst die Ursprünge der christlichen Glasmalerei auf, dann veranschaulicht er den Zusammenhang zwischen Architektur und Fenster, verfolgt die Bildideen auf ihre Quellen (Bibel, Legenden und Mythen, Märchen und Romane) zurück, erläutert Symbolik und Heraldik (systematische Verwendung von althergebrachten Symbolen mit einem Wappenschild als Kernstück) und charakterisiert ferner die Glasfenster als Dokumente ihrer Zeit (Architektur, Szenen aus dem Alltag, Mode, historische Ereignisse, Persönlichkeiten).

Im zweiten Teil skizziert George Seddon, Journalist und Mitarbeiter am Observer, die Geschichte der Glasfenster vom 11. Jahrhundert bis in unsere Tage. Dabei begnügt er sich nicht mit einer isolierten Betrachtung der Glasmalerei, vielmehr stellt er sie in den Rahmen der geistigen, religiösen, kulturellen, sozialen, künstlerischen und technischen Entwicklung der jeweiligen Epoche. Zudem geht sein Blick über die Grenzen Europas hinaus in die USA, nach Japan und Australien, wo teilweise kühne Experimente mit der Glasmalerei gewagt wurden. Eine weitere Besonderheit dieses historischen Teils stellen zweiseitige Übersichtstafeln dar, die die Anordnung der Fenster in der Kathedrale von Chartres (S. 76f), im Münster von York (S. 88f), in der Kathedrale von Toledo (S.110f) und im Dom von Florenz (S. 120f) wiedergeben.

Für Interessenten sicherlich kaum weniger bedeutungsvoll als die beiden ersten Teile des Buchs sind die beiden folgenden, obwohl sie nur geringen Umfang besitzen. In ihnen führt der Glasmaler, Bildhauer und Kirchenkünstler Francis Stephens mit detaillierten Beschreibungen und zahlreichen Illustrationen in die Geheimnisse der Herstellung und der Restaurierung eines Glasfensters ein. Wer diese Ausführungen gelesen hat, wird die Glasfenster einer Kirche mit ganz neuen Augen sehen.
Ein geographischer Kunstführer, ein Glossar der Fachbegriffe und ein umfangreiches Register schließen den prachtvollen Band ab.

Mit den drei genannten Kunstbüchern hat der Verlag Herder einen guten Griff getan. Die ansprechende Gestaltung und sorgfältige Herstellung lassen die Lektüre des Textes und die Betrachtung der Bilder zu einem echten Vergnügen werden. Wer einmal in die drei Bände hineingeschaut hat, wird immer wieder gern nach ihnen greifen, um diesen oder jenen Abschnitt nachzulesen bzw. das eine oder andere Bild anzuschauen, und dabei die Erfahrung machen, daß er stets neue Einsichten gewinnt. Die Auswahl anerkannter Autoren garantiert zuverlässige und zugleich auch verständliche Informationen, die keineswegs bloß dem Kunstexperten dienen, sondern ebenfalls dem „Laien" ein tieferes Verständnis religiöser Kunst vermitteln.

Besprechungen

METZ, Johann Baptist: *Zeit der Orden?* Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg 1977: Verlag Herder. 102 S., kart.-lam., DM 10,80.

Dies ist, es sei vorab gesagt, m. E. eine der interessantesten, aber auch eigenartigsten Äußerungen zum Ordensleben heute, der man in der letzten Zeit begegnet ist. Zahlreiche Ordensleute, mit denen ich bisher sprach, stimmten zu oder waren begeistert. Doch kann eine Rezension keine Lobeshymne sein. Und man wird gleich sehen: neben Bewunderung verspüre ich Reserven, und sie müssen ausgesprochen werden. — In vier Abschnitten fragt Metz, vor allem und wiederholt auf dem Hintergrund des Synodenbeschlusses „Unsere Hoffnung" und unter z. T. ausführlicher Zitierung, nach dem Ordensleben heute: zunächst versucht er eine „allgemeine Bestimmung von Orden" als „erste Fragen und Konsequenzen". Hier ist die Rede von „Innovation, produktivem Vorbild, Korrektiv und Schock" — all dies sei Ordensleben gewesen, solle es sein. Im zweiten Teilabschnitt dieses I. Teils spricht er von der notwendigen „ars moriendi", die von Ordensgemeinschaften gelebt und gelernt werden müßte, danach dann von „Nachfolge als Kriterium für Identität und Treue". Der II. Teil weitet den Horizont aus: „Die Stunde der Nachfolge für die Kirche". Danach folgt im III. Teil eine Sicht der „evangelischen Räte als Einweisungen in die Nachfolge", schließlich noch als Viertes etwas über Nachfolge und Naherwartung. Fragen und Thesen beschließen, als Zusammenfassung und Denkanstoß, das Buch. Zu solch einem engagierten Buch gehört die engagierte Stellungnahme. Die Sprache finde ich manchmal etwas spröde, oft aber geradezu genial. Gelegentliche Manierismen, z. B. das wiederholte „Einklagen", stören nicht allzu sehr. Die Struktur des Buches überzeugt. Es wird nach den Orden gefragt (=I.); dies führt mit innerem Sog zu einem (kritischen) Blick auf die Kirche als Nachfolgegemeinschaft (=II.); in diesem Zusammenhang werden die Räte des Ordenslebens wiederum als Ferment, aber als eingesenktes Ferment im Ganzen, gesehen (=III.); die ganze Sicht wird verdeutlicht durch den Verweis

und die Reklamation der Naherwartung. Das überzeugt. Gerade in letzter Zeit hat der Rez. erfahren, wie im geistlichen Gespräch mit Gruppen von Ordensleuten oft unversehens (und unabhängig von diesem Text) zu der Grundsicht des Buches viele Pfade hinführten. Doch bleiben die Einwände, die Fragen. Wie sehr stimmt die Alternative zwischen den Orden und der „überangepaßten Großkirche", die erst den eindrucksvoll dunklen Hintergrund für die Glanzlichter abgibt, die Metz in den Orden sieht und sehen möchte? Wie weit ist es berechtigt, die drei „evangelischen Räte" in einzelne Haltungen der Solidarität zu zerlegen? Auch müßte die freiwillige Solidarität mit der jeweiligen Gruppe der Zukurzgekommenen (den unfreiwillig Armen, Ehelosen, „Gehorsamen") noch einleuchtender gemacht werden — Wie sind jene Leidenshaltungen, die Solidarität brauchen, mit den freiwilligen Haltungen der übernommenen Räte in Beziehung zu bringen; müßte man nicht fast von Äquivokationen sprechen? Ferner: meinen die „drei Räte" nicht im Grunde ein Ganzes, diese bestimmte Lebensform (und nicht drei Haltungen für drei Lebensbereiche) — ich meine jetzt nicht die ntl. Grundlegungen der Räte (hier hat J. Steinmetz die Vorstellung der drei Räte als einer einzigen Lebensform abgewehrt), sondern ich meine die Räte, wie sie gelobt und heute gelebt werden. Ich meine, wer „drei Räte" sagt, meint im Grunde: meine Ordensgemeinschaft, ihr Leben, ihre Form von Nachfolge. Dann „explizieren" sie sich von hier — sie wären gültig, selbst wenn es keine unfreiwillig verzichtenden Armen, Ehelosen usw. gäbe ... Ich meine auch, Metz nennt zwar die Orden als p r o d u k t i v e Vorbilder, aber das bewegt ihn (gegenüber der Schock-Idee) zu wenig. So fragte kürzlich eine Ordensfrau: „Kann man immer nur kritisch leben, muß man nicht auch ermutigen, bekräftigen?" Eine Sicht des Ordenslebens, die so stark wie hier den kritischen Aspekt sieht, gerät in die Gefahr der Engführung und, morgen vielleicht schon, des selbstverschuldeten Veraltens. — Ein glänzender, freilich heilsam bitterer Gedanke ist der von der ars moriendi der Gemeinschaften. Doch auch hier ist ein Einwand fällig. Wann und wie weiß denn eine Gemeinschaft, ob und daß sie bald „sterben" soll? So gewiß Metz Recht hat und so situationsgerecht es ist, daran zu erinnern: sterben wäre eine Tat, Aussterben wäre bloß Zerfall, so sehr ist ein Blick in die Ordensgeschichte geeignet, vorsichtig zu machen: gar manche scheinbare Aussterbe-Situation erwies sich als Beginn einer neuen Epoche, als Zäsur, nicht als Tod. Eine letzte Frage: warum kommt der Synodenbeschluß über die Orden in dem Buch überhaupt nicht vor? Auch er enthält Anregend-Weiterführendes ... Ein Ordensmann sagte: ich halte dieses Buch für gut, denn es führt mich zum Denken und gibt mir Anregung. Man kann auch sagen: es ist gut, denn es enthält Richtiges in eindringlicher Aussage. Doch es könnte auch von Lesern mißbraucht werden, ganz bestimmt gegen die Absicht des VF.: unter der Verkleidung der Idee von den Orden als Korrektiv und Schock könnte die alte fuga saeculi und der Rückzug aus der Erneuerung legitimiert werden. Freilich wird sich der Rez. selbst auch fragen lassen müssen, ob seine Kritik nicht nur die Maske des Unwillens zur Radikalität ist. Lassen wir's offen, und ein jeder lasse sich immer wieder vom Buch befragen. P. Lippert

KRAXNER, Alois: *Elemente einer neuen Spiritualität.* Ein richtungsweisendes Modell. Wien, Freiburg, Basel 1977: Verlag Herder. 111 S., Paperback, DM 15,—.

Der Vf., Provinzial der Wiener Provinz der Redemptoristen, hat zu einem Thema, das schon zehn Jahre alt ist und immer wieder den Stoff zahlloser Abhandlungen gebildet hat, einen neuen Zugang gewählt und beschritten. Das Thema heißt „zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens nach dem Konzil und in einer ‚neuen Welt'"; der Zugang besteht in einem systematischen Textvergleich traditioneller Texte mit neuen Leitlinien (konkret: mit den derzeit geltenden Konstitutionen der Redemptoristen). Dabei werden nicht nur Textbuchstaben einander gegenübergestellt, sondern die zugrundeliegenden Absichten, theologischen Ansätze sowie die jeweils vorgeschlagenen Wege der Verwirklichung. Dabei greift Kraxner nicht nur auf die frühere Redemptoristenregel zurück, sondern auf einige flankierend vom Gründer Alfons v. Liguori geschriebenen, offiziösen Abhandlungen (eine Liste findet sich auf S. 10). Die Hauptgebiete gelebten Ordenslebens werden so durchleuchtet: Zweck der Kongregation; Sinn des Lebens in der Kommunität; Formen der Frömmigkeit gestern und heute; Weltverneinung — Weltbejahung, Bekehrung zu Gott — Bekehrung zur Welt; Autorität und Gehorsam in einer absolutistischen und in einer demokratischen Welt; Wandel in der Armutspraxis; Wandel in der Auffassung des Gelübdes der Keuschheit. — Diese Methode ermöglicht es dem Vf., Fragen zu stellen, die oft in der Debatte zur Ordenserneuerung (und zu deren Schaden) übersprungen werden: „Was ist in den letzten 15 Jahren in unserer Kongregation geschehen? Welcher Wandel hat sich vollzogen ...?" „Haben wir, wie manche meinen, Un-

aufgebbares aufgegeben ...? Oder weigern wir uns, einen Wandel zu vollziehen, der uns heute aufgetragen ist und vor dem wir uns nicht drücken können" (9). Erst aus der geduldigen Erforschung dieser Frage in Verbindung mit einer allgemeinen Konfrontation von Ordensgeschichte, Ordenstheologie, Zeiterfordernissen etc. lassen sich konkrete Entwicklungen unserer Tage beurteilen und lassen sich Kriterien für die Zukunft in der je eigenen Gemeinschaft entwickeln. Insofern bietet dieses Buch wirklich, wie der Verlag nicht ohne Kühnheit im Untertitel behauptet, ein „richtungsweisendes Modell".

Die Grundthese Kraxners scheint mir so umschrieben werden zu können: die alte Praxis beruhte auf Erfahrungen und einer bestimmten theologischen Welt- und Menschsicht, die beide ihr gut Teil Wahrheit in sich bargen, doch, mindestens für unsere Art, heute Mensch und Christ sein zu sollen und für unsere Glaubens- und Daseinserfahrung, ein starkes Maß an Einseitigem bis Unvollziehbarem enthielten. Das Neue, das sich in den letzten Jahren gebildet hat (etwa der neue Text der herangezogenen Konstitutionen) sieht demgegenüber den gleichen Kern redemptoristischer Lebensweise z. T. recht anders, z. T. großzügiger und „echter", ist aber andererseits hier und dort noch vage und nicht genügend profiliert, so daß er zu unreifen und mißlungenen Konkretisierungen geführt hat. Falls ich die These des Vf. richtig wiedergegeben habe, wird ihr auch zuzustimmen sein. Wichtig an den Ausführungen sind die Illusionslosigkeit und Nüchternheit, mit der das Für und Wider „alter" und „neuer" Form von Ordensleben gesehen wird. In solch illusionsloser Weise zeigen Kraxners Stellungnahmen eindeutig nach vorn. Das Buch begründet also einen notwendigen Weg in die Zukunft. Ein wenig Pathos für ein als verheißungsvoll ersehntes Morgen eines wirklich erneuerten Ordenslebens hätte dem Buch vielleicht nicht geschadet. Manches Zaudern in Obernvereinigungen oder Äußerung von „ziemlich oben" ist immer noch von zu wenig Lust am Heute und von zu wenig Mut zu einem Morgen Gottes und von zu viel Ängstlichkeit gezeichnet. Aber vielleicht kann gerade hier eine ruhige Analyse (wie in diesem Buch) mehr ausrichten als zuviel „Prophetentum", das leicht als Gerede erlebt würde. — Bliebe eine letzte Frage: warum ein redemptoristisch-„ordensinternes" als Buch auf dem allgemeinen Markt? Die Antwort ist sehr einfach: weil sämtliche hier behandelte Problematik nicht ordensintern, sondern ordensallgemein ist; und weil eigentlich jede Gemeinschaft angereizt werden könnte, ihre Geschichte mit sich selbst heute zu konfrontieren. Statt einer Empfehlung, die nach all dem Gesagten wohl überflüssig ist, sei nur noch erwähnt, daß sich das Buch leicht und flüssig liest. Der Leser wird unmittelbar angesprochen und befragt. P. Lippert

Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik? Reihe: Herderbücherei Initiative, Bd. 15. München-Freiburg 1976: Verlag Herder. 189 S., kart., DM 9,90; im Abonnement DM 7,90.

Zusammen mit manchen Beobachtern stellt der Herausgeber einen „Aufbruch des religiösen Geistes" und eine Wende zum Mystischen fest (S. 7). Besonders die Jugend „kultiviert eine neue Innerlichkeit, entdeckt die Dimension des Religiösen, wendet sich den Themen Spiritualität, Meditation und Transzendenz zu. Es ist weniger die Rede von der Utopie einer neuen Gesellschaft denn von der metaphysischen ‚Sehnsucht nach dem ganz Anderen'" (S. 7).

Was ist aber Mystik? Wie ist „Sehnsucht nach dem ganz Anderen, nach dem anderen Zustand" zu verstehen? Damit hängt die Frage zusammen nach der mystischen, der religiösen, der geistigen Erfahrung.

Um diese und eine Reihe anderer Fragen über Mystik zu beantworten, hat Gerd-Klaus Kaltenbrunner Aufsätze verschiedener Autoren gesammelt, die von ihrem Fachbereich (Theologie, Philosophie, Psychologie, Soziologie, Ästhetik) aus auf diese neue Wende zur Innerlichkeit eingehen.

In seinem „Laien-Plädoyer", wie der Autor seinen Aufsatz selber nennt (S. 18), verteidigt Reimar Lenz die Mystik gegen sechs Vorwürfe unserer Zeit. Als Beispiel sei hier nur angegeben der Vorwurf, Mystik sei gleichzusetzen mit Weltflucht und Verantwortungsscheu (S. 21—23). Der Luzerner Theologe Franz Furger geht in seinem Aufsatz „Die soziale Nützlichkeit des Mystikers" (S. 122—132) auf dieselbe Problematik ein. Er durchläuft die Geschichte der christlichen Beschaulichkeit seit Cassiodor bis zur Gegenwart (die Brüder von Taizé) und schließt (S. 130): „Die Vermutung ist begründet, daß ohne solche Zentren mystischer Vertiefung christliches Weltengagement nur allzuleicht in einen modischen Aktivismus zu entarten drohte, dem jede Orientierung und die entscheidende Prägkraft abgeht."

Der Soziologe D. Savramis und der Rechtsphilosoph I. Tammelo behandeln zwei zusammenhängende Aspekte der Mystik: das religiöse Schweigen (S. 39—52) und die innere Stille (S. 68—76). Savramis nennt das religiöse Schweigen das „Atmen unserer geistlichen Existenz" (S. 50). Tammelo knüpft an die Aussagen über die Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung des Philosophen Wittgenstein an, die uns Robert Spaemann dargelegt in seinem Aufsatz „Mystik und Aufklärung" (S. 53—67). Hierzu geht Tammelo u. a. tiefer ein auf das Wesen des mystischen Erlebnisses.

Eine wertvolle Beigabe ist die umfangreiche Dokumentation mystischer Texte, von dem chinesischen Lyriker Lao Tse über Meister Eckhart und Jakob Böhme bis zu den gewagten Meditationen des rumänischen Essayisten E. M. Cioran, der in Frankreich, USA, Japan und Indien in steigendem Maße gelesen wird, aber für den deutschen Sprachraum noch zu entdecken ist.

„Die Suche nach dem anderen Zustand" möchte ich jedem empfehlen, der sich für das Thema Meditation interessiert. Die sorgfältig recherchierte Bibliographie wird ihm helfen bei seinem Versuch, tiefer durchzudringen in eine transzendente Welt, worin er die Antwort finden kann auf die Frage nach dem Sinn. E. Schockaert

GROSCHE, Gerhard: *Über sich selbst hinaus.* Freising 1976: Kyrios-Verlag. 192 S., kart., DM 12,—.

„In diesem Buch ist der Versuch gemacht, die Grenzen des menschlichen Daseins und Einsatzes zu sprengen und das im Dienst vor Gott und an den Menschen aufzuzeigen." So schreibt G. GROSCHE in seinem Vorwort (S. 7), womit er schon hinweist auf die Zweiteilung seines Werkes.

Er stellt fest, daß „die Tiefen menschlichen Wesens oft verschüttet, für die Erkenntnis der Wahrheit verschlossen" sind (S. 10). In einem ersten Teil (S. 9 bis 50) legt er uns die bekannten Ursachen für diese „Verschlossenheit" dar (Stolz, Herrschsucht, Bequemlichkeit usw.). Hierdurch steht der Mensch auch nicht mehr offen für den Anspruch Gottes. Er soll aus diesem In-sich-verschlossen-sein herauskommen und in einer „Bereitschaft des Herzens" eine Antwort geben auf diesen Anspruch Gottes und zwar in der Nachfolge Christi. Das ist das Thema des zweiten Teils des Buches (S. 50—162).

Am Schluß seines Werkes zeigt der Verfasser, wie drei Heilige, jeder auf seine Weise, Christus nachgefolgt sind: Therese vom Kinde Jesu, Johannes vom Kreuz und Franz von Assisi. Ein Mensch kann ja Christus nur nachfolgen mit den Talenten, die er von der Gnade Gottes bekommen hat.

Das Buch ist voll von Zitaten, besonders von Therese von Avila, Bernhard von Clairvaux, aber auch von jüngeren Autoren wie Romano GUARDINI. Es ist in einer verständlichen Sprache geschrieben und kann jedem zur Lebensvertiefung empfohlen werden, auch wenn vielleicht an einigen Stellen die Gedankengänge des Autors nicht ganz überzeugend sind (z. B. sein Teufelsbegriff). E. Schockaert

JOHNSTON, William: *Zen — ein Weg für Christen.* Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 56. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 128 S., kart., DM 8,80.

Seit einigen Jahren erlebt die in der christlich-abendländischen Welt seit längerer Zeit verkümmerte Meditation eine Renaissance. Sie ist besonders von östlichen Formen (z. B. der transzendentalen Meditation) beeinflußt. Eine dieser Formen, vielleicht wohl die meist bekannte, ist der Zen. Zen ist eine Meditation der Versenkung in das innere Schweigen, sie vermag den Menschen von der Vorherrschaft begrifflichen Denkens und der Unrast und Anspannung heutigen Lebens zu lösen. Sie läßt ihn die innere Tiefe und Mitte entdecken und führt ihn zu einer Erneuerung von innen her.

Der irische Jesuit William JOHNSTON, der seit ungefähr zwanzig Jahren in Japan lebt, ist bei buddhistischen Zen-Meistern in die Schule gegangen und inzwischen selber ein erfahrener Lehrer des Zen geworden.

Was er uns bietet, ist kein Lehrbuch. Er erzählt uns vielmehr über seine Erfahrungen und Erlebnisse mit Zen. Er tut das in einer sehr flüssigen, oft humorvollen Sprache.

Unterstützt durch seine buddhistischen Freunde entdeckt er im Zen viele Weisheiten christlicher Mystik, die z. B. noch zur Zeit des Johannes vom Kreuz bekannt waren, aber jetzt leider in Vergessenheit geraten sind. Dies bedauert der Autor sehr, und er versucht deshalb mit Hilfe des Zen diese im Christentum verlorengegangenen Werte wieder neu zum Leben zu erwecken. Er sieht darin vor allem eine zukünftige Aufgabe der Orden.

JOHNSTON ist sich dabei bewußt, daß die Meditation im Stil des Zen für Christen auch Schwierigkeiten mit sich bringen kann. Welche Stelle nimmt z. B. Gott im Zen ein? Welchen Platz Christus? Worin unterscheidet sich Zen vom „Quietismus"? Was haben christliche Tradition und Zen gemeinsam ...? Er geht also gerade jene Fragen an, mit denen ein Christ konfrontiert wird, wenn er sich mit dem Zen befaßt. Das Ergebnis seiner Darlegungen ist faszinierend und eine Fülle überraschender Einblicke, Klärungen und Ermutigungen der Gewinn.

Ganz am Schluß seines Buches beschreibt der Verfasser kurz die wichtigsten Körperhaltungen des Zen.

„Zen — ein Weg für Christen" ist ein Buch, das dem an Meditation interessierten christlichen Leser in einer beinahe unterhaltsamen Weise eine erste Begegnung mit Zen vermittelt. Dem in der Meditation bereits Erfahrenen kann es helfen, eine neue durchaus christlich zu nennende Meditationsform zu entdecken. E. Schockaert

HEINE, Susanne: *Biblische Fachdidaktik.* Neues Testament. Eine didaktische Theorie der biblischen Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretation. Lernziel: souveräner Umgang mit der Bibel. Wien—Freiburg—Basel 1976: Verlag Herder. 253 S., kart., DM 25,80.

Das Ziel dieses Buches ist es, eine biblische Fachdidaktik, d. h. eine Theorie der Bildungsinhalte innerhalb der Bibelwissenschaft zu erarbeiten und zu begründen, die für die heutige religiöse Bildung in Unterricht und Erwachsenenbildung bedeutsam sind. Dabei hat die Vf. vor allem die modernen Menschen im Blick, denen es aufgrund ihrer kritischen Vernunft nicht möglich ist, die biblische Botschaft fraglos zu übernehmen.

Die Autorin wählt vier Themen aus, denen sie jeweils schwerpunktmäßig eine exegetische Methode zuordnet. In der Frage nach dem historischen Jesus steht die historisch-kritische Methode im Vordergrund. Bei Wunderberichten wird die strukturale Analyse angewendet. Die existentiale Interpretation muß sich bei den Fragen nach dem Ende, Gericht und Jenseits bewähren. Schließlich gilt es die psychoanalytische Interpretation bei der Behandlung des Gebets, in dem ja nach den Aussagen des Neuen Testaments die Gottesvorstellung Jesu besonders deutlich wird, bewähren. Das Ganze wird jeweils didaktisch auf den Religionsunterricht hin konkretisiert. Nachdem die Bedingungen des Verstehens, das Ziel der Vermittlung in den Geisteswissenschaften ist, dargestellt sind, widmet sich H. den genannten vier Themenkreisen, wobei sie Grenzen und Möglichkeiten der verschiedenen Methoden aufzeigt.

Mit Recht betont sie, daß das Gerüst von historischen Daten sehr mager ist, wobei m. E. allerdings nicht als gesichert gelten darf, daß Jesus Brüder und Schwestern hatte, zumal damals nachweislich die Vettern und Cousinen als zur Großfamilie gehörend als Brüder und Schwestern verstanden wurden. Daß Jesus längere Zeit Anhänger von Johannes dem Täufer gewesen sein soll, wird zwar wiederholt behauptet, ist bisher aber noch nicht überzeugend nachgewiesen worden.

Die Wundergeschichten können auch heute noch dem Menschen etwas sagen, wenn er ihre eigentliche Intention bewahrt. Jesus hat Menschen aus ihrer hoffnungslosen Situation gerettet. Ob man die Geschehnisse aber auf eine solche existentielle Bedeutung reduzieren kann, bleibt zumindest eine Frage.

Bei der Behandlung vom Ende, Gericht und Jenseits ist vor allem die Verhältnisstimmung vom gegenwärtigem und zukünftigen Reich Gottes überzeugend: sie sind identisch, gegenwärtig verborgen, zukünftig offenbar. H. betont mit Recht, daß nicht einzelne apokalyptische Motive verglichen werden dürfen, um zu behaupten, wir hätten es im Neuen Testament mit derselben Aussage zu tun wie in der frühjüdischen Apokalyptik. Hier muß das unterschiedliche Daseinsverständnis, das alle Einzelaussagen trägt, berücksichtigt werden. Das gilt auch bei der Beurteilung der sogenannten Naherwartung Jesu.

Wie auch heute noch vom Gebet die Rede sein kann angesichts der Psychoanalyse, die das Beten weithin als Zwangsneurose darstellt, zeigt der letzte Abschnitt des Buches.

H. zeigt immer wieder den Verstehenshorizont der naturwissenschaftlich denkenden Schüler auf, um einen Ansatzpunkt für die Behandlung der vier Themenkreise zu finden. Das Buch wird vielen Anregungen für ihre Arbeit im Religionsunterricht geben können, auch wenn man im einzelnen den Thesen der Autorin nicht immer folgen wird. H. Giesen

PESCH, Rudolf: *Wie Jesus das Abendmahl hielt.* Der Grund der Eucharistie. Freiburg 1977: Verlag Herder. 112 S., kart.-lam., DM 11,80.

Die Kirche hat nach Ausweis des Neuen Testaments stets Eucharistie gefeiert. Um nach deren Einsetzung durch Jesus zu fragen, gilt es, den ältesten Bericht als Ausgangspunkt zu nehmen. Dieser ist nach P. der markinische Einsetzungsbericht (14,22—25), da dieser die Liturgie noch nicht im Blick habe, situationsgebunden sei und deshalb keine Kultätiologie darstelle, bei der Deutung des Brotes eine semitische Wortfolge aufweise, vom Sühnetod „für viele" spreche und nicht die Gemeinde mit „für euch" anrede. P. sieht vor allem in der Einschränkung der Deuteworte zum Becher auf das Volk Israel („für viele") ein starkes Indiz für das hohe Alter des markinischen Berichts, der nach allem der älteste sei. Er habe schon zur vormarkinischen Passionsgeschichte gehört. In ihr spiegele auch die Vorbereitung des Paschamahls (14,12—16) zuverlässige historische Erinnerung. Die beiden Bezeichnungen des Verräters während der Paschavorspeise (14,17—21) seien wegen ihrer Situationsgebundenheit und Unbestimmtheit ebenfalls als authentisch zu betrachten.

Durch das Deutewort „mein Leib", das soviel wie „mich selbst", „meine Person" bedeute, werde das Mahl zum messianischen Mahl. Die Jünger hätten es als solches verstehen können, da sie Jesus bereits als den Christus und Menschensohn (8,27—30; 9,31a) anerkannt hätten. Das Deutewort zum Becher, welches das zum Brot voraussetze, zeige, daß die Gemeinschaft mit Christus von Gott aufgrund des Sühnetodes des Messias angeboten werde. Wie schon im Deutewort zum Brot erweise sich Jesus auch hier als Heilsmittler.

Die Zwölf bzw. die Elf würden das neue Gottesvolk darstellen und zu Boten des Neuen Bundes, zu dem sie nach Ostern ganz Israel und später alle Völker einlüden. Jesus sei auch und gerade in seinem Tod der eschatologische Heilsmittler, wie die Todesprophetie verdeutliche (Mk 14,25). Indem Jesus seinen Tod angesichts seiner Verwerfung als Sühnetod gedeutet habe, halte er seine Heilssendung bis in den Tod durch.

Die Urgemeinde habe mit Recht auf die Abendmahlshandlung zurückgegriffen und eigene liturgische Texte formuliert, die sich am Einsetzungsbericht orientierten, um die neue Gemeinschaft mit Gott in Christus zu feiern. Normalerweise habe sie die Eucharistie nur mit Brot vollzogen. Dafür beruft sich P. auf den Ausdruck „Brotbrechen" in der Apostelgeschichte, obwohl er „Brotbrechen" als Ausdruck für die ganze Eucharistiefeier verstehen will. Zudem scheint er noch die Wendung „sooft ihr daraus trinkt" (1 Kor 11,25), also nicht immer, für diese Interpretation geltend machen zu wollen.

Mit der Deutung der Eucharistie durch Paulus, deren Entwicklung bis hin zum zweiten Jahrhundert sowie deren hervorragende Bedeutung als Mitte des christlichen Lebens beendet P. den exegetischen Teil seines Buches. Ein Nachtrag zum Abendmahlssaal und der Versuch, die neutestamentlichen Aussagen in die moderne Diskussion um die Theologie der Eucharistie einzubringen, schließen sich dem noch an.

P. kann für seine Grundposition sicherlich gute Gründe anführen. Dennoch sind sie nicht immer so zwingend, wie sie sich zum Teil darstellen. So könnte man m. E. einen Teil des markinischen Berichtes daraus erklären, daß er in den jetzigen Kontext eingebracht wurde. Wenig überzeugend ist die Behauptung Ps., die Deuteworte zum Kelch seien ursprünglich auf Israel eingeschränkt gewesen, zumal bereits das Gottesknechtslied (Jes 53), das hier auch nach P. Einfluß gehabt hat, universal ausgerichtet zu sein scheint. Aus der Todesprophetie (Mk 14,25) läßt sich m. E. nicht nur erkennen, daß der Tod Jesu heilsmittlerischen Charakter hat; es ist vielmehr auch schon von der Zeit nach dem Tod und somit wenigstens einschlußweise von der Auferstehung die Rede. Der markinische Bericht scheint mir auch von der Urgemeinde als Grund ihrer Eucharistiefeier verstanden worden zu sein. Könnte es nicht sein, daß Markus ihn deshalb überliefert hat? Die Hinweise, die P. für seine Aussage, die Urgemeinde habe die Eucharistie in der Regel unter nur einer Gestalt gefeiert, gibt, vermögen Beweiskraft nicht zu erbringen.

Die kritischen Fragen, die an Ps. Position zu stellen waren, sollen jedoch nicht die Tatsache verdecken, daß P. mit seinem Buch die Diskussion um ein wichtiges Thema neu aufleben lassen kann. Es fragt sich allerdings, ob es angemessen ist, zum Teil ungesicherte Hypothesen sofort einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, ohne sie zuvor wissenschaftlich diskutiert zu haben. H. Giesen

HEINE, Susanne: *Leibhafter Glaube.* Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. Wien 1976: Verlag Herder. 223 S., kart., DM 29,50.

In ihrer Dissertation greift H. im wesentlichen die hermeneutische Frage hinsichtlich der Leiblichkeit und deren Konstitutive auf, wofür sie schon Ansätze bei Paulus selbst sieht, auch wenn dieser das Problem noch nicht reflektiert hat (A).

Zunächst setzt sich die Vf. mit jenen Autoren (R. Bultmann, E. Käsemann, E. Fuchs, G. Schunack, K. A. Bauer) auseinander, die im Zusammenhang mit dem Leibbegriff bei Paulus ausdrücklich hermeneutische Fragen gestellt haben (B). Die Autoren seien allerdings auf halbem Weg stehen geblieben, weil sie noch einer „schlechten Metaphysik" verhaftet waren.

Die Autorin stellt sich dann hermeneutischen Grundfragen (C). Der Hermeneutik geht es „um das Verstehen, d. h. um die Frage nach den Motiven, Wertvorstellungen, Bedeutungsannahmen, von denen sich Menschen bei ihrem Handeln leiten lassen, darum, den Sinn menschlichen Handelns, den der Text bezeugt, zu begreifen" (35). Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß der Hermeneut sein Vorverständnis überdenken, um so den Text wirklich zur Sprache zu bringen. Wichtig für jedes hermeneutische Bemühen ist das Geschichtsverständnis. Dadurch daß Geschichte durch Leiblichkeit geprägt ist, wird menschliches Denken und Vorstellen auf seine Grenze verwiesen. Theologisch setzt H. das protestantische „sola fide"-Prinzip voraus. Wenn nun der Glaube für alles Reden über das Handeln Gottes vorausgesetzt ist, gibt es keinen Gott „an sich", unabhängig von der konkreten Glaubenserfahrung. Glaube gibt es nie an sich, sondern ebenfalls nur als bestimmten Glauben, eben leibhaften Glauben. Die Gültigkeit des Glaubens läßt sich allerdings nur in seinem Vollzug erweisen.

Die genannten methodischen Voraussetzungen führen zur Charakterisierung des Phänomens Leiblichkeit (D). Dabei lassen sich fünf Wesensmerkmale erkennen: Ganzheit, Gemeinschaft, Sichtbarkeit, Begrenztheit und Geschichtssetzung.

Im letzten, exegetischen Teil der Arbeit (E) sucht H. nun zu erweisen, daß die Methode, die aus den paulinischen Texten abgeleitet und theoretisch reflektiert wurde, heutigen Menschen paulinische Vorstellungen verständlich machen kann, ohne Vorverständnisse an den Text heranzutragen. Bei Paulus lassen sich zwei Glaubenshaltungen erkennen, denen ein bestimmtes Verhalten entspricht: Der Glaube an das Natürlich-Gegenständliche und der Glaube an Jesus Christus, wobei Paulus selbstverständlich letzteren als den ansieht, der allein den Tod überwindet. Im einzelnen geht die Vf. dem Verständnis der Leibhaftigkeit in den paulinischen Briefen nach, wobei sie die im vorausgehenden Abschnitt erkannten Wesensmerkmale als Einteilungsprinzip nimmt.

H. gelingt es zwar, eine geschlossene Darstellung des paulinischen Leibbegriffs zu geben. Doch kann man sich zuweilen des Eindrucks nicht erwehren, daß sie das vorher erarbeitete Vorverständnis nur wiederfindet. Die philosophischen Voraussetzungen sowie die theologische Prämisse der „sola fide"-Lehre als Auslegungsprinzip aller paulinischen Aussagen führen dazu, manches in den Text hineinzulesen. Auch die im vorhinein festliegenden Prinzipien werden am Text nicht mehr geprüft.

Ihre Informationen holt sich H. nicht immer aus den authentischen Quellen. So entnimmt sie den katholischen Kirchenbegriff einem Artikel Käsemanns, anstatt sich bei einem katholischen Dogmatiker zu informieren. Hätte sie das getan, hätte sie den Einwand gegen diese Lehre, „daß nicht jeder, der dieser Kirche angehört, im biblischen Sinne ‚nach dem Geist' lebt" (151), nicht machen können.

Alle, die sich an der hermeneutischen Fragestellung interessieren, werden das Buch mit Gewinn lesen können. Es zeigt sich aber zugleich, daß auf diesem Gebiet noch viel zu tun ist.

H. Giesen

GRAF, Olaf: *Siehe, ich komme bald!* Erwägungen zur Offenbarung des Johannes. St. Ottilien 1976: EOS-Verlag. 264 S., geb., DM 48,—.

G. will in seinen „Erwägungen" eine Brücke schlagen zwischen rein literarwissenschaftlichem Interesse und „der teilweise von Sensationslust, Furcht und Hoffnung gespeisten Hinwendung breiterer Kreise" zum Buch der Offenbarung (IX).

Der erste Teil seines Buches (1—119) behandelt literarische Vorfragen und den Wortsinn der Apokalypse. Der uns sonst unbekannte Verfasser, der christliche Prophet Johannes, wendet sich um 95 n. Chr. zur Zeit Kaiser Domitians an die bedrängten und verfolgten Christen Kleinasiens, um ihnen Trost und Mut zuzusprechen. Er zeigt eine außerordentlich große Kenntnis des Alten Testaments und der frühjüdischen apokalyptischen Literatur, die er ausführlich benutzt, sie jedoch zugleich auf Christus konzentriert, der Mittelpunkt seines Glaubens und Denkens ist.

Fragen der Visionen und deren Erlebnisechtheit, des Dualismus und des neuen Äons, des Verhältnisses der Apokalyptik zur Phrophetie, der Angelologie, des neuen Jerusalems und schließlich die Christologie der Apokalypse werden dargestellt, bevor G. den Aufbau und die grundsätzliche Deutung der Offenbarung sowie eine Interpretation des gesamten Buches gibt.

Den zweiten Teil (121—243) widmet G. dem Vollsinn der Apokalypse. Es geht vor allem um die Bedeutung der Apokalypse für unsere Zeit. Zunächst werden die mit dem Vollsinn zusammenhängenden hermeneutischen Probleme behandelt. Dann gilt der Apokalypse als dem Schlüssel und dem Schlußwort zum Alten Testament die Aufmerksamkeit des Autors. Welche Bedeutung der Dualismus, der Dämonismus für uns heute hat und welchen Schwierigkeiten eine solche Lehre heute begegnet, sucht G. im folgenden Abschnitt zu beantworten. In der fast weltweiten Freigabe der Tötung ungeborenen menschlichen Lebens u. a. sieht er Vorzeichen der Parusie, wenngleich das noch nicht bedeute, daß der Antichrist bzw. der falsche Prophet heute schon auftreten würde, zumal die Terminfrage außerhalb des Horizonts des Apokalyptikers liege. Auch die Glaubensunsicherheiten bei vielen Glaubenden seien zu solchen Vorzeichen zu rechnen. Abschließend zeigt G. auf, wie die Apokalypse die heilige, katholische Kirche sieht und was sich daraus für die heutige Kirche ergibt, und welche Bedeutung die großartige Vision der heiligen Stadt Jerusalem für uns hat.

G. hat sicherlich recht, daß die Apokalypse des Johannes nur dann für uns Bedeutung hat, wenn sie auf unsere Situation befragt und entsprechend aktualisiert wird. Zugleich ist darauf zu achten, daß der vom Verfasser sogenannte Vollsinn nicht dem Literarsinn des Buches widerspricht, den G. im ersten Teil seines Buches darlegt. Diese Darlegungen zeigen die Vertrautheit des Autors mit der Forschungslage, auch wenn er entsprechend seinem Ziel, für weitere Kreise zu schreiben, den wissenschaftlichen Apparat fast ganz wegläßt. Der Aktualisierung der Apokalypse wird man im Detail zwar nicht immer zustimmen können. Im ganzen vermag sie wie der erste Teil des Buches dem Leser einen guten Zugang zur Apokalypse zu geben, die von vielen Sektierern immer wieder mißbraucht wird. Das Buch wäre unseren Lesern noch mehr zu empfehlen, wenn G. nicht zuweilen völlig unnötig lateinische Ausdrücke einfließen ließe, die manchem die Lektüre erschweren werden. H. Giesen

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. Hrsg. v. Johannes FEINER und Magnus LÖHRER. Zürich—Einsiedeln—Köln 1976: Benziger Verlag. 928 S., geb., DM 95,—.

Als im Herbst 1976 der Band 5 des monumentalen Werkes erschien, war die Reihe der Bände damit abgeschlossen. Wir haben in dieser Zeitschrift fortlaufend von den jeweils erscheinenden Bänden berichtet, und nunmehr ist dieser letzte Band anzuzeigen. Wie die Hrsg. im Vorwort berichten, ist damit für Mitarbeiter, Verlag, Subskribenten und Leser ein langer Weg zu einem Abschluß gekommen: seit den ersten Besprechungen „zur Planung des Werkes" (15) im Jahre 1959 und dem Erscheinen des ersten Bandes 1965 sind nicht nur einige Kalenderjahre vergangen, sondern fast eine Epoche der Kirchengeschichte, die typische „Nachkonzilszeit". Im Wander- und Wüstenalltag der Kirche der späten siebziger Jahre wird das Thema besonders wichtig, das der letzte Band behandelt: „Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte." Der Bogen des behandelten „Stoffes" ist weit angelegt. In acht Kapiteln kommt zur Sprache: Glaube und Handeln (Fr. Böckle, 21—115); Die Umkehr als Anfang und und Form christlichen Lebens (R. Schulte, 117—221); Die Entfaltung des christlichen Lebens (B. Häring — S. Regli, 223—343); Der Kampf des Christen mit der Sünde (H. Vorgrimler, 349—461); Das christliche Sterben (K. Rahner — J. Feiner, 463—551); Allgemeine Grundlegung der Eschatologie (Chr. Schütz — H. Groß — K. H. Schelkle, 553—775) und: Systematische Entfaltungen der eschatologischen Aussagen (779—890). Unmöglich, den Reichtum der Einzelthemen zu vermitteln, die in diesen Kapiteln teils offensichtlich enthalten, teils ein wenig versteckt sind (z. B. Sakrament der Firmung). Solch ein Buch ist vielleicht eher zum immer wieder erneuten Konsultieren geeignet als zum „Durcharbeiten". Es wäre gut, wenn Nichttheoretiker sich nicht davon abschrecken ließen, das Buch immer wieder zu Rate zu ziehen. So sollte z. B. kein Seelsorger sich über Ablässe mokieren, sondern den knapp zusammengefaßten Ertrag langer Forschungen hierzu (oder zum „Fegfeuer") lesen. — Sehr wichtig erscheint an dem Band, daß er, hier seinem „dogmatischen" Thema wirklich treu, wichtige Themen einer christlichen Ethik („Moraltheologie") mit aufnimmt. So dürften die Kapitel über Glauben und Handeln, Umkehr und den Kampf mit der Sünde als wichtige Bestandteile eines (zur Zeit nicht existierenden) Handbuches der Moraltheologie angespro-

chen werden. — Gleiches gilt vom Kapitel über das Sterben. Sollten Moraltheologie und Dogmatik wieder zueinanderfinden? Die notwendige Zuwendung der Ethik zu den Humanwissenschaften könnte hieran Zweifel wecken. Doch ist sie gerade auch eine Chance für eine „humane" Dogmatik ... Schade nur, daß all diese wichtigen Wege des Denkens nur um den Preis einer solchen Überfülle an Material gegangen werden können. Solche Lehrbücher kann heute ein einzelner Autor nicht mehr schreiben, nur noch ein Team. Doch lesen muß „man" sie dann doch selbst ... Vielleicht gibt es einmal ein Mysterium salutis in einer einbändigen Studienausgabe? Dann erst wäre der Schritt zum Handbuch voll beendet.

P. Lippert

HOCHSTAFFEL, Josef: *Negative Theologie.* Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München 1976: Kösel-Verlag. 272 S., Paperback, DM 39,50.

„Negative Theologie" bezeichnet bekanntlich nicht irgendeine Theologie neben anderen, sondern die theologische Grundeinsicht, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern was er nicht ist, und gibt damit allem religiösen Sprechen, jeder theologischen Aussage ein Kriterium an die Hand.

Die vorliegende Arbeit versucht eine neuzeitliche Vermittlung des patristischen Begriffs negativer Theologie. — In einem ersten Teil, der sich um die Geschichte des patristischen Begriffs der negativen Theologie bemüht, geht der Vf. zunächst den Ursprüngen negativer Theologie im biblisch-heilsgeschichtlichen Verständnis, im griechisch-philosophischen Kontext und in der Gnosis nach (1. Kap.). Das 2. Kap. folgt der begriffsgeschichtlichen Entwicklung negativer Theologie von den frühen Apologeten bis Gregor von Nyssa. Dabei wird deutlich, daß die Grundforderung negativer Theologie schon in der Frühzeit christlicher Theologie zur Begründung von Kritik an Nichtchristen und Irrlehrern herangezogen worden ist und erst in einer späteren Phase patristischer Theologie der im Mittel- und Neuplatonismus entwickelte Begriff negativer Theologie rezipiert wird, bis dann (3. Kap.) bei Dionysios Areopagites negative Theologie als expliziter Terminus erscheint; von dort hat er, über Maximus Confessor und seine orthodoxe Korrektur am hierarchologischen Denken des Areopagiten, auf dem Lateranense IV. Aufnahme in die offizielle Lehre der Kirche gefunden.

Zeigt sich schon in diesem ersten historischen Teil, daß jedes bestimmte Verständnis negativer Theologie und das in ihm angelegte Verständnis von absoluter Transzendenz aus der bestimmten Negation vorgegebener Transzendenzverständnisse und ihren gesellschaftlich bedeutsamen Implikationen hervorgeht, so daß man die Begriffsgeschichte negativer Theologie als eine Reihenfolge relativer Transzendenzen vom Verständnis absoluter Transzendenz bezeichnen kann, so kommt der systematische Teil, der zunächst versucht, rein sprachtheoretisch Begriff und Sinn von negativer Theologie allgemeinlogisch und transzendentallogisch zu rekonstruieren, ebenfalls zu dem Ergebnis, daß sich beim theoretischen Entwerfen eines neuzeitlich vermittelbaren Begriffs negativer Theologie wieder eine Folge relativer Transzendenzen ergibt, die eine nach der anderen scheitert und so überschritten werden muß (1. Kap.). Im Anschluß und in Auseinandersetzung mit der „negativen Dialektik" der Frankfurter Schule entwirft der Vf. dann einen christlichen Begriff von negativer Theologie (2. Kap.), demzufolge „aufgrund der Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi ... von unbedingter und umfassender Verneinung eines innergeschichtlich etwa insinuierten oder gar präsentierten Sinns der Gesamtgeschichte auf der Suche nach ihm ... zur unbedingten und umfassenden Bejahung Gottes in seiner eschatologischen Herrschaft übergegangen werden kann und soll ..." (S. 237). Ein abschließendes Kap. versucht, ausgehend von bestimmten Glaubensfragen (Theodizeeproblem, Atheismusproblem, Humanismusproblem) diesen Begriff negativer Theologie kritisch-praktisch konkret zu vermitteln. — So leistet diese Arbeit mit ihrer sowohl interpretatorisch als auch systematisch und spekulativ beachtlichen Leistung, die freilich selber die Anstrengung des Begriffs nicht scheut und dies auch vom Leser verlangt, einen Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, die heutiger systematischer Theologie Perspektiven hinsichtlich ihrer Möglichkeiten und Grenzen eröffnet. P. Revermann

DEUFEL, Konrad: *Kirche und Tradition.* Beiträge zur Katholizismusforschung. Paderborn—München—Wien 1976: Verlag F. Schöningh. 518 S., kart., DM 48,—.

Persönlichkeit und Werk J. Kleutgens nehmen einen wirkungsgeschichtlich zweifellos bedeutsamen Platz im Rahmen einer Theologiegeschichte der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ein, wenn auch die theologische Wertung kontrovers ist und von nachdrücklicher Zustimmung, über differenzierter Kritik bis hin zu eindeutiger Ablehnung reicht.

Die vorliegende Arbeit versucht, ein kritisches Bild von Kleutgens Persönlichkeit und Werk zu zeichnen, wobei eine Verschränkung von Persönlichkeit und theologischem Anliegen methodisches Prinzip der Untersuchung und Darstellung ist. Von daher versteht sich die relativ breite biographische Skizze (S. 20—93), die freilich andererseits auch durch neues Quellenmaterial gerechtfertigt erscheint, das im Quellenanhang veröffentlicht ist (S. 197—487). In psychologisch-genetischer Darstellungsweise kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß die von Scheitern, Mißerfolgen und Demütigungen geprägte Lebenserfahrung Kleutgens einen krankhaften Pessimismus entstehen läßt, der auf dem Hintergrund der bekannten revolutionären und sozialen Erschütterungen der damaligen Zeit und dem geistigen Hintergrund sich ablösender philosophischer und theologischer Entwürfe Halt in der „heilen Welt" des ancien régime und vor allem der Kirche des Mittelalters sucht und findet.

Von hierher wird das restaurative ekklesiologische Programm Kleutgens verständlich, das der Vf. im Hauptteil (S. 94—178) darstellt: Weil Kirche und Theologie in einer apokalyptischen Gefährdung durch Reformation, Revolution und Aufklärung stehen, kann eine Rettung der Kirche nur durch eine Rückwendung in die Vorzeit geleistet werden, wobei die Autorität des kirchlichen Lehramtes die entscheidende Rolle zu spielen hat, die in der unfehlbaren, auch ohne Zustimmung der kirchlichen Gemeinschaft verbindlichen, obersten Lehrgewalt des Papstes gipfelt; Theologie und Philosophie der Vorzeit erscheinen dabei als einzig mögliche kirchliche Wissenschaft, der die Abwehr der Aufklärung gelingen kann und der sich auch die weltliche Wissenschaft zu unterwerfen hat.

Die kritische Wertung des Vf. macht zunächst (neben der schon genannten Verflechtung von Theologie und Biographie) auf die starke zeitgeschichtl. Eingebundenheit der ekklesiologischen Position Kleutgens aufmerksam, so etwa die Abhängigkeit vom neuzeitlichen Souveränitätsbegriff oder Parallelen zu theologischen Konzeptionen eines de Maistre, eines Perrone oder auch des Protestanten F. J. Stahl. Ein zusätzliches Moment sieht der Vf. in der stark emotionalen Eingebundenheit Kleutgens in den Jesuitenorden. Verbindungslinien zu traditionalistischen Positionen der Gegenwart lassen schließlich unter den Gesichtspunkten heutiger Ideologieproblematik die für den Vf. entscheidenden Kritikpunkte deutlich werden, so u. a. der einseitige polemische Standpunkt, der der Theologie echte dialogische Offenheit nimmt und die kirchlichen Strukturen einseitig juridisch bestimmt sein läßt. Kirche als hermeneutisches Prinzip schlechthin, konkret in der Unfehlbarkeit der hierarchischen Körperschaften, läßt Kleutgen Tradition als statische Größe begreifen, die zudem gegenüber der Schrift ein unzulässiges Übergewicht bekommt.

So kommt der Vf. zu einer überwiegend negativen Wertung des theologischen Lebenswerkes Kleutgens, trotz einiger entschuldigender Hinweise auf die zeitgenössische Eingebundenheit seines Denkens und der Feststellung, daß Kleutgen manches neu ins Bewußtsein gerufen habe, was im enthusiastischen Pathos der Aufklärung für Theologie und Kirche verloren gegangen war.

P. Revermann

TRIPPEN, Norbert: *Theologie und Lehramt im Konflikt.* Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. Freiburg 1977: Verlag Herder. 424 S., kart.-lam., DM 98,—.

Den Vorgängen um die Modernismuskrise in Deutschland ist in der bisherigen historischen Forschung und Darstellung kaum Beachtung geschenkt worden. Die vorliegende Untersuchung und Darstellung fußt auf einer sorgfältigen Auswertung des reichlich vorhandenen Archivmaterials — mit Ausnahme der Akten des noch nicht zugänglichen Vatikanischen Geheimarchivs.

Ausgehend von einer Darstellung des Modernismus im Verständnis der Enzyklika Pius X. „Pascendi dominici gregis" vom 8. 9. 1907 und der tatsächlichen Verbreitung dieses Modernismus in Deutschland ist der erste Teil der Darstellung der Aufnahme der päpstlichen Verurteilung des Modernismus in Preußen und den Vorgängen gewidmet, die A. Ehrhards Stellungnahme zur Enzyklika „Pascendi" auslöste. Obwohl es in Deutschland keinen Modernisten im Sinne der genannten Enzyklika gab, richtete sich, wie vielfach bezeugt ist, der Modernismusverdacht des Papstes und der Kurie vor allem nach Deutschland. Das römische Mißtrauen wird u. a. deutlich an der Überreaktion Roms auf zwei an sich ebenso harmlose wie verständliche Vorgänge: die Absicht einiger Freunde und Schüler H. Schells, dem verstorbenen Gelehrten einen Grabstein zu errichten und die Bittschrift einiger durchaus kirchlich gesinnter Laien um eine zeitgemäße Erleichterung bezüglich der Indexbestimmungen. Auf diesem Hintergrund der schon angespannten Situation wird die durchaus heftige Kritik der

Presse an den praktischen Maßregeln der Enzyklika „Pascendi" verständlich, während sowohl die preußische Regierung als vor allem die deutsche Bischofskonferenz überaus maßvoll, umsichtig und klug reagierten (1. Kap.).
Die Darstellung der Vorgänge um A. Ehrhard, der zweifellos kein Modernist war, sondern aus Sorge um die Stellung der theol. Fakultäten an den staatlichen Universitäten sich äußerte, zeigt, daß bei seinem ersten Konflikt anläßlich seiner Programmschrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert" Rom weitsichtig und tolerant reagierte, während die kirchlichen Lokalautoritäten (Gruscha, Keppler) Ehrhard angriffen. Bei seiner Stellungnahme zur Enzyklika „Pascendi" dagegen wurde ihm seitens des deutschen Episkopats (Abert, Fritzen, Kopp) und des Nuntius Frühwirth Schutz gegen überproportionale römische Strafsanktionen zuteil. Obwohl noch 1919/20 im Zusammenhang mit seiner Berufung an die Bonner Theologische Fakultät die verdrängten Probleme nochmals in unerfreulicher Weise hochkamen, hat Erhard seine Enttäuschungen mit der kirchlichen Autorität mit Würde und Zurückhaltung getragen, ohne zu verbittern und zum mäkelnden Kritiker zu werden (2. Kap.).

Im Mittelpunkt des zweiten Teiles der Untersuchung, der die Modernismuskrise in Bayern darstellt, steht die Person des Münchener Dogmenhistorikers J. Schnitzer. Auf dem Hintergrund einer Darstellung der Auswirkungen der päpstlichen Maßnahmen gegen den Modernismus, in der wiederum das Grabmal für Schell eine Rolle spielt, ferner der umstrittene Brief Pius X. an E. Commer (Wien), das staatliche Plazet für die Enzyklika und die daraus erwachsenden Verwicklungen sowie die Aufnahme der Enzyklika in Bayern und die Bemühungen der bayrischen Bischöfe (1. Kap.), geht der Vf. dem Lebensweg J. Schnitzers nach, der zweifellos der einzige Modernist in Deutschland von wissenschaftlichem Rang war und sich selbst auch als Modernist verstanden hat. Die Vorgänge, Ereignisse und Maßnahmen, die seinen Weg zum Modernismus kennzeichnen, lassen aber überdeutlich werden, daß die Frage nach Verantwortung und Schuld durchaus differenziert beantwortet werden muß.
Zweifellos sind sein Charakter mit seinem starken Bestätigungsdrang und sein kritischer Intellekt und der dadurch z. T. bedingte Hang zu einer Überbewertung der damals im kath. Bereich noch kaum beheimateten histor.- krit. Methode wesentliche Voraussetzungen dieses Weges gewesen. Auf der anderen Seite muß aber auch gesehen werden, daß weder seine Freunde noch seine Vorgesetzten den Mut hatten und vielleicht auch nicht befähigt waren, ein helfendes theologisches Gespräch mit ihm zu suchen und so korrigierend auf ihn einzuwirken. Ihnen wird man daher durchaus Mitverantwortung anlasten müssen. Von daher wird man auch — bei aller grundsätzlichen Berechtigung kirchenamtlichen Eingreifens — seine Suspendierung im Februar 1908 als unangemessen bezeichnen müssen (2. Kap.).
Man wird deshalb gerade im Anschluß an diese Untersuchung, die als quellenmäßig fundiert, in der Darstellung anschaulich und im Urteil ebenso mutig wie ausgewogen bezeichnet werden muß, feststellen dürfen, daß der Konflikt zwischen Theologie und Lehramt im Zusammenhang mit der Modernismuskrise in Deutschland nicht durch sachliche theologische Auseinandersetzung, sondern vornehmlich durch überzogenes disziplinäres Vorgehen der amtlichen Kirche gekennzeichnet war. Darin liegt einer der Gründe dafür, daß der Modernismus in der Kirche bis heute nicht überwunden ist, sondern weitergeschwelt hat, einmal abgesehen von der in mehr als einer Hinsicht fragwürdigen Konsequenz, daß eine ganze Reihe bedeutender Theologen in Deutschland sich damals genötigt sah, in die innere Emigration zu gehen.

P. Revermann

SCHEELE, Paul-Werner: *Nairobi—Genf—Rom.* Reihe: Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 13. Paderborn 1976: Verlag Bonifacius—Druckerei. 198 S., kart., DM 9,80.

Weihbischof Scheele, Direktor des Möhler-Instituts für Ökumenik und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, ist in besonderer Weise kompetent, auf Fragen nach der Bedeutung der Weltkirchenkonferenz 1975 von Nairobi Antwort zu geben. Das vorliegende Buch ist eine Sammlung von Vorträgen und Ansprachen im Rundfunk und von Referaten und Artikeln, die alle das eine Thema: Einheit der Kirchen — Einheit im Glauben, von verschiedenen Seiten beleuchten.
Die Tatsache, daß das Buch zehn eigenständige Arbeiten aneinanderreiht, bringt es mit sich, daß es einen uneinheitlichen Eindruck hinterläßt. Hingegen ermöglicht es, verschiedenen Gesichtspunkten der ökumenischen Frage einzeln nachzugehen, z. B.: das Konzil und die Ökumene; der Auftrag von Nairobi in katholischer Sicht; das Ziel der Einheit in der Sicht des Ökumenischen Rates der Kirchen als Herausforderung der Christenheit.

Die Themen und Aufgaben von Nairobi bilden eine gemeinsame Herausforderung an alle Christen. Sie konfrontieren mit der Situation der Welt und verweisen auf spezifisch christliche Positionen, Probleme und Postulate. Im Leitwort von Nairobi „Jesus Christus befreit und eint" kommt die ganze Problematik der Weltsituation, der Kirchen und auch der ökumenischen Bemühungen zum Ausdruck. Freiheit und Gemeinschaft sind Tendenzen, die nicht nur die Welt in Atem hält: einerseits Emanzipation in allen Dimensionen des individuellen und sozialen Lebens, Auseinanderbrechen der Welt in ideologischer, politischer und sozialer Hinsicht; andererseits das wachsende Bewußtsein von der einen Schicksalsgemeinschaft Menschheit, das Zusammenrücken durch Kommunikation und Information. Diese Polarität besteht auch in den Kirchen: Freiheit und Emanzipation einerseits fordern individuelle Gestaltung des religiösen Lebens, drängen sogar aus den Kirchen hinaus; Einheitsstreben andererseits ruft nach Raum für den Einzelnen in einer geschlossenen Glaubensgemeinschaft. Die Frage ist — auch für die ökumenischen Bestrebungen des ÖRK: Wie ist Einheit in der Vielfalt möglich?

Das erste Ziel des ÖRK, in Nairobi von der Vollversammlung umschrieben, ist „die sichtbare Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube".

Dieses Ziel spiegelt einerseits die durch den ÖRK gemachten Fortschritte wider: das uneingeschränkte Bekenntnis zu Jesus Christus, Kirche als Antizipation der neuen, alle vereinenden Gesellschaft, Betonung der Sichtbarkeit der Kirche, ihr Sichtbarwerden im gemeinsamen Gottesdienst und im gemeinsamen Leben. Darin verbergen sich jedoch auch die noch bestehenden großen Schranken, die Einheit verhindern: Was ist unter sichtbarer Kirche zu verstehen? Welches ist die Funktion der Sakramente? Wieweit ist gemeinsames Leben realisierbar?

Daß Einheit wesentlich zum christlichen Glauben gehört, ist grundsätzlich anerkannt; das große Dilemma der Ökumene ist jedoch noch immer die Frage: Was ist unter Einheit zu verstehen, was gehört wesentlich zu ihr?

Auch wenn die Bestrebungen nach Einheit noch einen langen Weg zum Ziel vor sich haben, mit Nairobi ermuntert Bischof Scheele, Einheit in den Ortsgemeinden zu realisieren. Was nach Nairobi aus dem Verhältnis Genf—Rom wird, entscheidet sich nicht nur in Genf und Rom, sondern an ungezählten Orten der Welt, wo Einheit in der Liebe und Einheit in der Wahrheit versucht wird. Denn Ökumenismus am grünen Tisch gibt es nicht: innere Bekehrung allein kann Einheit schaffen.

J. Balmer

DEMMER, Klaus: *Entscheidung und Verhängnis.* Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. Reihe: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 38. Paderborn 1976: Verlag Bonifacius-Druckerei. 245 S., geb., DM 28,60.

Der Verf. will in dieser Arbeit einem verbreiteten Unbehagen in der Moraltheologie abhelfen. Dieses besteht darin, daß es offenbar nicht gelingen will, von den heutigen vertieften exegetischen und dogmatischen Erkenntnissen über die Sünde die Brücke zur sittlichen Urteilsfindung zu schlagen. Nach seiner Auffassung — und dies zurecht — kann ein solcher Brückenschlag nur geschehen, „wenn eine anthropologisch vermittelte moraltheologische Reflexion auf die Wirklichkeit der Sünde unternommen wird" (10). Soll die Lehre über die Sünde sich nicht in bloß abstrakten Reflexionen ausbreiten, sondern den konkreten Menschen ansprechen, den die Offenbarungsaussagen einen sündigen Menschen nennen, dann muß in die theologische Reflexion über die Sünde eingebracht werden, was die Humanwissenschaften an gesicherten Erkenntnissen über den Menschen vorlegen. Dann muß ein sehr aktiver Dialog mit ihnen geführt werden. Der Moraltheologe geht dabei von einem christologischen Denkansatz aus. In der verwirrenden Vielfalt der Humanismen heute kann der christliche Glaube auch in seinen sittlichen Konsequenzen nur bestehen, wenn er sich immer wieder auf sein Selbstverständnis in Christus besinnt. „Erst im Licht dieser methodischen Voraussetzungen erscheint eine angemessene Reflexion auf die Wirklichkeit der Sünde legitim: Sünde zersetzt die anthropologischen Implikationen der Glaubensentscheidung in ihrer geschichtlich-eschatologischen Gespanntheit. Die Vermittlung von Heil und Geschichte wird durch sie gestört oder endgültig zerstört" (240). Ein nicht leicht zu lesendes, aber lesenswertes Buch!

H.-J. Müller

GOETSCHI, René: *Der Mensch und seine Schuld.* Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. Zürich-Einsiedeln-Köln 1976: Benziger Verlag. 384 S., brosch., DM 34,80.

Das Gespräch zwischen Tiefenpsychologie und Psychotherapie einerseits und Theologie und Pastoral anderseits gewinnt nach Jahrzehnten von Mißverständnis und Mißtrauen zunehmend an Boden. Im gemeinsamen Anliegen der Hilfe für kranke Menschen treffen sie sich insbesondere in der Thematik von Schuld und Sünde. Weil auf der einen Seite nicht hinreichend zwischen Sünde und Schuldgefühl unterschieden wurde und krankhafte psychische Phänomene mit verantwortlichem Wissen um Sünde verwechselt wurden, auf der anderen Seite nicht selten voreilig oder grundsätzlich auf krankhafte Erscheinungen bei Schuldgefühl erkannt wurde, ist „gerade in der Schuldfrage Nähe und zugleich Diskrepanz zwischen Theologie und Tiefenpsychologie besonders deutlich hervorgetreten" (10). Es ist daher das Anliegen des Verf., zu klären, was Psychotherapie und Theologie aus ihrer jeweiligen Sicht unter Schuld und Sünde verstehen und wie sich ihre Aussagen zueinander verhalten: ob sie sich decken, ob sie einander radikal ausschließen oder sich gegenseitig ergänzen. G. behandelt demgemäß im 1. Kap. „Schuld und Gewissen in theologischer Sicht" und in den übrigen vier Kapiteln das Schuldverständnis Sigmund Freuds (2. Kap.), Alfred Adlers (3. Kap.), C. G. Jungs (4. Kap.) und der anthropologischen Psychotherapie (5. Kap.), jeweils „in der Konfrontation mit der Theologie". Der Leser lernt auf diese Weise nicht allein die Positionen der drei „Säulen" der Tiefenpsychologie und der heutigen tiefenpsychologischen Richtungen kennen, er erfährt, worin und wie sich die Autoren in ihrer Beschreibung von Schuld und ihren Ursachen von der theologischen Aussage über die Sünde unterscheiden. Anderseits wird ihm deutlich gemacht, daß dann, wenn Theologen und Tiefenpsychologen die Grenzen ihrer Kompetenz achten, zugleich aber den ganzen Menschen im Auge behalten, das gegenseitige Voneinanderlernen und Miteinanderarbeiten weite Räume des gemeinsamen Dienstes am Menschen öffnet. H. J. Müller

Buße, Bußsakrament, Bußpraxis. Hrsg. v. Erich FEIFEL. Reihe: Theol. Kontaktstudium, Bd. 3. München 1975: Don Bosco Verlag. 152 S., kart., DM 18,80.

„Buße als Rückansicht des konkreten Glaubens" (S. 5) — so könnten die Bemühungen der in diesem Band zusammengefaßten Beiträge auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Sie wollen in der heutigen theologischen und praktischen Verunsicherung auf dem Gebiet der Bußpastoral klare und theologisch verantwortbare Orientierungslinien herausarbeiten. Dabei sind die Verfasser bestrebt, den beiden grundlegenden Maßstäben der Bußtheologie und Bußpraxis in gleicher Weise gerecht zu werden: einmal dem christlichen Glaubensgut, wie es als Offenbarung im Zeugnis der Kirche vor- und aufgegeben ist und in seiner Grundaussage den Menschen als einen von Gottes Erbarmen Angesprochenen darstellt, der der beständigen Antwort der Umkehr bedarf; zum andern wollen die Erörterungen dem heutigen Menschen gerecht werden, der in einer gewandelten Welt auch einen anderen Zugang zur biblischen Bußforderung braucht. Die Inhaltsangabe läßt schon das breite Spektrum der hier behandelten aus Exegese, Dogmatik, Theologiegeschichte und heutigen anthropologischen Erfordernissen erwachsenden Thematik erkennen: Seelsorge im Widerstreit um Buße und Bußsakrament (Feifel); Sünde, Umkehr und Vergebung der Sünde aus biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht (Finkenzeller); Bußerziehung in der Gemeinde (Feifel); Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht (Finkenzeller); Anfragen an die heutige Bußpraxis aus der Sicht des Beichtenden (Baumgartner); Die therapeutische Dimension der Buße — Thesen und Postulate (Schilling); Grundzüge einer Bußpastoral (Feifel). Jeder, der an einer erneuerten Bußpraxis interessiert ist — dies sollte wohl jeder Leser dieser Zeitschrift sein —, wird aus den fundierten und ausgewogenen Darlegungen dieses Kontaktstudiums des Fachbereiches Katholische Theologie der Universität München aus dem Winter-Semester 1974/75 reichen Gewinn schöpfen. H.-J. Müller

STOECKLE, Bernhard: *Handeln aus dem Glauben.* Moraltheologie konkret. Theologisches Seminar. Freiburg 1976: Verlag Herder. 176 S., kart.-lam., DM 19,80.

In den letzten Jahren sind nicht wenige Bücher über moraltheologische Themen erschienen. Meist behandeln sie Grundsatzfragen (etwa nach dem Besonderen der christlichen Moral), oder sie versuchen eine zeitgemäße Gesamtkonzeption der Darstellung und Begründung christlichen Handelns, oder sie erörtern aktuelle sittliche Probleme (z. B. Abtreibung,

Euthanasie u. a.). Nach Ansicht des Autors des vorliegenden Buches kommen dabei einige wichtige Themen der „Speziellen Moral" zu kurz, insofern sie deutlicher und akzentuierter das Handeln des Christen aus der in Christus wurzelnden Existenz des Christen zu begründen hätten. „Handeln aus dem Glauben" weist dem Glauben mehr zu als die Erschließung eines besonderen Sinnhorizontes, mehr auch als die Eröffnung neuer Motive. Es ist ein Handeln aus dem eigentlichen Grund der radikalen Menschen- und Weltliebe Gottes. Die Moraltheologie darf daher niemals den Eindruck erwecken, als ginge es in ihr in erster Linie um die Geltendmachung von besonders qualifizierten sittlichen Imperativen. Sie muß deutlich machen, „daß im christlichen Dasein dem Indikativ gegenüber jedem nur möglichen Imperativ die eindeutige Priorität zuzuerkennen ist. Bevor an den Menschen die Aufforderung ergeht: ‚Du sollst lieben', ist ihm die befreiende Zusage gegeben: ‚Du bist bereits geliebt". Das Heilsein des Menschen folgt demnach nicht aus der sittlichen Anstrengung, es ereignet sich unabhängig von ihr, wenn auch nicht ohne Bezug zu ihr (27). Dies bedeutet eine einschneidende Relativierung der heute mehr als früher geforderten sittlichen Autonomie des Menschen. Es bedeutet anderseits keinerlei Geringschätzung der Begründung sittlichen Handelns aus vernunftgemäßer Sacheinsicht und der Bedeutung der Humanwissenschaften für die sittliche Normfindung. Die Integrierung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse ist der Moraltheologie unabdingbar aufgegeben. Nach einer kurzen grundlegenden Einführung erörtert St. von seinem skizzierten Ansatzpunkt aus in den beiden Teilen seines Buches konkrete Probleme heutiger Verantwortung des Christen gegenüber seinem Mitmenschen und gegenüber seinem eigenen Personsein. Ein lesenswertes, für Studium und persönliche Lebensorientierung geeignetes Buch!

H.-J. Müller

KLEINER, J. Rafael: *Basisgemeinden in der Kirche.* Was sie arbeiten — wie sie wirken. Graz—Wien—Köln 1976: Verlag Styria. 278 S., kart., DM 29,80.

Zunehmend werden Spontangruppen oder Basisgruppen, die sich hier und dort auch als Basisgemeinden verstehen, in der Weltkirche zum Thema. Nachdem sich die Bischofssynode von 1974 mit dem Phänomen befaßt hat und dieses in „Evangelii nuntiandi" Erwähnung gefunden hat, hatte der Vf. des Buches damals einen Artikel über die entsprechenden Verhandlungen der Bischofssynode vorgelegt (die IV. Bischofssynode zum Thema „Basisgruppen", in: ThPrQ 123 [1975] 40—49). Daneben gibt es, außer einigen Aufsätzen in Concilium 9 (1973), bes. von Greeley und von Voyé — Rémy im deutschen Sprachraum Gedrucktes vor allem „unterhalb" der Ebenen von „wissenschaftlicher" Zeitschrift und Buch. — Metz und Schlick haben demgegenüber über die „petits groupes dans l'église" bereits vor Jahren eine ausführliche Bibliographie vorgelegt. In dieser Situation hat Kleiner seine Untersuchung durchgeführt; sie wurde vor allem in Italien angestellt. Primärerfahrungen, persönliche Kontakte, engagiertes Mitgehen mit der Entwicklung der einzelnen Gruppen waren die Voraussetzungen, die gegeben waren. So kann Vf. sein Buch als Frucht eines langen Weges vorlegen. Er tut es in sechs Kapiteln: „Das Phänomen ‚Spontangruppe' (17—69); „Informelle Gruppen und Basisgemeinden in den Diözesen Italiens" (71—118); „Kirchliche Gruppen und Basisgemeinden in Rom" (119—168); „Auswertung der in Rom erhobenen Daten" (169—197); „Theologische Analyse der Fakten" (199—236); „Pastorale Imperative für die kirchliche Praxis" (237—247). — Das Buch gibt eine oft geradezu spannende Beschreibung des Entstehens und des Werdeganges einzelner „Basisgemeinden"; daß im deutschen Sprachraum neben der „Integrierten Gemeinde" und vielen anderen auch Cursillo, Focolarini aufgezählt werden, nimmt nicht Wunder, hingegen fehlen die (weithin nicht systematisch bekannten?) Familienkreise. Hieran wird deutlich, daß deutlicher gefragt werden müßte, was eine Basisgruppe und eine Basisgemeinde ist. Hier wäre im theologischen Teil, u. a. im Anschluß an das Gutachten von Y. Congar für den französischen Episkopat, noch weiter zu fragen, welche Kriterien für „Gemeinde" es braucht und wie diese jeweils in den einzelnen Basisgruppen verwirklicht sind. So wirkt der theologische Teil gelegentlich etwas summarisch, da dort Gedankengänge aufgegriffen werden, die m. E. durchaus zutreffend sind, aber zu knapp anskizziert sind. Gegenüber diesem Vorbehalt scheint mir der Standpunkt wichtig und bemerkenswert, den der Vf. einnimmt, was das Verhältnis von Spontangruppen etc. und „Großkirche" betrifft. Wie von einem wirklichen Theologen nicht anders zu erwarten, verficht er nicht irgendeine Konflikthypothese (wie z. B. U. Teiner in: J. Lell/F. W. Menne, Religiöse Gruppen, Düsseldorf 1976, 111 f). Er sieht in diesen Gruppen eine für alle verheißungsvolle Chance; er zeigt, wie sehr viele Gruppen als „affirmative Reformgruppen" begonnen haben. Daß sehr viele Gruppen entweder in eine progressive oder regressive Randzone gedrängt wurden, ist eine bittere

Erfahrung und ist auch ein Versagen der Hierarchie, die sich dem neuen Phänomen gegenüber teilweise ängstlich oder verständnislos verhielt. Trotzdem sieht Vf. im Phänomen eine Chance für die Kirche. Man kann ihm in dieser doppelten Bejahung (bei aller Kritik gegenüber den Radikalismen vieler Gruppen) nur beipflichten. Seine Diagnose halte ich, von Ausnahmen abgesehen, für zutreffend, seine Kenntnis für breit und umfassend, seine „Linie" für richtig. Hoffentlich können Hoffnungen des Vf. zu Wirklichkeiten werden. P. Lippert

BLEISTEIN, Roman: *Kirchliche Jugendarbeit.* Mit Beiträgen von Paul Hastenteufel, Oskar Neisinger u. a. Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 112 S., kart., DM 12,80.

Was ist „kirchliche Jugendarbeit", welches „sollen" ihre Ziele und Methoden sein, nach welchen Maßstäben soll sein, was man jeweils fordert? Eine Tagung der Kath. Akademie in Bayern hatte im Herbst 1975 Spezialisten um ihre Äußerungen gebeten: P. Hastenteufel, H. Helle, H. Steinkamp und R. Bleistein. Zu den Referaten der Theoretiker gab jeweils ein Praktiker aus der kirchlichen Jugendarbeit eine knappere Stellungsnahme ab (O. Neisinger, R. Güttler, J. Limbacher, E. Pletl). Diese Stellungnahmen werden für all diejenigen Leser besonders hilfreich sein, die nicht selbst auf diesem Gebiet voll spezialisiert sind; gerade dort, wo die aphoristischen und manchmal auch apodiktischen Aussagen der Referenten kräftig kritisiert werden (wie bei Neisinger oder Güttler), wird ein Informationszuwachs beim Leser entstehen; andererseits bringt auch weiterführende Zustimmung (Pletl zu Bleistein) nützliche Vertiefung, und die Kritik Limbachers zu den recht prinzipiellen und z. T. bitteren Thesen Steinkamps zwingt den Leser, sich, vielleicht zwischen beiden Positionen hindurch, einen Weg zu suchen. Der letzte Beitrag im Buch ist eine kurze und m. E. sehr informative Charakterisierung des Synodenbeschlusses von R. Bleistein (die Bibliographie hätte hier etwas umfangreicher sein können und vor allem sollte man dieser Art von Beschreibung, die nützlicher zur Einführung sein kann als wirkliche „Kommentare", nicht diesen Titel geben). Ich will nicht behaupten, daß diese schwer begreifliche Realität „kirchliche Jugendarbeit" in allem nun „klar" geworden sei — doch leistet das Buch (und damit die Kath. Akademie) zur Klärung des Konzepts einen wichtigen Beitrag, für den man dankbar sein muß, denn „mehr" kann auf dieser Ebene zur Zeit wohl kaum gesagt werden. Willkommen wäre nun eine empirische Beschreibung der so schnell wechselnden Szene der kirchlichen Jugendarbeit. Nur steht zu befürchten, daß ein solcher Versuch schnell veralten würde. Trotzdem scheint er mir jetzt fällig zu sein. Vorarbeiten der „allgemeinen" Jugendsoziologie liegen ja wohl vor. P. Lippert

Texte zur katholischen Soziallehre II. 1. und 2. Halbband. Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB. Kevelaer 1976: Verlag Butzon & Bercker. 1552 S., Paperback, DM 39,60.

Zum 1975 erschienenen Band I mit den Sozialenzykliken und weiteren wichtigen Verlautbarungen der Päpste zur „Sozialen Frage" liegt in Band II eine begrüßenswerte Ergänzung — wieder in gut lesbarem Druck — vor. Von den 5 Teilen enthält der erste (41—291) Schriften und Reden von v. Baader, v. Buß und v. Ketteler — von letzterem vor allem „Die Arbeiterfrage und das Christentum", Mainz 1864 (116—217). Teil II (293—470) und III (471—1026) sind den ersten Organisationsversuchen und der Konsolidierung der Arbeitervereine, Teil IV (1027—1112) und V (1113—1542) der KAB in der Weimarer Zeit und nach dem 2. Weltkrieg gewidmet. Es handelt sich vorwiegend um Satzungen, Programme, Tagungsberichte (u. a. das Protokoll des ersten Arbeitervereinskongresses 1912 — S. 599—703), Verlautbarungen und zeitgenössische Aufsätze, Überblicke und Statistiken. Unter dem Titel „Erinnerungen an die Katholische Arbeiter-Bewegung" ist ein bisher unveröffentlichtes und titelloses Manuskript vom Verbandspräses Otto Müller über die Jahre 1896—1931 aufgenommen worden (840—1026). Es ist 1937 entstanden und stellt eher eine „Geschichte der katholischen Arbeitervereine" dar, die aus 40jähriger zentraler Mitgestaltung in nüchterner, lebensnaher Form geschrieben ist. Abgedruckt sind auch die Synodenbeschlüsse „Kirche und Arbeiterschaft" und „Die ausländischen Arbeitnehmer". Die Einführung (1—40), gegliedert nach den 5 Teilen, vermittelt den Gesamtzusammenhang. Zu den längeren Beiträgen vermißt man die Gliederung im Inhaltsverzeichnis oder am Anfang des Beitrags. Das Namensverzeichnis und eine Zusammenstellung ausgewählter Literatur für ein weiterführendes Studium der Texte beschließen den empfehlenswerten Doppelband. Die vorgelegten Dokumente belegen die weitreichende Bedeutung der KAB für die Gestaltung einer sozialeren Gesellschaft und die Entwicklung der Katholischen Soziallehre. K. Ossenbühl

HERTLEIN, Siegfried: *Wege christlicher Verkündigung.* Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der Kirche Tansanias. I. Teil: Christliche Verkündigung im Dienste der Grundlegung der Kirche (1860—1920). Reihe: Münsterschwarzacher Studien, Bd. 27. Münsterschwarzach 1976: Vier-Türme-Verlag, XIX/296 S., kart., DM 52,—.

Zwei Faktoren geben der vorliegenden Würzburger Habilitationsschrift besonderes Gewicht: Vf. schreibt nach mehr als zehnjährigem Einsatz als Seelsorger in einer Landgemeinde Tansanias. Das persönliche Engagement und die Nähe zum Gegenstand seiner Forschung prägen die Darstellung ganz unübersehbar, ohne jedoch sachgerechte Stellungnahme zu verhindern. Der zweite Umstand: Das unmittelbare Anliegen, die Gegenwarts-Situation der Kirche Tansanias zu analysieren und, darauf aufbauend, „ein Programm für das Heute und Morgen zu entwerfen" (2), brachte H. bald zur Einsicht, daß die Gegenwart nur dann wirklich in den Blick kommt, wenn zurückgefragt wird, wie die Dinge gewachsen und geworden sind.

Mit viel wohlwollendem Verständnis beschreibt H. im ersten Kapitel die Situation der Pionier-Missionare, der Träger der Botschaft (12—45). Anschließend skizziert er die geografischen, klimatischen und kulturellen Vorgegebenheiten in dem weiten Gebiet des ehemaligen Deutsch-Ost-Afrika, das für den christlichen Glauben erschlossen werden sollte (Kap. 2: 46—77). Sendungsbewußtsein und Motivation der Missionare aus den Reihen der Weißen Väter, der Spiritaner und Missionsbenediktiner wirken imponierend. Sehr instruktiv ist die Darstellung der Ernüchterung durch die konkrete Wirklichkeit, der verwirrenden Sprachvielfalt und der Kluft zwischen europäischer und afrikanischer Weltsicht. Vielleicht am beeindruckendsten wirkt in diesem gerafften Rückblick auf die Pionierzeit der Abschnitt: Krankheit und Tod als stete Begleiter" (56—61). Einen hohen Preis forderten die Anfänge der Kirche in Tansania: „... Da liegen sie zu Hunderten (auf den Missionsfriedhöfen): Patres, Brüder, Schwestern, auch Laienhelfer ... Das Durchschnittsalter beträgt kaum 30, der durchschnittliche Einsatz in der Mission drei Jahre" (58).

Für den Missionswissenschaftler sind das dritte und vierte Kapitel des Buches am aufschlußreichsten. Vf. schildert die unterschiedlichen Versuche einzelner Missionare und der drei im Land tätigen Missionsgesellschaften, die christliche Botschaft auszubreiten und den Glauben einzuwurzeln. Es gibt kaum eine klassische Missionsmethode, die in den Anfangsjahrzehnten nicht durchexperimentiert worden wäre: mühsame Anfänge mit freier Verkündigung; Gemeindebildung durch Internat und Christendörfer; Werben um die Führungsschichten und Heranbildung einer Elite; Bereitung des Bodens durch das benediktinische Ora et Labora. All diese Ansätze faßt H. zusammen unter der Überschrift: „Versuch einer Antwort" (78—107).

Der wirkliche Durchbruch gelang der Mission nach vielfältigem Mißerfolg und mühsamen Lernprozessen schließlich auf zwei Wegen, die der Vf. in Kap. 4 darstellt: „Katechisteneinsatz und Missionsschule als Ausweg" (108—164). H. hat es sich nicht leicht gemacht, gerade diesen zentralen Abschnitt seines Werkes, der für die gegenwärtige Diskussion um die Schulproblematik und das Berufsbild des Katechisten in den Jungen Kirchen von großem Gewicht ist, gründlich zu dokumentieren. 50 000 Auto-Kilometer fuhr er ab, um in den Archiven fast aller Missionsstationen und in den Zentralen der Jungen Kirche das einschlägige Material zu erschließen. Er stellt die verschiedenen Konzeptionen der drei Missions-Institute hinsichtlich der beiden Problemkreise sachlich, auch kritisch, dar.

Im letzten Kapitel dieses ersten Teiles seiner Arbeit handelt H. von der Formung der jungen christlichen Gemeinden (165—238). Von besonderem Interesse sind hier, im Hinblick auf heutiges Bemühen um die Erneuerung der Katechumenats-Praxis, die Ausführungen über das Katechumenat nach urchristlichem Vorbild, wie es die Weißen Väter auf Weisung ihres Gründers Kardinal Lavigerie einführten.

Der „Ausklang" zeichnet die junge Kirche in der Bewährung (239—247). Der tiefreichende Einschnitt, den der Ausbruch des Ersten Weltkrieges für die heranwachsende Kirche Ost-Afrikas auslöste, zunächst als Krise, dann aber als Herausforderung, sich zunehmend mehr auf eigene Füße zu stellen, „mündete ein in die Zeit der kirchlichen Entfaltung ... Ein neuer Geist machte sich bemerkbar ..., die afrikanische Kirche war erwacht" (247).

S. Hertlein wurde inzwischen zum Abt der Missionsabtei NDANDA berufen. Seine ausgewogene, klar und anregend dargebotene Untersuchung bildet eine Bereicherung des missionswissenschaftlichen Gesprächs, über den Raum der Kirche Tansanias hinaus. Den angekündigten zweiten Teil des Gesamtwerkes erwartet man mit Interesse. J. Kuhl

Orgelstücke zum Gotteslob. Teil II: Fastenzeit/Ostern/Pfingsten. Gotteslob Nr. 163—250. Hrsg. von Erwin HORN, Gustav BIENER, Augustinus Franz KROPFREITER, Peter PLANYAVSKY. Paderborn 1977: Verlag Bonifacius-Druckerei. 100 S., kart., DM 22,—.

Der zweite Band der ORGELSTUCKE ZUM GOTTESLOB enthält eine Vielfalt von Vor-, Zwischen- und Nachspielen zu den Liedern der Fasten-, Ostern- und Pfingstzeit. Drei Beispiele sollen Art und Charakter der Bearbeitung verdeutlichen.

1. Zu Nr. 213 „Christ ist erstanden" bietet „ORGELSTUCKE" eine Entrada, einen feierlichen Einzug, von Erwin Horn. Der feierlich schwere Introituscharakter wird erreicht einmal durch den Spannungsbogen zwischen Melodie- und Baßführung, zum andern durch das harmonische Spannungsgefüge selbst. Das aus offenen Quartklängen gebildete Thema „Christ ist erstanden" konkurriert mit dem das erste Sekundintervall der Melodie reduplizierenden Baß, der zudem eine Quinte tiefer liegt, also in der Grundposition der dorischen Skala. In Korrelation zu den offenen Klängen der dorischen Skala treten die Mittelstimmen, die im Schema der D-Dur-Tonart harmonisiert sind.

2. Zu Nr. 218 „Gelobt sei Gott im höchsten Thron" findet sich u. a. ein Skerzo, ebenfalls von Erwin Horn. Das Skerzo hat die Form A-B-A-C-A-B-A-Coda. Zwischen den ruhigeren Mittelsätzen B und C erweist sich das A-Thema als treibende Kraft. Eng harmonisiert und moduliert über die zum Durdreiklang verselbständigte Dominantparallele E in die Dominante G, sowie durch einen flüssigen rhythmisch überbindenden Baß bricht — in der Sprache der Musik — ständig neu der österliche Jubelruf aus.

3. Zu Nr. 240 „Veni Creator Spiritus" schrieb Peter Planyavsky fünf Versetten, die als instrumentale Zwischenspiele zwischen gesungenen Strophen gedacht sind. In fünf verschiedenen Weisen variiert die Melodie des Liedes und gewinnt so dem unsprünglichen Choral interessante Aspekte ab.

Die erste Versette kürzt die Melodie in den Vierertakt, während die einstimmige Begleitung bitonal harmonisiert. Die zweite, einstimmige Versette versteckt das Thema in eine metrisch ununterbrochene Achtelfiguration; die dritte Versette dagegen, ein Dreiertakt, kontrapunktiert die Melodie mit einer auftaktbetonten Begleitstimme und verfremdet so den Choral in den Tanz. Die vierte Versette transponiert ein straff figuratives Thema, die letzte verlegt die Melodie in den Baß und begleitet sie mit verschiedenartigen Septklängen auf jedem betonten Taktviertel. „Veni Creator Spiritus" wird so — wiederum in der Sprache der Musik — zum dynamisch drängenden Pfingstruf.

Wie der erste Teil der ORGELSTUCKE enthält auch der zweite zu jedem Lied ein manualiter leicht ausführbares Vorspiel. Das Inhaltsverzeichnis ist gegenüber dem ersten Band erweitert durch eine genaue Aufführung der enthaltenen Stücke; am Schluß des Bandes werden die verwendeten Fachausdrücke erklärt. Fr. Knapp

Universa Bibliotheca Iuris. Curante Institutio Iuridico Claretiano. Volumen 1. S. Raimundus de Pennaforte, Tomus B: Summa de Paenitentia. Roma 1976: Commentarium pro religiosis. 896 Spalten, brosch.

Zusammen mit Aloisio Diez hat Xaver Ochoa, u. a. bekannt durch seine bisher vier Bände der „Leges Ecclesiae post Codicem Juris Canonici editae" (ein 5. Band soll folgen), nun Tomus B des Bandes I der „Universa Bibliotheca Iuris" vorgelegt, nachdem Tomus A mit der „Summa de iure canonico" des Raimund von Pennaforte bereits 1975 erschien. Es sei daran erinnert, daß es der neuen großen Sammlung „Universa Bibliotheca Iuris" darum geht, in einem Corpus alle Werke jener kanonistischer Autoren zu sammeln, die nach den Dekretalen Gregors IX geschrieben haben, nach jenem Werk also, das Raimund von Pennaforte selbst zusammengestellt hat, und das am 5. 9. 1234 als Gesetzbuch publiziert wurde. Die vorliegende „Summa de Paenitentia" des Raimund von Pennaforte (1175—1275) gehört zu jener bekannten Gattung der Beichtsummen, die im 13. Jahrhundert in der Literatur auftauchen und bis in die Anfänge des 16. Jahrhunderts reichen; in späterer Zeit ist ihnen die unheilvolle Vermischung von moral- und pastoraltheologischen mit juristischen Elementen eigen.

Zur vorliegenden Edition: Eine neue und moderne Edition, kritisch überarbeitet, der heutigen Methodologie angepaßt, mit überprüften Angaben der Quellen, mit einem systematischen, analythischen, onomastischen und topographischen Index. Abkürzungen und sog. „sigla", das sind Buchstaben zur Bezeichnung ganzer Worte, werden erklärt.

Zahlreiche Probleme werden von Ochoa und Diez in den Prolegomena angesprochen, so der immer noch umstrittene Name des Werkes (sie entscheiden sich für „Summa de Paenitentia"), ferner Inhalt, Einstellung, Natur und Methode des Werkes, seine Quellen und literarische Eigenart, und vieles andere. Insgesamt umfassen die Prolegomena die Seiten LIX—CVII (die von Tomus A werden mitgezählt), die Summe selbst geht über die Spalten 277—884. „Sub prelo" ist nun noch Tomus C mit der „Summa de matrimomio et alia opera minora iuridico — pastorali", womit dann Volumen I mit den Werken Pennafortes abgeschlossen wäre. R. Henseler

HATTENHAUER, Hans: *Das Recht der Heiligen.* Reihe: Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft 12. Berlin 1976: Verlag Duncker & Humblot. 142 S., kart., DM 39,60.

Dem Verfasser, ordentlicher Professor der Rechte in Kiel, geht es in seinem vorliegenden Buch „Das Recht der Heiligen" um das Verständnis der Legende als Quelle der Rechtsgeschichte, wobei er von der Annahme ausgeht, daß die christliche, von Klerikern verfaßte Legende „wesens- und bestimmungsgemäß kirchliche Propaganda" ist (S. 9). Von den beiden Elementen der Legende, einem Konflikt und einem Handeln eines Heiligen, interessiert die rechtshistorische Forschung v. a. der Konflikt; dabei geht es in diesem Buch um Konflikte, die „in der Begegnung der missionierenden Kirche mit den Germanen entstanden sind. Gerade hier hat die Legende Rechtsfragen zum Gegenstand, die in der Verschiedenheit von christlichem und germanischem Rechtsdenken entstanden sind. Sie ist dann kirchliche Rechtspropaganda. Prozessuale Wahrheitsfindung, Begnadigung, Strafmaß, Vertragsauslegung etc. können Gegenstand der Rechtslegende sein" (S. 10).
Die fünf in diesem Band zusammengestellten Untersuchungen mit den Titeln „Misericordia", „Auctoritas", „Fides", „Consensus", und „Conversio" wenden sich an Juristen, Historiker und Theologen. In diesen Untersuchungen wird m. E. überzeugend nachgewiesen, daß christliche Moral germanisches Recht relativieren und überlagern mußte, wenn die Mission zu ihrem Ziel gelangen wollte, und daß daher in allen Rechtslegenden das Bestreben der Kirche erkennbar ist, ein für die Mission nicht annehmbares vorhandenes Rechtsdenken durch christliche Vorbilder zu einer christlichen Rechtspraxis zu erziehen. So geht es bspw. in der ersten Untersuchung des Verfassers um das Eindringen der Begnadigung in das bis dahin gnadenlose Recht. Diejenigen, die dies in vielen Legenden fordern, sind Männer der Kirche, die sich dabei auf einen kirchenrechtlich anerkannten Standpunkt, das kirchliche Interzessionsrecht, stützen können. Die Legenden zeigen nun deutlich, daß dieses Recht keineswegs unbestritten war. Ziel der Legenden ist die Anerkennung des von der Kirche behaupteten, von der weltlichen Gerichtsbarkeit aber bestrittenen Interzessionsrechtes (S. 20). Die Legendenpredigt ist somit ein Weg zur Verwirklichung des kirchlichen Gnadendenkens; über die Legende zieht die Gnade in das weltliche Recht (S. 31).
Den interessanten Untersuchungen ist ein Literaturverzeichnis beigefügt, das den Interessierten weiterführt. Bedauerlicherweise wurde auf Belege und Anmerkungen verzichtet. Auch unterlaufen dem Verfasser theologische Ungenauigkeiten, so z. B., wenn er schreibt, die Kirche habe an der Vorstellung von den Knochen als dem Sitz des Lebens und der Voraussetzung der Auferstehung nicht gerüttelt (S. 44). Doch rechtfertigt das vorliegende Buch seine Einreihung in die angesehene Reihe „Schriften zur Rechtsgeschichte". Gesamteindruck: die Legende wird auch als rechtshistorische Quelle entdeckt, wobei auch die Methodik ihrer Auslegung deutlich wird. Inhaltlich werden Hauptprobleme der Christianisierung des mittelalterlichen germanischen Rechts anschaulich vermittelt. R. Henseler

Der Vatikan und das christliche Rom. Città del Vaticano 1975: Libreria Editrice Vaticana. 523 S., Ln., Lire 40.000.

Der Vatikan und das christliche Rom — welch ein Thema für das Vorhaben eines großangelegten Bild-Text-Bandes! Der über 500 Seiten starke, großformatige und auf ausgezeichnetem Papier gedruckte Band bietet nach einem Vorwort von Kardinal Garrone in seinem größeren Teil eine Beschreibung des Vatikans in wirklich verschiedenster Hinsicht: Papst und Kurie, Petersbasilika, der vatikanische Staat, die beiden Priesterkollegien auf Vatikanterritorium, die vatikanischen Museen (allein diese auf 130 Seiten!), Bibliothek, Geheimarchiv, publizistische Organe, alles wird beschrieben und, vor allem, in herrlichen Bildern gezeigt. Im zweiten, kürzeren Teil (ab Seite 381) wird in ähnlicher Weise Wesentliches vom „christlichen Rom" beschrieben und gezeigt: Vikariat der Stadt Rom, die übrigen drei Patriarchalbasiliken,

einige andere Kirchen (man sieht, die organisatorische Ordnung wird eingehalten . . .), dann erst die Katakomben, schließlich (recht kurz) die päpstlichen Universitäten und Akademien. — Die einzelnen Sachbeiträge sind von Fachleuten geschrieben, z. T. sind international bekannte Namen darunter (u. v. a.: D. Redig de Campos, E. Josi, U. Fasola, M. Guarducci): Natürlich wird man sich von einem solchen Band das erwarten, was er sein will, eine Selbstdarstellung, nicht eine Untersuchung, die Probleme aufrührt. Und eine solche Aussageart hat nun wahrhaftig, wenn irgendwo, dann angesichts des einzigartigen Phänomens „christliches Rom", ihr Recht. Wer die geradezu atemberaubenden Bilder ansieht, wird in ein echtes Staunen kommen (wer Rom kennt, wird die Qualität der Bilder noch besser ermessen können). Das Staunen mag dann bis ans Theologische gehen: hier ist Kirche wirklich Geschichte geworden. Die Fragen, die gerade dann aufstehen, müssen ein anderes Mal und anderwärts ihre Antwort finden. Ich möchte nur zwei nennen: wo bleibt der Bezug zur Stadt Rom als leidvoll-gestrig-heutiger, umfassender Wirklichkeit? Ferner: warum sieht man, mit wenigen Ausnahmen, auf den Bildern nur Steine, keine Menschen? Das Buch gibt also einen Aspekt der Wirklichkeit, aber einen faszinierenden. Es ist ein Anschau- und Lesebuch seltenen Ranges. P. Lippert

BUNDSCHUH, Alkuin: *Ost-Afrika.* Land und Leute. Aufzeichnungen aus der Sicht eines langjährigen Missionars. St. Ottilien 1976: EOS-Verlag. 310 S., geb. DM 19,80.

Kein Geringerer als W. Bühlmann hat dem Buch ein Vorwort geschrieben. Wenn der Vf. dort als „ein Lehrmeister von Natur" bezeichnet wird, „ohne je Professor gewesen zu sein", so dürfte das nicht nur den Vf., sondern das Buch kennzeichnen. Hier erfährt man auf geradezu unterhaltsame Weise eine geradezu unglaubliche Fülle über Leben, Menschen, Natur und Mission in Ostafrika (unter hauptsächlichem Bezug auf Tansania). Vieles davon wird der Besucher Schwarzafrikas auch anderswo, etwa im frankophonen Westafrika, wiederfinden, anderes gar auch in kulturell ähnlichen Ländern Asiens. Der Vf. behandelt in Hauptabschnitten u. a.: Körperliche Umstellung bei Einreise, wichtigste Krankheiten und Schutzmaßnahmen, Safari und Großwild, den Umgang mit den „Eingeborenen", den afrikanischen Menschen. Besonders wichtig sind die Abschnitte über Familie und Sippe, das Kapitel über Religion scheint mir weniger ergiebig und enthält zum Teil doch sehr kurze und wohl auch zu einfach gemachte Randbemerkungen über Möglichkeiten der Adaptation (z. B. 280 f). In den letzten Abschnitten (sozialer und politischer Aufbau des Volkes, die soziale Umwälzung) zeigt sich der Vf. als verständnisvoll den Menschen verbundener Missionar, der genau um die begrenzte und doch gegebene Rolle des weißen Missionars in der jetzigen Epoche weiß. Gelegentliche Sprechweise (die „Eingeborenen", die „Leute") wiegen demgegenüber m. E. nicht allzu schwer. Nachahmenswert ist vor allem das Geschick, durch Aufgliederung in viele kleine Kapitelchen, die auch im Inhaltsverzeichnis alle aufgeführt sind, die Stofffülle zu bändigen und aus der Lektüre für jeden, dem Mission etwas bedeutet, eine spannende Sache zu machen. P. Lippert

Hinweise

GREINACHER, Norbert: *Gelassene Leidenschaft.* Eine heute notwendige christliche Tugend. Reihe: Kritische Texte, Bd. 15. Zürich-Einsiedeln-Köln 1977: Benziger Verlag. 96 S., brosch., DM 10,80.

Die leicht verständlichen Ausführungen des Tübinger Pastoraltheologen verweisen den Christen auf seine Verpflichtung, sich nach besten Kräften in Staat und Kirche einzusetzen — für die „Sache Jesu". Zugleich erfolgt die Warnung vor jeglichem Fanatismus. Der Christ braucht sich im Ringen um soziale Gerechtigkeit nicht durch Enttäuschungen und Rückschläge beirren zu lassen. Er sollte stets von jener Gelassenheit getragen sein, die Ausfluß der christlichen Tugend der Hoffnung ist. Der Anspruch gelassener Leidenschaft wird für verschiedene Lebensbereiche wie Politik, Arbeitswelt und Kirche konkretisiert. Auch wenn die Zahl der Zitate von Karl Marx, Lenin, Adorno, Marcuse . . . verwundert und eine Reihe von theologie- und gesellschaftskritischen Standpunkten nicht geteilt werden, handelt es sich um eine lesenswerte Anregung zu christlichem Engagement.

Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral. Hrsg. v. Josef Maria REUSS. Reihe: Schriften der kath. Akademie in Bayern, Bd. 75. Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 128 S., kart., DM 14,80.

Der Titel dieses Buches ist der Titel einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im November 1975. Die hier veröffentlichten Referate dieser Tagung sind Beiträge zu den Beziehungen zwischen Psychologie und Psychotherapie einerseits und der Seelsorge in Theologie und Praxis anderseits. Es geht um die bessere Kenntnis des Menschen, dem die Seelsorge als Heilsdienst gilt. Es geht um das Ernstnehmen des inkarnatorischen Ansatzes in der Pastoral, bei dem diese ohne die Dienste der anthropologischen Wissenschaften nicht auskommen kann. Die Referate tragen die Überschriften: Seelsorge zwischen Ratlosigkeit und Hoffnung — Der Wandel pastoraler Praxis seit dem Zweiten Vatikanum (H. Gauly); Seelsorge in den Krisen des Lebens — Tendenzen und Möglichkeiten beratender seelsorglicher Hilfe in Geschichte und Gegenwart (H. Pompey); Beziehung als Verkündigung — Zur Rolle der Pastoralpsychologie in der Seelsorge (H. Stenger); Seelsorge heute: aus der Sicht eines Psychotherapeuten (P. Matussek); Wozu braucht man eigentlich priesterliche Seelsorge (J. M. Reuß). Ein für die Seelsorge heute hilfreiches Buch!

STIEFVATER, Alois — KÖNIG, Hermann: *Altenseelsorge heute.* Bd. 2: Glaubensverkündigung. Themen — Orte — Zeiten. Reihe: Pastorale Handreichungen, Bd. 13. Würzburg 1975: Seelsorge Verlag Echter. 116 S., brosch., DM 12,80.

Nachdem der 1. Band der pastoralen Handreichungen für die Altenseelsorge Arbeitshilfen für die Gestaltung von Gottesdiensten angeboten hatte, bringt der vorliegende 2. Band Beiträge und Vorschläge für die Verkündigung. Es ist verständlich und zu begrüßen, daß die Herausgeber dabei besondere Veranstaltungen für die Alten in der Gemeinde im Auge haben: Einkehrtage, stille Wochen, religiöse Wochen und Altenwallfahrten. Das Buch enthält Materialien für solche Veranstaltungen, aber auch ausgearbeitete Programme mit Gebetstexten, Meditationen, Predigten u. a. Wer in der heute so dringlich gewordenen Altenpastoral engagiert ist, wird dankbar zu diesem und zu den anderen Bänden des Werkes greifen.

STIEFVATER, Alois — KÖNIG, Hermann: *Altenseelsorge heute.* Bd. 3: Altenbildung. Reihe: Pastorale Handreichungen, Bd. 14. Würzburg 1976: Seelsorge Verlag Echter. 136 S., brosch., DM 13,80.

Das Wort „Altenbildung" ist ein neues Wort. Es existiert bei uns erst seit einigen Jahrzehnten. Was damit beabsichtigt ist, legt der vorliegende 3. Band der von A. Stiefvater und H. König herausgegebenen Werkbücher über Altenseelsorge in Beiträgen von 18 Autoren dar, die fast alle selbst der älteren Generation angehören. Der 1. Abschnitt („Grundsätzliches zur Altenbildung") befaßt sich mit der Ortsbestimmung und der Rechtfertigung der Altenbildung. Der 2. Abschnitt stellt deren „Inhalte" vor: Sie umfassen lebenskundliche, theologische, pädagogische und andere Themen und heben die Themenbereiche „Vorbereitung auf den Ruhestand" und „Denkmalspflege" besonders hervor. Im 3. Abschnitt werden „Formen und Möglichkeiten der Altenbildung" besprochen, im letzten Abschnitt wird über mögliche „Träger der Altenbildung" berichtet. Ansatzpunkt und Basis sind die konkrete Pfarrgemeinde, in der die ältere Generation die Altenbildung möglichst selbst organisieren sollte. Für alle Verantwortlichen und Betroffenen bietet das Buch gute theoretische und praktische Hilfe.

HIGH, Dallas M.: *Sprachanalyse und religiöses Sprechen.* Düsseldorf 1972: Patmos-Verlag. XXIV, 233 S., kart., DM 24,—.

Das Buch informiert an Hand einer Reihe von Aufsätzen bedeutender Autoren über die philosophisch-theologische Sprachdiskussion. Die beiden ersten Aufsätze befassen sich mit der Bedeutung Wittgensteins für unsere Kulturepoche sowie für heutiges theologisches Denken. Die anderen Abhandlungen zeigen auf, wie die Methoden der empirisch-linguistischen Analyse die gegenwärtige theologische Arbeit befruchten können. Für die Auseinandersetzung mit theologischen Werken aus dem angelsächsischen und skandinavischen Bereich ist das Wissen um die Sprachanalytik unumgänglich, aber auch in Mitteleuropa wächst die Anzahl der Theologen, welche die Sprachanalytik in ihre theologische Arbeit zu integrieren versuchen. An der Auseinandersetzung mit der Sprachanalytik wird heute kaum ein Theologe vorbeikommen. Vorliegende Veröffentlichung bietet eine gute Einführung in den hier angezeigten Problemkreis.

ZIRKER, Hans: *Sprachprobleme im Religionsunterricht.* Düsseldorf 1972: Patmos- Verlag. 142 S., kart., DM 12,—.

Das umfassende Erkenntnis-, Ausdrucks- und Kommunikationsmedium ist die Sprache. Deswegen rücken bei der Frage nach einem fächerübergreifenden Unterricht Sprache und Sprachunterricht immer wieder in den Mittelpunkt des Interesses. Dies ist auch der Ausgangspunkt vorliegender Veröffentlichung; gerade die Überlegungen zum Standort des Religionsunterrichts innerhalb eines fächerübergreifenden Unterrichts führen in das Problemfeld „Religionsunterricht und Sprache". Der Autor behandelt das Thema in folgenden vier Abschnitten: 1. Zur sprachlichen Dimension des Religionsunterrichtes, 2. Religiöse Sprache unter dem Verdacht des Informationsverlusts, 3. Sprache und Handeln, 4. Zum Umgang mit nichtbiblischen Texten im Religionsunterricht. Dem Buch merkt man an, daß sein Autor selbst Lehrer und in der Fortbildungsarbeit von Lehrern tätig ist. Nicht nur Religionslehrern, sondern ebenso Predigern und theologischen Erwachsenenbildnern sei das Buch empfohlen.

BECK, Eleonore — MILLER, Gabriele: *Biblische Unterweisung.* Handbuch zur Auswahlbibel „Reich Gottes". Hrsg. v. Hubert Fischer. Bd. IV. München 1973: Kösel-Verlag. 304 S., Ln., DM 48,—.

Der vierte und letzte Band der Reihe „Biblische Unterweisung" behandelt die Auferstehungsberichte, die Ostergeschichten und die Zeit der ersten Gemeinden. Der Aufbau der einzelnen Unterrichtseinheiten ist derselbe wie in den ersten Bänden: Zur Perikope; Zur Arbeit mit dem Text; Zur Unterrichtsstunde: Orientierungs-Hilfe zur Erschließung — zum Unterrichtsgespräch — Meditations-Aufgaben. Es erübrigt sich, zu betonen, daß die Ergebnisse der Exegese aufgearbeitet und in allgemein verständlicher Form vermittelt werden; dem Schülerbezug wird noch breiterer Raum gegeben. Zwar ist die Schulbibel „Reich Gottes" durch eine „Neue Schulbibel" abgewechselt worden, zwar gibt es zu dieser neuen Schulbibel auch einen Lehrerkommentar sowie eine Dia-Mappe, dennoch ist es nicht überflüssig, die Handbuchreihe „Biblische Unterweisung" vollständig vorliegen zu haben, behalten doch die exegetische Bearbeitung der Texte sowie das hier vorgelegte Angebot, wie man Schülern diese Texte vermitteln könnte, weiterhin ihre Bedeutung.

Unterrichtsmodelle — Fach Religion. München 1973: Kösel-Verlag. Nr. 1: *Ostern.* Grund christlicher Hoffnung. Verf.: Helmut KURZ. Lehrerheft: 24 S., geh., DM 3,80. Schülermaterial: 24 S., geh. DM 2,40.

Nr. 2: *Die Bibel als Buch.* Einführung in die Bibel, I. Verf.: Ursula u. Werner WOLF. Lehrerheft: 64 S., geh. DM 5,80. Schülermaterial: 32 S., geh. DM 3,20.

Nr. 3: *Gesetz und Bund.* Verf.: Elmar PLÖGER. Lehrerheft: 24 S., geh., DM 3,80. Schülermaterial: 16 S., geh. DM 1,80.

Nr. 4: *Gibt es eine christliche Politik?* Verf.: Wolfgang SEYFRIED. Lehrerheft: 24 S., geh., DM 3,80. Schülermaterial: 16 S., geh., DM 1,80.

Nr. 5/6: *Die „Heiden" und wir — Weltreligionen.* Verf.: Joseph KOEP u. a. Lehrerheft: 32 S., geh., DM 4,20. Schülermaterial: 32 S., geh., DM 2,80.

Die sechs ersten Unterrichtsmodelle für das Fach Religion, die beim Kösel Verlag herauskamen, sind für die Sekundarstufe I (Modell 2, 3, 5/6) und Sekundarstufe II (Modell 1, 4) konzipiert. Für alle Modelle liegt ein Lehrerheft sowie ein Heft mit Schülermaterial vor. Das erste Modell, Thema: Ostern, geht auf eine Konzeption aus dem Jahre 1967 zurück, so daß hier der curriculare Ansatz noch nicht zum Tragen kommen konnte. Die Herausgeberschaft dieser Modelle liegt bei der Arbeitsgemeinschaft für Religionspädagogische Projektentwicklung (ARPE) im Deutschen Katechetenverein. Diese Arbeitsgemeinschaft hat sich besonders verdient gemacht um die Entwicklung des schulischen Religionsunterrichts in den vergangenen Jahren. Wenn auch heute nicht mehr die „große Zeit" der Einzelmodelle ist, so können die vorgelegten Modelle doch weiterhin sehr gute Dienste bei der Bearbeitung der hier behandelten Themen im Religionsunterricht leisten.

SORGER, Karlheinz: *Gleichnisse im Unterricht.* Grundsätzliche Überlegungen — Hilfen für die Praxis. Essen 1972: Verlag Hans Driewer. 167 S., kart., DM 14,80.

Ein Buch, das in der Fülle der religionspädagogischen Veröffentlichungen nicht untergehen sollte, weil es wirklich empfehlenswert ist. Der Verf. möchte vor allem der mittleren und älteren Lehrergeneration — die jüngere sollte es bereits während der Ausbildung gelernt haben — Hilfen bieten, die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese für den Religionsunterricht fruchtbar zu machen. Zugleich möchte Sorger in der gegenwärtigen didaktisch-methodischen Unsicherheit gangbare Wege der Unterrichtsplanung und -gestaltung aufzeigen. Der erste Teil des Buches bietet die wesentlichen Ergebnisse der neueren Gleichnisforschung sowie einige grundlegende Überlegungen zur Aufgabe und Gestalt des biblischen Unterrichts. Der zweite Teil beschreibt den Weg vom Text des Gleichnisses zum Unterrichtsentwurf. Der dritte Teil führt an zwei Beispielen diesen Weg durch. Das Buch hat auch nach fünf Jahren seit seinem Erscheinen nichts von seiner Brauchbarkeit eingebüßt.

TRUTWIN, Werner: *Gespräch mit dem Atheismus.* Reihe: Theologisches Forum, Bd. 1. Düsseldorf 1972: Patmos-Verlag. 137 S., kart., DM 5,—.

Dieses Arbeitsheft ist das erste zu den Heften der bekannten Reihe „Theologisches Forum". Nach folgenden Prinzipien sollen die Arbeitshefte konzipiert sein: 1. Sie wenden sich primär zwar an den Religionslehrer, sie sollen aber auch so angelegt sein, daß sie ebenfalls vom Schüler benutzt werden können. 2. Die Arbeitshefte bieten keine fertigen Unterrichtsmodelle; sie geben Anregungen und Materialien für die Erstellung von Modellen. 3. Damit der Lehrer diese Hefte auch benutzt, sollen sie nicht zu umfangreich ausfallen; deswegen können sie häufig nur Andeutungen bieten. Das erste Heft hält sich an diese Prinzipien. Nach thematischen und didaktischen Vorüberlegungen, als notwendige Voraussetzungen für die Unterrichtsplanung, bietet das Heft Entwürfe von Unterrichtsblöcken sowie den Aufbau von Unterrichtsreihen. Dieses erste Arbeitsheft weist darauf hin, daß die hiermit begonnenen Handreichungen zu den bereits vorliegenden Textsammlungen des „Theologischen Forums" bald genau so beliebt sein werden wie diese selbst.

ERMECKE, Gustav: *Beiträge zur christlichen Gesellschaftslehre.* Paderborn 1977: Verlag Bonifacius-Druckerei. 340 S., Snolin, DM 15,80.

Die Festgabe zum 70. Geburtstag umfaßt 21 Aufsätze, die vorwiegend von 1967 bis 1974 in Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht worden sind. Die Zusammenstellung ist in der Absicht erfolgt, aus dem umfangreichen Schrifttum (Bibliographie S. 316—336) eine charakteristische Auswahl zu treffen. Einer der beiden thematischen Schwerpunkte betrifft — z. T. für E. eigentümlich — Definition, Methode und Bedeutung der Christlichen Gesellschaftslehre und verwandter Wissenschaften und Begriffe wie Sozialtheologie, kirchliche und katholische Soziallehre, christliche Sozialethik. Als das eine soziale Grundprinzip und Grundlage des „Familiarismus" wird die „Familienhaftigkeit des Menschen" herausgestellt. Den anderen Schwerpunkt bildet das Verhältnis Kirche—Staat—Gesellschaft, insbesondere das „Christliche in der Politik", die Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie (J. B. Metz) sowie die gesellschaftskritische Funktion und die Friedensaufgabe der Kirche. Erwähnt seien außerdem die Beiträge zu Mitbestimmung (14 und 18) und Leistungszwang. Der Titel des ersten Beitrags ist im Inhaltsverzeichnis und auf S. 13 falsch (vgl. Quellennachweis S. 337 — ungenau dort: Beitrag 14 („Mitbestimmung") und 20 („gesellschaftskritische"). Der Preis ist dank Förderungsmaßnahmen außerordentlich niedrig. E.s Ausführungen sind genau und klar formuliert, seine Stellungnahmen engagiert und mutig. Stets findet sich die Ausrichtung auf Stellung und Aufgabe der Christlichen Gesellschaftslehre „im Dienste der Verkündigung der Christuswahrheit durch die Kirche".

LUDWIG, Heinrich: *Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung.* Reihe: Gesellschaft und Theologie — Systematische Beiträge. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag i. Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 205 S., kart., DM 24,—.

Die vorliegende Promotionsschrift wendet sich sowohl gegen eine Religionssoziologie, die das Selbstverständnis ihres zu untersuchenden Gegenstandes, der Kirche, vernachlässigt, als auch gegen eine Kirchensoziologie, die sich einem eingeengten und kirchenrechtlich fixierten Kirchenbild verpflichtet. In einer Gesellschaft, die sich differenziert und an Komplexität gewinnt,

ergibt sich die berechtigte Forderung nach kirchlichem und theologischem Wandel. Dieser kann nicht einseitig als Säkularisation, als politische und kulturelle Emanzipation von kirchlicher Abhängigkeit oder als Ruf in ein kirchliches Ghetto verstanden werden. Die veränderte Situation der sich differenzierenden Gesellschaft muß in der theologischen Reflexion neue Kategorien zutage fördern, die der Kirche und ihrem Dienst einen Ort und eine Funktion in der Gesellschaft zuweisen — Kirche aber nicht als Teilsystem einer differenzierten Gesellschaft, sondern als das gesamte gesellschaftliche Leben umgreifende Größe.
Die vorliegende Arbeit kann und will keine Gesamtdarstellung einer neuen religionssoziologischen Konzeption liefern. Sie greift einige für die Analyse der gesellschaftlichen Situation wichtige theoretische Ansätze auf und formuliert in deren Weiterführung einige Thesen und Postulate für die geforderte Gesamtkonzeption. Die Chance, daß Kirche und Theologie zu zeitgemäßen Lösungen finden und ihre Identität in den Prozessen der gesellschaftlichen Differenzierung wahren können, wird im Dialog von Metz' „politischer Theologie" und einer das Naturrecht überwindenden Sozialethik gesehen.

DREISSEN, Josef: *... suchen, was verloren.* Homilien zu den Evangelien an den Sonn- und Festtagen, Lesejahr C. Paderborn 1973: Verlag Bonifacius-Druckerei. 311 S., kart., DM 24,—.

Mit diesem Band hat Dreissen nun für alle drei Jahresreihen Predigten zu den Evangelien an Sonn- und Feiertagen vorliegen. Daß Predigten zuerst einmal exegetisch verantwortet sein müssen, gehört heute bereits zu den „homiletischen Selbstverständlichkeiten". Dreißen weiß darum. Daß er sich um eine hörerbezogene Sprache sowie um das Element des Narrativen bemüht, spricht ebenfalls für diese Veröffentlichung. Gerade damit sind aber auch die Grenzen solcher Predigtbücher angesprochen. Wer wird sich mit allem identifizieren können, was in über 60 Predigten geschrieben steht? Viele, die Sonntag für Sonntag predigen, greifen nach solchen Büchern und finden Impulse und Anregungen für ihre „Predigtarbeit". Deswegen ist man den Autoren solcher Bücher für die angebotene Hilfe einerseits dankbar, andrerseits wird man aber auch nicht recht froh über so viele gedruckte Predigten, weil eben doch zu viele Fragezeichen an den Rand gesetzt werden müssen.

Die 10 Gebote. Elf Beiträge zu den Zehn Geboten. Hrsg. v. Wilhelm SANDFUCHS. Würzburg 1976: Echter Verlag. 164 S., kart., DM 16,80.

Die Zehn Gebote spielen im Bewußtsein der Öffentlichkeit und auch im Denken der Christen längst nicht mehr die Rolle früherer Zeiten. Viele sehen in ihnen überholte, vom Staub der Jahrtausende überlagerte Gesetzestafeln, die man ungestraft vergessen darf. Wer allerdings hellhörig für die geistigen Nöte des einzelnen und der Gesellschaft ist und sich gleichzeitig um ein tieferes Eindringen in den Dekalog müht, wird rasch erkennen, daß die Zehn Worte auch heute noch Werte enthalten, die für die Gestaltung des Lebens unersetzlich sind.
Im vorliegenden Sammelband, der elf Vorträge einer Sendereihe des Kirchenfunks des Bayerischen Rundfunks zusammenfaßt, erläutern bekannte Theologen verschiedener Disziplinen die einzelnen Gebote, um Bedeutung und Wert des Dekalogs für die Menschen unserer Tage neu aufzuzeigen. Wenn auch nicht alle Beiträge in gleicher Weise die historische Ursprungssituation der einzelnen Gebote im Alten Testament herausarbeiten und berücksichtigen, so ist doch unverkennbar die ganzheitlich biblische Sicht der bestimmende Faktor aller Ausführungen, selbst dort, wo es um moderne Fragestellungen und letzte Aktualisierungen geht. Immer wieder wird deutlich, daß der Dekalog trotz seiner zeitgebundenen Sprache einen das ganze Leben umfassenden Anspruch stellt, sofern er nur in seiner Intention ernst genommen wird. Die Sendereihe fand seiner Zeit bei den Hörern großen Anklang; dasselbe wäre dem Buch zu wünschen, da es wertvolle Orientierung bei der Suche nach dem Sinn und brauchbare Hilfen für eine verantwortliche Bewältigung des Lebens bietet.

KEMMER, Alfons: *Das Neue Testament.* Eine Einführung für Laien. Wie man die Bibel besser versteht. Reihe: Herderbücherei, Bd. 562. Freiburg 1976: Verlag Herder. 240 S., kart., DM 7,90.

Das Taschenbuch ist eine Einführung für den interessierten Laien. Hier werden ihm die in der modernen Bibelkritik gewonnenen wichtigsten Ergebnisse einfach und summarisch zugänglich gemacht. Zunächst wird auf die Methoden und einige grundlegende Probleme der Bibelwissenschaft eingegangen. Der Hauptteil beschäftigt sich mit den einzelnen Büchern

des Neuen Testaments. Im dritten Teil schließt sich die Erörterung einiger bibeltheologischer Themen an.
Auch der Leser, der fürchten mag, kritisches Fragen schade notwendigerweise dem Glauben, wird bei der Lektüre alsbald zu der Einsicht geführt, daß eine offene und kritische Betrachtung der Bibel ein neues Verständnis der Heiligen Schrift und ihrer Botschaft ermöglicht, bei dem eigenes Fragen keineswegs unterdrückt zu werden braucht.

SUDBRACK, Josef: *Worte sind Brücken.* Hinführung zur Gedichtmeditation. Bergen-Enkheim bei Frankfurt 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 96 S., kart., DM 10,80.

Die Literatur über Meditation ist in unseren Tagen zu einer Unmenge angewachsen. Vor allem, wo es um den Einbezug östlicher Meditationspraktiken geht, wird immer wieder die Bedeutsamkeit von Stille, Sammlung, wortlosem Versenken, Öffnung zum umfassenden Grund und das Einklingen in den lautlosen Atemrhythmus der Allnatur hervorgehoben. Daß aber auch das Wort, zumal in melodisch gefaßter Form des Gedichts, ebenso in die Tiefe menschlicher Existenz führen kann, wenn man sich ganz auf das Wort einläßt, macht die vorliegende „Hinführung zur Gedichtmeditation" einsichtig. Wie hier die Beziehungen des Wortes, wie Melodik, Rhythmus, Form und schließlich Inhalt eines Gedichts tragend werden, welche Haltung und je besondere Technik dazu notwendig sind, zeigt Verf. exemplarisch an Gedichten von Nelly Sachs, Friedrich Nietzsche, Heinz Piontek, Paul Celan, Else Lasker-Schüler u. a. — Der Übergang von den Gedichten zu möglichen entsprechenden Aussagen und Erkenntnissen christlicher Daseinssicht ist bisweilen aber problematisch und nicht immer überzeugend. Ansonsten eine beachtenswerte Anregung.

KAMPMANN, Theoderich: *Die Wahrheit tun in Liebe.* Reihe: Meitinger Kleinschriften 57. Freising 1976: Kyrios-Verlag. 40 S., kart., DM 4,50.

Es gibt viele Weisen, die Wahrheit zu tun. Eine der ausgezeichnetsten bedeutet das Schaffen des Dichters: Wahrheit unmaskiert und unerbittlich zu bekunden. Von zwei Dichtergestalten, denen die Bezeichnung des Wahrheitskünders unzweifelhaft zusteht, ist in dem vorliegenden Büchlein die Rede: von Gertrud von le Fort und Reinhold Schneider. In kurzen Essays zeichnet Verf. betrachtend und deutend den wandlungsreichen inneren Weg der Künstler und zeigt auf, daß das Zeugnis der Wahrheit ihr anspruchsvolles Schaffensmotiv war — aus Liebe zur Wahrheit. Diese wurzelte für beide, wenn auch auf recht verschlungene, eigentümliche Weise, im christlichen Glauben. — Ohne daß er simpel eine Aktualisierungsschrift verfaßte, vermag Verf. an diesen beiden Gestalten die Bedeutung christlicher Dichtung aufs neue spüren zu lassen.

DELBRÊL, Madeleine: *Frei für Gott.* Über Laien-Gemeinschaften in der Welt. Einsiedeln 1976: Johannes-Verlag. 154 S., kart., DM 12,—.

Madeleine Delbrel ist in Deutschland bisher vor allem als einsame Pioniergestalt in Ivry, der kommunistischen Vorstadt von Paris bekannt geworden. Sie gehört aber auch zu einer kleinen Frauengruppe, die nach den evangelischen Räten leben will. Diese Gruppe hat sich nie um eine kirchliche Anerkennung bemüht. Sie ist eine freie Wohngemeinschaft von Laien in vornehmlich fürsorgerischen Berufen. In diesem Buch findet sich nun eine Zusammenstellung der Reflexionen, die Madeleine Debrel über die Lebensform ihrer Gruppe gemacht hat. Der Hauptakzent liegt auf dem Geist: „der Selbsthingabe an Gott und die Menschen, der totalen Verfügbarkeit, des Gebetes, der Demut der Ungesichertheit." Ein Buch, das für jeden interessant ist, der einen Anstoß sucht, wie er den Geist des Evangeliums konkret leben kann.

BOROS, Ladislaus: *Aus der Hoffnung leben.* Reihe: Herderbücherei, Bd. 607. Freiburg—Basel—Wien 1977: Verlag Herder. 121 S., kart., DM 4,90.

In diesem Taschenbuch hat der Herderverlag vier Hörfunkreihen von Boros zusammengefaßt herausgegeben. Die Absicht dieses Taschenbuches wird besonders deutlich im Untertitel: „Zukunftserwartung in christlichem Dasein." Der Leser wird aufgefordert, das Leben Jesu als ein Leben aus der Hoffnung zu verstehen. Dementsprechend ist dann die Nachfolge Jesu eine Nachfolge voller Hoffnung. Die Folgerungen, die sich daraus für das Leben des einzelnen ergeben, sind Reinigung des Gottesbildes, Demut des Geistes, weltzugewandte Heiligkeit, christozentrische Frömmigkeit. In solchen konkreten Folgerungen zeigt sich, daß die christliche Zukunftserwartung keine schöne Utopie ist. Hier und heute ist die Hoffnung zu leben als ein Zeichen dafür, daß Gott in Jesus unsere Verlorenheit aufgehoben hat.

GLOMBIK, Cornelia: *Aurelius Augustinus.* Gott, was bist du mir? Schriftenreihe zur Meditation, Nr. 23. Bergen-Enkheim bei Frankfurt 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 48 S., kart., DM 4,80.

In diesem Bändchen der „Schriftenreihe zur Meditation" hat Cornelia Glombik Texte aus den „Bekenntnissen" von Augustinus zusammengestellt. Sie wollen Anstöße zur Beantwortung der Frage im Titel geben: Gott, was bist du mir? Die fünf Hauptantworten auf diese Frage sind Liebe, Schönheit, Verlangen, Ruhe und Lobpreis. Ihnen sind die einzelnen Texte als Meditationsangebot zugeordnet. Die Texte selbst sind recht kurz gehalten und helfen auch schon durch ihr Druckbild zu einem leichten Einstieg in die Meditation.

SCHULZ, Chrysostomus: *Ich bin da — vor ihm.* Meditation und ihre Auswirkung. Schriftenreihe zur Meditation, Nr. 24. Bergen-Enkheim bei Frankfurt 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 24 S., kart., DM 2,80.

Für den Menschen der westlichen technisierten Welt besteht die Gefahr, daß nur noch das technisch Machbare für ihn existiert. Er darf sich daran aber nicht verlieren, sondern muß sich immer wieder die Sinnfrage stellen. In seiner „Intuition" kann der Mensch bis zur letzten Einheit des Seins vorstoßen. Diese erfährt er in der meditativen Versenkung. In der naturalen Meditation erfährt der Mensch, wie das Sein Geborgenheit hervorruft, aber auch wie es eine Begrenztheit in sich birgt. Dieses Gefühl der Geborgenheit verweist im Glauben auf den liebenden Gott. Diese Erfahrung geschieht in der kontemplativen Meditation, welche die naturale Meditation überhöht. Am Ende steht schließlich eine „Haltung der liebenden Hingabe ohne Worte und Inhalte in reinem Glauben und reiner Absichtslosigkeit".

HARR, Peter — KOLLIG, Manfred: *Hoffnung fürs Leben.* Leutesdorf 1976: Johannes-Verlag. 105 S., kart., DM 3,90.

Wenn alles trostlos zu sein scheint, beginnt der Mensch nach dem Sinn des Sorgens und Mühens zu fragen. Eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Sinn ist nur vom Glauben her möglich: In Jesus Christus hat Gott dem menschlichen Leben einen letzten Sinn über den Tod hinaus gegeben. „Dieses Büchlein möchte deshalb von der Hoffnung Zeugnis geben, die uns Gott in seinem Sohn Jesus Christus erschlossen hat — von der Hoffnung, die unserem verlorenen Leben wieder einen Sinn und Inhalt zu schenken vermag." Gegliedert ist das Büchlein nach Stichworten. Zu jedem Stichwort gibt es eine Schriftstelle, einen Meditationstext und ein abschließendes Gebet. Gut für alle, die in einer dunklen Stunde nach einem religiösen Anstoß suchen.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo: *Beten kraft des Gebetes Jesu.* Freising 1976; Kyrios-Verlag Meitingen. 32 S., kart., DM 3,50.

Das Beispiel Jesu wird in diesem Bändchen dem Leser vor Augen geführt, besonders seine Gebete und die Art seiner Gebete. Darüber hinaus wird das Gebet Jesu in den Zusammenhang der ganzen Heiligen Schrift gestellt.
Diese Aussagen über das Gebet leiten zu grundsätzlichen Überlegungen und Besinnungen über das Gebet an. Sie wollen den Leser motivieren, auch aus Bibelstellen und Texten Gebete zu formen, wie das auch Jesus getan hat mit den zu seiner Zeit im Judentum bestehenden Gebetsformen und Texten.

WALTER, Silja — SCHNEIDER, Severin: *Das Hymnenjahr.* Würzburg 1975: Echter-Verlag. 80 S., kart., DM 9,80.

Die vorliegenden Hymnen von Silja Walter sind ein guter Beitrag zur Gestaltung der Liturgie. Sie können sowohl in der Gestaltung der Meßfeier verwendet werden, als auch eine gute Einstimmung für die Feier des Kirchenjahres und der darin anfallenden Feste sein. Das Festgeheimnis ist jeweils in dichterische Sprache umgesetzt — in Form der Hymnen — und kann so dem Leser nähergebracht werden.
Die Kommentare von Severin Schneider sind eine wertvolle Ergänzung dieser Hymnen. Dadurch wird auch dem Laien der Zugang zu der Gebetsform des Hymnus eröffnet.
Dichtung und Theologie sind hier zu einer sinnvollen Einheit verbunden.

LOTZ, Johannes Baptist: *Eure Freude wird groß sein.* Die acht Seligpreisungen als Weg in die Tiefe. Freiburg 1977: Verlag Herder. 112 S., kart., DM 10,80.

Der Vf. will die acht Seligpreisungen des Matthäusevangeliums meditativ erschließen. Die Ergebnisse der Exegese übernahm er aus dem Kommentar W. Grundmanns. Das Buch ist aus Exerzitien- und Meditationskursen entstanden. Damit ist bereits gesagt, daß sich seine Aussagen schon in der Praxis bewährt haben. Der Großdruck ermöglicht auch denen, deren Sehkraft bereits nachgelassen hat, ein leichtes Lesen.

GOICHON, A. M.: *Beschauliches Leben inmitten der Welt.* Reihe: Klassiker der Meditation. Köln—Einsiedeln—Zürich 1977: Benziger Verlag. 144 S., brosch., DM 8,80.

Dieses Buch rührt ein Kernproblem unserer Zeit an: Wie kann beschauliches Leben inmitten dieser Welt voller Lärm, Zerstreuung und Schlagworte noch möglich sein? Das Buch zeigt, daß beschauliches Leben nicht etwas ist, das einigen Ausnahmeerscheinungen vorbehalten wurde, sondern das auch den Menschen unserer Zeit zugänglich ist.
Bei diesem Buch, das in 3 große Abschnitte aufgeteilt ist, wird ein gewisses Glaubensverständnis vorausgesetzt, um zu verstehen, was in einzelnen Textstellen zum Ausdruck gebracht werden soll. Im 1. Abschnitt wird zu sehr auf heilige Menschen der Vergangenheit hingewiesen, wie sie gelebt, wie sie durch ihr Leben und Gebet einen Weg zu Gott gefunden und wie sie dann ihr ganzes Leben Gott gewidmet haben. Indes sind der 2. und 3. Abschnitt sehr gegenwartsnah. Es wird gezeigt, wie der Mensch in der Hektik des Tages und seiner Arbeit dennoch zu Gott finden kann.

BERNHARD von Clairvaux: *Die Botschaft der Freude.* Reihe: Klassiker der Meditation. Köln—Einsiedeln—Zürich 1977: Benziger Verlag. 200 S., brosch., DM 8,80.

Bernhard von Clairvaux (1090—1153) war ein Mann großer Geschäftigkeit, ein Managertyp besonderer Art. Gehetzt durch seine Arbeitslast und seine Reisen, begleitet von ständiger Krankheit, hineingezogen in alle Verhältnisse des kirchlichen Lebens, bringt er es noch zu einer Riesenkorrespondenz. Bei all seinen Aktivitäten sucht und findet er Stille und Besinnung, aus der ihm die nötige Kraft kommt, mit beiden Beinen auf der Erde zu stehen und seinen Mitmenschen zu dienen. Das tut er als Mönch und Leiter von Klostergemeinschaften, als Berater von Fürsten und Äbten und schließlich als oberster Kriegsherr. Dieses Buch ist ein Zeugnis eines erfahrungsreichen Lebens und einer tiefen, dem damaligen Lebensgefühl entspringenden Spiritualität. Weil er ein Kenner menschlicher Größe und Schwäche war und aus den Quellen menschlicher Bewährung, aus der Schrift und aus seinem tiefen Glauben schöpfte, kann er uns heute noch — jedoch in der Sprache seiner Zeit — von Gültigem erzählen.

PASCAL, Blaise: *Worte, die befreien.* Freiburg 1977: Verlag Herder. 114 S., kart., DM 9,80.

Mit „Worte, die befreien" setzt der Herderverlag seine Reihe kleiner Meditationsbücher fort. Es stellt uns den am Beginn der Neuzeit stehenden Naturwissenschaftler und Philosophen Blaise Pascal als einen Mann unserer Zeit dar. Er begegnet uns als einer, der aus Geschäftigkeit, Flucht in die Zerstreuung, Vernunftdenken und menschlicher Selbstüberschätzung einen Weg herausgefunden hat, indem er seine eigene Eitelkeit schonungslos entlarvte, neben der Vernunft die Chance des Herzens sah und so offen wurde für die Gotteserfahrung jener Nacht vom 23. auf den 24. November 1654, in der er das „Mémorial" niederschrieb. Darin kann er mit Jesu Wort sprechen: „Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, aber ich habe Dich erkannt."

RATZINGER, Joseph: *Der Gott Jesu Christi.* Betrachtungen über den Dreieinigen Gott. Reihe Doppelpunkt. München 1976: Kösel-Verlag. 93 S., Paperback, DM 9,80.

Diese Betrachtungen über den dreieinigen Gott wollen Theologie und Verkündigung verbinden. Die ersten Meditationen versuchen, den Glauben an die Dreieinigkeit Gottes aus einem theoretischen Satz heraus in lebendige Erfahrung zu übertragen.
Die zweite Gruppe untersucht die Formel „Er ist herabgestiegen von den Himmeln" und schließt den Satz „Er ist Mensch geworden" vom konkreten Inhalt des Menschseins Jesu auf. Eine Meditation über die Auferstehung des Herrn rundet den christologischen Teil ab. Eine letzte Betrachtung wendet sich dem Thema Heiliger Geist zu, dem „Geist der ewigen Freude".

Den Boden für eine neue Missionsära vorbereiten

Botschaft Papst Paul VI. zum Weltmissionssonntag 1977

Liebe Brüder! Liebe Söhne und Töchter der katholischen Kirche!

Eingedenk der Verpflichtung, die Verbreitung des Glaubens zu fördern, wenden wir uns zum kommenden Weltmissionssonntag wieder an euch mit der gewohnten Botschaft. Zu Anfang möchten wir in diesem Jahr auf eine auserwählte Frauengestalt hinweisen, von der die Kirche einen starken missionarischen Antrieb erhalten hat und noch immer erhält, nämlich auf die hl. Theresia von Lisieux, die genau vor fünfzig Jahren zusammen mit dem hl. Franz Xaver zur besonderen Patronin der katholischen Missionen erklärt worden ist (vgl. Dekret der Kongregation Propaganda Fide vom 14. Dezember 1927). Diese fünfzig Jahre sind gekennzeichnet durch unzählige Missionsberufe und eine intensive missionarische Zusammenarbeit, begleitet und bereichert durch die Opfer so vieler Gläubiger für die vordringliche Aufgabe der Verbreitung des Evangeliums. In allen Missionsepochen ist festzustellen, daß die Gegenwart eines Heiligen Ausgangspunkt eines apostolischen Aufschwungs wird. Deshalb ist es sehr angebracht und zeitgemäß, auf diese hervorragende und heilige Karmelitin hinzuweisen.

Stehen wir am Anfang einer neuen Missionsepoche? Zeichnet sich im Werk der Evangelisierung eine neue Etappe ab? In dem Apostolischen Schreiben Evangelii nuntiandi, das kurz vor Abschluß des Heiligen Jahres veröffentlicht wurde, sagten wir, daß wir im Heiligen Jahr „mehr als je zuvor die Nöte und Anliegen einer sehr großen Zahl von Brüdern . . . vernommen haben, die von der Kirche das Wort des Heils erwarten", und haben deshalb die Ausarbeitung eines „Pastoralprogramms für die kommenden Jahre" angeregt, „die den Vorabend eines neuen Jahrhunderts bedeuten". Dabei haben wir ausdrücklich betont, daß „in diesem Programm die Evangelisierung den grundlegenden Aspekt darstellen möge" (Nr. 81). Ja, am Vorabend des dritten Jahrtausends des Christentums dürfen wir, was die Verkündigung des Evangeliums betrifft, einen neuen Abschnitt erwarten, der von der Forderung nach Echtheit, Einheit, Wahrheit, Glaubenstreue und apostolischer Nächstenliebe geprägt ist:

„Eine Welt, die — so paradox es klingt — trotz unzähliger Zeichen der Ablehnung Gottes ihn auf unerwarteten Wegen sucht und schmerzlich spürt, daß sie seiner bedarf, eine solche Welt fordert Verkünder, die von einem Gott sprechen, den sie kennen und der ihnen so vertraut ist, als sähen sie den Unsichtbaren" (ebd., Nr. 76). Deshalb „gilt es, die Kultur und

die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in Gaudium et spes haben, zu evangelisieren, und nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln" (ebd., Nr. 20). „Es geht nicht nur darum", sagten wir, „immer weitere Landstriche oder immer größere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen, sondern zu erreichen, daß durch die Kraft des Evangeliums die Urteilskriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden" (ebd., Nr. 19).

DRINGLICHKEIT DER MISSIONARISCHEN AUSBILDUNG

Wenn das heute der Standard der Mission sein muß, wenn das Einfluß auf die modernen Kulturen haben soll, dann ist unsere Empfehlung für den Missionssonntag dieses Jahres die, daß er die Notwendigkeit missionarischer Ausbildung einprägen soll. „Für alle, die in der Evangelisierung arbeiten, ist eine gediegene Ausbildung unerläßlich" (ebd., Nr. 73), und das gilt für jedes Glied des Gottesvolkes, denn „die ganze Kirche ist missionarisch und das Werk der Evangelisation ist eine Grundpflicht des Volkes Gottes" (Ad gentes, Nr. 35). Nur aus dieser Einstellung wird sich eine wirksame Zusammenarbeit ergeben in ihren verschiedenen Formen, nämlich Gebet, Opfer, materielle Hilfe, persönlicher Einsatz auf Zeit und auf verschiedenen Ebenen, totale Hingabe auf Lebenszeit.

Das Wort „Mission" wird mitunter in mißverständlicher Weise gebraucht, etwa im Sinne von guten Werken, vor allem im sozialen Bereich. Wenn aber die ganze apostolische Arbeit der Kirche ihren Ursprung in der Mission Christi selbst hat, dann dürfen wir nicht den wesentlichsten Aspekt dieser Mission vergessen oder abwerten, die Sendung „ad gentes" (Mt 28,19; Mk 16,15; Lk 24,47). Was das betrifft, gilt noch immer, was das Zweite Vatikanische Konzil im Einklang mit der Überlieferung wiederholt hat: „Das eigentliche Ziel der missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzel gefaßt hat" (Ad gentes, Nr. 6). Missionstätigkeit ist also nicht gleichzusetzen mit irgendeiner oder jeder Tätigkeit, die in der sogenannten Dritten Welt unternommen wird. Wenn das so wäre, würde sie ihren besonderen Charakter verlieren und wäre sie auch in historischer Hinsicht fragwürdig, da viele Länder, in denen die Kirche noch nicht Wurzel gefaßt hat, nicht mehr oder nicht mehr lange der Dritten Welt angehören.

Es braucht also Apostel, die für die Mission „ad gentes" ausgebildet sind, und zwar nach den Maßstäben, die im Konzilsdekret dieses Namens fest-

gelegt sind. Wenn sie für diese Sonderaufgabe ausgebildet werden und mit ihr eine wahrhaft universale Einstellung verbinden, die auf wachem Sinn für menschliche und kirchliche Werte gründet, dann werden wir neue Apostel haben, die es verstehen, sogar die Schwierigkeiten der Evangelisierung in ebenso viele Möglichkeiten umzuwandeln. Nur eine gediegene Ausbildung, die zu großmütiger Selbsthingabe anleitet, kann den Boden für eine neue und blühende Missionsära vorbereiten. Das ist ein Ziel, das man nicht der Improvisation überlassen darf, sondern auf das man mutig hinarbeiten muß, mit Gebet, Studium, Betrachtung, Dialog, Einsatz; ein Ziel, das wir nicht nur den zukünftigen Missionaren vor Augen halten möchten, sondern allen, Priestern, Ordensleuten, Seminaristen und Laien.

RICHTLINIEN FÜR DIE MISSIONARISCHE AUSBILDUNG HEUTE

Um einige Richtlinien für dieses wichtige Gebiet zu geben, möchten wir vor allem empfehlen, noch einmal die neuesten Dokumente über die Missionen und die Evangelisierung aufmerksam zu lesen, insbesondere das genannte Konzilsdekret Ad gentes und unser Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi. Hier findet sich reichliches Material für ein besseres Verständnis der missionarischen Natur der Kirche, der wahren Bedeutung der Evangelisierung und für Methode, Art, Beschaffenheit und Zielsetzung der missionarischen Bildung heute.

In der Annahme, daß diese Texte bekannt sind, möchten wir hinzufügen, daß die ganze christliche Erziehung, angefangen von der vorbereitenden Sakramenten-Katechese bis zum Studium der Theologie, in die Perspektive der weltumfassenden Mission gestellt werden muß, denn diese ist nicht etwa bloß ein Zierwerk, ein nebensächliches Element oder ein Anhängsel, sondern das Herzstück unseres katholischen Glaubens. Auch meinen wir nicht bloß theoretische Schulung, denn der ganze Bildungsprozeß soll zu positivem Einsatz der einzelnen und der christlichen Gemeinden für die Sache der Evangelisierung führen. Diese missionarische Schulung soll nicht nur durch Konferenzen, Schulen, Bücher und Kurse vermittelt werden, sondern auch durch Einkehrtage, Exerzitien, Gebetstreffen und vor allem durch den lebendigen Kontakt mit Missionaren, die im Einsatz gestanden haben und aus eigener praktischer Erfahrung die Bedürfnisse und Probleme der Evangelisierung kennen.

Bei einer solchen Ausbildung werden Missionsberufe in größerer Zahl erwachsen, eine bessere Auswahl und ein zufriedenstellenderer Grad von Ausdauer. Sie darf deshalb in Ausbildungszentren, Seminaren, Ordenshäusern, Noviziaten und Pfarreien nicht fehlen, und ihre Leitidee muß Großmut im Dienste des Evangeliums und Aufgeschlossenheit für christlichen Universalismus sein.

Ein besonderes, aber nicht weniger wichtiges Ziel, das angestrebt werden muß, ist die missionarische Ausrichtung oder Prägung der Priesterberufe und der verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens. Eben dafür ist die Päpstliche Missionsunion da, die, wie wir in unserem Apostolischen Schreiben Graves et increscentes vom 5. September 1966 gesagt haben, „die Seele der Päpstlichen Missionswerke" ist. Fehlt dieses Element in der Ausbildung derer, die am meisten Verantwortung tragen, nämlich der Priester und derer, die sich durch Gelübde einem Leben der Vollkommenheit verpflichten, dann wird es schwer sein, dem gesamten Volk Gottes eine missionarische Ausrichtung zu geben.

Wir hoffen, daß diese Ausbildung auch durch historische Forschung und Spezialisierung in der Missionswissenschaft gefördert wird. Diese Wissenschaften können von großem Nutzen sein, indem sie uns helfen, die großen Missionare der Vergangenheit kennenzulernen und in die Grundprinzipien einzudringen, die die Quelle apostolischen Eifers bilden. Schließlich hoffen wir, daß es nicht an geeigneten Initiativen mangeln wird, Zentren für missionarische Neubelebung und missionarisches Studium zu gründen und zu konsolidieren, missionarisches Schrifttum zu verbreiten und sich der modernen Mittel der Kommunikation zu bedienen.

Mehr als früher sehen wir heute, daß es eifrige Apostel braucht, die sich nicht in unnützer Diskussion oder sterilen Fragestellungen verlieren, sondern die ihr ganzes Leben der weltumfassenden Mission weihen, die „nicht Zweifel und Ungewißheiten vermitteln, . . . sondern Gewißheiten, die Bestand haben, weil sie im Worte Gottes verankert sind" (Evangelii nuntiandi, Nr. 79).

Das ist die Ausbildung, die wir von denen erwarten, die sich auf das Apostolat vorbereiten oder bereits darin tätig sind. Diesen angehenden Missionaren, den Missionaren im Einsatz und all den Söhnen und Töchtern der Kirche, die ihnen am Missionssonntag mit Gebet und Opfer beistehen, erteilen wir gerne die Ermutigung unseres Apostolischen Segens.

Aus dem Vatikan, am Pfingstfest, 29. Mai 1977, im 14. Jahr unseres Pontifikats.

Paulus PP. VI.

Die missionarische Sendung der Kirche

Von Bischof Franz Hengsbach, Essen*

Die Weltmission hat uns hier im Katholischen Missionsrat zusammengeführt. Sie ist ein kostbares, großes Erbe von Anfang an, d. h. von den Tagen der Apostel an. Wir sind dankbar dafür, daß der HERR der Kirche auch in unserer Generation noch über 8000 Frauen und Männer aus unserem Volke erwählt hat, um als Missionare seinem Reich zu dienen. Aber gerade im Blick auf dieses verpflichtende Erbe verschließen wir unsere Augen nicht vor einer auch zu erkennenden Abwärtsbewegung. Bis zum zweiten Weltkrieg kamen aus den Ländern Europas mehr Missionsberufe als je zuvor, auch aus dem Ruhrgebiet. Die finanziellen Mittel waren jedoch knapp. Nach dem zweiten Weltkrieg sind zwar die finanziellen Opfer für die Missionen gestiegen, aber die Missionsberufe sind weniger geworden. In Afrika hat die Missionsarbeit reiche Früchte getragen. In weiten Gebieten Asiens sind dagegen schwere Rückschläge zu verzeichnen, vor allem in China. Schließlich dürfen wir, wenn es um die missionarische Bilanz der letzten fünfzig Jahre geht, auch folgendes nicht übersehen: Die nichtchristliche Bevölkerung der Erde wächst viel schneller als die christliche. Schmerzlich ist, daß das Christentum in seiner Wirksamkeit und in seiner Geltung eher abnimmt als zunimmt. Gehen die großen Einflußströme in der Welt nicht immer mehr aus von den atheistisch-kommunistischen Regimen und zunehmend auch von den Ländern des Islam? Ich will gar nicht sprechen von den Unterdrückungen und Schwierigkeiten der Missionstätigkeit in vielen Ländern der Welt. Ich will auch nicht übersehen, daß alle Religionen, nicht nur die christlichen, von einer inneren Aushöhlung betroffen zu sein scheinen, die in einem tiefen Säkularisierungsprozeß, einem Prozeß der fortschreitenden Verweltlichung und Veräußerlichung des Lebens ihre Wurzeln hat.

Und noch ein Letztes gehört zur Bilanz dieser fünfzig Jahre. Sind nicht inmitten unserer Kirche Gedanken aufgekommen und ausprochen worden, wichtiger als eine Bekehrung zum christlichen Glauben sei, daß etwa der Mohammedaner ein guter Mohammedaner und der Buddhist ein guter Buddhist sei? Im Blick auf die vergangenen fünfzig Jahre kann man sagen, daß die Bereitschaft zum materiellen Opfer gestiegen ist, daß aber der

---

* Diese Predigt hielt der Vorsitzende der Kommission „Weltkirchliche Aufgaben" der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Franz Hengsbach, bei der Eucharistiefeier mit den Mitgliedern des Deutschen Katholischen Missionsrates anläßlich der Jahresversammlung in Würzburg am 24. 6. 1977.

missionarische Elan mit seiner Bereitschaft zum persönlichen Einsatz wenigstens zahlenmäßig abgenommen und noch nicht sein notwendiges Maß wieder erreicht hat.

Doch ist das alles? Es gibt ein Gebiet, das mit Zahlen und Statistiken nicht erfaßbar ist. Es ist jenes wachsende Bewußtsein in der Kirche, daß sie eine missionarische Gemeinschaft ist. Romano Guardini hat schon 1923 gesagt, die Kirche erwache in den Seelen. Ein neuer Sinn für Gesamtverantwortung und damit zugleich für die missionarische Sendung der Kirche ist aufgebrochen.

Vier Stationen dieser Verantwortung und dieser Sendung will ich kurz nennen.

1. Weckung und Erneuerung des missionarischen Geistes

Das Zweite Vatikanische Konzil (Ad gentes Nr. 1 und 2) sagt von der Kirche, daß sie als pilgernde Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, daß sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plane Gottes des Vaters. Wenn wir diese Worte des Konzils ernst nehmen, heißt das, daß die Kirche nicht neben anderen Aufgaben auch eine Missionsaufgabe hätte, sondern daß die Missionsaufgabe ihre Uraufgabe ist. Ihre Sendung ist eine universale. An diesem universalen Auftrag haben alle Glieder der Kirche teil, wenn auch in unterschiedlicher Verantwortung. Wo immer ein vom Glauben an Christus ergriffener Mensch ist, darf er nicht schweigen von dem, was ihm verkündet ist, woran er glaubt, wovon er lebt.

Wir haben früher von Missionsländern gesprochen und meinten dann jene Gebiete, in denen die Verkündigung des Evangeliums erst recht spät eingesetzt hat und in denen die Christen eine geringe Minderheit in heidnischer Umgebung bilden. Die sogen. Missionskirchen betrachten wir aus einem Blick der Gesamtverantwortung heute viel mehr als unsere Partnerkirchen, die uns mit ihrer ungebrochenen Gläubigkeit und Zukunftshoffnung oft beschämen. Weckung und Erneuerung des missionarischen Geistes, der alle Menschen, der die ganze Welt umspannt, ist also als erste Station unseres Auftrages zu nennen.

2. Weckung von Missionsberufen

Diese Erneuerung des missionarischen Geistes muß fruchtbar werden in Missionsberufen. Der Missionsauftrag des Herrn „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker ...“ (Mt 28,19) ist ein Appell und eine Chance für

die Hochherzigen. Zu den Grundströmungen unserer Zeit gehört das Streben und die Sehnsucht nach Einheit. Kann die Einheit unter den Völkern organisiert werden? Der Völkerbund nach dem ersten Weltkrieg und die UNO nach dem zweiten Weltkrieg sind sicherlich großartige Versuche, die Einheit und den Frieden unter den Völkern der Erde zu sichern. Aber sie müssen scheitern, wenn nicht der Egoismus der Völker und Staaten durch die sittliche Kraft der Solidarität und durch das Bewußtsein überwunden wird, Kinder des gleichen Vaters im Himmel zu sein. Wer soll den Völkern der Erde diese Botschaft bringen, wenn nicht die, die Christus gerade dazu gesandt hat, die Wahrheit, das Heil und den Frieden, das heißt ihn selbst zu verkünden.

3. Weckung der Bereitschaft zur geistlichen und materiellen Hilfe

Die dritte Aufgabe betrifft nicht nur die Missionare, sondern uns alle, unser Gebet und unser Opfer. Die Bereitschaft zum materiellen Opfer für unsere Mission ist — ich sagte es schon — in den letzten Jahren erfreulich gewachsen und wird sich sicherlich auch weiter bewähren. Aber ist auch unser Missionsgebet gewachsen oder krankt es — wie weithin unser Beten — an Müdigkeit und schwindendem Gottvertrauen? Wir müssen wieder ernsthaft und ohne Unterlaß darum beten, daß Christi Botschaft in China, in Japan, in Rußland, in Indien, in Ozeanien in Afrika, in der ganzen Welt ungebrochen und ungehindert verkündet wird! Gebet und Opfer für die Grundaufgabe der Kirche, für die Erfüllung ihres Missionsauftrags bleibt unser aller Auftrag.

4. Die Entwicklung einer missionarischen Strategie

Und noch eine vierte Aufgabe will ich erwähnen. Es geht um die Weiterentwicklung einer Missionsstrategie nach innen und nach außen. Nach innen: das heißt, unser Beten und Opfern, unsere Seelsorge und unsere Bildungsarbeit, unser Religionsunterricht und unsere Predigt müssen davon getragen sein und davon Kunde geben, daß die Kirche das universale Sakrament des Heiles für die ganze Menschheit ist, und daß in ihrer Botschaft zugleich die Erfüllung aller menschlichen Sehnsucht nach Einheit, Frieden und Sinnerfüllung liegt. Nach außen: daß wir regionale und sachliche Schwerpunkte in unserem missionarischen Dienst bilden, so wie wir es etwa in der gestern angedeuteten Weise zu tun versuchen. Dabei wird die Weckung und Heranbildung von Missionsberufen an der Spitze stehen müssen. Denn wie sollen die Völker an Christus glauben, wenn ihnen nicht — durch die Missionare — von Christus gepredigt wird (vgl. Röm 10,14 f)! In den weiten Ländern Asiens, vor allem in China, wo zur

Zeit die Arbeit der Missionare unmöglich ist, wo aber ein zukünftiger Schwerpunkt unserer Missionsarbeit zu liegen scheint, bleibt uns die Hilfe des Gebetes und die Hilfe des Opfers.

Ich schließe mit dem Anfang eines Gebetes von Kardinal Newman:

O Gott, die Zeit ist voller Bedrängnis.
Die Sache Christi liegt wie im Todeskampf.
Und doch — nie schritt Christus mächtiger durch die Erdenzeit,
nie war sein Kommen deutlicher,
nie war seine Nähe spürbarer,
nie sein Dienst köstlicher als jetzt.

Über das Schicksal der Kirche und ihres missionarischen Dienstes entscheiden nicht Diktatoren und säkularisierte Gesellschaften, sondern die Verheißungen Christi. Amen.

Das „umfassende Heil" im Zueinander von Mission und Entwicklung

*Unter besonderer Berücksichtigung der Bewußtseinsbildung durch MISSIO auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen in der Bundesrepublik**

Von Karl R. Höller, Aachen

Einleitung

Beschäftigt man sich ein wenig eingehender mit der — noch überschaubaren — Literatur an Aufsätzen, Vorträgen, Büchern, Lehrschreiben und Traktaten zum Thema „Ganzheitliches Heil", glaubt man jeweils im Schlußkapitel einen Stoßseufzer zu vernehmen. Der Leser hört den Autor sagen: „Endlich sind wir heraus!" Gemeint ist nicht die anstrengende Lektüre. Gemeint ist die Sackgasse, in die eine durch den Vorwurf der Ekklesiozentrik verschreckte Theologie der Mission zu geraten schien.

Sind wir wirklich „heraus"? Sind die schon zu Schlagworten „heruntergekommenen" Alternativformeln wie „Humanisierung" oder „Mission", „Mission" oder „Entwicklungsdienst" aus den Programmen der Bildungsakademien und dem Vokabular der Pfarrgemeinderäte gestrichen?

Eine neue Formel ist jedenfalls gefunden: Christliche Mission ist die Vermittlung des „ganzheitlichen Heils". Aber wir sind noch weit davon entfernt, die Grundaussage dieser Formel zu begreifen oder gar die rechte innere Zuordnung ihrer verschiedenen Elemente zu erkennen. Insofern wirkt es tröstlich, in einem lesenswerten Beitrag von Josef Amstutz zu „Evangelii Nuntiandi" die Feststellung zu finden: „Sowohl die Tradition wie Evangelii Nuntiandi geben vereinzelte Hinweise auf das Verhältnis der beiden Dimensionen der Heilsvermittlung (Lehre und Handeln, Wort und Tat der Kirche d. A.); von einer systematisch umfassenden Darstellung kann nicht die Rede sein. Eine solche zu erwarten wäre unangebracht, da die diesbezüglichen Arbeitsergebnisse der Fachtheologie noch recht mager sind." (Josef Amstutz, Auftrag der Kirche: Evangelisation und Befreiung, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee, 4:1976, S. 255—279, hier: S. 278).

Dies mußte vorangeschickt werden: einmal als Alibi für die Mängel der nachfolgenden Ausführungen, dann jedoch auch als ein rechtzeitiger Hinweis auf ausreichende Arbeitsthemen dieses Missionsrates für kommende Jahrzehnte.

---

* Referat auf der Jahresversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates am 24. Juni 1977 in Würzburg.

I. DAS UMFASSENDE HEIL IM NACHKONZILIAREN MISSIONSVERSTÄNDNIS

Wenn von einem „umfassenden" oder „ganzheitlichen" Heil gesprochen wird, muß es ganz offensichtlich auch einen weniger umfassenden, partiellen oder verkürzten Begriff von „Heil" geben, den es abzulösen oder zu überwinden gilt. Wir kennen ihn aus dem missionarischen Selbstverständnis und der missionarischen Praxis vergangener Jahrzehnte, als das „salus animarum" eines der Primärziele der Mission war. Man muß Waldenfels zustimmen, wenn er meint, daß mit einer solchen Feststellung bedeutenden Missiologen zugleich wieder Unrecht geschieht. Bedarf nicht jede innerweltliche Heilsvermittlung des ständigen Korrektivs eines „salus animarum", um sich der göttlichen Zuwendung offenzuhalten? Dennoch läßt sich nicht die Gefahr einer vornehmlich introvertierten Sicht leugnen, der „Absonderung eines höheren Bereichs von seinen niederen, leiblich-körperlichen und damit eigentlich weltlich-gesellschaftlichen" (Waldenfels), welche die Einwirkung der Heilsbotschaft in den gesellschaftlichen Raum blockiert und zu zwei Konsequenzen führt:

— der Privatisierung des Heils, überdeutlich ausgeprägt in den Inschriften der Kreuze für ausgesandte Missionare: „Rette deine Seele!", und der
— Geschichtslosigkeit des Heils.

1. Der Beitrag des Konzils

Das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils hat gleich mehrere Schritte getan, um der Verkürzung des Heilsbegriffes zu begegnen. Die beiden „klassischen Missionsziele" (W. Kaspar) der Bekehrung des einzelnen und der Einpflanzung der Kirche wurden einander zu- und universalgeschichtlich eingeordnet in die Sendung Gottes auf Welt und Geschichte hin (Missionsdekret Nr. 9). Die Liebe Gottes ist durch Christus im Hl. Geist endgültig und in ihrer Fülle der Welt erschienen. Das Zeugnis der christlichen Liebe wird zur vollgültigen Bestimmung christlicher Mission (vgl. Missionsdekret Nr. 9, 2. Teil, 10—18).

Das Missionsdekret geht expressis verbis darüber nicht hinaus. Es erklärt sich nicht zur leiblich-gesellschaftlich-politischen Gestalt des Heils. Ansätze dazu finden sich in anderen Konzilsdokumenten. Georg Schückler hat früher auf eine gewichtige, aber lange Zeit wenig beachtete Passage in der Dogmatischen Konstitution Lumen Gentium (Nr. 35) hingewiesen, wo gesagt ist, daß die Gläubigen ihre eschatologische Hoffnung nicht im Innern des Herzens verbergen sollen, sondern diese Hoffnung real werden lassen müssen „in den Strukturen des weltlichen Lebens" (exprimant per structuras vitae saecularis). Solche Aussagen in Lumen Gentium wie Gaudium et Spes (Nr. 39; 43) öffnen den Horizont. Sie lösen das privati-

stische Heil aus seinem gesellschaftlichen Getto. Heil wird geschichtliche Wirklichkeit als Veränderung des Bestehenden in Richtung auf die verheißene Zukunft.

Um gleich an dieser Stelle dem gefürchteten Mißverständnis vorzubeugen: der schweißsparende Traktor, die dritte Reisernte, eine menschenwürdigere gesellschaftliche Ordnung sind nicht schon Verwirklichungsformen des zugesagten Gottesreiches. Aber überall, wo die Christusbotschaft in dieser Weise durch das Wort verkündet und durch die Tat geübt wird, hält der Christ die Zukunft Gottes der Welt vor Augen und für sie offen. „Es geht in diesen die Heilswahrheit bekundenden Vollzugsformen darum, daß die ganze Gegenwart in Erwartung der absoluten Zukunft Gottes bereitet wird", sagt Schückler, „und die Welt in Richtung auf die Verheißung Gottes in Bewegung kommt." (Georg Schückler, Mission und Entwicklungshilfe — Wider falsche Polarisierung, in: MISSIO-Reihe Nr. 1, Beiträge zur Missionstheologie, S. 29—32, hier: S. 31).

2. Die Zeichen der Zeit

Die schönen Denkansätze des Konzils blieben nicht lange blasse Theorie, sondern wurden gleich — trotz ihrer Unvollkommenheit — auf den Prüfstand geschickt. Man hatte kaum Zeit, danach zu fragen, ob denn die Mission der Vergangenheit neben Seelenrettung und Verwurzelung der Kirche nicht immer schon durch den Bau von Krankenhäusern, Schulen und Straßen, durch große karitative und soziale Anstrengungen dieses Zeugnis der Liebe geleistet und die bessere Zukunft aufgezeigt habe. Die Zeit des Konzils war gleichzeitig die Zeit entscheidender Veränderungen in der gesamten Weltsituation. Unabhängigkeitsbewegungen in den Kontinenten der südlichen Hemisphäre hatten zur Selbständigkeit fast aller ehemaligen Kolonialgebiete geführt. Die Schwierigkeiten des Neubeginns offenbarten ein Ausmaß an sozialer und wirtschaftlicher Not, das koloniale Restriktion bisher verdeckt hatte. Ihm war mit karitativen Einzelmaßnahmen nicht beizukommen. Die geforderte Hilfe durch Nächstenliebe erhielt eine andere Qualität als Beitrag zur Strukturveränderung, bis hin zur immer noch geforderten Korrektur eines aus dem Gleichgewicht geratenen Wirtschaftssystems.

Die Missionare stellten sich vielerorts an die Spitze eines neuen Entwicklungsdienstes, der seine Motivation teils aus dem christlichen Liebesgebot ableitete, bald aber auch aus einem verkürzten eschatologischen Missionsverständnis, das den Einsatz für die leiblich-gesellschaftlich-politischen Belange des Menschen als zeitgemäßere Alternative zu seiner Bekehrung interpretierte.

In den alten und in den jungen Kirchen polarisierten sich die Fronten der Horizontalisten und der Vertikalisten, der Verkünder und der Humanisierer, der Pastoralen und der Sozialen, der Konservativen und der Progres-

siven etc. Es war die Zeit der Polemiker und der Apologeten, aber auch die Zeit jener, die im Sinne des Konzils weiterdachten, um die Mission der Kirche vor dem Hintergrund der Zeichen der Zeit sowohl integraler wie umfassender als die Polarisierer zu verstehen.

Die Diskussion wurde mit erheblicher Leidenschaft geführt. Nicht selten jedoch wurden die Argumente, wie Linnenbrink bemerkt, „als Mittel im ideenpolitischen Stellungskrieg benutzt, um Bedürfnissen und Interessen der Praxis Ausdruck und Gewicht zu verleihen" (Günter Linnenbrink, Über die gegenseitige Beziehung zwischen Verkündigung des Evangeliums und der Entwicklung des Menschen, hektogr. 6 S., S. 2).

Aus einer Vielzahl von Wortmeldungen sei an die vielleicht bekannten Arbeiten von Halbfas oder Rütti, Schmitz-Mainz oder Schütte, Kaspar oder Rahner erinnert. Aus dem Kreis des Missionsrates kamen harmonisierende Beiträge. Für viele andere stehen die Namen von Waldenfels, Glazik, Kuhl oder Schückler. Ludwig Wiedenmann überschrieb einen vielgelesenen Essay in den „Katholischen Missionen" mit der Frage: „Soll die Kirche noch Heiden bekehren?" Aus ihm möchte ich — stellvertretend für viele ähnliche Aussagen — zitieren: „Während die Glaubensverkündigung am Personkern des Menschen ansetzt und Heil sozusagen von innen nach außen schafft, setzt der Dienst an der Verleiblichung des Heils an und hat von sich aus die Tendenz, die Personmitte des Menschen für das Heil zugänglich zu machen. Es gibt daher letztlich keinen ‚absichtslosen' Dienst. Der Dienst der christlichen Gemeinschaft in der Welt will aus einer inneren Dynamik heraus immer mehr als nur eine Verbesserung der bestehenden Verhältnisse, seien es die materiellen, die sozialen oder die religiösen Verhältnisse. — In dieser grundsätzlichen Einheit von Verkündigung und Dienst gibt es dann breiten Raum für alle Charismen, für alle Temperamente und für eine großzügige Arbeitsteilung in der Kirche. Es dürfte daher niemand verdächtigt oder verurteilt werden, der e i n e n Pol des Gesamtauftrages der Kirche — sei es Verkündigung oder Dienst — besonders betont oder damit ausschließlich beschäftigt ist, solange er den jeweils anderen Pol anerkennt und festhält. Daß hier Spannungen möglich, ja unausweichlich sind, ist klar. Aber wenn sie ehrlich ausgetragen werden, können sie für beide Seiten nur fruchtbar sein."

Sieht man von einigen Nachzüglern ab, die sich gelegentlich bei Katholikentagen oder Jugendtreffs zu Wort melden, dürften die Spannungen für den Raum unserer Kirche in der Bundesrepublik Deutschland tatsächlich ausgetragen sein. Auf die Jungen Kirchen kommen wir noch zu sprechen. Jedenfalls wird gegen Verkündigung, Wort und Sakrament nicht mehr Brecht zitiert mit der Rangskala des Fressens vor der Moral; und die Entwicklungshilfe nicht mehr danach befragt, bei welcher Quote des Bruttosozialprodukts denn nun die ewige Seligkeit beginne.

Wesentlich dazu beigetragen hat die Rückbesinnung auf das biblische Verständnis von Erlösung und Heil. Das biblische Heil meint Abkehr von Haß und Eifersucht. Es ist Befreiung zur Liebe. Es macht nicht besser, sondern neu. Nicht die erneuerten Strukturen verbessern die Qualität des Menschen. Der neue Mensch schafft neue, freiere, heilere Strukturen.

Also gilt doch die Priorität des Aufrufs zur Umkehr vor dem sozialen Dienst am Mitmenschen? So gewiß nicht. Der Mensch ist in vielfältige Unheilssituationen hineingestellt, die aufgehoben werden müssen, um ihm den Blick für die Heilsmöglichkeiten zu öffnen. Schlimm wäre nur, wenn dann das Wort vom Heil ungesagt bliebe; noch schlimmer, wenn verschwiegen würde, daß dieses Heil an den Herrschaftsanspruch Gottes gebunden ist.

3. Das umfassende Heil im Synodenbeschluß „Missionarischer Dienst an der Welt"

Damit wäre in etwa die Situation umschrieben, aus der die Sachkommission X der Synode die entscheidenden Akzente von „Mission heute" im Grundsatzteil ihres Missionspapiers zu formulieren versuchte. Sie ging aus von Jesus Christus als dem objektiven Grund und dem Glauben als der treibenden Kraft der Mission. Dann aber stellte sich — gewissermaßen zentral — die Frage nach dem umfassenden Heil, die sowohl dem Einsatz jeder Ortskirche wie der missionarischen Verpflichtung jedes Christen vorgegeben war. Gleichzeitig sollte damit die innere Verbindung zum Entwicklungspapier hergestellt werden.

Trotz des beschriebenen Konsenses im Grundsätzlichen ist es bezeichnend für die bislang wenig vertiefte theologische Reflexion über die innere Zuordnung von Verkündigung und Dienst in einem ganzheitlichen Heilsbegriff, daß sich an diesem Punkt in letzter Lesung die heftigsten Diskussionen entzündeten.

Der vorgelegte Text der Sachkommission lautete: „Die Mission der Kirche besteht daher weder in der Vermittlung von Wort und Sakrament allein, noch geht sie in sozialen Werken und politischen Aktionen auf. Die verschiedenen Dienste kirchlicher Sendung schließen einander nicht aus, sondern bilden eine Einheit. Verkündigung des Evangeliums und kirchliche Entwicklungs- und Friedensarbeit können nicht gegeneinander ausgespielt oder gegenseitig ausgetauscht werden ..."

Dazu stellte die Deutsche Bischofskonferenz folgenden Änderungsantrag: „Die Mission der Kirche besteht zuerst in der Verkündigung der Botschaft Jesu Christi, in der Spendung seiner Sakramente und im Aufbau seines Leibes, der Kirche (vgl. Eph. 4, 12), erschöpft sich aber nicht darin. Die anderen Dienste kirchlicher Sendung, wie kirchliche Sozial-, Entwicklungs- und Friedensarbeit sind die unausweichlichen Konsequenzen aus

der ernstgenommenen Botschaft Christi. So bilden die verschiedenen kirchlichen Dienste eine Einheit und können nicht gegeneinander ausgespielt oder gegenseitig ausgetauscht werden ..."

Daraufhin wurden von verschiedenen Synodalen vier weitere Anträge gestellt. Die Kommission suchte die Anliegen aller Anträge in einen neuen, modifizierten Antrag einzubringen. Dieser wurde zusammen mit dem Berichterstatter der Deutschen Bischofskonferenz noch einmal überarbeitet und von der Vollversammlung als endgültiger Text angenommen. Er lautet: „Die Mission der Kirche ist daher immer Verkündigung des umfassenden Heils in Jesus Christus. Verkündigung der Botschaft Christi, Feier der hl. Eucharistie, Spendung der Sakramente, Aufbau des Leibes Christi, der Kirche, sowie karitative und soziale Dienste, Entwicklungs- und Friedensarbeit können nicht gegeneinander ausgespielt oder ausgetauscht werden. All diese Dienste bilden in der kirchlichen Sendung eine Einheit. Sie bedingen einander und werden zu Wegweisern der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes."

Der Formulierungs-Kompromiß bleibt merkwürdig doppeldeutig. Verkündigung ist im Wortsinn Ansage. Selbstverständlich gibt es auch die Verkündigung der Tat; aber wer die Prioritäten-Frage stellt, darf weiterstreiten.

Trotzdem stellt der Missionsbeschluß einer verkürzten Heilsauffassung im gesamten Kontext klar das umfassende, den ganzen Menschen und seinen ganzen Lebensbereich betreffende Heil entgegen. Die letzte Begründung ergibt sich wiederum aus der Bibel. Die Heilsbotschaft Jesu — z. B. in der Bergpredigt — begegnet den Unheilssituationen von Krankheit, Armut, Gefangenschaft, Blindheit, Unfriede, Besessenheit, Schuld, Sünde, Tod.

„Die Grenze eines solchen Heilsverständnisses ist erst dort erreicht, wo auch das christlich verstandene Heil in einem vom Menschen allein zu bewirkenden Heil aufgeht und Jesus Christus in seiner Vorbildhaftigkeit nicht mehr als das unerreichte Vorbild einer Einheit von gott-menschlichem Denken und Handeln anerkannt wird." (Waldenfels)

Die Mission der Kirche umgreift bei der „Verkündigung des umfassenden Heiles in Jesus Christus" die ganze Skala klassisch-traditioneller Aufgaben bis zur aktuellen Entwicklungs- und Friedensarbeit. Diese Dienste, sagt die Synode, bilden in der kirchlichen Sendung eine Einheit. Sie bedingen einander und werden zu Wegweisern der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes.

4. Das „ganzheitliche Heil" in Evangelii Nuntiandi

Der Missionsbeschluß der deutschen Synode wird noch im gleichen Jahr „weltkirchlich" bestätigt durch das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi", das die Ergebnisse der Bischofssynode 1974 zusammenfaßt.

Das Kapitel III über den „Inhalt der Evangelisierung" ist eine Ausdeutung des Begriffs vom „ganzheitlichen Heil". Kernstück und Mittelpunkt der Frohen Botschaft bildet das Heil, „das in der Befreiung von allem besteht, was den Menschen unterdrückt, vor allem aber in der Befreiung von den Sünden und vom Bösen" (8); es ist ein eschatologisches Heil, das seinen Anfang schon in diesem Leben hat, sich aber erst in der Ewigkeit vollendet (27); denn „die endgültige Berufung, das wahre Geschick des Menschen, erschöpft sich nicht in seiner zeitlichen Gestalt, sondern wird erst offenbar im ewigen Leben" (28). Indem die Kirche mit der Ausrichtung des Evangeliums, d. h. mit der Heils-Botschaft beauftragt ist, und indem dieses Heil sowohl eine endgültige jenseitige Zukunft des Menschen wie seine irdische Zukunft betreffende Dimension hat und nur in der Einheit beider zur Ganzheit gebracht wird, betrifft der Auftrag der Kirche sowohl die Zukunft auf Erden wie jene in der Endgültigkeit des Jenseits — beides aber ist hier und jetzt zu wirken, durch die Verkündigung und Befreiung. Auftrag der Kirche ist unzweifelhaft die Vermittlung des „ganzheitlichen Heils". Dieser Auftrag umfaßt Lehre und Handeln, Wort und Tat der Kirche — er betrifft die Kirche als solche und im ganzen. (siehe Josef Amstutz, a. o. S. 278)

Wer genau hinschaut, findet auch in „Evangelii Nuntiandi" eine gewisse Unsicherheit über die konkreten Bezüge zwischen irdisch-unmittelbarer Zukunft des Menschen und seiner Welt einerseits und seinem endgültigen Heil andererseits. Eindeutiger bezeichnet ist unzweifelhaft der Vorrang der geistlichen Sendung der Kirche. Das mag m. E. nicht zuletzt am nicht sehr glücklichen Begriff der Evangelisation liegen, der den heute längst vertieften und differenzierten Missionsbegriff keineswegs ersetzen kann. „Evangelisation ist Mission, aber Mission ist (selbst im Sinne von „Evangelii Nuntiandi" d. A.) nicht nur Evangelisation." (J. Moltmann, Kirche in der Welt des Geistes, München 1975, S. 24)

5. Das „umfassende Heil" in der integralen Pastoral der Jungen Kirchen

Evangelii Nuntiandi sollte uns in Erinnerung rufen, daß gerade die Vertreter der Jungen Kirchen bei der Römischen Bischofssynode 1974 am hartnäckigsten auf einem Evangelisations- und Missionsbegriff bestanden haben, der die Verkündigung des „ganzheitlichen Heils" umschließt. Damals fiel auf, wie wenig bisher die überseeischen Partner bei der leidenschaftlichen Auseinandersetzung um Mission oder Entwicklungsdienst zu Wort gekommen waren. Aus der Überfülle von Belegen, die zur Verfügung gestanden hätten, nur einige Zitate:

Die Abschlußerklärung der Panasiatischen Bischofskonferenz vom 27. April 1974 in Taipeh betont, daß die Förderung echter menschlicher Entwicklung und Befreiung „keineswegs im Gegensatz zur Verkündigung

der Frohen Botschaft steht, sondern heute — das gilt insbesondere für Asien — die integrale Verkündigung der biblischen Botschaft darstellt."

Kardinal Rosales von Cebu/Philippinen sagte auf der Sitzung der Bischofssynode am 9. Oktober 1974: „Den Einsatz für die Förderung des Menschen, den Fortschritt und die Gerechtigkeit müssen wir als unverzichtbaren Teil der Evangelisation betrachten."

In ähnlicher Weise spricht Erzbischof Thiandoum von Dakar für die afrikanischen Bischöfe auf der Sitzung vom 17. Oktober 1974 von der „untrennbaren Verbindung von Evangelisierung und der Arbeit für den menschlichen Aufstieg".

Der von Vertretern der Jungen Kirchen verfaßte Entwurf eines Schlußdokuments der Römischen Bischofssynode formuliert Evangelisierung wie folgt: „Es ist jene vitale Tätigkeit, durch die die Kirche, vom Geiste Gottes getrieben und durch seine Führung ständig gestärkt, durch Leben, Wort und Tat die gute Nachricht vom Heil des ganzen Menschen und aller Menschen in Christus verkündet."

Blicken wir noch weiter zurück.

Beträchtliches Aufsehen erregte in den evangelischen Kirchen des Westens bereits 1971 ein Brief der 7. Vollversammlung der Lutherischen Mekane-Jesus-Kirche in Äthiopien. Mit einer gewissen Bitterkeit wird in diesem Brief festgestellt, „daß die Kirchen und Organisationen im Westen leicht bereit sind, die materielle Entwicklung zu fördern, jedoch wenig Interesse besteht, die Kirche in ihrer Hauptaufgabe, der Evangeliumsverkündigung, zu unterstützen. In Afrika sind jedoch die Trennung und die Dichotomie, die im Westen entstanden sind und die sich in den von den Geberorganisationen festgelegten Bedingungen zur Unterstützung widerspiegeln, schwer zu verstehen".

Die Mekane-Jesus-Kirche macht nachdrücklich auf die Wechselbeziehung zwischen seelsorglicher Tätigkeit der Kirche und ihrer Entwicklungsverantwortung aufmerksam. Die zentrale These lautet: Wenn Gemeinden und Kirchen in der überwiegenden Zahl der Fälle die Partner der westlichen kirchlichen Entwicklungsdienste sind, die Entwicklung des Menschen im ganzheitlichen Sinne das Ziel dieser Bemühungen ist, so müssen „Gemeindearbeit und Entwicklungsprojekte . . . Hand in Hand gehen". Jede Trennung zwischen dem Gemeindeaufbau und dem kirchlichen Entwicklungsdienst wird als künstlich, weil sowohl den tatsächlichen Realitäten wie dem ganzheitlichen Verständnis des Menschen zuwider, abgelehnt.

Die äthiopischen Christen wehren sich mit Nachdruck gegen die Festlegung der Prioritäten in den westlichen Kirchen. Da der missionarische Auftrag der Kirche im Westen weithin strittig sei, werde es verhältnismäßig leicht, Mittel für Entwicklungsprojekte zu bekommen, während

die Mittel für den missionarischen Auftrag und den Aufbau christlicher Gemeinden nur spärlich fließen. Diese Unausgewogenheit gehe so weit, daß einige Gemeinden bei der Überfrachtung mit Entwicklungsaufträgen an den Rand ihrer Kapazität als Träger von Entwicklungsprojekten geraten seien.

Fast den gleichen Wortlaut hat ein Memorandum, das die Bischöfe Kenias am 11. Mai 1976 Kardinal Döpfner während seines Besuchs in Nairobi überreichten: „Es ist verhältnismäßig leicht, Mittel zur Behebung von Notsituationen oder für soziale und wirtschaftliche Projekte zu finden, während es immer schwieriger wird, Unterstützung für unsere pastorale Tätigkeit zu bekommen, um sie im augenblicklichen Umfang durchzuführen, ganz zu schweigen von einer Weiterentwicklung oder Intensivierung. Der Bau von Kirchen, der Unterhalt der Pfarreien, die Ausbildung und Bezahlung von Katechisten, die wirksame Förderung geistlicher Berufe zum Priestertum und zum Ordensstand — all das ist durch die wachsende Tendenz, das Missionsziel auf materielle Linderung der Not und auf Entwicklung zu beschränken, ernstlich gefährdet."

Solche Zitate können nicht dazu dienen, eine überholte Polarität mit neuen Argumenten zu beleben. Es fehlen auch sowohl in der Klage der äthiopischen Christen wie der kenianischen Bischöfe zwei wesentliche Aspekte: Der Entwicklungsdienst der Kirche darf nicht auf zwischenkirchliche Hilfe reduziert werden; und christliche Kirchen als Minoritäten müssen peinlich darauf achten, in einer andersgläubigen Umwelt nicht die alleinigen Empfänger von Hilfe zu werden.

Dennoch sind die Beschwerden ein ernster Appell an unsere Hilfswerke und an uns alle, die Partner ernster zu nehmen, unsere Möglichkeiten in ihrem Sinne besser zu koordinieren und unsere Bewilligungsmodalitäten nach ihren Vorstellungen ständig zu überprüfen.

So mancher Anachronismus in unseren wohlorganisierten Projektmechanismen wird vor allem dem bewußt, der häufiger die Länder der Dritten Welt bereist. Für mich persönlich war es bei drei Besuchen in Zentral- und Ostasien die eindrucksvollste Erfahrung, wie weit uns die dortigen Kirchen bei der Verwirklichung einer integralen Pastoral, der Einbindung sozialer und gesamtgesellschaftlicher Verpflichtungen in den seelsorglich-pastoralen Auftrag der Kirche, voraus sind. „Wir bilden uns schon lange nicht mehr ein", sagte der Kardinal von Karatschi, „die sozialen und strukturellen Probleme unseres großen Landes als kleine Minderheit lösen zu können, selbst nicht mit der Rückendeckung westlicher Hilfswerke. Wir sehen für uns mehr eine prophetische Aufgabe: die Machthaber zu kontrollieren, Unrecht beim Namen zu nennen, Anwalt der Entrechteten zu sein und durch Modelle aufzuzeigen, wie es eigentlich sein müßte und sein könnte. Das alles aber verstehen wir als einen wesentlichen Bestandteil unserer Verkündigung und unseres Pastoraldienstes."

Die Fortschritte in der Strukturierung von Basisgemeinschaften, z. B. in Indonesien und den Philippinen, werden diesen Trend noch verstärken. Basisgemeinschaften verbinden die gemeinsame Bibellesung wie selbstverständlich mit gemeinsamen Überlegungen zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse in ihrer engeren Umwelt. In zahlreichen philippinischen Diözesen sitzen junge Katechisten und Laienführer nicht deshalb in Haft, weil sie Bibellesungen veranstaltet haben, sondern weil sie die Entrechteten über ihre Rechte belehrten in Befolgung eines für sie unbestrittenen seelsorglichen Auftrags.

II. DIE FORDERUNGEN DER DEUTSCHEN SYNODE

Wie kaum in einem anderen Synoden-Beschluß erläutern sich die praktischen Folgerungen des Missionsdokuments von selbst. Für die meisten Empfehlungen sind sogar konkrete Adressaten angegeben. Sie beginnen mit der Forderung nach einer verstärkten missionarischen Bewußtseinsbildung mit den Inhalten: Jesus Christus als objektiver Grund und der Glaube als treibende Kraft der Mission sowie das umfassende Heil. Sie erwarten vom einzelnen und von der Gemeinde in allen Alltagssituationen eine missionarische Grundhaltung. Sie betonen die Notwendigkeit geistlicher Hilfen. Sie erläutern die gewandelten Anforderungen an die personelle Zusammenarbeit. Sie legen besonderen Nachdruck auf den verantwortlichen Einsatz der finanziellen Mittel. Sie beschreiben schließlich die Aufgaben der verschiedenen Organe für eine abgestimmte Kooperation und Koordination aller missionarischen Aktivitäten. Speziell den Gemeinden liefert die Vorlage mit ihren Anregungen, Empfehlungen und Anordnungen ein geradezu ideales Programm zur missionarischen Aktivierung.

Ideal ist das Programm allemal für den, der es befolgt. Auf die Probleme der ständigen Motivierung wollen wir später eingehen. Hier soll nur an einem einzigen — wenn auch zentralen — Aspekt des neuen Missionsverständnisses, dem ganzheitlichen Heil, verdeutlicht werden, welche Anforderungen seine Verwirklichung stellt an

— die missionarische Bewußtseinsbildung,
— die finanzielle Hilfe,
— die Organe zur Durchführung der missionarischen Zusammenarbeit.

1. Missionarische Bewußtseinsbildung

Das entpolarisierte Bild von Mission als Verkündigung eines umfassenden Heils fordert manchen Christen und manche Gemeinde heraus.

— Wie ist z. B. einer unpolitischen Gemeinde zu erklären, daß es zum Auftrag christlicher Mission gehört, rassische Diskriminierungen anzuprangern oder Unrechtssysteme als solche zu entlarven?

— Wie wird z. B. dem engagierten Sozialreformer eingängig, daß es der Mission auch immer aufgegeben bleibt, sich der Grenzfälle anzunehmen, die entwicklungspolitisch hoffnungslos erscheinen: nicht bloß der Opfer ungerechter Systeme, sondern auch ihrer Träger, der Maßgebenden und der Mitläufer, der Kapitalisten und der Nutznießer? (Schückler)

2. Finanzielle Hilfe

Was die Bewußtseinsbildung einsichtig machen soll, fordert gelegentlich auch zum finanziellen Engagement. Hier kann eine Entscheidung aus Einsicht — und auf diese ist das ganzheitliche Heil angelegt — weitaus schwerer fallen als bisherige eingespielte Reaktionen aus Mitleid oder vermeintlicher Glaubenstreue.

Bei bilateralen Kontakten, bei Partnerschaften oder Patenschaften kommt der Verzicht auf die Durchsetzung eigener Vorstellungen, auf die direkte oder indirekte Bevormundung des Partners hinzu. Nicht das ist förderungswürdig, was uns nach unseren deutschen Maßstäben notwendig und sinnvoll erscheint, sondern was sich aus dem Konzept der integralen Pastoral des Partners als vorrangig ergibt.

3. Organe zur Durchführung der missionarischen Zusammenarbeit

Nach dem Synodenbeschluß „Missionarischer Dienst" ist die Wahrnehmung der Aufgaben von Mission, Entwicklung und Frieden auf den Ebenen der Pfarrei, des Dekanates, der Region und des Bistums jeweils in einer Stelle zusammenzuführen. Diese Maßnahme würde theoretisch fast in idealer Weise der Vorstellung von Mission als der Vermittlung eines ganzheitlichen Heils entsprechen. Man wird jedoch schnell wieder auf den Boden der Wirklichkeit zurückgeholt, wenn man sich den oder die armen Sachbearbeiter für einen bestimmten Sektor als Schiedsrichter über Proporzwünsche, Arbeitsteilungen, Profilierungsversuche und Kollektentermine der verschiedenen Werke, Orden, Institutionen, Kommissionen oder Arbeitskreise vorstellt. Die Voraussetzungen, welche überregional zu schaffen sind, sollen im letzten Punkt noch einmal kurz angesprochen werden. Aber selbst für die konkrete Zurüstung zur Alltagsarbeit fehlt eigentlich alles. Welche theologische — oder auch nur administrative — Anleitung steht z. B. dem Sachausschuß Mission, Entwicklung und Frieden eines Pfarrgemeinderates zur Verfügung, um die einzelnen Bereiche einander im Sinne des „umfassenden Heils" zuzuordnen? Wer macht ihm und wie macht er einsichtig, daß hier Mission für mehr steht als Massentaufen, Entwicklung für mehr als Brunnenbohren, Frieden für mehr als Wehrdienstverweigerung? Wie vermeidet man die Flucht in den Opportunismus, den einseitigen Rückzug auf das, was gerade — nach Stimmungslage oder Besuch des heimischen Missionars — in der Gemeinde „ankommt"?

Wie hält man das Gottesvolk hellhörig für die universalen, vorurteilsfrei-solidarischen Forderungen eines ganzheitlichen Heiles? Die unbeantworteten Fragen sind Legion.

III. DIE BISHERIGE ANTWORT DER WERKE (HIER: MISSIO)

Das Werk MISSIO hat in seiner fast 140jährigen Geschichte als Franziskus-Xaverius-Verein (oder Ludwig-Missionsverein für den bayerischen Raum), als PWG und nun unter dem neuen Namen die ganze neuere Missionsgeschichte begleitet und zu seinem Teil auch mitgeprägt.

Seltsamerweise ist es in der Öffentlichkeit weit besser bekannt als Missions-Hilfswerk denn in seiner eigentlichen Funktion als Werk der missionarischen Bewußtseinsbildung.

Schon die Männer des alten Franziskus-Xaverius-Vereins von 1841 setzten in eigener Laienverantwortung diesen bewußtseinsbildenden Auftrag prioritär in die Präambel ihrer Statuten. Sie nahmen ihn wahr als Information über die Bekehrungsarbeit deutscher Missionare in den deutschen Kolonialgebieten, die sie auch finanziell unterstützten, sowie als ständige Aufforderung zum begleitenden Gebet.

Als erstrangige Aufgabe findet sich die Verpflichtung, den missionarischen Geist auf allen Ebenen der eigenen Teilkirche zu wecken und wachzuhalten — oder wie später das Konzil bekräftigend formuliert: die Gläubigen von Kindheit an mit missionarischem Geist zu erfüllen — auch in den Statuten des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung nach 1922; diesmal aber als ausdrückliche Beauftragung durch die Weltkirche, wie sie für alle Päpstlichen Werke noch heute gilt.

Am deutlichsten wird die Priorität missionarischer Bewußtseinsbildung in den neuen Statuten von 1976, die ebenfalls auf Weltkirchenebene nach Konsultation der einzelnen Bischofskonferenzen verabschiedet wurden. Eine ungehinderte und während des ganzen Jahres geforderte Tätigkeit ist durch eine Fülle offizieller päpstlicher, bischöflicher, konziliarer und synodaler Verlautbarungen und Verordnungen bekräftigt.

Die bewußtseinsbildende Arbeit von MISSIO, getragen von der größten Abteilung im Hause, kennt vier wesentliche Inhalte:

— Mission als Verkündigung eines umfassenden Heils
— Darstellung der heutigen Gestalt der Mission und der missionarischen Situationen
— Rückkoppelung von Impulsen und Modellen des Glaubens- und Gemeindelebens aus den Kirchen der Dritten Welt als Anregung für die eigene Teilkirche
— Aspekte der missionarischen Spiritualität und missionarischer Berufe.

Mittel und Kanäle der Bewußtseinsbildung sind:

— eine Diözesan-, Pfarr- und Mitgliederstruktur mit MISSIO-Referenten in den einzelnen Bistümern
— eine Vielzahl von Publikationen für die allgemeine katholische Öffentlichkeit, für die Mitglieder und für spezielle Zielgruppen
— Zielgruppenarbeit durch Referenten für missionarische Pastoral, für Erwachsenenbildung und Pfarrgemeinderäte, für Jugend und Schule, für Frauen und Senioren.

In der Bereitschaft, den päpstlichen und bischöflichen Auftrag zur missionarischen Bewußtseinsbildung wahrzunehmen, spannt MISSIO in der Tat ein dichtes Netz von Einzelmaßnahmen. Damit soll aber keine Überstruktur geschaffen und erst recht kein Monopolanspruch erhoben werden, — in diesen Maßnahmen kann sich das Werk nur als Service-Stelle für Bischofskonferenz, Diözesen und Gemeinden erweisen, als missionarische Drehscheibe, die ein ebenso dichtes Netz von Kontakten zu den Jungen Kirchen in Afrika, Asien und Ozeanien unterhält.

Nach den eigenen Statuten (Art. I, II, 6 i) ist es dem Werk sogar aufgetragen, nicht „am Rande des Pastorallebens der Diözesen zu wirken und Parallelstrukturen zu schaffen, sondern die bestehenden Strukturen als ‚Kanäle' für eine missionarische Bewußtseinsbildung zu benutzen und ihnen entsprechende Hilfen zu geben".

MISSIO ist sich bewußt, daß wichtige Bereiche seiner Tätigkeit durch Koordination mit anderen noch wirksamer ausgestaltet werden können, — und dazu auch bereit.

Ein Proprium allerdings bleibt unaufgebbar: Als Päpstliches Werk unbeirrt den Gefahren einer partikularistischen Engführung des universalen missionarischen Dienstes entgegenzutreten; in den Diözesen und Pfarreien dafür zu stehen, daß die Mission und die universale Kirche eben doch „größer und umfassender (ist) als ihre regionale Verwirklichung". (Glazik)

IV. MÖGLICHKEITEN UND AUFGABEN ALLER GRUPPIERUNGEN DES MISSIONSRATES FÜR EINE KOORDINIERTE BEWUSSTMACHUNG DES NEUEN MISSIONSVERSTÄNDNISSES AUF ALLEN EBENEN UNSERES KIRCHLICHEN LEBENS

Die Nummer 10.4.4 des Synodenbeschlusses „Missionarischer Dienst an der Welt" befaßt sich mit dem Deutschen Katholischen Missionsrat. Die Synode beschreibt seine Tätigkeit lapidar: „Er stimmt die Aktivitäten aller missionarischen Kräfte in Deutschland aufeinander ab." Das ist, wenn auch nicht als Anordnung formuliert, dennoch ein Auftrag. Seine Wahrneh-

mung wird um so dringlicher, je mehr sich die Zusammenführung der kirchlichen Dienste in Pfarrei, Dekanat, Region und Diözese konkretisiert, wie sie sich konsequenterweise aus dem Verständnis der Mission als der Vermittlung eines ganzheitlichen Heiles ergibt.

Man braucht Waldenfels, der auf dieses Problem kürzlich in einem Referat vor MISSIO-Mitarbeitern hingewiesen hat, nicht in allen Beschwerden zu folgen, aber er legt ganz gewiß den Finger in eine schmerzende Wunde: „Es darf nicht verschwiegen werden, daß die von der Würzburger Synode so ideal konzipierte Vermittlung von Mission, Entwicklung und Frieden auf den verschiedenen Ebenen der Räte, der Diözesen, über Zwischeninstanzen bis hin zu den Pfarreien gerade in den arbeitswilligen Laiengremien oftmals tiefgreifende Frustrationserlebnisse erzeugt, da die konkrete Vermittlung der Zusammenhänge doch weitgehend den Pfarrern vorbehalten und von den verschiedenen Werken anläßlich des jährlichen Opfersonntags vorgeprägt ist. Hier müssen sich die Werke selbst ebenso wie die Diözesanvertreter noch einiges einfallen lassen, damit das konkurrierende Nebeneinander einer stärker die Einheit in allen Aktionen verwirklichenden Haltung Platz macht. Es müßte vielleicht gerade Anliegen der verschiedenen Werke sein, zu überlegen, wie sie trotz unterschiedlicher Einzelmotivation ihrer Spendenaufrufe doch zugleich untereinander zu einer einheitlicheren Bewußtseinsbildungskonzeption kommen. Bei dieser dürfte dann nicht die Einzelaktion der einzelnen Werke und ihr ‚Image' im Vordergrund stehen, sondern das gemeinsame Mühen um die Verwirklichung des einen christlichen Heilsangebotes an die ganze Welt. Hier liegen Aufgaben, die im Hinblick auf die Empfehlungen des Missionsbeschlusses unbedingt einer stärkeren Konkretisierung bedürfen."

Noch deutlicher wird Hans Czarkowski. Er meint, theologisch biete das Konzept vom „umfassenden Heil" durchaus einen Rahmen, der auch die Perspektiven der kirchlichen Entwicklungsarbeit grundsätzlich mit erfaßt. In der Praxis dürfte jedoch der Trend der einzelnen Institutionen nicht so sehr in Richtung einer Angleichung ihrer Botschaft gehen, sondern in Richtung der Präzisierung ihrer spezifischen Aufgaben. Diese Tendenz leite sich leicht daraus ab, daß jede der Institutionen, die im Bereich der Dritten-Welt-Bewußtseinsbildung arbeite, um ein eigenes Profil als Institution bemüht sein müsse, auch schon von der Spendenwerbung her. Diese Eigenprofilierung überlagere naturgemäß den Anspruch einer umfassenden Nachrichtenvermittlung, wie sie theologisch aus dem Konzept des umfassenden Heils abgeleitet werde. Es werde von den Institutionen als Trägern der Bewußtseinsbildung die Notwendigkeit gesehen, die Institutionen selbst zu profilieren, vielfach aus Gründen kirchenpolitischer Natur. (Hans Czarkowski, Psychologische Aspekte der kirchlichen Bewußtseinsbildung für die Dritte Welt, in: Communicatio Socialis, Paderborn, Nr. 1/1977, S. 1—18, hier: S. 11)

Es müßte doch im Rahmen dieses Koordinationsgremiums Missionsrat möglich sein, einmal deutlich die m. E. verhängnisvolle Entwicklung anzusprechen, welche dazu geführt hat, unsere Dritte-Welt-Organisationen vorrangig nach der Höhe ihrer Einnahmen und dem Stand ihrer Bankkonten zu beurteilen. Davon ist niemand ausgenommen, auch nicht die Orden. Solange diese Ansicht vorherrscht, kommt keiner von uns aus dem beschriebenen Teufelskreis heraus.

Bei der Forderung an den Missionsrat, den Koordinierungsauftrag wahrzunehmen, kann es nicht darum gehen, seine Mitglieder zu bilateralen Absprachen zu zwingen. Dazu fehlen ihm Legitimation und Möglichkeiten. Diese Gespräche werden übrigens zwischen den verschiedenen Partnern bereits mit Erfolg geführt. Die Anstöße dazu kamen sowohl aus der sich stetig verändernden pastoralen und sozialen Situation in den Jungen Kirchen als auch von den nachsynodalen Gegebenheiten in der Bundesrepublik.

Dennoch wäre hier der Ort, um immer wieder neu den Rahmen abzustecken. Lassen Sie mich ein paar Zufallsfragen stellen:

Für die Missionswerke: Welchen Stellenwert hat in ihrer Bildungsaussage von der Mission als Verkündigung eines „umfassenden Heils" wirklich die weltweite Entwicklungsproblematik?

Für die Werke der Entwicklungshilfe: Wie steht es um die Behauptung vom „absichtslosen Dienst" beim Auftrag, der Welt die Tür zur künftigen Verheißung ein wenig aufzuhalten?

Für die Orden: Wie weit sind sie in der Lage, einmal „interfraktionell" und gemeinsam die weltweiten Erfahrungen ihres Personaldienstes in die missionarische Bewußtseinsbildung einzubringen?

Profitieren würden von solch einem offenen Austausch ganz gewiß die Vertreter aus den Diözesen, auf die wenig Erfreuliches zukommt, wenn alles beim alten bleibt. Und vielleicht gelingt sogar eines Tages ein gemeinsames Jahresthema, das unter den je verschiedenen Aspekten beleuchtet und ausgedeutet werden kann.

Schluß

In einem KNA-Interview vor der Vollversammlung des Missionsrates wurde der Präsident gefragt: „Könnte der Missionsrat nicht die Rolle eines Gehirns oder besser noch eines Gewissens für die Hilfswerke und die kirchlichen Institutionen spielen?"

Er antwortete: „Wir hoffen, wir sind es."

Das „umfassende Heil" im Zueinander von Mission und Entwicklung

*Unter besonderer Berücksichtigung der Bewußtseinsbildung durch MISEREOR auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen in der Bundesrepublik**

Von Leo Schwarz, Misereor, Aachen

I. „UMFASSENDES HEIL" AUS DER PERSPEKTIVE DES ENTWICKLUNGSAUFTRAGES

1. Der „nichtteilbare" Auftrag

Das Thema, zu dem ich heute sprechen soll, hat gleichsam zwei „Gesichter". Es hängt davon ab, ob man nach „draußen" schaut oder die deutsche Szene betrachtet.

Vor mir sehe ich noch einmal meine Missionsstation, das armselige Pfarrhaus in Muyupampa im Südosten Boliviens. Die junge Frau aus Tururumba, die dort, ein weinendes Kind in den Armen, unsicher und zögernd eintritt, möchte die Taufe für ihr Kind erbitten. Ich kenne sie schon lange. Sie ist noch immer nicht verheiratet, weil sie die „unverschämt hohe" Geldsumme für den Standesbeamten nicht aufbringen kann. Sowohl der Mann, mit dem sie zusammenlebt, wie auch sie selbst, sind Analphabeten. Ich kenne ihre Hütte. Die Wohnverhältnisse sind katastrophal.

Auf meinem ungehobelten Tisch, an dem ich die notwendigen Eintragungen mache, liegen das Manuskript einer halbfertigen Predigt, die sehr unvollständigen Baupläne für eine Krankenstation, ein paar Ventile der im Bau befindlichen Wasserleitung, mein Brevier.

Mein Schreibtisch in Aachen bei Misereor sieht anders aus: neu, großflächig, glänzend. Berge von Projekten, die entweder abgelehnt oder bewilligt werden sollen: Krankenhäuser, Genossenschaften, Technische Schulen, Wiederansiedlungsprogramme, Wohnungsbauprojekte, Ausbildungszentren, usw. Alles Pastorale ist sauber heraussortiert.

Wir haben also für die praktische Arbeit der kirchlichen Hilfswerke in der Bundesrepublik Spielregeln akzeptiert, die den Grundgedanken des „umfassenden Heils" wenig sichtbar werden lassen.

Aus pragmatischen Gründen, selbst auf die Gefahr hin, daß wir in den sogenannten Entwicklungsländern mißverstanden werden, hat die Deutsche Bischofskonferenz einer Arbeitsteilung innerhalb der Hilfswerke zugestimmt. Der Auftrag selbst, das Heil zu wirken, das umfassende, ist nicht teilbar. Wir können den Menschen nicht „auseinanderdividieren". Das ist ein Grundbefund sowohl für Mission wie auch für Misereor.

---

* Referat auf der Jahresversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates am 24. Juni 1977 in Würzburg.

Ich möchte, um dieses „umfassende Heil" zu beschreiben, an eine Szene in der Apostelgeschichte (Apg 13,14—27) erinnern. Paulus bittet in der Synagoge in Antiochia um das Wort, schildert knapp und präzise das Heilserlebnis des auserwählten Volkes, ruft die verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte in Erinnerung. Überaus deutlich wird, daß Heil sich nicht in Etagen vollzieht, daß es den ganzen Menschen, die ganze Gemeinde betrifft: Das Herausführen aus dem Sklavendienst in Ägypten, die Etappen der Befreiung in der Wüste, das Heilshandeln Gottes an seinem Volke, bis hin zu Johannes, der den Auftrag erhält, eben dieses Volk „mit der Erfahrung des Heiles" zu beschenken. Paulus schließt seinen Bericht: „Uns wurde das Wort dieses Heiles gesandt . . .". Der griechische Text spricht von soteria: Menschliches Glück in all seinen Etappen bis zur „Teilnahme an der Herrlichkeit unseres Herren Jesus Christus".

Übrigens, wie wenig manchmal unser „arbeitsteiliges" Handeln in der Bundesrepublik von unseren Partnern draußen verstanden wird, mag das köstliche Beispiel eines „gemischten" Projektantrages beweisen, der vor wenigen Tagen bei Misereor einging:

„Ich, XY . . ., ein Ordenspriester und Pfarrer einer katholischen Missionsstation in Indien, mache Ihnen die folgende Bitte. Meine Station gehört zu einer neuen Diosische und hat 3000 katholische und 20.000 ungläubige Leute. Alle sind einheimische und bleiben hier und dort über dem Hügel. Wir müzen 50 Kilometer zu Fuz gehen nach die nahe Städt. Unser Bischof bleibt gegen 200 Kilimeter weit von hier und es braucht einen Tag mit Bus.

Nun wir besuchen die Leute zu Pferd. Hier wir haben auch ein Haus für die aarmen Kinder mit dem Hilfe vom Bischof. Wir brauchen etwas um die Leute zu besuchen und das Evangelium Christi leicht zu predigen. Darum mache ich Ihnen die demütige Bitte zu hilfen mir mit einem kleinen . . . Panzerspähwagen."

2. Der besondere Misereor-Ansatz

Kardinal Frings hat sich 1958 eindringlich an die Deutsche Bischofskonferenz gewandt und die Bischöfe beschworen, an der „Leibsorge des Herrn" teilzunehmen. Wörtlich sagte er: „Es geht nicht um ein Mittel der Mission, sondern um die Teilnahme an der Leibsorge des Herrn"[1]). Ohne die Bedeutung des Missionsauftrages auch nur im Geringsten einschränken zu wollen, verlangte Kardinal Frings eine erweiterte Anteilnahme an der „Heilssorge des Herrn". — Übrigens wollte Frings sie auch deutlich von dem herkömmlichen „Caritasbegriff" unterschieden wissen —. Diese Teilnahme an der „Leibsorge" des Herrn, die Frings so verstand, „daß nicht etwas getan würde, sondern darum, daß alles geschehe, was nur eben möglich sei"[2]), ließ ihn von den Bischöfen die Gründung eines eige-

[1]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 20

[2]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 26

nen Hilfswerkes, nämlich Misereor, fordern; deshalb ein eigenes Werk, weil es ihm nicht auf den Augenblickserfolg, sondern auf den Erfolg für „Jahrzehnte und vielleicht Jahrhunderte“[3]) ankomme.

Man könnte nun zurückfragen, ob denn früher die Sicht des „leiblichen“ Heils außer acht gelassen worden wäre? Heil ist doch immer verkündet, durch die Tat verwirklicht worden! Tausende und abertausende Missionare haben in der Geschichte der Kirche doch keinen einseitigen, keinen verkrüppelten Heilsauftrag wahrgenommen. Dennoch, das Erlebnis der Nachkriegsjahre forderte geradezu zur Neubesinnung auf. In Deutschland selbst war vielfältig die Erfahrung gemacht worden, daß Not nicht nur der Caritas, sondern auch der Möglichkeit des echten Neubeginns bedarf. Nicht nur Pflasteranlegen und Verbinden, sondern Gesundung. Nicht nur Bekämpfung der Symptome, sondern Heilung. Dem Menschen eine Chance geben, das eigene Schicksal in die Hand zu nehmen. Rückbesinnung auf die menschliche Würde, Teilnahme an einem weltweiten Auftrag, gesamtmenschliche Verantwortung. Kardinal Frings war bereit, eine neue Antwort zu wagen, obwohl niemand richtig wußte, wie diese Antwort genau aussehen sollte. Es verwundert deshalb nicht, wenn er vom „Abenteuer im Heiligen Geist“[4]) spricht. Er spürte, daß die Antwort um so dringender wurde, je mehr die Öffnung zur Welt erfolgte. Noch nie hatte man bisher so global, so gepackt das Elend und Leid der Welt erfassen können.

Die damaligen Zahlen haben sich inzwischen „negativ“ multipliziert. Mehr als damals lassen sie uns heute Hören und Sehen vergehen. Um nur einige in Ihr Gedächtnis zurückzurufen: 300 Mio Arbeitslose, die wie Gespenster hungrig umherwandern, nicht abgesichert durch Sozialversicherung; 460 Mio Menschen, die tagtäglich dem Hungertod nahe sind, die Hälfte davon Kinder; Sterberate pro Minute 15 Menschen, die Hälfte davon Hungertote. Es ist das „lautlose Sterben“, das den Satten nicht mehr unter die Haut geht.

„Leben
Ich lebe
du wirst fett;
er schwitzt
wir werden hungernd alt;
ihr werdet reich
sie sterben.“ (Florido Perez/Chile)

Es klingt paradox, wenn 4—15% der Erwerbsbevölkerung in den Industrieländern Agrarprodukte produzieren, und gleichzeitig jedes Jahr für deren Vernichtung Millionen ausgegeben werden, während in den soge-

[3]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 27

[4]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 34

nannten Entwicklungsländern 67% der Erwerbsbevölkerung in der Landwirtschaft tätig sind, unfähig, sich selbst und ihre Mitbürger ausreichend zu ernähren. 1961 betrugen die Getreidereserven noch 100 Tage, jetzt sind sie auf 26 Tage zusammengeschmolzen. 350 Mio Landarbeiter in den Entwicklungsländern sind immer noch auf den Holzpflug angewiesen. 50 Mio landwirtschaftliche Betriebe müssen mit weniger als einem Hektar Ackerland auskommen.

Wer könnte die apokalyptischen Bilder der Elendszonen in der Welt in ihrem ganzen Ausmaß erfassen: gemeint ist nicht nur die materielle Not, sondern vor allem auch die geistige Not, und zwar dort, wo die Menschenrechte durch Gewalt und Folter mit Füßen getreten werden. Gleichzeitig darf daneben die teuflischste Bilanz aller Zeiten nicht unterschlagen werden: täglich eine Milliarde DM Ausgaben für Rüstungszwecke, während an ein und demselben Tag rund eine Milliarde Menschen mit einer DM auskommen müssen.

3. Eine „neue" Antwort der Kirche

Dank der Aufgeschlossenheit der deutschen Bischöfe, dank der Spendenfreudigkeit der deutschen Katholiken, dank des entschiedenen Einsatzes seines Geschäftsführers, Prälat Dossing, konnte Misereor als erstes kirchliches Hilfswerk in Europa eine neue konkrete Antwort geben auf die überdeutlich gewordene Unheilssituation der Welt. Keine besondere Theorie stand am Anfang, sondern eine neue Form der Hilfe, das Entwicklungsprojekt, kein „hausgemachtes", sondern so, wie es von den Partnern draußen gefordert wurde. Nicht, daß man ins Blaue gewirtschaftet hätte, ohne geistige Grundlage. Teilnahme an der „Leibsorge Christi" hatte Kardinal Frings verlangt. Dem Beispiel der Liebe Christi zu den Menschen — Mensch als Geschöpf Gottes, von Christus erlöst — war leicht zu folgen. Wesentlicher geistiger Ansatz der Arbeit — und das gilt heute wie gestern — war und ist die Lehre der Kirche, daß die Vollendung der Welt letztlich zwar Tat Gottes ist, daß der Christ sich aber nicht von der gleichsam sakramentalen Beauftragung dispensieren darf, die Strukturen des Heiles jetzt schon eben in seiner konkreten Welt erkennbar und sichtbar werden zu lassen.

Gerade die einheimischen Kirchen der nachkolonialen Ära spürten, daß nicht nur der Gottesdienst, sondern auch der Menschendienst neu überdacht werden mußte. Vielleicht waren die Erwartungen auf das erreichbare Maß des „sichtbaren" Heiles manchmal zu hoch gespannt, wurden die Einsätze manchmal zu „weltlich" geleistet. Abwanderungen zu diesseitigen Heilsideologien können nicht verschwiegen werden. Ebensowenig darf man aber auch den Mut der Kirche verschweigen, sich in neuer Weise für das Heil des ganzen Menschen und aller Menschen verantwortlich zu bekennen.

So ist es nicht verwunderlich, wenn gerade in den letzten 15 Jahren die Theologie des Heiles lehramtlich verdeutlicht wurde. Erinnern wir uns: 1959, ein Jahr nach der Gründung Misereors, wurde das Konzil angekündigt. 1961 folgte die Enzyklika „Mater et Magistra", 1963 „Pacem in terris", 1964 „Ecclesiam Suam", eine viel zu wenig beachtete Enzyklika, in der Paul VI. zu einem „neuen Dialog mit der Welt, in der wir nun einmal leben", geradezu herausfordert. 1965 der Konzilstext „Gaudium et Spes", das eigentliche Manifest der neuen Weltbegegnung. 1967 „Populorum Progressio", 1971 die Römische Bischofssynode, die sich mit dem Thema „Gerechtigkeit in der Welt" ausdrücklich befaßt, und schließlich 1975 „Evangelii Nuntiandi". Nur wenige Tage früher wurde in Deutschland von der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD „Der Beitrag der Katholischen Kirche in der BRD für Entwicklung und Frieden" und „Missionarischer Dienst an der Welt" verabschiedet. All das geschah im gleichen Zeitraum, in dem in der sogenannten Dritten Welt von Misereor aus zwei Milliarden DM für 20.000 Projekte angeboten werden konnten.

Von den erwähnten kirchlichen Dokumenten möchte ich nur auf eine Enzyklika kurz eingehen, nämlich „Populorum Progressio", da wir gerade jetzt auf eine Dekade dieser Enzyklika zurückschauen. Unser Thema „Umfassendes Heil", das Ineinandergreifen von Mission und Entwicklung, wird sehr klar dargestellt.

Entwicklung ist nicht gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum[5]) (Populorum Progressio Nr. 14).

Entwicklung heißt, dem Schöpfungsplan Gottes entsprechen, sich durch ständiges inneres Wachstum in der Welt für die Welt verantwortlich zeigen. „Mit Einsicht und Willen begabt, ist der Mensch für seinen Fortschritt ebenso verantwortlich wie für sein Heil"[6]) (Populorum Progressio Nr. 15). Alle geforderten Anstrengungen finden ihre Vollendung im Heil durch Jesus Christus.

Zusammenfassend möchte ich sagen: Das Heilshandeln Christi in dieser Welt ist und bleibt Maßstab für unser Handeln. Wir werden auf die Menschen zugehen müssen, so wie er auf die Menschen zuging, wir werden sie heilen müssen, wie er sie geheilt hat, wir werden befreien müssen, wie er befreit hat, wohlwissend, daß Begegnung, Heil und Befreiung der Vollendung bedürfen, die nicht im diesseitigen „Siedlungsbereich" erwartet werden kann. Wer sich aber von der göttlichen Solidarität in dieser Zeit hat treffen lassen, der muß in dieser Zeit auch Solidarität mit allen Menschen, besonders mit solchen, die nach einem menschenwürdigen Leben und nach Gerechtigkeit hungern, üben. Angesichts der weltweiten Notlage können wir noch nicht sagen, daß wir genug „Heil" gewirkt hätten, bestimmt nicht, soweit es den Entwicklungsbereich betrifft.

[5]) Populorum Progressio, Paulus-Verlag 1968, Seite 9
[6]) Populorum Progressio, Paulus-Verlag 1968, Seite 9

II. „UMFASSENDES HEIL" IN DER AUSSAGE DER GEIMEINSAMEN SYNODE DER BISTÜMER IN DER BRD

Von Misereor aus gesehen interessiert uns besonders „Der Beitrag der katholischen Kirche in der BRD für Entwicklung und Frieden". Die Texte sind so klar, daß sie kaum einer besonderen Erläuterung bedürfen. Nachfolgend einige relevante Textteile.

1. Die eine Sendung, die verschiedenen Dienste

Der klare unteilbare Grundauftrag lautet: „Christliche Verkündigung vom Anbruch des Reiches Gottes und soziales Engagement in der Nachfolge Christi sind dabei — auch wenn das eine die Folge des anderen ist — nicht zu trennen, sondern müssen je für sich und gemeinsam als integrale Bestandteile des umfassenden kirchlichen Auftrags erkannt und verwirklicht werden. Deshalb sind auch die je verschiedenen Dienste für Verkündigung und Mission, für soziale Hilfe, Entwicklung und Frieden in der Motivation des praktischen Vollzugs zuinnerst aufeinander bezogen. Sie stellen zusammen die eine Sendung und das gemeinsame Ziel dar: Versöhnung mit Gott und den Menschen untereinander in Gerechtigkeit und Liebe." (Präambel 0.4)[7])

2. Der Bildungsauftrag

„Bei Bewußtseinsbildung geht es darum, der Bevölkerung einsichtig zu machen, wie sehr wir heute in einer Weltgesellschaft mit gegenseitigen Verflechtungen und Abhängigkeiten leben und wie sehr daraus notwendigerweise für alle Völker und für alle Menschen die Verpflichtung zur Solidarität erwächst. Das bedeutet vor allem, die Verantwortung für eine gerechtere Welt, in der alle Menschen ein menschenwürdiges Leben führen können, zu einer selbstverständlichen Aufgabe des gesamten Gottesvolkes zu machen. Deshalb muß diese Bewußtseinsbildung ein fester Bestandteil in der Verkündigung, der kirchlichen Bildungsarbeit und dem kirchlichen Informationswesen werden. Ebenso muß sie bei den Beratungen der Bischofskonferenz und anderer kirchlichen Gremien ein ständiger Tagesordnungspunkt sein. In den Gemeinden muß durch besondere Aktionen dafür Sorge getragen werden, daß die Christen sich als Volk Gottes in weltweiter brüderlicher Verantwortung sehen, erleben und verwirklichen können. Allgemein verfolgt eine solche Bewußtseinsbildung das Ziel, die Gewissen zu schärfen und einen immer wacher werdenden Sinn für Solidarität gegen alles Unverständnis und allen Egoismus durchzusetzen." (Nr. 1.2.2.1)[8])

---

[7]) Gemeinsame Synode, Herder-Verlag 1976, Seite 473

[8]) Gemeinsame Synode, Herder-Verlag 1976, Seite 481

3. Die Anwaltsfunktion der Kirche

„Die Synode ruft alle Mitglieder der Kirche in der BRD auf — wo immer sie dazu als einzelne, in Gemeinden, in Gruppen, Verbänden oder Institutionen Gelegenheit haben —, sich besonders für jene Staaten und Völker einzusetzen, die nicht in der Lage sind, ihre gerechten Ansprüche ausreichend geltend zu machen. Das schließt die Solidarität mit allen Menschen guten Willens ein, die aus innenpolitischen Gründen die vielfältigen Formen des Unrechts innerhalb ihres Landes nicht öffentlich beim Namen nennen können." (1.2.2.2)[9])

III. MISEREOR UND DER AUFTRAG DER BEWUSSTSEINSBILDUNG

1. Bewußtseinsbildung — Gewissensbildung?

Abgesehen davon, daß der Begriff Bewußtseinsbildung in den letzten Jahren überstrapaziert, lauthals politisch ausgebeutet wurde, widerstrebt es mir, den Bildungsauftrag der Werke, insbesondere Misereors, nur mit diesem Begriff zu umschreiben. Misereor hält es für notwendig, Bewußtseinsbildung durch den Begriff Gewissensbildung zu ergänzen. In der schon mehrfach zitierten Ansprache von Kardinal Frings an die deutschen Bischöfe heißt es: „Es soll dem einzelnen in das Gewissen geredet werden" . . . „Die Not des Herrn soll den Brüdern vor die Seele gestellt werden" . . . „Objektives Unrecht soll vor Augen gestellt werden" . . .[10])

Für Misereor folgt daraus: die im Projektbereich erlebte Begegnung mit der notleidenden Welt, mit Schwestern und Brüdern im bittersten Elend muß bei uns in Deutschland „eingebracht" werden, muß an unsere Gemeinden weitergegeben werden. So soll das Erfassen der Unheilssituation zu einem eindrucksvollen, tief ins Person-Bewußtsein einwirkenden sittlichen Grunderlebnis werden mit unmittelbarem Bezug auf das konkrete eigene Tun. Die intensive „Hinkehr" zur im Unrecht gefesselten Welt muß „Umkehr" im eigenen Tun bewirken. Das gläubige Gewissen muß die persönliche Heilsbedeutung, die je persönliche Inanspruchnahme durch Gott in diesen Begegnungen erfassen.

Dieses echte Insgewissenreden müßte dann zur Folge haben, daß die Angesprochenen zu einem neuen Dialog mit der erlösten, aber noch im Unheil gehaltenen Welt kämen, daß sie diesen Dialog als Gabe, als Möglichkeit christlicher Bewährung erkennen würden. Neuer Lebensstil nicht nur auf Grund der Knappheit der Ressourcen, nicht nur aus Solidarität mit den Notleidenden, sondern aus christlicher Weltverantwortung.

---

[9]) Gemeinsame Synode, Herder-Verlag 1976, Seite 482

[10]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 20/21

Ob das Angebot Misereors angenommen wird? Ein hohes Spendenaufkommen ist kein absoluter Beweis. Manchmal glaube ich, den Erfolg mehr zu spüren im Haß und im Aufschrei der „schlechten" Gewissen. Zwei Beispiele:

„Was heißt da Vorurteil! Wenn die zu blöde oder zu dumm sind, um Familienplanung zu betreiben wie wir auch, sollen sie doch krepieren. Wie komme ich dazu, denen ihre Zucht auch noch erhalten zu helfen? Damit noch mehr Gesindel auf der Welt rumrennt, daß sich „Mensch" schimpft . . . Ich vermache lieber mein ganzes Vermögen der stummen leidenden Kreatur, ehe ich auch nur einen Pfennig eurem schäbigen Rattengesindel spendiere."

„Warum immer der kleine Mann? Wo sind die Großen dieser Welt? Wieviel geben die? Schafft die Rüstungen ab, dann gibt es Brot in Hülle und Fülle. Ihr Schweine."

2. Misereor als Fastenaktion

Wiederum ist es das Verdienst von Kardinal Frings, das große Anliegen der neuen Weltverantwortung nicht als neutrale Fremdverantwortung verwirklicht zu haben, sondern die bestmögliche Rückkopplung in unseren Gemeinden von vornherein mitbedacht zu haben. Er hat Misereor davor bewahrt, zu einem kirchlichen Entwicklungsministerium zu werden. Er hat versucht, dieses Werk vor der überheblichen und gönnerhaften Haltung der „allmächtigen" Geber zu schützen und zwar durch die starke Verankerung des neuen solidarischen Handelns in die jährliche Bußzeit der katholischen Kirche. „Ich glaube, klargemacht zu haben", sagte er zu den Bischöfen, „daß es nicht nur um eine vorübergehende caritative Hilfeleistung, nicht einmal nur um eine dauernde Hilfeleistung geht, sondern daß die Chance offenliegt und genutzt werden sollte, diese Hilfeleistung vom Evangelium her mit einer religiösen Erneuerungs- und Bußbewegung zu verbinden."[11])

In einem Rundbrief an die Pfarrer zur Fastenaktion 1963 schrieb Kardinal Frings: „So ist Misereor vor der Weltöffentlichkeit ein Zeugnis christlicher Bruderliebe geworden. Es ist aber auch eine Hilfe für uns selbst und unser Fasten. Dieses doppelte Kapital wollen wir hüten und mehren."

Obwohl der Aufbau einer erfolgreichen Projektabteilung bei Misereor zunächst viel Kraft kostete, so wurde von Anfang an in diesem Sinne die Gestaltung der Fastenzeit als wichtigstes Anliegen im Auge behalten. Ein treffendes Leitwort — jedes Jahr neu formuliert — ist Wegweiser durch die Aktion. Pastorale Handreichungen werden erstellt, die die letzte Gemeinde erreichen und den Verantwortlichen helfen sollen, die liturgische Bußzeit nicht nur als Zeit der Reflexion über das persönliche Heil, sondern über das der Welt zugesagte Heil zu nutzen.

---

[11]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 27

Sie sollten in den Monaten Januar und Februar einmal bei Misereor zu Gast sein und erleben, wie die Fülle der Materialien, die zum größten Teil nicht verschenkt werden, sondern anhand eines Kataloges von den Pfarrgemeinden z. T. gegen Kostenerstattung bestellt werden, täglich — lastwagenweise — in alle Himmelsrichtungen versandt werden. Von rund zwei Dritteln der 12.700 Pfarreien in der Bundesrepublik wird das Misereorangebot gern und lebhaft in Anspruch genommen. Das pastorale Anliegen, die Gemeinde durch die Fastenaktion zu erneuern und den Sinn der christlichen Fastenzeit mehr und mehr zu treffen, ist akzeptiert.

Wichtig ist auch der Hinweis, daß die offizielle Eröffnungsveranstaltung der Fastenaktion jedes Jahr in einer anderen Diözese stattfindet. Es war dies der besondere Wunsch der Deutschen Bischofskonferenz, um Misereor nachhaltiger im Bewußtsein der Gläubigen zu verankern. Es ist für das Werk selbstverständlich, sich nicht mit der Eröffnungsveranstaltung zu begnügen, sondern in dieser Diözese alle Möglichkeiten der besonderen Bewußtseinsbildung und der Vorstellung unseres Anliegens zu nutzen.

3. Bewußtseinsbildung als ständiger Auftrag

Bewußtseinsbildung, verstanden als Teilnahme an der „Not Christi", kann nicht nur auf die heilige Zeit vor dem Osterfest eingeschränkt werden. Eine solche Einschränkung würde gegen die ständig dringender werdende Herausforderung der gegenwärtigen Weltlage und gegen den gleichbleibenden sozialen Auftrag der Kirche verstoßen. So bemüht sich Misereor, auch im Laufe des Jahres die aufgetragene „Wächterrolle" wahrzunehmen. Dienste werden angeboten durch die Erarbeitung von besonderen Materialien für Schulen und Einrichtungen der Erwachsenenbildung. Bei Seminaren und Konferenzen in Zusammenarbeit mit Verbänden und Akademien stehen Misereor-Mitarbeiter für Fachvorträge zur Verfügung.

Pfarrgemeinden, die durch Sonderaktionen das Anliegen der Entwicklungsländer in ihren Kreisen präsent machen wollen, werden von der Geschäftsstelle Misereor beraten und können von dem Modell „Projektpartnerschaft" Gebrauch machen. Ein besonders „attraktives" Projekt wird zur Mitfinanzierung vorgeschlagen. An Hand dieses Projektes kann die interessierte Gruppe versuchen, die Situation eines Entwicklungslandes nachzuvollziehen. Warnen möchte ich in diesem Zusammenhang vor Projektangeboten, die nicht mit den Hilfswerken abgesprochen sind. Es gibt viele „Händler" in diesem Bereich, die unter „christlicher Flagge" Politik und Ideologie verkaufen, oder die auch bestimmte „Wohlstandsinseln" in der Dritten Welt fördern, aber keine tatsächliche Hilfe für die Ärmsten der Armen leisten.

Auf viele bewußtseinsbildende Elemente, die im Jahresablauf zum Tragen kommen, wäre noch hinzuweisen: etwa auf die Zusammenarbeit mit Rundfunk und Fernsehn und auf den hauseigenen Pressedienst. Zeit und Raum reichen für eine ausführliche Darstellung nicht aus.

4. Die ökumenische Zusammenarbeit

Schon vom Ansatz her — Misereor sollte seinen Auftrag unabhängig von Rassen, Religion und Nation erfüllen — war eine gute ökumenische Zusammenarbeit möglich. Sie bezog sich auf die Partner der sogenannten Dritten Welt durch die Aktionen „Brüderlich teilen, gemeinsam handeln", die seit 1967 an jedem ersten Freitag, dem sogenannten Freitag der Gerechtigkeit, in den katholischen und evangelischen Gemeinden das gleiche Entwicklungsprojekt vorstellt und dessen Finanzierung erbittet. Sie erstreckt sich besonders aber auch auf die Bewußtseinsbildung in der Bundesrepublik. 1970 konnte das sogenannte „Fünf-Punkte-Programm" verabschiedet werden, dem die Intensivierung der Abstimmung und Zusammenarbeit bei der Öffentlichkeitsarbeit und Bewußtseinsbildung in der Bundesrepublik zugrundeliegt. Es ist das die Ökumene der Tat, so wie sie auf dem Konzil gefordert wurde. Darüber hinaus wird diese Zusammenarbeit vertieft durch die Teilnahme an der „Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen (GKKE)".

5. Das Phänomen der „Auswahlchristentümer"

Die Scheuklappen, die uns gehindert haben, den ungeschminkten Befund unserer innerdeutschen Kirchlichkeit zu akzeptieren, sind längst gefallen. Mit Recht sind wir voller Bewunderung für den guten Geist und das überdurchschnittliche Engagement des manchmal „letzten Drittels" der Gläubigen in unseren Gotteshäusern. Aber gerade die Erfahrung der Hilfswerke zeigt, daß es falsch ist, die übrigen zwei Drittel der aus dem aktiven Kirchenbild verschwundenen „Taufscheinchristen" auf die Abschreibeliste zu setzen. Das Wort der „Auswahlchristentümer" ist treffend gewählt. Es gibt viele Katholiken, die sich immer noch mit dem sozialen Engagement der Kirche voll identifizieren und durch diese Teilidentifikation ihre Kontakte zur Kirche nicht abbrechen. Sicher sollten diese Türen, die durch die Aktivitäten im Bewußtseinsbildungsbereich offengehalten werden, auch in Zukunft nicht zugeschlagen werden.

6. Bewußtseinsbildung als verbindendes Element der Werke untereinander

Das wache Interesse der Kerngemeinden, die jährlich wachsende Bilanz der Opferbereitschaft, beweisen, daß die Werke nicht nur „geduldete Gastarbeiter" in der deutschen Kirche sind. Ob diese Werke alle Möglichkeiten der Zusammenarbeit im Bereich der Bewußtseinsbildung schon ausgenutzt

haben? Ob die Abstimmung perfekt ist? Eines ist sicher, der Brückenschlag untereinander ist viel besser geworden. Das Näherzusammenrücken ist nicht nur ein gegebenes Versprechen, sondern eine tägliche Erfahrung. Nur im aufrichtigen Zusammenstehen kann der Größe des Gesamtauftrags entsprochen werden. Die Neustrukturierung der Bischofskonferenz, die Berufung der Kommission X für „Weltkirchliche Aufgaben" und die dazu gehörige Arbeitskonferenz haben sich positiv ausgewirkt. Darüber hinaus sind die längst zur Selbstverständlichkeit gewordenen direkten Kontakte der Werke untereinander sprechendes Zeichen der Brüderlichkeit.

IV. DIE VERSCHIEDENEN KIRCHLICHEN EBENEN ALS TRÄGER DER BEWUSSTSEINSBILDUNG

1. Misereor als bischöfliches Hilfswerk

Misereor ist von seiner Rechtsstruktur her in die deutsche Bischofskonferenz eingebunden. Von ihr empfängt das Werk seinen Auftrag, und in diesem Auftrag ist es tätig. Kardinal Frings begründete vor den Bischöfen diese Einbindung so: „Das Werk bedarf einer so großen Autorität, wie es nur die Bischöfe verleihen können."[12]) An einer anderen Stelle heißt es: „Weil mit dem Werk eine Erneuerungs- und Bußbewegung verbunden sein soll, handelt es sich um ein seelsorgliches Bemühen erster Ordnung. Und dann sind wir Bischöfe zuständig".[13])

Misereor kennt also keine Mitgliedschaft der Gläubigen im engeren Sinne, unsere Heimat sind die 22 Diözesen Deutschlands.

In den vergangenen Jahren wurden nun in allen Bistümern Diözesanstellen für den Bereich Mission eingerichtet. Die bischöflichen Beauftragten für diese Stellen sind aus einsichtigen Gründen damit einverstanden, die Aufgabe der Bewußtseinsbildung als Gesamtauftrag für Mission, Entwicklung und Frieden zu sehen und wahrzunehmen. Misereor ist sehr dankbar für diese Bereitschaft.

2. Sachausschüsse der Diözesan- oder Katholikenräte

Im Beschluß der deutschen Synode „Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik für Entwicklung und Frieden" heißt es:

Zur Organisation empfiehlt die Synode: „Die Entwicklungsarbeit der Kirche in den Aufgabenbereich auch der diözesanen Gremien und der Verbände einzubeziehen und dafür Sachausschüsse für Mission, Entwicklung und Frieden einzurichten bzw. die bestehenden mit den notwendigen

---

[12]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 25

[13]) Misereor, Zeichen der Hoffnung, Kösel-Verlag 1976, Seite 27

Mitteln und Mitarbeitern auszustatten, damit sie Gemeinden und Gruppen in ihrer Entwicklungsarbeit problemgerecht unterstützen."
(Beschluß 1.3.4)

Ein Blick in die Diözesen beweist, daß wir weit hinter dem zurückgeblieben sind, was die Synode gefordert hat.
Auf der mittleren Ebene, in den Regionen, Dekanaten, Kreisen, sieht es nicht viel besser aus.

Hoffentlich gelingt es uns, in den kommenden Jahren nicht auf gefaßten Beschlüssen auszuruhen, sondern sie so zu verwirklichen, daß die verschiedenen kirchlichen Ebenen nicht nur Empfänger, sondern selbst Träger der geforderten Bewußtseinsbildung sind.

3. Die Pfarrebene

Zunächst ein Zitat aus dem Brief eines Pfarrers an Misereor:

„Habe heute die Sendung bekommen „Misereor 1977." Bin gleich zur Waage gegangen und habe gewogen 460 g. Das Gleiche tat ich letztes Jahr zum Jubiläumsjahr der Missio: 480 g. Denke das übersetzt auf alle Pfarrämter in der BRD. Ist das denn nicht ehrlich zu viel? Wie „jesusmäßig" klug! Man kann sich nur ärgern und den Ärger den Leuten nicht merken lassen . . . Man hört nur Klagen und Seufzer von Pfarrern . . . Die sind allerdings zu bequem, als daß sie einen Brief nach Aachen schicken, um über die Schlemmerei sich zu beklagen. Ich habe den ganzen Wust – und das tun viele – gleich zum Haufen getan für die Altpapiersammlung des Turnvereins! Nix für ungut, aber wissen müßt ihrs! Pfarrer XY."

Das, was sich auf der Pfarrebene abspielt, ist letztlich bestimmend für den Erfolg aller Aktionen. Die Bewußtseinsbildung trifft den Empfänger. Wir dürfen nicht verschweigen, daß es sich hier um die Ebene handelt, die am meisten belastet ist. Alles hängt davon ab, wieweit die Gemeinde — pastoral gesehen — sich nicht nur als Seelsorgeobjekt versteht oder schon Mitträger ihrer Sendung ist. Es hängt von der Offenheit der Gemeinden ab, ob sie über die sicher so notwendige Spende auch zur tatsächlichen Teilhabe an der gemeinsamen Verantwortung für die Not der „Fernen" bereit sind, und ob sie das Anliegen der Hilfswerke als Verwirklichung der eigenen Sendung verstehen.

Ein Wort an die Ordensgemeinschaften

Die missionierenden Orden in der Bundesrepublik Deutschland haben im Jahre 1975 insgesamt DM 78.253.338,67 zur Unterstützung der rund 50.000 Missionskräfte in Übersee aufgebracht. Das sind die offiziellen Zahlen, das inoffizielle Ergebnis ist sicher weit höher. Diese Statistik spricht für sich selbst. Aber was ist die Spende im Vergleich zu dem, was

Missionare, Laienhelfer und Entwicklungshelfer in den Notbereichen der Weltkirche tagtäglich leisten und wie sie dem Auftrag der Liebe Christi mit allen Kräften entsprechen.

Als der Bundespräsident vor einiger Zeit Misereor einen Besuch abstattete, sagte er: „Misereor ist besser, billiger und wirkungsvoller." Ein solches Lob ehrt uns; dennoch sind wir nicht berechtigt, es festzuhalten. Wir müssen es voll und ganz weitergeben an diejenigen, die draußen tätig sind, einheimisch oder nicht-einheimisch, die Partner der Werke, die das Reich Gottes vor Ort bauen. Sie sind besser, sie sind anspruchslos, sie sind wirkungsvoller. Darf ich dennoch eine Bitte äußern, gerichtet an die Urlauber und Heimkehrer aus ihren Orden. Sie sind die authentischen Zeugen des Auftrages, der uns alle angeht. Viele von ihnen finden manchmal bittere Worte für die Hilfswerke, weil ihnen erbetene finanzielle Hilfe nicht gewährt werden konnte. Ob sie nicht ahnen, wie schwer es uns fällt, aus Mangel an Geldmitteln Anträge zurückweisen zu müssen? Ein abgelehnter Antrag sollte nicht Grund sein, auf die Hilfswerke einzuhauen wie auf eine alte Matratze. Wir haben einen gemeinsamen Auftrag zu erfüllen, den wir selbst trotz aller Projekte nicht vollenden können. Vollendung erbitten wir von Gott. So möchte ich schließen mit einem Zitat aus dem Propheten Sacharja (8,7):

„So spricht der Herr der Heere: Seht, ich werde mein Volk befreien aus dem Land des Sonnenuntergangs und aus dem Land des Sonnenaufgangs. Ich werde sie heimbringen. Sie werden mein Volk sein und ich werde ihr Gott sein, unwandelbar und treu."

Aspekte wertgebundener und heilswilliger Erziehung

Von Suitbert Gammersbach OFM, Hürtgenwald-Vossenack

I. DIE NEUAUFLAGE DER AUFKLÄRUNG

Wir leben heute in einer neuen Welle der Aufklärung. Die neue Aufklärung setzt noch die Dominanten der Zeit. Die oft genannte nostalgische Welle ist nicht mehr als eine freilich auffällige Randerscheinung. Die Nostalgie ist rückwärts gewandt und verfügt von ihrer Substanz her überhaupt nicht über die Kraft, ein ernster, geschweige denn ein gleichwertiger Widerpart zur Aufklärung zu sein. Nostalgie bedeutet Mobilisierung des Gefühls. Das ist zu wenig. Wir brauchen statt dessen eine Mobilisierung des Denkens hin auf Werte, aus dem ein Handeln hin auf Werte erwachsen muß. Die Aufklärung setzt den Primat des Wissens fast absolut. Sie sagt optimistisch mit Sokrates: Wenn ich um das Gute weiß, dann tue ich es auch. Aber leider ist die heutige Aufklärung im Unterschied zum antiken Philosophen wertindifferent.

Die Neuauflage der Aufklärung hat sich niedergeschlagen in den vielen Bildungsberichten, Bildungsprogrammen und Strukturplänen, die im letzten Jahrzehnt in dichter Folge kamen und gingen. Bildung ist planbar, war die These. Also: Bildung wächst weniger, denn daß sie nach Plänen machbar ist. Der Lehrer wird in diesem Konzept vornehmlich als Wissensvermittler und Unterrichtsorganisator betrachtet, seine erste Aufgabe ist es, zu erhellen, zu erklären, zu beweisen und so Transparenz zu schaffen. Die Aufklärung vertraut darauf, daß das für das pädagogische Geschäft im Grunde genügt. Diesem Denken liegt ein formalistischer Bildungsbegriff zugrunde. Der Strukturplan des Deutschen Bildungsrates verkündete als oberstes Bildungsziel das Lernen des Lernens. In diesem Konzept treten die Lerninhalte in den Hintergrund. Was schlimmer ist: Die Werte des Humanums und insbesondere der Transzendenz treten zurück; diese Werte werden nicht ausdrücklich geleugnet, aber nach diesen Werten — und das ist schlimmer als ihre Leugnung — wird in den Bildungsplänen nicht oder doch nur am Rande gefragt.

Der Mensch sollte gewiß ein ständig Lernender sein; das ist der Wille des Schöpfers. Und gerade heute in einer sich ununterbrochen verändernden Welt muß der junge Mensch das Lernen lernen. Aber der Mensch ist doch mehr als nur ein Lernender, mehr als einer, der Sachverhalte aufklärt und neu strukturiert, er ist doch auch einer, der irrt und sündigt, er ist Kämpfer und Sieger, er ist begnadeter und erlöster Mensch, der dankt und verehrt. Verehren aber kann man nur Werte, nicht bloße Strukturen, Formeln, Zahlen.

II. ERZIEHUNG AUF WERTE HIN TUT NOT

Der Mangel an verbindlichen Werten in den Bildungsplänen hat auch einen positiven Aspekt: Uns gehen wieder neu die Augen für die Notwendigkeit der Werte in der Erziehung auf. Nur formale Strukturänderungen vermögen keine erzieherische Not zu wenden. Die heutige erzieherische Not ist unübersehbar. Die vielzitierten Schlagwörter von Schulangst und Schulstreß, die Aggressionen in Klassenzimmern und auf Schulhöfen, der steigende Alkoholkonsum der Jugend oder die Lust, Schulbücher und Schulmobilar zu zerstören, sind Aufschreie und Signale dieser Not.

Wissen allein genügt nicht. Welch eine geistige Verarmung, welch alarmierender Verlust des Erzieherischen wird in der Auffassung deutlich, Schule ließe sich im wesentlichen als eine Organisation von Wissensvermittlung begreifen, wobei eine Art Selbstbedienungsladen mit Sprachlabor, Kleincomputer, Videorecorder, Testbögen das Optimum darstellte! Ein Bibelwort abwandelnd, muß man hier fragen: Was nützen alle diese großartigen Lerninstrumente, wenn der Schüler bei aller Wissensvermittlung am Ende seine Seele verliert? Was als Gegengewicht zu diesen Lerntechniken und noch mehr zum heute hypertrophierten intellektuellen Bildungskonzept nottut, ist eine neue Mobilisierung erzieherischer Kräfte auf Werte hin. Hier liegt die große Chance der Ordensschulen. Sie sollten haben, was oft anderen wert-neutralen Bildungsinstitutionen abgeht, ein verpflichtendes Wertgefüge. Erziehung auf Werte hin; das sollte an Ordensschulen — modellhaft für andere Schulen — möglich sein. Im Umkreis des Indifferentismus ist Erziehung im Vollsinn nicht möglich. Erziehung setzt anders als ein nur formalistischer Bildungsbegriff anerkannte Werte voraus.

III. VOM HEILSWILLEN DES LEHRERS

Werte müssen konkretisiert werden; sie müssen gelebt werden. Um es im Blick auf den Lehrer zu sagen: er sollte ein Wissender, mehr aber noch ein Vorbild, er sollte ein Unterrichtsorganisator, mehr aber noch ein Erzieher sein. Um es noch deutlicher zu sagen: Der Lehrer sollte sich um das Heil seiner Schüler, um das leibliche, das geistige und zuvörderst um das seelische kümmern. Zugegeben auf dem Hintergrund der modernen Bildungspläne klingt das verstiegen, ist das so nicht vorgesehen; und auch auf dem Hintergrund heutiger Schulwirklichkeit ist dieses Ziel hoch angesetzt, aber der Lehrer, der seine Schüler nicht nur informieren und, wenn nötig, disziplinieren, sondern sie als Menschen höher führen will, braucht hochgesteckte Ziele. Mag sein, daß mancher, der dies liest, sagt: „Da soll also der Lehrer als Seelsorger oder gar als Missionar tätig werden — danke, dafür sind allenfalls die Religionslehrer da". Ich nehme diese Bemerkung gelassen hin. Ein Lehrer, der nicht mehr als Wissensverkäufer

und Unterrichtstechniker sein will, hat den tieferen Sinn seines Berufes sicher nicht erfaßt. Ja, jeder gute Lehrer — ich nehme ein Wort der Bemerkung von vorhin bewußt auf — sollte auch Seelsorger sein, nicht als Miniaturausgabe eines Geistlichen oder als Kopie „allenfalls eines Religionslehrers", sondern ganz schlicht als „Nächster" des Schülers. Seelsorge meint hier nicht Verwaltung der Sakramente, was ohnehin auch für das Wirken des Priesters viel zu eng gesehen ist, sondern Sorge um das Heil des anvertrauten jungen Menschen in allen Bereichen. Solche Sorge ist überhaupt nichts Außergewöhnliches, sondern selbstverständliche Christenpflicht. Von dieser Pflicht kann es für einen Lehrer an einer Ordensschule, die nicht wertindifferent sein darf, keine Dispens geben.

Gott liebt uns, er will, daß wir leben. Der Schüler sollte wissen, spüren und erfahren: Mein Lehrer will mir wohl, der ist nicht darauf aus, mir mein fachliches Unvermögen vor Augen zu führen, sondern der will mein Heil, der leidet unter meinem Versagen. Ein Schüler, der den Heilswillen des Lehrers erfährt, wird befähigt — er muß freilich auch seinerseits wollen —, Schulangst abzubauen; er wird innerlich gelöster und freier werden. Ein bloßes Bedauern eines solchen Lehrers wird pädagogisch wahrscheinlich eine ungleich größere Wirkung haben als Maßnahme aus dem Katalog der Schulstrafen.

IV. HEILSWILLE UND NOTENGEBUNG

Der heilswillige Lehrer legt es nicht darauf an, schlechte Noten als Druckmittel zu mehr Leistung zu protokollieren. Andererseits: Heilswillen kann ein Lehrer nicht dadurch dokumentieren, daß er gute Noten verschenkt. Das schwächt nur die Leistungsbereitschaft des Schülers. Auch der Herr im Evangelium fordert je nach gegebenem Talent Leistung ein. Heilswille des Lehrers wird dann dem Schüler deutlich, wenn die schlechte Leistung auch schlecht genannt wird, aber wenn es überdies dabei nicht bleibt, sondern wenn auch die positiven Ansätze in der schlechten Leistung anerkannt werden, wenn Wege zu einer besseren Leistung aufgewiesen werden, wenn dem Schüler ein ermunterndes Wort zuteil wird.

„Von Dir war sowieso nichts Positives zu erwarten"; „Bei Dir ist Hopfen und Malz verloren"; „Du wirst nie etwas Gescheites zuwege bringen". Wie entlarvend sind solche Aussagen für den Lehrer selber: „sowieso nichts Positives", „verloren", „nie etwas Gescheites". Der Lehrer kann möglicherweise beim gleichen Sachverhalt, ohne etwas zu verharmlosen, auch sagen: „Schade, daß Du wiederholt nicht genau den Text beachtet hast"; „Diese Fehler hast Du schon in der letzten Arbeit gemacht, wie kommt es, daß Du sie nicht abstellst?"; „Sicher, Du hast wiederum eine Reihe Fehler gemacht, erfreulich ist, daß Du in einigen Bereichen Fortschritte zeigst". Solche Anmerkungen, sie müßten je nach Einzelfall

konkretisiert werden, zeugen von einer völlig anderen Grundeinstellung des Lehrers gegenüber dem Schüler als die Aussagen von zuvor; sie zeugen von dem Heilswillen des Lehrers.

Ein Lehrer, der von einem Heilswillen gegenüber dem Schüler beseelt ist, wird weitgehend dagegen gefeit sein, den einzelnen Schüler als Persönlichkeit lediglich oder vor allem nach dessen Notenbild zu beurteilen. Ein solcher Lehrer wird einen Schüler auch trotz schlechter schulischer Leistungen als Menschen annehmen, er wird nicht dem Irrtum verfallen, gute Noten verbürgten schon eine hohe menschliche Qualität und schlechte Noten dokumentierten eben, daß der Schüler auch als Mensch nichts tauge. So zu denken und zu handeln ist dem Geist des Evangeliums schnurstracks entgegen. Durch das ganze Neue Testament zieht sich doch dies als roter Faden, daß Gott uns aus Gnade, und nicht ob unserer Leistungen und Erfolge, angenommen und erlöst hat. So muß auch hier wiederum Gott das Maß menschlicher Pädagogik sein.

V. HEILSWILLE UND STRAFEN

Und Strafen? Der heilswillige Lehrer hat zu Strafen ein ungebrochenes Verhältnis. Er wird nie ein „Schläger" sein; er wird auch nicht die Prügelstrafe für den Schulalltag zurückwünschen. Er wird aber auch nicht nach Manier der „antiautoritären Erziehung" Strafen inkriminieren und den „Laissez faire-Stil" praktizieren. In der Pädagogik auf Strafen grundsätzlich verzichten zu wollen, ist utopisch. Auch Gott verzichtet nicht darauf, uns Menschen zu strafen. Aber Gott, so sagt uns die Bibel, ist langmütig und barmherzig. Der heilswillige Lehrer straft erst, wenn es sein muß, nicht wenn er bereits strafen könnte, und er straft nicht, um zu strafen, sondern um zu bessern. Und der heilswillige Lehrer weiß schließlich, daß er selber auch Sträfliches tut. Religiös formuliert: Ob Lehrer oder Schüler, wir alle sind Sünder, denen Heil widerfahren soll.

VI. ZUSAMMENFASSUNG

Der Auftrag zur Erziehung ist für die Schule unaufkündbar. Wertgebundene und heilswillige Erziehung sollte ein Charakteristikum einer Ordensschule sein. In einer Schule, wo man sich um eine solche Erziehung ernsthaft müht, läßt sich frei atmen und leben. Wir müssen wieder neuen Mut haben, unsere Pädagogik religiös zu begründen; eine bloße anthropologische Grundlage erzieherischer Arbeit ist für gläubige Pädagogen zu wenig.

Angst – Ein Stachel zur Heiligkeit

Der „jüdische Makel" der Kongregation vom Hl. Geist und vom Unbefleckten Herzen Mariens . . .

Von Michael Böhles CSSp, Heimbach

In der Pfingstwoche hatte ich Gelegenheit, ein wenig in den Archiven unseres alten Mutterhauses zu Paris herumzustöbern. Die „Reise in die Vergangenheit" sollte der Zukunft dienen; und tatsächlich brachte der Zufall eine ganze Menge ans Licht.

I. DUNKLE SCHATTEN?

Die „Kongregation vom Heiligen Geist und vom Unbefleckten Herzen Mariens" ist in mehr als einer Hinsicht ein merkwürdiges Gebilde. Erzbischof Lefèbvre war sechs Jahre lang unser Generaloberer und gehört nominell noch immer zur Kongregation. Aber auch die sog. „Charismatische Gemeinde-Erneuerung" ist uns dadurch „verbunden", daß sie an der von unseren amerikanischen Mitbrüdern geleiteten Duquesne-University in Pittsburgh/USA in den Katholizismus entsprang, sich alsdann aber sehr schnell der „Notre-Dame-University" bemächtigte als des eigentlichen „Thron-Sitzes" der Weisheit. Allerdings, bei Lefèbvre wie bei den Charismatikern läßt sich feststellen, daß Unsere Liebe Frau und Petrus sehr viel zu tun haben mit dem Heiligen Geist; Atheismus und Angst spielen dabei eine zentrale Rolle. Um das besser zu verstehen, sind einige Daten zur Erinnerung notwendig.

1841 gründet der Rabbiner-Sohn und Juden-Konvertit Jakob (Franz-Maria-Paul) Libermann die Missionsgesellschaft „vom Unbefleckten Herzen Mariä"; seine Leute sollten vor allem „den armen Schwarzen in Afrika" zu Hilfe kommen. Er wurde 1802 in der kleinen Stadt Zabern im Elsaß geboren. Durch „seelische Finsternisse und gänzliche Verlassenheit führte ihn der Heilige Geist zum Licht des wahren Glaubens und zur Freiheit der Kinder Gottes. Die Fallsucht verwehrte ihm jahrelang den Aufstieg zum Priestertum, bis er durch eine Marienwallfahrt nach Loreto wunderbar geheilt wurde".

Er findet Mitarbeiter, und bald auch schon ein Missionsgebiet; daß die ersten Missionare in kürzester Zeit dahinsterben, führt fast zur Verzweiflung. Doch rettet Libermann sich und die übrigen unter den Schutzmantel Mariens vielleicht gerade aus gebrochenem Herzen heraus.

1848 wird die Genossenschaft von ihrer schwersten Krise heimgesucht: Auf Anordnung des Heiligen Stuhles zu Rom soll sich die junge Gemeinschaft vollkommen der 1703 von Claude-François Poullart des Places gegründeten Kongregation vom Heiligen Geist einfügen. Man kann

sich noch heute die Erregung vergegenwärtigen, wenn man den Wortlaut des Dekretes sich vor Augen hält: „Ihnen obliegt die Union ihrer beiden Gemeinschaften in der Weise zu vollziehen, daß die Kongregation vom Unbefleckten Herzen Mariens sich auflöst und ihre Assoziierten und Mitglieder in die Kongregation vom Heiligen Geist überführt, so daß sie von jetzt an deren Assoziierte und Mitglieder sind, im Besitze derselben Rechte und Privilegien und denselben Regeln und Disziplinen unterworfen."

Anders ausgedrückt: Die jugendliche Genossenschaft vom Unbefleckten Herzen Mariens sollte sich der überalterten und vom Aussterben bedrohten Kongregation vom Heiligen Geiste vermählen, auf daß aus dieser „Ehe" wieder neue Kinder hervorgingen zum Segen der Mutter Kirche. Die theologisch-spirituelle Linie: Maria — die Braut des Hl. Geistes! Die kirchenpolitische Sicht: Erhalt der Privilegien (man muß wissen, daß das „Seminar vom Hl. Geist" bereits vor der französischen Revolution die dreifache Anerkennung durch den König, das Parlament und die Kasse erhalten hatte; und daß dies der Grund zur Wiederzulassung in Frankreich durch Napoleon war). Der letzte Generalobere der alten Genossenschaft wurde zum Bischof geweiht, Libermann zum ersten Generalobern der vereinigten „Königreiche" ernannt.

Doch nur vier Jahre blieben Libermann Zeit, „seinen Stempel" der Kongregation aufzudrücken. Am Lichtmeß-Tag 1852 verstarb er.

II. VOM „SÜNDEN-FALL" IN DER CSSP

Am 10. 2. 1853 übernimmt P. Ignaz Schwindenhammer, ein Vertreter des Reichstags-Abgeordneten und dritten Superiors der Niederbronner Schwestern Dr. Ignaz Simonis, im Alter von 34 Jahren die Leitung der Kongregation und behält 30 Jahre lang die Zügel fest in der Hand.

Es gibt 69 geistliche Briefe aus der Feder Libermanns an Schwindenhammer, worin uns ein auf den ersten Blick erstaunlicher Kontrast entgegenleuchtet! Schwindenhammer ist in seinem Innersten ein von Ängsten und Selbstzweifeln geplagter Mensch, die sich auch auf seine Berufung beziehen. Mit viel Liebe und Feinfühligkeit steht ihm der verehrte Meister zur Seite, um ihn auf Jesus Christus hin zu führen, den einzigen, der ihm wahrhaft und auf beständige Weise den Frieden der Seele zu schenken vermag. Libermann bindet Schwindenhammer in der Art, daß er dessen Blick mitten durch sich hindurch auf das größere Du Jesu hinzulenken sucht. Die Briefe gehören deshalb unter anderem Titel auch zu den besten „autobiographischen Dokumenten" Libermanns; denn so wie einer einen anderen beschreibt und berät, so beschreibt er sich auch selbst darin mit als Spiegel!

Libermann redet Schwindenhammer als den jüngeren an mit „Teuerster Bruder" („Très cher Frère") und unterzeichnet schlicht mit „F. Libermann,

Priester". Unter anderem legt er ihm nahe: „Möge der Göttliche Wille Ihr einziges Leben sein!" Und: „Warten Sie mit Frieden, Zartheit und Geduld darauf, daß Sein Augenblick gekommen sei." In einem anderen Brief fordert Liebermann mit paulinischer Härte Schwindenhammer und andere Zuständige auf, einen unnützen Mitesser auszustoßen, wenn dieser sich nicht bekehrt. Schwindenhammer kennt also die zugleich zarte wie feste Handschrift seines verehrten Vaters! Einer solchen Hand kann man sich wohl anvertrauen, gerade wenn es einem selber angst und bang ist!

In den Augen Schwindenhammers muß Libermann entschieden zu früh verstorben sein! Seine Verlassenheit und Ängste verbirgt er unter dem Schleier pompös anmutenden Autretens. Schwindenhammer ent-wickelt sich zum „Fürsten" unter den Generalobern — eine erstaunliche Nähe Lefèbvre's zu ihm hin ist erkennbar! — und tritt fortan mit einer Sicherheit auf, die über den wahren Standort hinwegtäuscht. Schwindenhammer beginnt, mit festen organisatorischen Dekreten die fusionierte Genossenschaft „auf Vordermann" zu bringen. Seine Art, das Haus zu bauen, ähnelt sehr stark dem Vorgehen eines Architekten, der von außen herkommend das Innerste zu erraten und zu berühren sucht — während Libermann genau umgekehrt von innen her das Äußere aufbauen möchte.

Bei Libermann steht der lebendige Mensch, die Person, im Vordergrund des Interesses als „lebendiger Baustein der Kirche"; bei Schwindenhammer ist es zuerst das Amt und die Institution, der sich alles übrige unterzuordnen hat.

Zwei Beispiele mögen das veranschaulichen, und zwar allein anhand des Briefstiles gegenüber den Mitbrüdern!

1. L i b e r m a n n beginnt seine „Instruktionen an die Missionare" mit diesen Sätzen: „Meine innig geliebten Mitbrüder, schon seit sehr langer Zeit nähre ich in meinem Herzen ein brennendes Verlangen, Ihnen einige detaillierte Instruktionen zu übergeben, die Ihnen dienen könnten zur Tröstung Ihrer Seelen, zur Unterstützung auf dem Wege der Vollkommenheit, an welcher Sie mit Eifer und Ausdauer arbeiten durch die Gnade. Der Barmherzigkeit Gottes zuliebe und endlich, um Ihnen das Mittel zu ermöglichen, untereinander den Geist unserer Kongregation zu erhalten."

   So schreiben kann einer nur, wenn er gelitten hat; und so schreiben lassen sich andere nur, wenn sie darum wissen. Und was er seinen Missionaren als Schatz mit auf den Weg gibt, sind nicht Sachen, sondern ist ein lebendiges DU — Jesus Christus.

2. S c h w i n d e n h a m m e r dagegen hat nicht diese Vorzüge aufzuweisen als „junger Mann". So rettet er sich hinter die Fassade des Amtes. Alle seine Rundschreiben beginnen und enden fast mit den gleichen Worten, wie sie hier aus dem Dekret entnommen sind, welches

die Mahlzeiten der Mitbrüder bis ins Gramm hinein an gewöhnlichen wie an festlichen Tagen — bei Patres und Brüdern verschieden! — regelt:

„Wir, Ignaz Schwindenhammer, durch Gottes Heiligen Willen und dank der Bestätigung des Heiligen Apostolischen Stuhles General-Oberer der Kongregation vom Heiligen Geist und vom Heiligen Herzen Mariä, an alle Patres und Brüder unserer kleinen Genossenschaft, Heil, Gnade und Frieden des Heiligen Geistes im Unbefleckten Herzen Mariens."

Der „große Mann" an der Spitze der „ganz kleinen Genossenschaft" . . . Und erst nach dieser all-gewaltigen Einleitung wendet er sich mit wohl-unterscheidenden Worten den Mitbrüdern zu:

„Heute, meine innig geliebten Patres und meine sehr teuren Brüder . . ." (auf französisch: „Aujourd'hui, mes bien chers Pères et mes très-chers Frères . . ."). Und der Schluß des Dekretes:

„Gegeben zu Paris, im Mutter-Hause, unter Unserer Unterschrift und dem Siegel der Kongregation, den 25. März, dem Fest Mariä Verkündigung, im Gnaden-Jahr 1857, dem hundertvierundfünfzigsten Jahre seit der Gründung der Genossenschaft vom Heiligen Geist, dem sechzehnten jener der vom Unbefleckten Herzen Mariens, und dem neunten seit ihrer Fusion."

Ohne Zweifel tut einer nur so, wenn er sich nach allen Seiten hin absichern möchte. Wohl erst viel später, kraft der Gewohnheit (!), mag man Schwindenhammer auch entsprechende Selbstgefälligkeit unterschieben.

Die Nähe zum Sündenfall kommt darin zum Ausdruck, daß dem Nachfolger Libermanns offenbar das abhanden gekommen ist, was den Vorgänger auszeichnete: ein inniges Wissen um das Kindsein in Gott. Schwindenhammer ist ein Meister der äußeren, hierarchisch betonten Organisation geworden! Auf ihn geht auch der „Voll-Anschluß" zurück, der die Gelübde als eigentliches Mittel der Bindung an die Gemeinschaft und an die Kirche festschrieb (während Libermann sich mit dem Akt einer ausdrücklichen „Weihe an das Apostolat" begnügte, obwohl ihm die Gelübde als vorzügliches Mittel des Apostolates teuer waren; die alten „Herren vom Hl. Geist" waren eigentlich Weltpriester, vom Ursprung her).

III. DAS VERLORENE VATER-BILD.

Manches läßt sich nur vermuten im Zusammenhang mit dem genannten „Sündenfall". Aber es gibt eine ganze Reihe von Indizien, die eine beredte Sprache sprechen für den, „der Augen hat zu sehen, und Ohren, zu hören"!

Eine der tiefsten Ursachen für die den Römern so wohl-gefällige Fusion mag in der jüdischen Herkunft Libermanns gesteckt haben. Ein Jude als Ordensgründer in der Katholischen Kirche! Das hat es noch nie gegeben!?! Ironie des Stifters der Katholischen Kirche, des Juden Jesus Christus!

Die Anordnung, die „Kongregation vom Unbefleckten Herzen Mariä" vollständig aufzulösen durch Überführung in die ältere Genossenschaft hinein, beinhaltete auch die endgültige Auslöschung des „jüdischen Makels". Denn Libermann selber war — und ist es noch! — in vielfacher Hinsicht ebenfalls eine Quelle von Beunruhigung. Das sowohl in Bezug auf seine Herkunft wie auf seinen geistlichen Werdegang. (G. Bessière drückt das Anliegen gewisser „Ordner" recht ironisch aus in seinem Büchlein „Der Papst ist verschwunden": „Der Verrückte soll ruhig verrückt sein — aber er soll auf dem Wege bleiben!")

1. Geboren ist er — aber wann?

Die offiziellen Annalen der Kongregation lassen Libermann geboren sein am Ostermontag, den 12. oder 13. April 1802. Der Register-Auszug vermerkt „né Jaglé, fils de Samson" = „geborener Jagles, Sohn des Samson" (wobei „Jagles" offenbar der jiddische Ausdruck für „Jakob" ist).

Libermann selber aber läßt in dem Noviziats-Registerbuch (das er selbst als solches handschriftlich auf dem Einband bezeichnet) sich eintragen als „Libermann, François-Marie-Paul, né à Saverne, diocèse de Strasbourg le 5 mars 1805" (Libermann, Franz-Maria-Paul, geboren zu Zabern, Diözese Straßburg, am 5. März 1805). Und der Taufschein vermerkt nur das Hochzeitsdatum seiner Eltern.

P. Letourneur, einer unserer inzwischen verstorbenen Ahnenforscher, hat gründliche Untersuchungen angestellt und kommt seinerseits zu dem Schluß, daß offenbar den Geburtsakten der damaligen Zeit so gut wie keine Glaubwürdigkeit zukommt. Die Wirren der Französischen Revolution mögen mitgewirkt haben; erst nach 1810 werden die Register des Standesamtes gedruckt durch die Präfekturial-Verwaltungen (davor gibt es nur handgeschriebene Eintragungen im Gemeinderegister). Hinzu kommt der verwirrende Sachverhalt, daß damals drei Kalender gleichzeitig gehandhabt wurden: Revolutions-Kalender der Republik, Gregorianischer Kalender der Kirche und Jüdischer Kalender! Doch dies ist nur eine mögliche Sicht.

2. Einen Namen hat er — aber was für einen?

Von Ursprung her ist „Libermann" ein Vorname, der erst dank der staatlichen Verpflichtung zu einem festen Nachnamen unter die von den damaligen Juden erstellten Register Eingang als solcher fand. Noch der Urgroßvater und Vater Libermanns lassen erkennen, daß sie die Namensfrage aus streng jüdischem Blickwinkel heraus verstehen und deshalb eine wohl-getarnte „Namens-Rettung" vollzogen haben. Der innere Grund hängt mit der Beschneidung zusammen, die den Juden als Namensrettung galt (siehe Ex 4,24—26) und eben deshalb als Garantie des Überlebens unter den Augen ihres Bundes-Gottes!

Es scheint, als sei die jiddische Wurzel „Liber" auf den hebräischen Namen „Judas Eleazar" bezogen (zu „Judas" s. Jakobs Segen in Gen 49,8—12 / „Eleazar" — „Gott hat geholfen"); immerhin gibt es vier andere Schreibungen des gleichen Vornamens (Liberman, Lieberman, Libermann, Liebermann). Seine Bedeutung dürfte wohl sein „Mann der Liebe" (ähnlich etwa, wie man den Namen „Adam" = „der von der roten Erde Genommene" später in „Erdtmann" als Nachnamen wiederfinden könnte).

Für diese Sicht spricht das Selbstverständnis unseres P. Libermann. Er wählt dem Staat gegenüber den Namen Jakob als Vornamen, und bezieht sich geistlich auf jenen „Fersenhalter" (Gen 32,23—32), der durch den nächtlichen Ringkämpfer in die totale Enge getrieben wird an Geist, Seele und Leib. Nacht als Ausdruck der Angst und Einsamkeit, des Nicht-mehr-Sehen-Könnens! Und doch ist gerade dieser Kampf eine Liebes-Erklärung! Denn der seltsame Kampf mit dem großen Unbekannten ist für Jakob paradoxerweise Erhöhung und Erniedrigung ineins: Die Erhöhung erfährt er im neuen Namen „Israel" (= „Kämpfer gegen/mit Gott" oder auch „Gottesstreiter"); der Engel hat dem nach-Hause- und Daheim-sein-Wollenden die wahre Heimat in sich selber eröffnet (denn der Name ist ja in der Bibel die Aussage der innersten Person-Mitte des Geschöpfes in Bezug auf seinen Schöpfer) — er hat durch den Kampf hindurch ein falsches Bewußtsein getötet in Jakob und zugleich ein neues Selbst-, Umwelt- und Gottesbewußtsein erfahrbar gemacht. Eben dafür steht der Name „Israel". Nach außen hin dagegen die „Erniedrigung": für immer hinkt er und ist deshalb in den Augen der „mannes-starken" Umwelt ein von vornherein kampfunfähiger Mann. Es sei denn, er erkenne, daß der wahre Kampf stets ein Kampf auf der Ebene des menschlichen Herzens ist — und daß er nur dann siegen könne, wenn er bereit sei, verwundbar zu werden!

Jakob Liber-mann . . . Eine „Geheime Offenbarung" für den „Fallsüchtigen", den Konvertiten.

3. Vom Juden zum Freidenker und Atheisten

Der Vater Libermanns war strenger Rabbiner. Die Liebe des Knaben war gewiß stark von der Ehr-Furcht geprägt — die beste Voraussetzung für ihn als Nachfolger. Dagegen spricht, daß Libermann eine zeitlang ins andere Extrem überschlägt: während seiner Studien an der Talmudisten-Schule in Metz kommt es zur Krise. Sein Schwager Libmann Lazarus, Zeuge aus diesen Jahren, deutet an, daß Jakob nicht demütig, sondern stolz gewesen ist und sich folglich schwer gegen das Gesetz versündigt haben muß. Er beugte nicht seinen Nacken, sondern begann sich aufzulehnen! Am 6. Januar 1826 schreibt Jakob seinem Bruder Samson (Mediziner und Konvertit): „Bossuet? Unnütz für mich! . . . Gott hat uns das Denkvermögen gegeben, damit wir es gebrauchen. Wenn der Mensch sich blind in Ketten legen läßt, welche die Religion ihm präsentiert, wel-

cher Unterschied besteht dann noch zwischen dem Menschen und dem Tier? Warum habe ich dieses himmlische Geschenk bekommen, wenn nicht, um mich dessen zu bedienen? — Ich habe mir meine Religion gebildet, gegründet auf meine eigene Vernunft . . . Die Bibel = Anhäufung von Absurditäten! . . . Alles, was Gott von uns verlangt, ist, Ihn zu erkennen . . ."

Das Talmudistentum scheint ihm ein äußerliches Kleid zu sein, dessen man sich wie einer lästigen Fessel entledigen muß. Er sucht einen Gott in sich selber, und nicht einen Gott draußen außerhalb seiner selbst. So läßt er als Freidenker den „Juden-Gott" sterben, damit er selber in seiner Vernunft „Gott" sei?! Seltsam genug, Jakob hatte eine unüberwindliche Abscheu vor jedem „Amtskleid" — sei es das der Rabbiner oder das der Geistlichen im Christentum. Er hat des öfteren von dieser „Furcht vor der Sutane" gesprochen (wir kommen darauf gleich noch zurück!). Sein Verlangen nach Erkenntnis und Weisheit bringt uns die Sache mit dem Sündenfall in Genesis 3 (voraus: 2,25) in Erinnerung, wo im Verlangen nach Weisheit ohne Gott die Hüllen fallen und brutal der Wahn-Sinn ent-deckt wird:

Adam und Eva waren vor dem Fall „nackt, aber sie schämten sich nicht"; nach dem Sündenfall gehen „ihnen die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren". Nun kann das hebräische Wort „aramim" aber „weise" wie „nackt" lauten. Beide Worte, in der Einzahl verschieden voneinander, werden in der Mehrzahl „eins" (ähnlich den gespaltenen Zungenenden der Schlange, deren „Sprache" Bewußtseinsspaltung und Zertrennung von beiden anzielt und erreicht). Die Scham ist ein Kleid, das ebenso sehr versteckt wie schützt! „Gott machte beiden Kleider aus Fellen": die Kleiderfrage meint die Leiberfrage im Sinne der Lichtdurchlässigkeit für Gott! Wo die Personmitte dunkel geworden ist, da kann Gott Sich vom Zentrum her nicht mehr erkennen in Seinen „nach Seinem Bilde und Gleichnis geschaffenen" Geschöpfen. Also muß er nun von Außen her an-kommen.

Offenbar stehen die Auseinandersetzungen Jakobs ganz genau damit in Zusammenhang! Er will die Liebe wiederfinden und muß deshalb durch eine Phase der „Gottlosigkeit" hindurch-sterben . . . Gottlosigkeit heißt für den jüdischen „Knaben" aber auch: den Vater verlieren mitsamt der jüdischen Religion! Der Schlangenbiß dieses Traumas sitzt für immer in Jakob Libermann's Ferse . . . Hat seine Fallsucht er-inner-ungs-weise auch damit zu tun?

4. Die Konversion

Am Heiligabend 1826 wird Libermann getauft: „Christ-Geburt durch Nacht hindurch"! Er wählt die Namensreihe „Franz-Maria-Paul" und beschreibt präzise seine Sendung und das damit verbundene Selbst-Verständnis. „Franz" ist der Repräsentant der Liebe zur Schöpfung hin und

ihrem lebendigen Mittelpunkt, Gott; der gleiche Franz von Assisi zieht sich vor seinem eigenen Vater und vor den Augen des Bischofs und des Volkes splitter-faser-nackt aus und kündigt den Vater-Sohnschafts-Trakt auf vor aller Welt! Ein ungeheuerlicher Vorgang. Um dann ganz Gott zu dienen und der Kirche. Vor allem: durch seine Armut, seinen Dien-mut („Demut") und seinen Gehorsam hindurch.

„Maria" ist der Mantel der Weisheit und jene Frau, von der Gen 3,15 spricht: „Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Sproß und ihrem Sproß. Er wird dir den Kopf zermalmen, und du wirst ihn an der Ferse verletzen." Wie beim Jakobs-Kampf, so gehen bei der Verkündigungsgeschichte für Maria Erhöhung und Erniedrigung Hand in Hand: Gabriel erhöht sie durch seinen Gruß „Du bist v o l l der Gnade!" Maria erschrickt und bezeugt, daß sie sich in Gabriel wie in einem reinen Spiegel der Selbst-Erkenntnis in Gott erfährt (Die einzig echte Grenze des Endlichen ist das Unendliche; Grenzerfahrungen positiver wie negativer Art „sprengen" die Geschöpflichkeit — daher das Erschrecken!). Und die Erniedrigung: nach Deuteronomium 22,23ff begeht sie Brautstandsbruch (darauf steht Todesstrafe durch Steinigung!), wenn sie „Fiat" sagt! Sie soll das heilige, unantastbare Gesetz auf-heben und den neuen Bund des Erbarmens mit sich selber einleiten — welch eine unerhörte Zerreißprobe des Selbst-, Umwelt- und Gottesbildes! Was ist das für ein Gott, der auf der einen Seite wie ein schonungsloser Rächer auftritt, und hier anderseits „genug von seiner Rache" hat?! Josef „muß dran glauben" . . . Erst im Traum wird er über das „Märchen" aufgeklärt. Maria wird zur „Dirne" — dem Gesetze nach erst „geheilt", als Josef nach außen hin sich zu seiner Frau bekennt. Seine Ehre aber liegt für immer im Staub, „der fromme Mann" hat in den Augen der „gesetzes-treuen Umwelt" glanzvoll versagt! Maria weiß, warum sie sich „Sklavin des Herrn" nennt. Die Sache mit dem „Märchen" und die Nähe zu den Dirnen(?!) bezeugen den „Biß der Schlange in die Ferse". Wer das Gesetz bricht, sagt sich „a-theos", „los von Gott".

Bis zum heutigen Tag ist dieser Vorgang d a s Ärgernis dem bloßen Juden! Denn Maria ist darin die lebendige Türschwelle in einen Atheismus hinein, wie wir ihn noch selten gesehen haben. Das gesetzes-treue Kind Maria wird durch die Verkündigungszene hindurch-geschleust wie durch einen „Pubertäts-Krisen-Brennpunkt": Sie stirbt dem Gesetz diesseits, und wird jenseits im „Fiat" auferstehen als „Sohn" — freigemacht durch Er-füll-ung der Liebe (s. Röm 5—8). Die Tatsache, daß Maria im Hinweis auf „Elischabet" (hebr. „Gott ist Erfüllung/Barmherzigkeit") eine Schützenhilfe von dem ganz und gar unmöglichen Gott her erhält, der das „Unmögliche möglich" macht (sonst wäre Gott ja nicht mehr Gott, wenn Er nicht selber auch die Gesetzes-Bilderrahmen sprengen dürfte), ist auch für uns ein wichtiger Tip auf das heutige „Atheismus-

Problem“ hin: das hebräische „rachamim“ kann ebenso „Mutterschoß“ heißen wie „Barmherzigkeit“; in Zusammenhang gebracht mit der Rückgewinnung des verlorenen Paradieses bedeutet dies die Einholung eines neuen Gottes-, Selbst- und Umwelt-Bewußtseins. Maria ist der Paradieses-Schoß, in den hinein der unendliche, „unmögliche“ Gott stirbt, um sich in Seinem Wort der Liebe umhüllen und einfangen zu lassen. So klein wird der große Gesetzes-Gott! Maria hätte dem Gesetze nach sterben müssen! Es ist ihr Sohn, der diese Hypothek am Kreuz mitwandelt, so wie Paulus vermerkt: „Aufgrund und im Namen des Gesetzes ist Christus gekreuzigt worden, als Verbrecher“ (Gal 2,19—20). Wer zu Gott „Abba“ (= „lieber Vater“) sagt, der behauptet, daß er nicht mehr unter der Sünden-Angst steht, also Kind ist, „Sohn Gottes“ (siehe die Anklage der Hohenpriester in Mt 27 ff). Maria wird zum „Kelch des Blutes“, ihr Kind zum „Himmelsbrot“, der Hl. Geist macht eins als Gedächtnis-Heiler. Und der Fersenbiß der Schlange ist das Zeichen der Heilung.

Auch ein Zeichen: als während der Taufe über den Juden Jakob Libermann der Exorzismus gesprochen wird, da fühlt sich dieser im gleichen Augenblick „wie in eine Feuerkugel eingehüllt“ — und von da ab ist die Furcht vor der Sutane spurlos verschwunden! Man wird regelrecht an den brennenden Dornbusch erinnert (Ex 3,1—6), aber auch an die Marienerscheinungen Fatima's, wo Maria in einer Lichtkugel „ummäntelt“ auf- und niederschwebt (das reinste Feuer ist das Licht!). Weihnachten ist für Jakob der Tag der Wiedergeburt. Und die Kleiderfrage ist die Leiberfrage, gesehen von der Eucharistie und Auferstehung her.

„Paulus“: es ist die Begegnung mit dem Verklärten, welche aus „Saulus“ den „Paulus“ macht; die Lichteinhüllung macht ihn zuerst blind. Dann aber wird er zum „Licht für die Heiden“! Dies ist seine Geisttaufe — beschreibt er doch den Leib als Tempel des Hl. Geistes. (Libermann wird am „Lichtmeß-Tag“ sterben, auch genannt „Fest der Darstellung des Herrn im Tempel“.)

Libermanns Konversion zeigt, daß er selber als P e r s o n „Bild“ und „Buch“ für die Nachfahren ist. Blaise Pascal's Gedanken finden auch bei Libermann ihre Erfüllung:

„Gott kennen
ohne sein Elend zu kennen
macht stolz.
Sein Elend kennen
ohne Gott zu kennen
macht verzweifelt.
JESUS CHRISTUS kennen
macht die Mitte:
in Ihm finden wir sowohl Gott
als auch unser Elend.“

5. Das „befleckte Bild" des „Ehrwürdigen Vaters"

Auffallend ist auch die Tatsache, daß die Kongregation weder über ein Bild vom lebenden Poullart des Places noch von Libermann verfügt. Bei Poullart des Places ist ein Gemälde vorhanden, das ihn auf dem Totenbett zeigt. Von Libermann machte man eine Totenmaske und ließ ebenfalls einen Maler herbeikommen. Doch „leider Gottes" (oder „Gott sei Dank"?!) ist der Tote vom Lebenden ganz wesentlich unterschieden. Es gab wohl eine Daguerréotype vom Lebenden, doch fiel diese seinen jüdischen Verwandten in die Hände. Als man mit viel Mühe später wieder auf diese Fotoplatte stieß, da war das Antlitz des Ehrwürdigen Vaters fast vollständig durch Kratzer ausgelöscht! Wie wenn die jüdische Mentalität der Verwandten vorausgeahnt hätte, daß dies Bildnis allzu leicht der Vergöttlichung des Menschen Jakob (weil Heiligsprechung!) dienen könnte. Dem Juden ist verboten, sich ein Bild vom „Heiligen, gepriesen sei ER!" zu machen. Später hat zwar ein Meister der Geometrie und Fotokunst unter den Mitbrüdern versucht, Punkt für Punkt das Antlitz des Verehrten wiederherzustellen — doch seien wir ehrlich: der Zufall hat es anders gewollt (selbst wenn der Neffe Libermanns, P. Xaver Libermann, dieses Bild als das „noch am ehesten P. Libermann gleichend" verifiziert hat).

Libermann mutet den Seinen viel zu: Welch eine Armut, kein Bild umarmen zu können ! Es sieht so aus, als habe Schwindenhammer sehr schwer am „Schwinden" Libermanns getragen . . . Er läßt nachher alles sammeln, was an Briefen usw. zusammenzutragen ist — und „zer-hämmert" doch den Geist Libermanns durch sein allzu festes „Haus-Aufbauen". In Erzbischof Lefèbvre mag dieser Geist der Erstarrung seine äußerste personale Selbst-Beschreibung gefunden haben.

IV. GEIST-OFFENBARUNG ALS UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS

Petrus schreibt: „Wir sind ja keinen ausgeklügelten Fabeln gefolgt, als wir euch die Macht und die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus kundtaten, sondern wir sind Augenzeugen seiner Majestät gewesen. Denn er empfing von Gott dem Vater Ehre und Herrlichkeit, da von der hocherhabenen Herrlichkeit die Stimme an ihn erging: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.' Und diese Stimme hörten wir, als wir mit ihm auf dem heiligen Berge waren, vom Himmel kommen. Und so besitzen wir das prophetische Wort um so fester, und ihr tut gut, darauf zu achten wie auf eine Leuchte, die am finsteren Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen. Dies aber erkennt zuerst, daß keine Schriftweissagung eine eigenmächtige Auslegung zuläßt. Denn niemals erfolgte eine Weissagung durch menschliche Willkür, sondern, vom Heiligen Geiste getrieben, haben Menschen von Gott her geredet" (2 P 1,16—21).

Petrus bezieht sich auf die Offenbarung des Verklärten und gibt zu erkennen, daß das Zeitalter der Geheimen Offenbarung in der Herz-Mitte von Innen her einbricht und sich dann, wie Johannes betont, über der Brücke von „Geist, Wasser und Blut" personal faßbar im Allherrscher des Universums er-klärt „am Tage des Herrn". Das Ziel Jesu aber ist die Wiederherstellung aller Lebensbezüge, wobei „die Schlüssel über Tod und Leben" zentral gedeutet nichts anderes darstellen als die Rückgewinnung des verlorenen Vater-Bewußtseins. Gott ist der Herr über Leben und Tod, d. h. Er ist Selber „Tod und Leben" ineins! Der Sohn offenbart in der Herzmitte folglich den All-Lebendigen (das Herz ist ja der „Motor des Lebens"!). Und Petrus als Schlüssel-Träger ist damit aufgerufen, den „Heiligen Vater" in sich selber heimkommen zu lassen. Dies ist das Ereignis der Liebe, das erst im Letzten Zeitalter durch den Hl. Geist er-klärt wird mittels der Schau des Ver-klär-ten im Gewande der Kirche.

Man kann erkennen, wie streng hier die Eucharistie zur Erfüllung kommt in Offb. 1,9—18! Aber auch Inspiration („Versetzung in den Geist"), Inkarnation („Schau des Verklärten"), Inthronisation („Herr über Leben und Tod"), Hierarchie („Ich-Bin": der heilige Anfang, die heilige Herr-schaft), Kirche („Weißes Gewand") usw. Im reinen Glauben ereignet sich hier eine Art Empfängnis wie bei der Verkündigung, da Maria noch einmal unbefleckt dem Glauben nach die Geist-Vermählung auf das Göttliche Wort hin erhält als Geschenk für die Menschheit. Darin muß sie der alten Welt sterben, um im Fiat aufzuerstehen. Der Ausfluß der Schau ist bei Johannes in den sieben Sendschreiben festgehalten, der eigentlichen „Charismatischen Gemeinde-Erneuerung" — ähnlich, wie Maria das Wort nachher an-schaulich als Kind dieser Welt entgegenhält zur Anbetung! Petrus weist auf die Herzmitte als „Ort der Unbefleckten Empfängnis" der Geist-Offenbarung hin. So gehorsam ist Gott Seinen eigenen Schöpfungs-Gesetzen. Der Heilige Geist ist hierin der Gehorsamste! Gerade weil Er das Liebesband ist zwischen Vater und Sohn, Papst und Kirche. Niemals hebt er auf, es sei denn in der Form der Er-füll-ung!

Das Herz als der feste Ort und die feste Burg des Glaubens: Man sieht plötzlich, was die Charismatiker meinen müssen vom Ur-Sprung her („Pitts-burgh", „Peters-Berg"), und warum „Notre Dame" als Thronsitz der Weisheit im Unbefleckten Herzen Mariens ansichtig wird. Die Eucharistie zwingt dazu, Alpha und Omega ineins zu sehen! „Lebensbrot" und „Kelch des Blutes" zielen die „Gedächtnisfrage" an: Woher kommen wir und wohin gehen wir?! Gott will Wohnung finden im Ge-Wöhn-lichsten des All-Tages . . .

Was Petrus und Johannes kraft des Hl. Geistes Christi vorausbeschreiben, meint die Erfüllung der Liebe. Und es sieht so aus, daß Pfingsten einswird mit „Fron-leichnam", dem „Herren-Leib im Licht" (cf. auch Offb 12!).

Man muß ins Licht hinein-sterben, um konsekriert zu werden zu einer lebendigen Hostie Jesu. Ein Thema, das den letzten Papst und die Kirche personal angeht unter dem Zeichen Mariens und der Kraft Christi. Gott wird zum Lebensbrot für jedermann (aus dem Brief einer Dirne: „Gott ist wie ein sogenanntes Freuden-Mädchen; Er gibt sich allen hin, die Ihn haben wollen" — ohne auszuwählen; wie Jesus beim Kommunionempfang bezeugt!). Eine äußerst an-stößige Rede, wie schon Joh 6 bezeugt.

„Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!"

Gott schauen heißt, Grenzerfahrungen einholen müssen, die das Geschöpf fast „atomisieren". Es ist, wie wenn man in ein ungeheures Nichts hineinsieht — in dem alles enthalten ist. Die Heraufkunft des Nihilismus, von der Nietzsche prophezeit, hat einen positiven Sinn: die von Gott dazu eingeladen werden, müssen durch einen Ab-Grund von Ver-nicht-ung aller ihrer bisherigen Weltanschauungen hindurch, um „jenseits" das Land ihrer Träume betreten zu dürfen (cf. C. S. Lewis „Die große Scheidung", Siebenstern-Taschenbuch 74). Gott ist der Herr der Heilsgeschichte, und allein ER leitet diese Engführung auf die Erfüllung hin ein (erinnern wir uns, daß „Angst" vom lat. „angustus" = „eng" herkommt, und bewußtseinsmäßig eine Engführung beschreibt).

Ordensgemeinschaften als „endzeitliche Vorhut" sowie die Priester als Konsekratoren sind die ersten, die von diesem ungeheuren Sog erfaßt werden, und zwar von Innen her. Das hat zur Folge, daß sie nach Außen hin „zeugungsmächtig" immer schwächer werden. Das Erschrecken über den fehlenden Nachwuchs ist nur die Spitze eines Eisbergs. Tatsächlich geht es einem Ende zu, und so macht sich auch eine Art Todes-Angst breit von bisher nie gekanntem Ausmaß.

Erzbischof Lefèbvre wie die Charismatiker sind besonders geeignet, den verborgenen Sog der „Todesangst" bewußt zu machen. Gerade deshalb, weil sie so stark „Lebendigkeit" demonstrieren. Die Progressisten-Rede, auf eine grobe Formel gebracht („Den Jesus der Evangelien: natürlich Ja! — Den Christus der Dogmen: Nein!") wird von Lefèbvre nicht ganz zu Unrecht abgelehnt; wann waren die Evangelien jemals dem bloßen Menschen „ganz natürlich"?! Anderseits ist in der Feier der Eucharistie nichts so sehr eine Herausforderung wie die Konsekration von Brot und Wein — dies ist das (paradoxerweise) gewöhnlichste Wunder unter allen Wundern, und eben deshalb Glaubenshilfe und Glaubensprüfung ineins. Man sieht äußerlich n i c h t s. Die Einholung der Muttersprache entkleidet das Wunder — es könnte sein, daß der Kernpunkt der gut versteckten Angst Lefèbvre's ganz genau hier zu suchen ist. Gerade er, der die Konsekration so hoch einschätzt, vergreift sich am „Petrus-Schlüssel" (cf. Mt 16,13—20); es ist ja gerade der Papst, dem die Vollmacht in allem zukommt, heilsgeschichtlich den rechten Zeitpunkt fruchtbar werden zu lassen im Zu-

sammenspiel mit der Gnade („alles, was du . . ." heißt eben „alles"!). Die Angst beschreibt sich dann im konkreten Verhalten Lefèbvre's: in Umkehrung zum Konsekrations-Ereignis (Verkündigungs-Szene) der Inkarnation ist nun Lefèbvre „gehorsam der Vergangenheit gegenüber" und damit ungehorsam dem Anspruch des Heute und Jetzt des Gottes der Heilsgeschichte; faßbar in seiner Reaktion auf den Papst: „Den Petrus als Stellvertreter Gottes: Ja! — Aber den erbärmlichen Simon in seiner menschlichen Schwäche: Nein!" Paradox: In Wahrheit leugnet er durch sein Tun hindurch den dogmatischen Anspruch der Inkarnation des „Stellvertreter-Gottes" („Unfehlbarkeit") im Papst und erweist sich so als verwirrt in Sachen menschlicher Schwächen, die er ausradiert wissen möchte aus „tiefster Glaubenssicherheit" heraus. Und ist auf subtile Weise selber gespalten. Es muß für immer als Unterscheidungsregel der Geister heißen: JESUS CHRISTUS und SIMON PETRUS! Bis zum heutigen Tag gilt noch das Wort des heiligen Augustinus: „Wo Petrus ist — da ist die Kirche. Und wo die Kirche ist — da ist Ewiges Leben!"

V. ZURÜCK ZUM UR-SPRUNG, UM VOR-WÄRTS ZU KOMMEN.

Libermann war ganz auf die je größere Zukunft Gottes eingestellt. Gerade aus seiner jüdischen Herkunft heraus! Als der Vater von seiner Konversion erfährt und ihm auf heftigste Weise brieflich zusetzt, da stammelt er: „Nein, ich bin Christ, und ich kann Jesus Christus nicht verleugnen!" Er wird später hinzufügen: „Ich habe meinen Vater aufgegeben, und Gott hat mich mit einer Heftigkeit gepackt, wie ich es noch nie gesehen habe, und ich bin Gottes Kind geworden." Man kann auch sagen, er sei „ein Wort Gottes geworden nach Art Jesu Christi, des Erstgeborenen unter vielen Brüdern". Libermann erfuhr am eigenen Leibe, was es heißt, Christus zu begegnen als „Zeichen, dem widersprochen wird" und an welchem „die innersten Gedanken aller offenbar" werden müssen.

Alle seine geistlichen Briefe zielen darauf hin, den Menschen zu dieser vollen Erfahrung des Kind-Seins in Gott gelangen zu lassen. „Cor Unum et Anima Una" — „Ein Herz und Eine Seele" (der Leitspruch der Kongregation) ist ein organisches Prinzip, das den geheimnisvollen Leib Jesu Christi beschreibt und den die Kirche erfüllen soll, e r f a h r b a r erfüllen soll im Sinne der Eucharistie. Was Libermann nachher in die Mission treibt, und was auch heute noch hoch aktuell ist, läßt sich im Kern auf einen ganz einfachen Nenner bringen: Wer Kind Gottes (Wort Gottes) geworden ist, der weiß, daß er Gott nirgendwo hinbringen muß — weil Dieser längst schon überall da ist. Aber worauf Gott wartet: daß die „Nacht" mit „Licht" erfüllt werde! Man versteht Libermann schwer, wenn man nicht unter diesem Titel seine Einstellung „den armen Schwarzen gegenüber" untersucht. Seine Missionare sollten lebendige Zeltwohnungen

sein für Gott gerade durch ihre menschlichen Zerbrochenheits-Erfahrungen hindurch. Dies war sein „Hausbau" (cf. 2 Samuel 7,6). Die Begegnung von Person zu Person ist noch immer das erste und wohl auch das letzte Mittel, um Gott „passieren" zu lassen.

In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium lesen wir zu 1,23 („Ich bin . . . die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg, wie der Prophet Isaias sagt."):

„Endlich sagt ihnen der heilige Johannes, daß seine ganze Mission darin bestand, in der Wüste zu schreien und die Völker aufzurufen, sich auf die Ankunft des Herrn vorzubereiten. In seinem ganzen Dienst war er niemals etwas anderes als nur Stimme Gottes. Dahindurch zeigt er, von seinem Grunde her gesehen, daß er nichts war; er zeigt auch noch, daß er keine Macht über die Seelen hatte, daß alles, was er vermochte, war, Worte hörbar zu machen: B e r e i t e t usw., d. h. daß er ihnen sagen konnte, was sie hatten, um sich zu bereiten, ohne ihnen dazu Hilfestellung zu geben. Durch diese Worte, mehr noch durch die ersten Antworten, die er bewirkt hatte, löscht sich der heilige Johannes vor dem göttlichen Messias aus und lenkt alle Aufmerksamkeiten auf Ihn hin."

Prinzip der Mission Libermanns: „IM ANFANG WAR DAS WORT — UND AM ENDE ERWARTET UNS WIEDER DAS WORT." Im Raum einer möglicherweise ungeheuerlichen Geistes-Wüste . . . Erleben wir die Versuchung Jesu? (cf. Mt 24,26—28 und Lk 4,1—13)

Satan als Versucher in der Wüste kann seine glanzvolle Verführungskraft nur dem „Ausgehungerten" gegenüber ausspielen — der „Satte" braucht nichts weiter als die Ruhe. Was folglich zu erwarten sein wird, ist das ANTI-WORT (der Anti-Christ) im frömmsten Gewande, der als Charismatiker par excellence zu ganz und gar außergewöhnlichen Erfahrungen stimulieren wird. „Wes' Brot ich esse, des' Lied ich singe!" Der Mensch von heute muß nur noch kräftig von Innen her ausgetrocknet werden, um möglicherweise schreiend vor Hunger und Durst diesem IRR-WORT nachzulaufen. Dem großen Friedens-Bringer und Religionen-Versöhner (cf. Hugh Benson „Der Herr der Welt"). Geistige Wüste macht geisteskrank, und die Nerven. Daß die Psychiater und Psychotherapeuten nicht über Arbeitsmangel zu klagen brauchen, läßt sich überall ablesen. Erstaunlich ist nur eines: wie mehr und mehr der Mensch sich seines eigenen Daseins schämt, aber um alles in der Welt nicht schuld sein will an seinem und dem Elend anderer. Die Flucht vor der Verantwortung, das sich Hinein-Stürzen in stets äußerlichere Organisationsfelder zwecks „Weltverbesserung", das nicht mehr Sehen-Wollen wirklicher Unterscheidungen sind wichtige Indizien dafür, daß die Gemeinschaft der Kirche den Kreuzweg gehen muß a l s Gemeinschaft. Was Wunder, wenn viele „rechtzeitig" abspringen? Oder „rechtzeitig" ausgeschlossen werden (cf. Mt 23 + 24 sowie Lk 21)?

Libermann hat die Geistes-Wüste durchkosten müssen, und zwar mehr noch als Christ denn als Jude. Seine Nervenkrankheit („Fallsucht") war nur der äußere Mantel dessen, was sich im Innern seiner selbst abspielte. Wie in einem Hiobs-Kampf eingebunden hat er Satan als Jakobs-Sohn das Geheimnis der wahren Gottessohnschaft gerade in seinem woher und wohin abringen müssen.

Die Schlange verschlingt nie etwas, sondern das ganze Gegenüber! Perversion der Eucharistie?! Was der Mensch von heute sucht, ist das „Himmelsbrot" — lebendige, von Christus und dem Engel des Bundes" verwandelte Menschen-Hostien (die „Charismatiker" sind da eine Hausnummer zu früh eingekehrt!). Eben dies bedeutet „Geist-Taufe", welche Seele und Leib transformiert. Aber rein äußerlich sieht man n i c h t s !

Libermann schreibt in seinem Johannes-Kommentar (zu 6,51—58): „Jene, die im Glauben essen, haben Anteil am Brot des Lebens und nicht an einem lebenden Brot; denn durch den Glaubens-Genuß wohnt unser Herr nicht persönlich in uns, um darin unsere Nahrung zu sein, sondern er wohnt darin durch Seinen Heiligen Geist, der uns eins macht mit Ihm und uns das Leben mitteilt. Das ist ganz genau das Brot vom Himmel und des Lebens, weil wir in dieser Nahrung das gleiche Leben des Himmels haben und die Substanz, die aus der gleichen Quelle herkommt." Gabriel ist für Maria Bundes-Bote, der diese Himmels-Nahrung vom Vater her bringt; die eigentliche Nahrung ist also kein anderer als der Vater, der im Essen des Brotes Seine Kraft hergibt. Der „Messias" ist Kraftträger des Hl. Geistes; nur im „Verzehrtwerden" kann er sie uns hergeben. Personale Nahrung! Unzerstörbare Natur! „Einzig für die Auserwählten des Himmels ist dieses Brot ein lebendiges Brot, weil sie es in sich be-sitzen können, lebendig und das Leben mitteilend; und so haben wir es in der heiligen Eucharistie beschrieben. Es ist der Urheber des wesentlichen Lebens, der persönlich zu uns kommt, um in uns lebendiges Brot zu werden. Man bemerkt einen unermeßlichen Unterschied zwischen der Vereinigung mit unserem Herrn durch den Glauben . . . und der eucharistischen Vereinigung . . ." Anders: der Glaube will zum Schauen führen kraft der Erfahrung, die allein die Liebe gewährt. Doch bleibt auch hier das Kreuz das Zeichen zur Unterscheidung der Geister: „Traube z e r s t o ß e n — t r ö s t e t als Wein." (Ruth Schaumann)

Rechtsprechung

Neuere Urteile zum Sozialversicherungsrecht
erläutert von Bernward Hegemann OP, Köln

I. DAS DER NACHVERSICHERUNG ZU GRUNDE ZU LEGENDE „BRUTTOVERDIENST" BERECHNET SICH NACH DEN VORSCHRIFTEN DES § 124, ABS. 2 AVG UND NICHT DANACH, WAS DAS EHEMALIGE ORDENSMITGLIED FÜR SEINE ORDENSGEMEINSCHAFT „VERDIENT" HAT.

1. Rechtskräftiges Urteil des Sozialgerichts Hamburg vom 11. 6. 1974
Az.: 9 — AN 762/71

Tatbestand:

Der am 7. 12. 1927 geborene Kläger begehrt eine bessere Nachversicherung für die Zeit vom 1. 2. 1963 bis 24. 12. 1969.

Der Kläger war im Oktober 1948 der beigeladenen Provinz Teutonia beigetreten und hat nach Studium und Priesterweihe im Rahmen des Ordens an verschiedenen Stellen Aufgaben als Seelsorger — zum Teil auch gleichzeitig als Religionslehrer — erfüllt. U. a. war er aufgrund eines Ordens-Gestellungsvertrages, der am 15. 1. 1963 und 11. 12. 1963 zwischen der Provinz Teutonia (Beigeladene zu 1) und dem Verband der römisch-katholischen Kirchengemeinden (Beigeladener zu 2) geschlossen wurde, vom 20. 1. 1963 an in der sogenannten überpfarrlichen Seelsorge (offene Tür) tätig gewesen. Ende Dezember 1969 beendete der Kläger seinen kirchlichen Dienst bei dem Beigeladenen zu 2 und schied bei der Beigeladenen zu 1 aus. Er bat die Beklagte am 30. 1. 1970 um Durchführung eines Nachversicherungsverfahrens. Die Beklagte und die Beigeladene zu 1 führten die Nachversicherung für den Kläger für Zeiträume ab 7. 1. 1959, darunter auch für die Zeit der seelsorgerischen Tätigkeit in Hamburg vom 1. 2. 1963 bis 24. 12. 1969 durch. Dabei wurde als für die Beitragserhebung im Rahmen der Nachversicherung maßgebliches Entgelt für die Zeit vom 1. 2. 1963 bis 31. 12. 1963 ein Betrag von 1.650,— DM, für die Zeit vom 1. 1. bis 31. 12. 1964 ein Betrag von 1.800,— DM, für die Zeit von Januar 1965 bis Dezember 1965 und von Januar 1966 bis Dezember 1966 jeweils ein Betrag von 1.908,— DM, für die Monate Januar bis Dezember 1967 und Januar bis Dezember 1968 jeweils 2.232,— DM und für den Zeitraum vom 1. 1. 1969 bis 24. 12. 1969 ein Betrag von 2.343,— DM berücksichtigt.

Der Kläger erhielt von der Beklagten mit Bescheid vom 27. 1. 1971 eine Abschrift der Nachversicherungsbescheinigung. Er erhob mit Schreiben vom 22. 2. 1971, das am 24. 2. 1971 bei der Beklagten einging, Widerspruch gegen die Höhe der für die Nachversicherung festgelegten Entgelte. Er verlangte die Berücksichtigung der Pfarrergehälter, die der Orden überwiesen bekommen hatte bei der Festlegung der Entgelte für die Beitragserhebung. Hierzu übersandte er der Beklagten eine Bescheinigung des Beigeladenen zu 2 vom 24. 2. 1971, in der es heißt:

„Herr Dr. Bastel K. erhielt von hier folgende Bezüge:

vom	15. 1. 1963—31. 12. 1963 . . .	2.990,— DM
vom	1. 1. 1964—31. 12. 1964 . . .	5.925,— DM
vom	1. 1. 1965—31. 12. 1965 . . .	10.780,— DM
vom	1. 1. 1966—31. 12. 1966 . . .	12.220,— DM
vom	1. 1. 1967—31. 12. 1967 . . .	13.660,— DM
vom	1. 1. 1968—31. 12. 1968 . . .	13.940,— DM
vom	1. 1. 1969—31. 12. 1969 . . .	15.470,— DM."

Die Beklagte erläuterte dem Kläger daraufhin mit Schreiben vom 19. 4. 1971 die nach ihrer Meinung gegebene Rechtslage. Danach müßten die dem Orden zugeflossenen

Gehaltszahlungen unberücksichtigt bleiben, weil das Ordensmitglied persönlich diese Beträge nicht erhalten habe und diese Beträge kein für die Nachversicherung maßgebliches „Arbeitsentgelt" seien. Bei der Festsetzung der Entgeltbeträge für die Nachversicherung nach § 9 Abs. 5 AVG müsse aber nach § 112 Abs. 3 Buchst. c AVG auf die persönlich erhaltenen Geld- und Sachbezüge der Mitglieder geistlicher Gemeinschaften zurückgegriffen werden, man müsse mindestens von einem Betrag von 150,— DM monatlich ausgehen, das sei vom Provinzialat bei Festlegung der Geld- und Sachbezüge beachtet worden. Den Widerspruch des Klägers wies die Beklagte sodann mit dem Widerspruchsbescheid vom 26. 7. 1971, auf den im einzelnen Bezug genommen wird, zurück.

Der Kläger wendet sich nunmehr mit der am 25. 8. 1971 eingegangenen Klage gegen die Entscheidungen der Beklagten. Er ist der Meinung, für die Nachversicherung müsse auf die Bezüge abgestellt werden, die der Beigeladenen zu 1 für ihn zugeleitet worden seien; er macht dazu im einzelnen Ausführungen und stellt den Antrag,

> die Beklagte unter Aufhebung des Widerspruchsbescheides vom 26. 7. 1971 und des Bescheides vom 19. 4. 1971 und unter Abänderung des Nachversicherungsbescheides vom 27. 1. 1971 zu verurteilen, die Nachversicherung für die Zeit vom 1. 2. 1963 bis 24. 2. 1969 nach den Beträgen durchzuführen, die in der Bescheinigung des Beigeladenen zu 2 vom 24. 2. 1971 aufgeführt sind, ferner die Beigeladene zu 1 zu verpflichten, die Nachentrichtungsbeiträge nach den genannten Beträgen zu entrichten.

Die Beklagte beantragt,
Klageabweisung.

Sie hält die durchgeführte Nachversicherung für richtig und tritt den Ausführungen des Klägers entgegen. Man könne nur auf die dem Kläger persönlich zugeflossenen Sach- und Geldleistungen abstellen, wie es sich aus der analog anzuwendenden Vorschrift des § 112 Abs. 3 Buchst. c AVG ergebe.

Die Beigeladenen zu 1 und 2 beantragen ebenfalls Klageabweisung.

Die Beigeladene zu 1 hebt hervor, daß der Kläger nie in einem Beschäftigungsverhältnis zu seiner Ordensgemeinschaft und auch nicht in einem Beschäftigungsverhältnis zum beigeladenen Kirchenverband gestanden habe. Über die Tätigkeit des Klägers habe lediglich zwischen der Ordensgemeinschaft und der Kirchengemeinde ein sogenannter Gestellungsvertrag bestanden, die daraus resultierenden Ordensabgaben seien stets direkt und unmittelbar an die Ordensgemeinschaft durch die Kirchengemeinde ausbezahlt worden, der Kläger habe weder Gehaltsbezüge persönlich erhalten noch davon etwas behalten, noch den Rest an die Ordensgemeinschaft abgeführt. Die Nachversicherung sei daher ordnungsgemäß durchgeführt worden.

Der Beigeladene zu 2 bestätigt die Angaben der Beigeladenen zu 1, der Kläger habe keinen Einzelvertrag mit dem Kirchenverband gehabt, es sei allein der Gestellungsvertrag vom 15. 1./11. 2. 1963 maßgebend gewesen. Auch für die Monate Januar, Februar und März 1970 habe der Kläger keine Monatsgehälter im Sinne eines Arbeitsentgeltes erhalten, man habe ihm lediglich aus sozialen Gründen und ohne jede rechtliche Verpflichtung eine Überbrückungshilfe gezahlt, für deren Bemessung man 3 vorher an die Provinz geleistete Ordensabgaben zugrunde gelegt habe.

In der Sitzung des Gerichts am 11. 6. 1974 ist der bei dem Beigeladenen zu 2 als Verwaltungsbeamter beschäftigte Verwaltungsrat G. als Zeuge zu der Frage vernommen worden, ob der Kläger für den Kirchenverband aufgrund eines Einzelarbeitsverhältnisses tätig geworden ist, der ihn zur seelsorgerischen Tätigkeit verpflichtete und andererseits den Verband zur Zahlung eines Entgelts an den Kläger. Er hat ausgesagt, daß der Kläger beim Kirchenverband aufgrund des Gestellungsvertrages tätig geworden sei, etwas anderes habe er aus den ihm zugänglichen Unterlagen über den Kläger

nicht entnommen. Seines Wissens habe der Kläger von dem Verband persönlich keine Gelder erhalten, die für seine Tätigkeit gedacht gewesen seien. Die von ihm ausgestellten Bescheinigungen über die Bezüge des Klägers seien mißverständlich, der Kläger habe die genannten Bezüge nicht erhalten, diese Beträge seien für seine Tätigkeit aufgebracht worden und an den Orden überwiesen worden. Der Kläger habe in Hamburg in einem Hause des Ordens gelebt und sei dort versorgt worden mit Kost und Wäsche. Der Betrag an den Orden sei monatlich bargeldlos im voraus überwiesen worden. In der Überweisung sei der Orden als Empfänger des Betrages und dazu der Name des Paters genannt worden, aber das Geld sei an den Orden gegangen. An den Kläger sei automatisch eine Kopie der Gehaltsmitteilung gegangen, das Original hingegen an die Buchhaltung.

Entscheidungsgründe:

Die form- und fristgerecht erhobene Klage ist zulässig, sie ist jedoch nicht begründet. Der Kläger hat für die in Frage stehende Zeit keinen Anspruch auf eine bessere Nachversicherung, seine Meinung, es seien Beiträge für die in der Bescheinigung des Beigeladenen zu 2 vom 24. 2. 1971 aufgeführten Bezüge zu entrichten, ist nicht richtig.

Der Kläger ist im Dezember 1969 aus dem Orden ausgeschieden. Es kommt daher für die Durchführung und für den Umfang der Nachversicherung auf die gesetzlichen Bestimmungen in der bis zum 31. 12. 1972 gültigen Fassung und nicht auf Bestimmungen der ab 1. 1. 1973 aufgrund des Rentenreformgesetzes vom 16. 10. 1972 geltenden Fassung an. Nach § 9 — Abs. 5 AVG a. F. ist ein ausscheidendes Mitglied einer geistlichen Genossenschaft für die Zeit, in der es aus überwiegend religiösen oder sittlichen Beweggründen mit Krankenpflege, Unterricht oder anderen gemeinnützigen Tätigkeiten beschäftigt war, aber der Versicherungspflicht nicht unterlag oder nach § 8 Abs. 3 AVG befreit war, nachzuversichern, wenn dies von dem ausscheidenden Mitglied oder der Gemeinschaft innerhalb eines Jahres nach dem Ausscheiden beantragt wird. Der Kläger hat mit seinem am 30. 1. 1970 gestellten Nachversicherungsantrag die damals noch bedeutsame Frist für den Antrag eingehalten.

Der Umfang der Nachversicherung richtete sich nach § 124 AVG a. F. Dort war in Abs. 1 Satz 1, der auch in der ab 1. 1. 1973 geltenden Fassung den gleichen Wortlaut hat, bestimmt, daß in den Fällen des § 9 der Arbeitgeber die Beiträge nach den Vorschriften zu entrichten hat, die im Zeitpunkt des Ausscheidens aus der versicherungsfreien Beschäftigung für die Berechnung der Beiträge für versicherungspflichtige Beschäftigte maßgebend sind. In Abs. 2 der im vorliegenden Fall maßgebenden alten Fassung lauten die Sätze 1 und 3 wie folgt: „Der Berechnung der Beiträge ist für die Zeit vor dem 1. Januar 1924 ein Monatsentgelt von 150,— Deutsche Mark, für die spätere Zeit der wirkliche Arbeitsverdienst zugrunde zu legen. Mindestens ist die Nachversicherung nach einem Monatsentgelt von 150,— Deutsche Mark durchzuführen." Der Kläger stand nicht in einem Arbeitsverhältnis, er hat auch kein Arbeitsentgelt bezogen. Es ist insoweit unerheblich, daß der Kläger beim Beigeladenen zu 2 seelsorgerisch tätig war. Eine Verbindung zwischen ihm und dem beigeladenen Kirchenverband hat rechtlich nicht bestanden. Der Kläger hat bei dem Beigeladenen zu 2 Aufgaben wahrgenommen, die ihm im Rahmen seiner Ordenszugehörigkeit von dem Orden auferlegt waren und die er für den Orden erfüllte. Dies wird vom Kläger verkannt. Der zwischen der Beigeladenen zu 1 und dem Beigeladenen zu 2 abgeschlossene Ordens-Gestellungsvertrag vom 15. 1. 1963/11. 2. 1963 läßt das deutlich erkennen. Dort ist ausdrücklich gesagt (§ 1 Abs. 1 Satz 2), daß ein Dienstvertragsverhältnis des Ordenspriesters zum Verband nicht begründet wird. Der Kläger verkennt auch, daß der Sinn und der Zweck der Nachversicherung für ausgeschiedene Ordensgeistliche darauf eingerichtet sind, das ehemalige Ordensmitglied so zu stellen, als ob zwischen ihm und dem Orden ein versicherungspflichtiges Beschäftigungsverhältnis bestanden

hätte. Als Arbeitsentgelt können daher nur die Bezüge gewertet werden, die dem Ordensmitglied von dem Orden gewährt worden sind. Der Kläger stellt jedoch auf die Bezüge ab, die der beigeladene Kirchenverband als Ordensabgabe nach Maßgabe des vorgenannten Ordens-Gestellungsvertrages an den Orden abführte. Das ist nicht angängig. Denn der Kläger kann nicht so gestellt werden, wie beispielsweise ein Weltgeistlicher gestellt würde, der bei dem Beigeladenen zu 2 versicherungsfrei beschäftigt war und aus irgend welchen Gründen aus dieser versicherungsfreien Beschäftigung ausgeschieden war. Ein Arbeitsentgelt ist dem Kläger von dem Beigeladenen zu 2 nicht gewährt worden. Das läßt auch deutlich die Aussage des als Zeugen gehörten Verwaltungsrats G. erkennen. In dem durch das Ordensgelübde geschaffenen Verhältnis, das zwischen dem Orden und dem Kläger bestanden hat, läßt sich von Arbeitsentgelt im echten Sinne nicht sprechen. Man muß aber für die Nachversicherung alles das, was der Kläger von dem Orden erhalten hat, soweit es sich um Geld und Sachleistungen handelt, als Arbeitsentgelt ansehen.

Entsprechend der Grundregel des Abs. 1 Satz 1 in § 124 AVG, daß der Arbeitgeber in den Fällen des § 9 die Beiträge nach den Vorschriften zu entrichten hat, die im Zeitpunkt des Ausscheidens aus der versicherungsfreien Beschäftigung für die Berechnung der Beiträge für versicherungspflichtige Beschäftigte maßgebend sind, muß in einem solchen Falle die Vorschrift des § 112 Abs. 3 Buchst. c AVG herangezogen werden, der für die laufende Versicherung dieser Personen vorschreibt, daß für die Berechnung der Beiträge die Geld- und Sachbezüge maßgebend sind, welche die Mitglieder persönlich erhalten. Mindestens aber ist der Betrag von 150,— DM monatlich gemäß § 124 Abs. 2 letzter Satz AVG a. F. zugrunde zu legen. Es bestehen keinerlei Bedenken, den Gedankengängen zu folgen, die bei Hanow-Lehmann-Bogs, RVO, Text-Ziff. 5 zu § 1402 wiedergegeben werden.

Der Hinweis des Klägers auf die von Böcker verfaßte Dissertation (Die Nachversicherung von ausgeschiedenen Mitgliedern geistlicher Genossenschaften, Diakonissen, Schwestern vom Deutschen Roten Kreuz und Angehörigen ähnlicher Gemeinschaften in der sozialen Rentenversicherung) geht fehl. Auch Böcker vertritt die Meinung, daß bei einer Nachversicherung dieser von ihm beleuchteten Personen Geld- und Sachbezüge, die diese persönlich erhalten, zugrunde zu legen sind (aaO Seite 71). Böcker vertritt mehr oder weniger deutlich die Meinung, daß die von dritter Seite kommenden Leistungen, wie etwa die vom Rechtsträger eines Krankenhauses im Hinblick auf die Tätigkeit von Ordensangehörigen unmittelbar an den Orden gezahlten Mutterhausbeiträge oder Mutterhausabgaben, nicht als Entgelt, welches das einzelne Gemeinschaftsmitglied persönlich empfängt, angesehen werden können. Er legt dar, es stehe jedem Ordensangehörigen als Gemeinschaftsmitglied nur der freie Unterhalt zu, und der sei für alle Ordensmitglieder gleich, welche Stellung sie auch immer inne haben. (S. hierzu a.a.O. Seite 71—73.)

Es ist nach alledem unerheblich, daß der Beigeladene zu 2 eine Ordensabgabe, die mit der Person des Klägers zusammenhing, an die Beigeladene zu 1 abgeführt hat. Ein Entgelt im Sinne der Nachversicherungsvorschriften stellten diese für den Kläger aufgebrachten, aber nicht für ihn bestimmten Beträge nicht dar. Es kam allein auf die Beträge an, die der Kläger als Mitglied des Ordens von dem Orden tatsächlich erhalten hat. Der Kläger ist vom Orden versorgt worden, ihm können daher im Rahmen der Nachversicherung auch nur die Leistungen des Ordens berücksichtigt werden (s. auch Anm. 19 zu § 1385 im Verbandskommentar zur RVO). Es ist nichts dafür zu erkennen, daß die Beigeladene zu 1 in der Nachversicherungsbescheinigung, die sie am 23. 11. 1970 aufstellte und die dann von der Beklagten am 27. 1. 1971 genehmigt worden ist, zu niedrige Entgelte zugrunde gelegt hat.

Die angefochtenen Entscheidungen der Beklagten waren nach alledem durch Klageabweisung zu bestätigen.

2. Rechtskräftiges Urteil des Sozialgerichts Duisburg vom 22. 3. 1977

Az.: S 13 (14) — AN 83/75

Tatbestand

Die Beteiligten streiten darüber, ob die Beklagte verpflichtet ist, für den im Jahre 1933 geborenen Kläger eine höhere Nachversicherung durchzuführen.

Der Kläger trat im April 1953 dem Orden der Kamillianer bei, dessen Provinzialat durch gerichtlichen Beschluß vom 12. Dezember 1975 beigeladen worden ist.

Nach seinem Philosophie- und Theologiestudium arbeitete der Kläger vom 1. Oktober 1959 bis zum 26. November 1962 als Klinikvikar in den Universitätskliniken in Freiburg und vom 1. Dezember 1962 bis zum 31. März 1966 als Kaplan in der Pfarrgemeinde St. Kamillus in Essen. Vom 1. April 1966 bis zum 19. April 1968 war er als Seelsorger in der Heilstätte in Essen tätig. Nach einer anschließenden Ausbildung an der höheren Fachschule für Sozialarbeit in Essen bis zum 5. März 1970 absolvierte er vom 1. April 1970 bis zum 31. März 1971 ein Berufspraktikum bei der Stadt Essen und wiederum im Haus in Essen. Dort war er auch vom 1. April 1971 bis zum 30. Juni 1973 als Sozialarbeiter beschäftigt. Während der gesamten Zeit lag ein jeweils mit dem Kläger abgeschlossenes Arbeitsverhältnis nicht vor. Der Kläger arbeitete entweder im Rahmen eines sogenannten Stellungsvertrages zwischen dem Orden und der jeweiligen den Kläger beschäftigenden Einrichtung oder in ordenseigenen Einrichtungen. Der Orden gewährte ihm neben freiem Unterhalt und seinem monatlichen Taschengeld von zuletzt 50,00 DM keine Barbezüge.

Am 4. Juli 1973 verließ er die Ordensgemeinschaft und begann am 16. Juli 1973 ein Arbeitsverhältnis in der Justizvollzugsanstalt in Duisburg-Hamborn. Seit diesem Zeitpunkt ist er bei der Beklagten pflichtversichert.

Am 20. November 1973 beantragte er bei der Beklagten für seine während der Ordensmitgliedschaft zurückgelegten Beschäftigungszeiten die Nachversicherung nach § 9 Abs. 5 des Angestelltenversicherungsgesetzes (AVG).

Mit Bescheid vom 5. November 1974 nahm die Beklagte die Nachversicherung für die Zeiten vom 1. Oktober 1959 bis zum 19. April 1968 und vom 1. Oktober 1970 bis zum 30. Juni 1973 vor und legte bei der Berechnung mangels höherer vom Orden gewährter Bezüge die gesetzlichen Mindestbeträge in Höhe von 1/5 der jeweils für Monatsbezüge geltenden Beitragsbemessungsgrenze zu Grunde.

Mit seinem dagegen am 27. November 1974 eingelegten Widerspruch begehrte der Kläger, bei der Errechnung der Nachversicherungsbeiträge die Bruttoentgelte zu Grunde zu legen, die der Orden für seine Tätigkeit erhalten habe.

Den Widerspruch wies die Beklagte mit Widerspruchsbescheid vom 12. Mai 1975 zurück. Zur Begründung führte sie im wesentlichen folgendes aus: Bei der Nachversicherung ehemaliger Ordensmitglieder seien deren besondere Verhältnisse zu berücksichtigen, die sich daraus ergeben, daß diese auf Grund ihres Armutsgelübdes ein für die Berechnung der Nachversicherung maßgebliches Bruttoentgelt nicht bezögen, sondern zumeist nur ein geringfügiges Taschengeld erhalten hätten. Da einerseits der Grundsatz, nur das bezogene Entgelt zu berücksichtigen, nicht aufgegeben, andererseits aber die Ordensmitglieder nicht zu sehr benachteiligt werden sollten, habe der Gesetzgeber in § 124 Abs. 2 AVG für die Durchführung der Nachversicherung bestimmte Mindestbeiträge festgesetzt, die für alle nachzuversichernden Personen gelten und auch bei dem Kläger zu Grunde gelegt worden seien. Sowohl für die Beurteilung der Versicherungspflicht der Ordensmitglieder nach § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG als auch für die Durchführung der Nachversicherung komme es lediglich auf die Bar- und Sachbezüge an, die die Ordensmitglieder persönlich erhalten hätten.

Dagegen erhob der Kläger am 10. Juni 1975 die Klage. Er vertritt die Auffassung, daß die für seine Tätigkeiten tatsächlich dem Orden zugeflossenen Beiträge für die Nachversicherung heranzuziehen seien. Das seien für seine Tätigkeit als Klinikvikar in den Universitätskliniken in Freiburg und als Kaplan in der Pfarrgemeinde St. Kamillus die jeweiligen Bruttomonatsgehälter eines Kaplans gewesen. Auch für den Zeitraum von 1970 bis 1973 habe der Orden der Allgemeinen Ortskrankenkasse Essen das feste Bruttomonatsgehalt zunächst als Berufspraktikant, später eines Sozialarbeiters in Rechnung gestellt. Aus dem Wesen der Nachversicherung, nämlich demjenigen, der aus einem versicherungsfreien Beschäftigungsverhältnis ausscheidet, in dem er Anspruch auf Altersversorgung gehabt habe, so zu stellen, als hätte er in einem versicherungspflichtigen Beschäftigungsverhältnis gestanden, folge, daß die für den Kläger tatsächlich an den Orden geleisteten Beträge heranzuziehen seien. Die dem Ordensmitglied persönlich zufließenden Geld- und Sachbezüge seien nur dann maßgebend für die Höhe der Nachversicherungsbeiträge, wenn sich der wirkliche Gegenwert der Arbeitsleistung nicht mehr ermitteln lasse.

Der Kläger beantragt,

die Beklagte unter Aufhebung ihres Bescheides vom 5. November 1974 in der Fassung des Widerspruchsbescheides vom 12. Mai 1975 zu verurteilen, die Nachversicherung für die Zeiten vom 1. Oktober 1959 bis zum 19. April 1968 und vom 1. Oktober 1970 bis zum 30. Juni 1973 auf der Grundlage der dem Beigeladenen zugeflossenen Bruttobeträge durchzuführen, hilfsweise die Berufung zuzulassen.

Die Beklagte beantragt,

die Klage abzuweisen.

Sie hält weiterhin an dem in den Bescheiden zum Ausdruck gekommenen Standpunkt fest.

Der ordnungsgemäß mit Postzustellungsurkunde vom 23. Februar 1977 geladene Beigeladene ist im Termin zur mündlichen Verhandlung nicht erschienen. Schriftsätzlich hat er Klageabweisung beantragt. Er hat vorgetragen, bei sämtlichen Tätigkeiten des Klägers habe ein Beschäftigungsverhältnis im arbeits- und sozialversicherungsrechtlichen Sinne nicht vorgelegen. Vertragspartner seien der Orden und das Erzbistum Freiburg bzw. das Bistum Essen gewesen. Von diesen kirchlichen Behörden sei kein Gehalt gezahlt worden, sondern eine Ordensabgabe, die nicht nur zum Unterhalt des Klägers in gesunden, kranken und alten Tagen dienen sollte, sondern gleichzeitig ein Beitrag zu den sonstigen Aufgaben der Ordensgemeinschaft dargestellt habe. Die Heilstätte in Essen sei eine ordenseigene Einrichtung. Ordensmitglieder ständen bei Ausübung von Tätigkeiten innerhalb des Ordens bzw. innerhalb von ordenseigenen Einrichtungen zum Orden nicht in einem Beschäftigungsverhältnis, sie seien nicht Arbeitnehmer des Ordens. Welche Vergütungen für die Tätigkeit des Klägers im ordenseigenen Haus im Selbstkostenblatt zur Ermittlung des Pflegesatzes eingesetzt worden seien, sei unerheblich. Wohl habe das Krankenhaus an das Provinzialat eine Ordensabgabe überwiesen. Wenn zwischen dieser Summe und dem Betrag, der in dem Pflegekostensatzberechnungsbogen eingesetzt worden sei, eine Differenz bestehe, dann könne und müsse diese Summe, da es sich um ein ordenseigenes Krankenhaus handele, als Subvention des Ordens an sein Krankenhaus betrachtet werden.

Wegen des weiteren Sach- und Streitstandes im einzelnen wird auf den Inhalt der Gerichtsakte und die den Kläger betreffende Rentenakte der Beklagten, die Gegenstand der mündlichen Verhandlung gewesen sind, Bezug genommen.

Entscheidungsgründe

Die form- und fristgerecht erhobene Klage ist zulässig, aber nicht begründet.

Der angefochtene Bescheid der Beklagten vom 5. November 1974 in der Gestalt des Widerspruchsbescheides vom 12. Mai 1975 ist rechtmäßig. Der Kläger kann nämlich

nicht eine an höheren Beträgen ausgerichtete Nachversicherung beanspruchen, als die die Beklagte für die Zeiten vom 1. Oktober 1959 bis zum 19. April 1968 und vom 1. Oktober 1970 bis zum 30. Juni 1973 unter zu Grundelegung eines Fünftels der in diesen Zeiten jeweils für Monatsbezüge geltenden Beitragsbemessungsgrenze bei der Berechnung der Beiträge zugelassen hat.

Diese Beträge waren nach § 124 Abs. 2 AVG als Mindestbeiträge zugrunde zu legen, weil die durch den Beigeladenen dem Kläger gewährten Geld- und Sachbezüge geringer als diese gewesen sind. Wie der Kläger selbst angegeben hat, wurden ihm außer freiem Unterhalt und einem geringfügigen Taschengeld keine Bezüge gewährt.

Soweit der Kläger für die Beitragsberechnung die dem Beigeladenen für die jeweiligen Tätigkeiten des Klägers während seiner Ordensmitgliedschaft tatsächlich zugeflossenen Beträge zugrunde gelegt wissen will, kann der Rechtauffassung des Klägers im Hinblick auf die eindeutige gesetzliche Regelung nicht gefolgt werden, wenn auch die Kammer gerade im vorliegenden Fall nicht verkannt hat, daß sie für den Kläger eine unbillige Härte bedeutet. Das um so mehr, als der Beigeladene aus der Arbeitskraft des Klägers jahrelang bei nur geringfügiger Gegenleistung den vollen Nutzen gezogen hat, ohne seinerseits dem nunmehr aus dem Orden ausgeschiedenen Kläger zu einer zumindest anteilmäßigen Altersversorgung oder einer entsprechenden Abfindung verpflichtet zu sein.

Dieses nach Ansicht der Kammer unbefriedigende Ergebnis folgt aus den für die Nachversicherung geltenden gesetzlichen Voraussetzungen einerseits und der besonderen Ausgestaltung der Mitgliedschaftsrechte und -pflichten von Mitgliedern geistlicher Genossenschaften andererseits.

Nach § 124 Abs. 1 AVG bemißt sich der Umfang der Nachversicherung grundsätzlich nach Beiträgen, die der Arbeitgeber nach den Vorschriften zu entrichten hat, die im Zeitpunkt des Ausscheidens aus der versicherungsfreien Beschäftigung für die Berechnung der Beiträge für versicherungspflichtige Beschäftigte maßgebend sind. Bezugspunkt sind aber entsprechend dem Grundsatz, daß sich die Beiträge bei versicherungspflichtigen Arbeitnehmern nach dem Bruttoarbeitsentgelt bemessen, bei versicherungspflichtigen Mitgliedern von Genossenschaften oder Gemeinschaften die Geld- und Sachbezüge, die sie persönlich erhalten (§ 112 Abs. 3 lit. c AVG).

Entgegen der Auffassung des Klägers werden demnach dieselben Beiträge zugrunde gelegt ohne Rücksicht darauf, ob es darum geht, die Versicherungspflicht festzustellen oder die Berechnung der Nachversicherung durchzuführen.

Daraus folgt, daß sich das Nachversicherungsrecht des Klägers, der außer freiem Unterhalt nur ein geringfügiges Taschengeld bezogen hat und daher nicht versicherungspflichtig nach § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG war, nach § 9 Abs. 5 AVG richtet. Die Mitglieder der dort genannten Gemeinschaften sind — abgesehen von § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG — weder versicherungsfrei noch versicherungspflichtig, sondern unterliegen überhaupt nicht der Versicherungspflicht, da diese überwiegend aus religiösen oder sittlichen Beweggründen tätigen Personen im Gegensatz zu den von dem Kläger als Vergleichspersonen angeführten Beamten grundsätzlich nicht in einem abhängigen Beschäftigungsverhältnis im arbeits- und sozialrechtlichen Sinne stehen (vgl. Urteil des BSG vom 19. 8. 1964 in BSG E 21, 247, 251 mit weiteren Nachweisen).

In diesem nicht durch Arbeitnehmerfunktionen getragenen Verhältnis stand der Kläger in dem streitbefangenen Zeitraum zu seinem Orden. Die von ihm verrichteten Tätigkeiten waren Aufgaben, die ihm im Rahmen seiner Ordenszugehörigkeit auferlegt waren und die er für den Orden erfüllte. Auch wenn die von den einzelnen Einrichtungen für die Tätigkeit des Klägers an den Beigeladenen abgeführten Beträge dem Bruttoarbeitsentgelt für die betreffenden Tätigkeiten entsprochen haben sollten, folgt daraus nicht, daß der Kläger in einem entsprechenden Arbeitsverhältnis zu diesen stand und dementsprechend versicherungsmäßig behandelt werden müßte.

Nach den von dem Kläger unwidersprochenen Ausführungen des Beigeladenen konnte die Kammer davon ausgehen, daß alle Tätigkeiten im Rahmen eines sogenannten Gestellungsvertrages zwischen dem beigeladenen Orden und den einzelnen Einrichtungen bwz. in ordenseigenen Häusern des Beigeladenen verrichtet wurden. Beitragspflichtiger Bezug im Sinne des § 9 Abs. 5 AVG ist nach alledem nur das, was das Mitglied selbst an Geld- oder Sachbezügen von der Genossenschaft oder Gemeinschaft erhält, nicht aber der Betrag, den ein Dritter für eine Tätigkeit des Mitgliedes im Rahmen seiner Mitgliedschaft an die Genossenschaft oder Gemeinschaft leistet (vgl. auch Urteil des BSG vom 20. 9. 1960 in BSG E 13, 76, 77), wie hier bei den maßgeblichen Beschäftigungszeiten des Klägers.

Bei allem bereits angedeuteten Unbehagen der Kammer an dieser gesetzlichen Regelung darf nicht verkannt werden, daß die Mitgliedschaft in einem Orden wie dem Beigeladenen an sich auf Dauer angelegt ist und in diesem Falle auch für die Altersversorgung sowie die Krankenversorgung der einzelnen Mitglieder gesorgt ist und die dazu benötigten finanziellen Mittel sowie die Mittel für die sonstigen Aufgaben vor allem auch von den arbeitsfähigen Mitgliedern eingebracht werden müssen. Zudem beruht es auf einer freien, von religiösen oder sittlichen Beweggründen getragenen Entscheidung des einzelnen Mitglieds, ob es sich der jeweiligen Gemeinschaft mit allen Rechten, aber auch mit allen — unter Umständen mit einer besonderen Härte verbundenen — Pflichten unterwerfen will.

3. Kommentar

In beiden Fällen waren die Kläger die ehemaligen Ordensmitglieder, Beklagte war jeweils die Bundesversicherungsanstalt für Angestellte in Berlin, die betreffenden Ordensgemeinschaften waren beigeladen. — Beide Kläger haben gegen das Urteil der 1. Instanz Berufung beim zuständigen Landessozialgericht eingereicht, diese dann aber zurückgenommen.

Das Urteil des Sozialgerichts Hamburg besticht durch seine sachliche und nüchterne Argumentation. Es sagt klar: Das Ordensmitglied habe Aufgaben wahrgenommen, die ihm im Rahmen seiner Ordenszugehörigkeit von dem Orden auferlegt waren und die es für den Orden erfüllte.

Die von dritter Seite für die Tätigkeit des Ordensmitgliedes gezahlten Beträge sind kein Entgelt, das das einzelne Gemeinschaftsmitglied persönlich empfängt. Sehr wichtig ist auch, daß bejaht wird, daß das Ordensmitglied gegenüber seiner Ordensgemeinschaft nur Anspruch auf „freien Unterhalt" hat, und dieser sei für alle Ordensmitglieder gleich, welche Stellung sie auch immer inne haben. Vom Kirchenrecht formulieren wir den Anspruch auf „freie Station" in dem Sinne, daß der Orden verpflichtet ist, seine Ordensmitglieder standesgemäß, d. h. entsprechend dem Armutsgelübde, in gesunden, kranken und alten Tagen zu versorgen, wobei dieser Anspruch als Naturalleistung zu gewähren ist.

Das Urteil des Sozialgerichts Duisburg dagegen ist teilweise politischer und emotionaler abgefaßt. Trotzdem kommt das Gericht nicht umhin, doch die tragenden Grundpfeiler des Ordenslebens, begründet auf der Profeß und dem dreifachen Gelübde, anzuerkennen. In diesem Sinne ist der letzte Absatz der Urteilsbegründung von maßgeblicher Bedeutung. Man kann eben nicht den Beruf und die Berufung zum Leben als Ordensmann oder Ordensfrau nach weltlichen Maßstäben messen, weil hier das religiös-sittliche Moment, klar kontrahiert in der Profeß, den Vorrang vor allen anderen Betrachtungsweisen hat, zumal die Gelübde in voller Kenntnis ihrer Auswirkungen und in völliger Freiheit durch das Ordensmitglied abgelegt und damit die Profeß mit der Ordensgemeinschaft eingegangen wurde.

Das „Arbeitsverdienst", das allen nach dem 1. 1. 73 anfallenden Nachversicherungsfällen zugrunde zu legen ist, wird in § 124, Abs. 2 AVG genau bestimmt: Die Nach-

versicherung ist jetzt für ehemalige Ordensleute, die nach dem 1. 1. 73 ihre Ordensgemeinschaft verlassen haben, für die Zeit ihrer satzungsmäßigen Mitgliedschaft, dieses heißt also ab 1. Profeß oder Bindung, frühestens jedoch ab 1. 3. 57, nach einem Monatsentgelt durchzuführen, welches ein Fünftel der in diesen Zeiten jeweils für Monatsbezüge geltenden Beitragsbemessungsgrenze entspricht.

Der § 124, Abs. 2 AVG in der alten bis zum 31. 12. 72 gültigen Fassung sah für die ehemaligen Ordensleute eine schlechtere Regelung vor, weil hier nur der Wert der Sachbezüge nach den für das jeweilige Mutterhaus gültigen AOK-Tabellen für den „Monatsverdienst" maßgeblich war.

Der § 124, Abs. 2 AVG, sowohl in der alten Fassung vor dem Rentenreformgesetz wie auch in der neuen Fassung nach dem Rentenreformgesetz, behandelt hinsichtlich der Nachversicherung alle Ordensmitglieder gleich, unabhängig davon, welche Positionen diese in ihrer Ordensgemeinschaft inne gehabt haben oder unbeschadet dessen, was sie real oder rechnerisch nachweisbar für ihre Ordensgemeinschaft „verdient" haben. Ist diese Gleichbehandlung richtig? Von einer rein äußerlichen Betrachtungsweise her gesehen könnte man dieses verneinen. Aber wie sieht die Realität des Ordenslebens, also des gemeinschaftlichen Lebens aus religiösen Gründen in Verfolgung eines religiösen und sozial-caritativen Zwecks aus? Natürlich haben wir Ordensmitglieder, die aufgrund eines Gestellungsvertrages bei Dritten tätig sind. Hier läßt sich der durch diese Ordensmitglieder erwirtschaftete monatliche Beitrag zum gemeinsamen Leben rechnerisch genau darstellen. Andere Ordensmitglieder üben im Auftrag des Ordens um und wegen des Apostolates Tätigkeiten aus, die nicht oder nur kaum „bezahlt" werden, viele Schwestern und Patres sind heute als Prediger, Exerzitienmeister, Missionare in der außerordentlichen Seelsorge tätig oder üben im Rahmen derselben eine Vortragstätigkeit aus. Diese ad hoc-Tätigkeiten werden durchweg freihändig vergütet, wobei die Überweisung an das Kloster oft den Charakter einer Spende hat. Dann kennen wir sehr viele Ordensleute, die in klostereigenen Einrichtungen, wie Krankenhäusern, Kindergärten, Altenheimen, Jugenddörfern, Schulen, Internaten usw., tätig sind. Nicht in allen Fällen, wohl aber bei sozialcaritativen Einrichtungen und Schulen, erhält die Ordensgemeinschaft für die Tätigkeit ihrer Schwestern oder Patres aufgrund sehr unterschiedlicher gesetzlicher Regelungen, die zudem oft noch von Bundesland zu Bundesland verschieden sind, eine Vergütung, die meistens nur einer Pauschale gleichkommt, die als Subvention in den Gesamthaushalt der Einrichtung einfließt. Schließlich haben wir noch die Gruppe der rein ordensintern eingesetzten Ordensleute, wie z. B. die höheren Oberen, die leitenden Verwaltungsschwestern usw., die innerhalb ihrer Ordensgemeinschaft eminent wichtige Funktionen ausfüllen, die aber wirtschaftlich — finanziell in Bezug auf eine „Entlohnung" überhaupt nicht greifbar sind.

Von der Ordensprofeß her sind alle Ordensmitglieder gleich, unabhängig davon, was sie durch ihre Tätigkeit finanziell meßbar für das Leben und Wirken ihrer Ordensgemeinschaft beitragen. Und wenn, dann ist dieser persönliche Beitrag immer gemeinschaftsbezogen. Er dient für seinen Teil nicht nur dem Unterhalt aller Ordensmitglieder in gesunden, kranken und alten Tagen, auf diese Weise leistet das Ordensmitglied seinen Beitrag nicht nur zum Unterhalt der Klöster seiner Ordensgemeinschaft und ihrer Einrichtungen, alles dient schließlich zur notwendigen Verwirklichung der Apostolates, das jeder Ordensgemeinschaft spezifisch zu eigen ist.

Jedes Ordensmitglied dient auf seine Weise, entsprechend seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten, seiner Ordensgemeinschaft, der es sich in völliger Freiheit durch die heilige Ordensprofeß verbunden hat. Damit ist bereits die Frage beantwortet, ob im Hinblick auf die Nachversicherung theoretisch unterschiedliche Beitragssätze Anwendung finden könnten, unabhängig davon, daß dieses Problem gesetzlich einwandfrei durch den § 124, Abs. 2 AVG geregelt ist. Diese hypothetische Frage ist also mit einem klaren „nein" zu beantworten, weil das Ordensrecht nur „Ordensmitglieder" kennt, die hin-

sichtlich ihrer Notwendigkeiten und Bedürfnisse alle gleich zu behandeln sind, unabhängig davon, was sie finanziell real zum wirtschaftlichen Leben der Ordensgemeinschaft beitragen. Hier Unterschiede zu machen, würde heißen, die religiöse und ethische Basis des Ordenslebens zu sprengen. Gerade heute ist das Ordensleben, also das in voller Freiheit verantwortete Leben in Gehorsam, Armut und Keuschheit ein Signal in der sozialpolitischen Auseinandersetzung um die Würde des Menschen. Bewußt setzen die Ordensleute heute gegen die Parolen der Freiheit und Gleichberechtigung ein Signal, welches heißt: Ich will dienen, Gott und den Menschen in dieser konkreten Ordensgemeinschaft, unter klar bewußtem Verzicht auf Erwerb und Reichtum, um davon Zeugnis zu geben, daß das Leben in dieser irdischen Welt nicht das letzte Ziel ist, daß unser menschliches Leben nach unserem Glaubensbekenntnis einen anderen Eckpunkt hat, den Gott uns in der Profeß versprochen hat, nämlich die ewige Seligkeit, wenn wir in dem Glauben an Gott demselben getreu dienen.

Es muß einem säkularisierten Staat schwer fallen, diese Begriffswelt rechtlich zu realisieren. Aber die Bundesrepublik Deutschland garantiert gem. ihrem Grundgesetz die freiheitliche Entscheidung eines jeden Staatsbürgers, also auch hier die eines Mitbürgers, der um des Dienstes am Reiche Gottes willen persönlich Verzicht leistet auf eigenes Einkommen, auf eine eigenwirtschaftliche Betätigung. Dabei ist noch nicht zum Ausdruck gebracht worden, in welcher Weise dieser religiöse Dienst allen Bürgern der BRD selbstlos zugute kommt.

II. EHEMALIGE ORDENSMITGLIEDER, DIE ALS MISSIONARE IM AUSLAND TÄTIG WAREN, KÖNNEN SEITENS DER ORDENSGEMEINSCHAFT FREIWILLIG AB 30. 6. 65 AUCH NACHVERSICHERT WERDEN.

1. Urteil des Bundessozialgerichts vom 15. 6. 1976

Az.: 11 RA 116/75

Julius B.
Kläger und Revisionsbeklagter,

g e g e n

Bundesversicherungsanstalt für Angestellte,
Ruhrstraße 2, Berlin-Wilmersdorf,
Beklagte und Revisionsklägerin,

beigeladen:

Provinzialat, Köln.

Der 11. Senat des Bundessozialgerichts hat am 15. Juni 1976 ohne mündliche Verhandlung für Recht erkannt:

Die Revision der Beklagten gegen das Urteil des Landessozialgerichts für das Land Nordrhein-Westfalen vom 11. Juni 1975 wird zurückgewiesen.

G r ü n d e :

I

Zwischen den Beteiligten ist — noch — streitig, ob der Kläger für die Zeit von Juli 1965 bis Dezember 1970 nachzuversichern ist.

Der Kläger leitete ab 1959 als Priester des Ordens (Ordensprovinz in Köln) eine Missionsstation in Indonesien. Er widmete sich der Seelsorge, dem Aufbau und der Betreuung des Schulwesens sowie der notwendigen Krankenversorgung der Bevölkerung; ab 1966 war er überdies Sozialdelegierter und Koordinator einer kirchlichen Entwicklungshilfe sowie Mitglied einer sozialökonomischen Kommission. Als Unter-

halt erhielt er aufgrund seines Armutsgelübdes nur Naturalien; diese Versorgung war ihm zeitlebens zugesagt. Ende 1970 schied der Kläger aus dem Orden aus und wurde als Angestellter tätig.

Seinen Antrag auf Durchführung der Nachversicherung von 1959 bis 1970 lehnte die Beklagte durch Bescheid vom 3. September 1971 ab. Der Widerspruch blieb ohne Erfolg (Widerspruchsbescheid vom 18. Januar 1972). Die Klage hat das Sozialgericht (SG) mit Urteil vom 30. August 1972 abgewiesen, weil das deutsche Sozialversicherungsrecht wegen des Territorialitätsprinzips nicht auf Missionstätigkeiten in Indonesien angewandt werden könne; auch sei die Tätigkeit nicht im Sinne von § 9 Abs. 5 des Angestelltenversicherungsgesetzes (AVG) gemeinnützig gewesen.

Das Landessozialgericht (LSG) hat das Provinzialat zum Verfahren beigeladen und der Klage für die Zeit ab Juli 1965 stattgegeben. Es hat ausgeführt: Aufgrund der vom Rentenversicherungs-Änderungsgesetz (RVÄndG) in § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG eingeführten Pflichtversicherung auf Antrag für Deutsche, die für eine begrenzte Zeit im Ausland beschäftigt sind, könne das Territorialitätsprinzip ab Juli 1965 der Nachversicherung nicht mehr entgegenstehen. Die Vorschrift erfasse Missionstätigkeiten im engeren Sinne. Eine Versicherungsfreiheit von Ordensmitgliedern bei Auslandstätigkeiten beruhe seitdem — nur — auf dem vom Orden unterlassenen Versicherungsantrag und nicht — mehr — auf dem *Territorialitätsprinzip*. Die übrigen Voraussetzungen des § 9 Abs. 5 AVG in der vor dem 1. Januar 1973 geltenden Fassung (aF) habe der Kläger erfüllt; insbesondere sei er in Indonesien gemeinnützig tätig gewesen; auch die Entwicklungshilfe im Ausland sei gemeinnützig.

Mit der zugelassenen Revision beantragt die Beklagte, das angefochtene Urteil aufzuheben.

Sie rügt die Verletzung des § 9 Abs. 5 AVG aF. Nach wie vor sei das Territorialitätsprinzip für die versicherungsrechtliche Beurteilung einer Auslandsbeschäftigung maßgebend. Die Pflichtversicherung auf Antrag ergänze es nur. Ohne solchen Antrag sei das Territorialitätsprinzip nicht zu durchbrechen. Überdies sei der Kläger nicht nur für eine begrenzte Zeit im Ausland beschäftigt gewesen.

II

Die Revision der Beklagten ist nicht begründet. Das LSG hat zu Recht entschieden, daß der Kläger ab Juli 1965 bis Ende 1970 nachzuversichern ist.

Gemäß § 9 Abs. 5 Satz 1 AVG in der hier maßgeblichen bis zum 31. Dezember 1972 geltenden Fassung (vgl. BSG in SozR 2200 § 1232 Nr. 1) sind Mitglieder geistlicher Genossenschaften, die aus ihrer Gemeinschaft ausscheiden, für die Zeit nachzuversichern, in der sie aus überwiegend religiösen Beweggründen mit Krankenpflege, Unterricht oder anderen gemeinnützigen Tätigkeiten beschäftigt waren, aber der Versicherungspflicht nicht unterlagen (oder nach § 8 Abs. 3 AVG befreit waren). Diese Nachversicherungsvorschrift steht im Zusammenhang mit § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG aF; § 9 Abs. 5 AVG aF soll den Mitgliedern geistlicher Genossenschaften, die während ihrer Mitgliedschaft keinen Versicherungsschutz nach § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG erlangen konnten, nachträglich Schutz im Wege der Nachversicherung verschaffen (vgl. SoZR Nr. 6 zu Art. 2 § 3 ArVNG). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang soll die Nachversicherung nach § 9 Abs. 5 AVG an sich wohl nur für Beschäftigungszeiten erfolgen, die wegen fehlender oder wegen zu geringer Barbezüge (oder wegen einer Befreiung nach § 8 Abs. 3 AVG) nicht von § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG erfaßt waren; das bedeutet, daß eine Beschäftigung im Ausland hiernach nicht nachversichert werden könnte, weil § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG — aufgrund des Territorialitätsprinzips — nur für Beschäftigungen im Inland gilt.

Mit dem LSG meint jedoch der Senat, daß die durch § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG ab Juli 1965 eingeführte Versicherungspflicht auf Antrag für Beschäftigungen im Ausland

eine neue Lage auch hinsichtlich der Auslegung des § 9 Abs. 5 AVG geschaffen hat. Der Wortlaut der Vorschrift setzt ohnedies nur voraus, daß der Ausscheidende „der Versicherungspflicht nicht unterlag"; ein bestimmter Grund ist nicht genannt; der Grund kann daher auch ein unterlassener Antrag nach § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG sein. Für ein solches Verständnis spricht jedenfalls, daß die Versicherungspflicht nach § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG gerade auch für Mitglieder geistlicher Genossenschaften vorgesehen ist; ein genereller Ausschluß ihrer Auslandsbeschäftigungen von der Nachversicherung nach § 9 Abs. 5 AVG erschiene daher nicht verständlich; ihr nachträglicher Schutz bliebe dann ohne einleuchtenden Grund unvollständig.

Eine solche Nachversicherung muß freilich, um den Zusammenhang mit § 2 zu wahren, voraussetzen, daß nicht nur der Tatbestand des § 9 Abs. 5 AVG, sondern auch der des § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG erfüllt wird; es muß sich also um eine Beschäftigung handeln, in der das Mitglied der Gemeinschaft aus überwiegend religiösen Gründen mit Krankenpflege, Unterricht oder anderen gemeinnützigen Tätigkeiten beschäftigt war (§ 9 Abs. 5 AVG), und diese Beschäftigung muß im Ausland nur für eine begrenzte Zeit ausgeübt worden sein (§ 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG). Außerdem gebietet das Antragsprinzip des § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG die Einschränkung, daß die Nachversicherung nur erfolgen darf, wenn die Gemeinschaft zustimmt und zur Entrichtung der Beiträge bereit ist. In diesem Fall entsteht niemandem ein Nachteil; vielmehr ist der Sinngehalt des § 9 Abs. 5 AVG für Mitglieder geistlicher Gemeinschaften hiermit erst voll ausgeschöpft.

Nach den Feststellungen des LSG sind diese Anforderungen erfüllt. Der Beigeladene des Ordens hat sich gegen das Begehren des Klägers auf Nachversicherung nicht gewehrt; er hat sogar schon einen für die Beitragsentrichtung bestimmten Betrag hinterlegt. Daß der Kläger für dauernd nach Indonesien entsandt worden war, ist nicht festgestellt; § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG fordert nicht, daß die Beschäftigung im Ausland von vornherein auf eine bestimmte Zeit begrenzt ist, es ist auch keine zeitliche Höchstgrenze vorgeschrieben (Verbands-Kommentar, Rand-Nr. 30c zu § 1227 RVO). Der Kläger war in der streitigen Zeit mit gemeinnützigen Tätigkeiten beschäftigt. Gemeinnützige Tätigkeiten gemäß § 9 Abs. 5 AVG sind Tätigkeiten im sozialen (mitmenschlichen) Bereich, die unmittelbar dem Nutzen der Allgemeinheit dienen (BSG 31, 139, 141). Bei der Auslegung des gleichen Begriffs in § 2 Abs. 1 Nr. 7 AVG hat allerdings der 3. Senat (SozR Nr. 6 zu § 2 AVG) einer Seelsorge durch Missionare für Personen im Ausland die Anerkennung als gemeinnützige Tätigkeit versagt. Ob dem zuzustimmen ist (vgl. dazu § 101 Satz 1 AVG), kann hier offen bleiben. Selbst wenn Tätigkeiten zum Nutzen von „Allgemeinheiten" des Auslands und die Seelsorge als solche nicht als gemeinnützige Tätigkeiten im Sinne des § 9 Abs. 5 AVG aF angesehen werden könnten, hat der Kläger dennoch genügend andere Tätigkeiten zum Nutzen der deutschen Allgemeinheit in Indonesien verrichtet. Nach den Feststellungen des LSG hat er dort auch das Schulwesen mit auf- bzw. ausgebaut und betreut, die Kranken mit dem Nötigsten versorgt und ab 1966 zusätzlich Funktionen in Gremien der kirchlichen Entwicklungshilfe und für den sozialökonomischen Aufbau Indonesiens wahrgenommen. Zumindest diese — gegenüber der Seelsorge nicht zurücktretenden — Tätigkeiten waren gemeinnützig, weil sie zu den Gemeinschaftsaufgaben der Entwicklungshilfe gerechnet werden müssen (s. hierzu SozR Nr. 6 zu § 2 AVG, Aa 9 unten), welche die Industrienationen einschließlich der Bundesrepublik Deutschland und auch die Kirchen im Rahmen ihrer Glaubenslehre weltweit wahrnehmen. Die einschlägige Arbeit der Mitglieder geistlicher Genossenschaften in den sogenannten „unterentwickelten Ländern" ist dem staatlich geförderten Einsatz von Entwicklungshelfern in diesen Ländern gleichzustellen; auch diese „Missionstätigkeit" verbessert die sozialökonomischen Lebensbedingungen der betreuten Personen. Die von Missionaren verrichteten Leistungen dieser Art liegen im allgemeinen politischen, wirtschaftlichen und menschlich-sittlichen Interesse; sie erfüllen damit unmittelbar wich-

tige nationale Anliegen der Allgemeinheit im Inland. Das kommt auch in der Vorschrift des § 2 Abs. 1 Nr. 10 AVG dadurch zum Ausdruck, daß diese Tätigkeiten auf Antrag in der deutschen Rentenversicherung zu versichern sind.

Hiernach war der Revision der Beklagten der Erfolg zu versagen.

2. Kommentar

Die deutschen Rentenversicherungsgesetze (das AVG und das 4. Buch der RVO) finden auf Deutsche (also auf Bürger der BRD), die dauernd im Ausland tätig sind, keine Anwendung. Diese rechtlich einwandfreie Lage ist eine Folge des sog. Territorialitätsprinzips. Dieses Prinzip besagt, daß deutsche Arbeitnehmer, die im Auftrag ihrer Firma im Ausland tätig sind, durch den inländischen Arbeitgeber nicht in der gesetzlichen Rentenversicherung pflichtversichert werden können. Dieses Territorialitätsprinzip findet in der Praxis eine Einschränkung durch die sog. Ausstrahlungstheorie. Danach können deutsche Arbeitnehmer, die im Ausland tätig sind, auch dann noch durch den deutschen Arbeitgeber in der BRD in der Rentenversicherung pflichtversichert werden, wenn die Auslandstätigkeit vertraglich genau begrenzt ist oder sonst aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einen Zeitraum von 2 Jahren überschreitet.

Aus diesen Prinzipien ergibt sich die Regel: Wo in diesen Fällen keine Pflichtversicherung möglich ist, da kann auch keine Nachversicherung erfolgen, weil Nachversicherungsbeiträge Pflichtbeiträge sind.

Das BSG hat als maßgeblich für seine Entscheidung den § 2, Abs. 1, Nr. 10 AVG ins Spiel gebracht; dieser Gesetzestext behandelt die rentenversicherungsrechtliche Stellung von Entwicklungshelfern, er lautet wie folgt:

> *„In der Rentenversicherung der Angestellten werden versichert Deutsche im Sinne des Artikels 116 des Grundgesetzes, die nicht nach den Nummern 1 bis 9 versicherungspflichtig und im Ausland für eine begrenzte Zeit beschäftigt sind oder im Ausland oder im Geltungsbereich dieses Gesetzes für eine solche Beschäftigung vorbereitet werden, wenn sie vor Beginn der Beschäftigung oder der Vorbereitungszeit zuletzt nach diesem Gesetz oder dem Reichsknappschaftsgesetz oder in keinem Zweig der gesetzlichen Rentenversicherung versichert waren und die Versicherung von einem Wirtschaftsunternehmen, einer Organisation die Aufgaben der Entwicklungshilfe wahrnimmt, einer der Nummer 7 genannten Gemeinschaften oder einer juristischen Person des öffentlichen Rechts beauftragt wird, die ihren Sitz im Geltungsbereich dieses Gesetzes haben, von der Antragstellung an für die Dauer der Beschäftigung oder Vorbereitungszeit."*

Man kann sich darüber streiten, ob der Pater oder die Schwester Missionar im Sinne des § 2, Abs. 1, Nr. 10 AVG gleichzeitig ein Entwicklungshelfer ist oder nicht. Man wird jedoch konstatieren müssen, daß es den klassischen „Heidenmissionar" nicht mehr gibt. Man kann hier wirklich sagen, daß heute jeder Missionar oder jede Missionsschwester neben seiner/ihrer seelsorglichen Tätigkeit auch, wenn nicht sogar manchmal überwiegend, wer aber kann hier die Grenzen abstecken, mit Aufgaben der Entwicklungshilfe befaßt ist.

Vor dem Rentenreformgesetz bestand hinsichtlich der Nachversicherung von ehemaligen Ordensmitgliedern faktisch ein Zweiklassenrecht. Es konnten vor dem 31. 12. 72 nur diejenigen Ordensmitglieder nachversichert werden, die während ihrer Ordenszugehörigkeit eine privilegierte Tätigkeit ausgeübt hatten. Für alle anderen Ordensmitglieder bestand die Möglichkeit einer Nachversicherung nicht. Dieser Zustand war von den tragenden Prinzipien des klösterlichen Ordensrechts her untragbar, denn das kirchliche Ordensrecht kennt nur eine Gleichheit der Ordensmitglieder, basierend auf der Ordensprofeß und der damit verbundenen Gelübde, also unabhängig davon, welche konkrete Tätigkeit ein Ordensmitglied im Auftrag seiner Ordensgemeinschaft ausgeübt hat.

Dieser unbefriedigende Zustand wurde durch das Rentenreformgesetz abgeändert, so daß ab 1. 1. 73 alle ehemaligen Ordensmitglieder, unbeschadet ihrer Tätigkeit, die sie innerhalb ihrer Ordensgemeinschaft ausgeübt haben, nachzuversichern sind, mit gleichem Datum ist auch die unliebsame Antragsfrist von einem Jahr weggefallen. Alle nach dem 1. 1. 73 ausgeschiedenen Ordensmitglieder sind jetzt unterschiedslos, frühestens ab 1. 3. 57, für die Zeit ihrer satzungsmäßigen Mitgliedschaft nachzuversichern. Der Beginn der Nachversicherung ist damit genau fixiert: ab dem Tag der 1. Profeß oder der 1. Bindung; die Nachversicherung endet mit dem Tag des faktischen Ausscheidens. Nicht der Nachversicherung unterliegen Zeiten einer Schul-, Fachschul- oder Hochschulausbildung, gleich ob diese Zeiten mit einem anerkannten Examen abgeschlossen worden sind oder nicht. Diese Zeiten können gegebenenfalls als Ausfallszeiten anerkannt werden, die diesbezüglichen Anträge muß das ehemalige Ordensmitglied selbst bei dem zuständigen Rentenversicherungsträger stellen.

Nach dem geltenden Recht können dagegen — nach wie vor — deutsche Ordensangehörige dann nicht durch ihre deutsche Heimatprovinz nachversichert werden, wenn sie als Missionsschwestern oder Missionare im Ausland, also in den Missionsgebieten, eingesetzt sind. Das Gleiche gilt für die deutschen Patres und Schwestern, die z. B. in den Generalaten ihrer Ordensgemeinschaft in Rom tätig sind. Diese Lücke ist bedauerlich, kann aber gesetzestechnisch kaum geschlossen werden. Das BSG hat diese vom Ordensrecht her unerwünschte Lücke durch sein Urteil vom 15. 6. 1976 geschlossen; wenn auch auf freiwilliger Basis, so können jetzt doch wenigstens die Missionskräfte der deutschen Orden nachversichert werden. Die durch das BSG-Urteil eingetretene Modifikation des § 9, Abs. 5 AVG hat die Bundesversicherungsanstalt für Angestellte in Berlin richtig wie folgt zuzusammengefaßt (Schreiben vom 8. 7. 1977 zu VSNR 53 170743 J 015—BKZ 5012):

> *„Das Bundessozialgericht kam in seinem Urteil vom 15. 6. 1976 — 11 RA 116/75 — zu dem Ergebnis, daß eine Nachversicherung gem. § 9, Abs. 5A VG unter gewissen Voraussetzungen auch für Zeiten des Auslandseinsatzes zulässig ist, und zwar dann, wenn*
>
> *a) die Tätigkeit des Mitgliedes n a c h d e m 30. 6. 1965 im Ausland ausgeübt worden ist und*
>
> *b) einem Antrag auf Versicherungspflicht gem. § 2, Abs. 1, Nr. 10 AVG ggf. entsprochen worden wäre."*

Die Orden sind zu dieser Regelung gesetzlich nicht verpflichtet. Es besteht zur Nachversicherung der Missionare kein Rechtszwang; wenn Missionare ab 1. 7. 65 nachversichert werden, dann geschieht dieses freiwillig, die mögliche Nachversicherung ist damit einer Ermessensentscheidung der deutschen Ordensprovinz anheim gestellt. Von unserem kirchlichen Ordensverständnis her können wir nur die durch das BSG-Urteil geschaffene Möglichkeit begrüßen. Dadurch wird die letzte, noch bestehende Ungleichbehandlung von Ordensleuten via facti eliminiert. In diesem Zusammenhang muß bemerkt werden, daß ab 1. 1. 73 der Deutsche Katholische Missionsrat (DKMR) für die deutschen Missionskräfte im Ausland an das jeweilige Mutterhaus in der BRD einen Zuschuß zur Altersversorgung dieser Missionare zahlt. Wenn diese Zuschüsse in die gesetzliche Rentenversicherung eingezahlt worden sind, dann sind diese Beitragsleistungen ihrer Struktur nach freiwillige Beiträge, die einen anderen Stellenwert haben als Pflichtbeiträge. Bei einer Nachversicherung werden jedoch diese freiwilligen Beiträge im Rahmen der Vorschrift des § 124, Abs. 3 AVG in der Fassung des Rentenreformgesetzes in die besser gestellten Pflichtbeiträge umgewandelt.

Das BSG hat sich in seinem Urteil vom 15. 6. 1976 etwas schwer damit getan, nachzuweisen, daß deutsche Missionskräfte gleichzeitig Entwicklungshelfer im Sinne des § 2, Abs. 1, Nr. 10 AVG sind. Von dem missionarischen Alltag her gesehen muß jedoch der Auffassung des Bundessozialgerichtes zugestimmt werden.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. September 1977)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Heiligsprechung

Johann Nepomuk Neumann wurde am 19. Juni 1977 durch Papst Paul VI. in das Verzeichnis der Heiligen aufgenommen. Ein Beispiel für alle, die sich in der Gegenwart darum bemühen, das Evangelium in ihrem Leben zu verwirklichen und die Gottes- und Nächstenliebe zu ihrer Lebensregel zu machen, ist nach den Worten des Heiligen Vaters der neue Heilige der katholischen Kirche, der aus dem Böhmerwald stammende Altösterreicher, Redemptorist und spätere Bischof von Philadelphia (USA). Johann Nepomuk Neumann wurde am 28. März 1811 in Prachatitz (Diözese Budweis) geboren. Am 30. Mai 1836 traf er als Auswanderer in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ein und wurde am 25. Juni desselben Jahres in New York zum Priester geweiht. Seine erste Seelsorgestelle war in einer 900 Quadratmeilen großen Pfarrei im Norden des Staates New York, an den Niagarafällen. 1842 trat Neumann in die Kongregation der Redemptoristen ein, wurde 1844 Oberer der Ordensniederlassung in Pittsburg und 1847 Vizeprovinzial aller Redemptoristen in Nordamerika. Als Pfarrer und Missionar kümmerte sich Johann N. Neumann insbesondere um die Einwanderer. Am 28. März 1852 wurde er zum Bischof von Philadelphia geweiht. In knapp acht Jahren bischöflichen Wirkens gründete Bischof Neumann in seiner Diözese zirka 100 Schulen und baute rund 80 Kirchen. Seine Seelsorge galt besonders den Armen und den Randgruppen der Gesellschaft. Geliebt von seinen Gläubigen, starb Bischof Johann Nepomuk Neumann am 5. Januar 1860 in der 13th Street (Ecke Vine Street) von Philadelphia. Der neue Heilige gilt als der Gründer des katholischen Schulwesens in den USA. Papst Paul VI. hatte ihn am 13. Oktober 1963 seliggesprochen (OK 5, 1964, 67). — In seiner Ansprache rühmte der Papst vor allem den missionarischen und seelsorglichen Eifer Neumanns. In erster Linie würdigte er die Verdienste des neuen Heiligen um die katholische Schule und empfahl den Amerikanern, diese „wie ihren Augapfel" zu bewahren. „Neumann half den Kindern, ihr Bedürfnis nach Wahrheit und christlicher Lehre zu erfüllen, er war den Kranken nahe, war zuhause bei den Armen, war der Freund der Sünder, ist der Ruhm aller Einwanderer und — unter dem Blickwinkel der Bergpredigt — ein Symbol für den Erfolg des Christen." Von größter Wirkung ist das Bemühen Neumanns gewesen, seine Pfarreien zu echten Gemeinden des Glaubens und des Dienstes zu machen. „Dienst aber heißt Liebe und Liebe Opfer, und im Opfer vollendete sich das Leben des heiligen J. N. Neumann." Das Leben des neuen Heiligen erinnert alle Christen daran, daß das erste und größte Gebot lautet: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben." „Wahrer Humanismus ist Christentum, wahres Christentum aber Hingabe der eigenen Person um Christi willen." Dies wird in Zeichen und Taten offenbar: „Das Christentum fühlt mit dem Leid und der Unterdrückung der anderen, es spürt alle Armut und Bedürftigkeit, insbesondere das Bedürfnis nach Wahrheit." Das Beispiel des neuen Heiligen spornt die Kirche, die USA und die ganze Welt an, ihre Gottes- und Nächstenliebe zu erneuern. „In diesem Sinn laßt uns weiterarbeiten in unserem Bemühen, die von der Liebe geprägte Gesellschaft auf der Erde aufzubauen." — Die Ansprache des Papstes war auf Eng-

lisch; auf Deutsch fügte er hinzu: „Einen besonders herzlichen Willkommensgruß richten wir bei dieser denkwürdigen Feier auch an die anwesenden Gläubigen aus dem Geburtsland des neuen Heiligen Johann Nepomuk Neumann. Sein Wahlspruch: „Passio Christi, conforta me — Leiden Christi, stärke mich" offenbart uns das Geheimnis seines Lebens und die unverzichtbare Kraftquelle seines so fruchtbaren und heiligmäßigen Wirkens. Möge der heilige Missionar und Bischof Johann Nepomuk Neumann gerade auch Ihnen, seinen Landsleuten, in Prüfung und Not fortan mächtiger Fürsprecher und sicherer Führer zur ewigen Heimat sein."

2. Absolute Treue — Merkmal des Bischofs

„Absolute Treue zu Jesus Christus" sei das Merkmal des Bischofsamtes. Daran erinnerte Papst Paul VI. eine Gruppe von 80 Bischöfen aus den USA, die zur Heiligsprechung von Johann Nepomuk Neumann nach Rom gekommen waren. Den neuen Heiligen empfahl Paul VI. bei dieser Ge-Gelegenheit seinen Besuchern „und allen Brüdern im Bischofsamt auf der ganzen Welt" als Beispiel für ihren Dienst des Wortes und des Sakramentes und ihre Seelsorge für das Volk Gottes. Die Heiligsprechung eines Bischofs gebe Gelegenheit, einige Gedanken über das Bischofsamt zu äußern. Oberstes Kriterium für das Lehramt des Bischofs müsse stets das Wort Gottes sein. „Wir haben keine Hoffnung außerhalb des Wortes Gottes, und ohne das Wort Gottes gibt es keine gültigen Lösungen für die Probleme unserer Tage." Eindringlich erinnerte der Papst an das Wort des hl. Paulus: „Verkünde das Wort, tritt dafür ein zu gelegener und ungelegener Zeit; weise zurecht, tadle, ermahne in unermüdlicher und geduldiger Belehrung." In realistischer Sicht müsse der Bischof heute die Herausforderungen erkennen, die gegen die katholische Lehre nicht zuletzt auf dem Gebiet der Sexualmoral erhoben werden, und ihnen entschieden entgegentreten.

Auch tiefstes seelsorgliches Verständnis und menschliches Mitgefühl gebe es nur in der Treue zum Wort Gottes. Zwischen den Geboten Gottes und dem Seelsorgedienst des Bischofs gebe es keinen Widerspruch. „Wenn nicht alle Forderungen der christlichen Botschaft gepredigt werden, ist unsere apostolische Liebe nicht vollkommen." Ein Bischof müsse sich immer daran erinnern, daß der Heilige Geist ihn zu diesem besonderen Liebesdienst an seinen Gläubigen befähige (MKKZ 3. Juli 1977, S. 5).

3. Einheit der Kirche

Im Geheimen Konsistorium zur Kreierung neuer Kardinäle, am 27. Juni 1977, richtete Papst Paul VI. einen Appell an alle Katholiken in der Welt, die Einheit in Liebe und Wahrheit zu bewahren. Er flehte den seiner Ämter enthobenen französischen Alt-Erzbischof Marcel Lefèbvre an, kein Schisma zu provozieren. Ohne den Namen Lefèbvres zu nennen, sagte der Heilige Vater:

„Wir bitten diesen Unseren Mitbruder inständig, die Spaltung zu bedenken, die er hervorruft, die Entzweiungen, die er verursacht, und das alles unter schwerster Verantwortung. Unsere Vorgänger, auf deren Hirtenamt er sich zu berufen pflegt, hätten einen derartig halsstarrigen und schädlichen Ungehorsam nicht über eine so lange Zeit geduldet, wie Wir es in Geduld getan haben."

In offensichtlichem Zusammenhang mit dem „Fall Lefèbvre" kam der Papst in seiner Ansprache im geheimen Konsistorium ausführlich auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sprechen. Sie habe „unbestreitbar segensreiche Früchte" getragen. Dazu gehörten eine stärkere Teilnahme der Gläubigen an der liturgischen Handlung, eine tiefere und breitere Kenntnis des unerschöpflichen Reichtums der Heiligen Schrift und

mehr Sinn für Gemeinschaft in der Kirche. Die Liturgiereform, das haben die letzten Jahre gezeigt, habe sich als richtig erwiesen. Leider aber gibt es — auch unter der überwiegenden Mehrheit des Klerus und der Gläubigen — Mißbräuche und Willkür in der konkreten Gestaltung der Liturgie. „Es ist jetzt die Zeit gekommen, alle einheitsstörenden Formen, die nach beiden Seiten hin Schaden stiften, endgültig aufzugeben und die Reform, die wir in Ausführung des Konzilsvotums approbiert haben, vollständig anzuwenden."

Nachdrücklich wandte sich Paul VI. an die Kritiker der Liturgiereform, die sogenannten Progressiven wie die Konservativen. „Die Kritiker, die im Namen einer schlecht verstandenen kreativen Freiheit mit ihren Improvisationen, Banalitäten und Leichtfertigkeiten — bis hin zu mancher bedauerlichen Profanierung — der Kirche so viel Schaden zugefügt haben, fordern wir in aller Strenge auf, sich an die festgesetzten Normen zu halten: Wenn das nicht geschieht, dann könnte dadurch sogar die Substanz des Dogmas und der kirchlichen Ordnung berührt werden . . . Mit gleichem Recht jedoch richten Wir Unseren Appell an die Kritiker, die sich in ihrer Ablehnung verhärtet haben und dies tun im Namen einer Tradition, die sich mehr als Vorwand für ihre hartnäckige Gehorsamsverweigerung erweist, denn als Zeichen wahrer Treue. Diese fordern wir auf: „die Weisung des Papstes und der Bischöfe — wie es ihre strikte Pflicht ist — anzunehmen, die segensreiche Bedeutung der liturgischen Änderungen zu erfassen (diese stellen eine echte Kontinuität dar; oft ist sogar ein Stück alter Überlieferung zu neuem Leben gebracht worden) und nicht weiter in ihrer unverständlichen, aus Vorurteilen bestehenden Abkapselung zu verharren. Im Namen Gottes beschwören wir sie: Wir bitten an Christi statt: ‚Laßt Euch mit Gott versöhnen'."

Optimistisch gab sich der Papst über die Wirksamkeit der Kirche in der heutigen Zeit, sie sei und bleibe allezeit „das unter den Völkern aufragende Zeichen". In seiner Rückschau auf das 14. Jahr seines Pontifikats stellte der Papst fest: „Die Kirche ist allezeit das unter den Völkern aufragende Zeichen." Dafür gebe es einige deutliche Hinweise. Im einzelnen nannte Paul VI. die wirksame Gegenwart der Kirche in der Welt, vor allem dort, wo sie Not leidet, und ihren missionarischen Impuls. Der Papst begrüßte das in verschiedenen Ländern spürbare Anwachsen der Berufungen und den kirchlichen Einsatz für karitative Hilfe und soziale Entwicklung (SKZ 28—29/1977, 14. Juli, S. 430).

4. Treue zum Lehramt

Mit aller Entschiedenheit hat Papst Paul VI., der in letzter Zeit wiederholt von seinem Tod spricht, die Treue zum Apostolischen Lehramt gefordert. „Wir glauben an eine Apostolische Kirche, nicht an eine, die von irgendeinem genialen Menschen erfunden wurde oder durch das Betreiben einer sozialen Bewegung entstand." Apostolisch heiße die Kirche deshalb, weil die Apostel — „und nur sie allein" — von Christus unmittelbar und ausschließlich beauftragt worden seien, die authentischen Zeugen seines Wortes und seines Werkes zu sein. „Christus hat also selbst die Diener, Hüter, Übermittler und Verteidiger des von ihm vollbrachten Erlösungswerkes ausgewählt. Er hat zu seinen Jüngern gesagt: ‚Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich und den, der mich gesandt hat.'" Christus habe nicht gesagt, „es genügt der Text der Heiligen Schrift, weil die Heilige Schrift eben auf dem Lehramt gründet, das er selbst ins Leben gerufen hat". Die Übermittlung der Botschaft Christi setze absolute Treue voraus und untersage jegliche Willkür, gerade da, wo den Aposteln die ihnen verliehene hierarchi-

sche Macht zukomme. Wer sich von der Apostolizität löse, der löse sich von Christus (MKKZ 28. August 1977, S. 4).

5. Willkür der Theologen

Die Arbeit der Theologen ergänzt die Arbeit der Oberhirten. Den Bischöfen aber obliegt es, mit Autorität über die Echtheit und Einheit in Sachen des Glaubens und der Morallehre zu wachen. Das betonte der Papst gegenüber den Bischöfen aus Mittel- und Ostfrankreich, die sich zu ihrem „Ad limina"-Besuch in Rom aufhielten.

Schweren Schaden richten jene Theologen an, die sich in ihrer Forschung, ihrem Lehramt und in ihren Publikationen nicht auf das gesamte traditionelle Lehramt der Kirche beziehen. Es sei eine schwerwiegende Verkennung der Aussagen des letzten Konzils, im Namen der Kreativität und der Freiheit der Forschung die Texte der Hl. Schrift und den Inhalt der Tradition nach Belieben zu interpretieren und sich zum Richter über das Lehramt und die Direktiven der höchsten kirchlichen Obrigkeit aufzuwerfen. „Die Achtung vor dem Lehramt ist ein Grundelement der theologischen Methode". Im übrigen dürfe auch die rein spekulative Theologie nie die seelsorglichen und missionarischen Zielsetzungen vergessen (MKKZ 10. Juli 1977, S. 5).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

Über fünf Jahre nahm sich die Kongregation für das katholische Bildungswesen Zeit für die Arbeit an dem Dokument „Die katholische Schule", das sie am 5. Juli der Öffentlichkeit übergab. In dieser Vorbereitungsphase wurden die Bischofskonferenzen der Erde, die Schulorden und die auf dem Erziehungssektor tätigen internationalen katholischen Organisationen befragt. Die rund 3000 eingegangenen Antworten ermöglichten der Kongregation eine eingehende Beurteilung der Lage der katholischen Schulen, die immerhin — laut Statistischem Jahrbuch der Kirche für 1975 — rund 25 Millionen Schüler aller Schulstufen auf der ganzen Welt betreuen. — Die Bekräftigung der Konzilsrichtlinien für das katholische Schulwesen ist nach den Worten von Kardinal Gabriel-Marie Garrone, Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen, der Hauptgrund für die Veröffentlichung des Dokuments. Garrone sagte: „Trotz aller Schwierigkeiten bleibt die katholische Schule weiterhin jenes privilegierte Instrument für die Verkündigung des Evangeliums, als das das Zweite Vatikanische Konzil sie definiert und hervorgehoben hat." Das Dokument betont den erzieherischen Wert der katholischen Schule. Ein Ende der katholischen Schule würde „einen unermeßlichen Verlust für die Kultur, für den Menschen und für seine natürliche und übernatürliche Bestimmung darstellen". Das Dokument trägt das Datum vom 19. März 1977 (KNA).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Mitgliederversammlung der VDO 1977

An der diesjährigen Mitgliederversammlung vom 20.—22. Juni in Würzburg/Himmelspforten haben 75 Mitglieder der VDO sowie zeitweise der Apostolische Nuntius, Erzbischof Guido del Mestri und der Vorsitzende der ständigen Arbeitsgruppe „Ordensfragen und Geistliche Gemeinschaften" der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz, Matthias Defregger, Tit.-Bischof von Vicus Aterii und Weihbischof in München, teilgenommen. Hauptreferent der Tagung war Professor Dr. Rudolf Schnackenburg, Würzburg. In Fortführung der Thematik des Vorjahres (OK 17, 1976,

456) sprach Prof. Schnackenburg über „Die Orden zwischen Charisma und Institution in der gegenwärtigen Lage der Kirche" (Perspektiven aus dem Neuen Testament). Orden müssen ständig zurückfragen nach dem Verhalten Jesu und seinen Weisungen. Die Nachfolge Jesu ist die Quelle aller Spiritualität. Die besondere Form der Nachfolge Jesu in den Orden ist die Nachfolge in einer Gruppe oder Gemeinschaft, wobei die Jüngergruppe um Jesus der Ur-typus ist. Nur als Gemeinschaft kann eine Ordensfamilie ein Zeichen für die Kirche und die Welt sein. Der Gemeinschaftscharakter ist für Kirche und Welt so bedeutend, daß er in keiner Weise gefährdet oder ausgehöhlt werden darf, mag der Personalmangel an geistlichen Berufen noch so stark sein. Auch die Gnadengaben der evangelischen Räte, nämlich Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam, auf die sich der Ordenschrist verpflichtet, sind nicht nur zur persönlichen Auferbauung geschenkt, sondern zum Aufbau der Gemeinschaft.

Die Nachfolge Jesu aber vollzog und vollzieht sich immer in aufgegliederten Gruppen und Gemeinden. Die vielen verschiedenen Orden sind „aufgegliederte Fülle" und „Reichtum kirchlichen Lebens". Sie wachsen zusammen zu „einem Gesamtzeugnis der Kirche"! (Übrigens lassen sich schon in der Urkirche eigene Zeugnisse von Verkündern, Propheten, Lehrern und anderen Gruppierungen gegenüber der eigentlichen Ortsgemeinde nachweisen.)

Freilich muß auch Gruppenegoismus befürchtet werden, der sich aus Fehlformen der Spiritualität entwickelt (Spiritualisierung, Rationalisierung und Dualismus). Die Überwindung ist möglich durch die Verpflichtung aller, „die den Namen Jesu anrufen" (vgl. 1. Kor. 1,2). In diesem Anruf liegt nämlich die Verpflichtung zur umfassenden Gemeinschaft der Kirche.

Jede Gruppe ist auf ein Minimum an institutioneller Ordnung angewiesen. Daher sind Ordensregeln notwendig. Jesus selbst gibt seinen Jüngern schon eine Ordnung: nämlich Diener aller zu sein. Damit ist aber angesprochen, daß es in einer Gemeinschaft Führende geben muß. Ja, man kann von einem Charisma der Führenden sprechen. Charisma ist nämlich Gnadengabe, die immer im Bezug auf Gemeinschaft steht. Daß hier Spannungen auftreten können zwischen individuellen Gnadengaben und dem Anspruch der Gemeinschaft, liegt in der Natur der Sache. Trotzdem kann in Gesellschaft und Kirche eine Ordensgemeinschaft Modell sein, wenn es ihr gelingt, Spannung zwischen Institution und Anspruch des einzelnen auszutragen.

So theoretisch die Ausführungen zunächst klingen, so praktisch sind sie trotzdem in ihrer konkreten Anwendung, wie das Gespräch der drei Arbeitsgruppen (monastische Orden, Mendikanten, Orden der Neuzeit) zeigte. Gemeint ist nämlich der Verzicht auf übersteigerte Autonomie und auf falsches Sicherheitsbedürfnis; gemeint ist aber auch, daß ohne Anerkennung des einzelnen eine Gemeinschaft ein abstraktes und totes Gebilde bleibt. Das Kriterium des echten Charisma der einzelnen ist Freude, nicht Fanatismus; Bereitschaft zurückzustehen und Mehrheiten anzuerkennen. In diesem Sinne sind z. B. auch charismatische Gebetsformen nur eine zusätzliche Möglichkeit, sie ersetzen nicht das Pflichtgebet einer Gemeinschaft!

Wenn man heute auch den indirekten Führungsstil für angebrachter hält und die Gemeinschaften zur Mitbestimmung aufgerufen sind, so wird doch die letzte Entscheidung beim Vorgesetzten bleiben müssen. Für diesen aber ergibt sich die schwere Last des guten Beispiels; so besteht z. B. die 8. Stufe der benediktinischen Demut darin, dem Beispiel des Oberen zu folgen.

Wenn aber von Charisma einer Gemeinschaft, ja eines ganzen Ordens ausgegangen wird, dann erfordert diese gemeinsame Gnadengabe auch den Respekt

vor der Eigenheit eines Ordens. Daraus erst resultiert partnerschaftliche Gesprächsbereitschaft über Seelsorgsfragen mit der Ortskirche. Übrigens kann man gerade diesen Respekt nach Ansicht vieler Ordensobern als Erfolg der Deutschen Synode buchen, die mitgeholfen hat, die Orden wieder in ihrer eigentlichen Bedeutung zu erkennen.

Gehorsam ist für jenen der anordnet, wie auch für jenen der folgt, die extremste Form der Verantwortung. Er setzt Gesprächsbereitschaft und Hörfähigkeit voraus, weshalb auch die gesicherten Erkenntnisse einer gesunden Gruppendynamik helfen können, die beiderseitige Last zu tragen. Gespräch ist heute mehr denn je in den klösterlichen Gemeinschaften, in denen es natürlich auch „Arme und Schwache" gibt, notwendig. Dabei kann es aber auch stückweise ein schweigendes Miteinander — Sprechen — und — Beten geben. Nur in dieser Geduldsspanne kann auch der Arme und Schwache, sogar der psychisch Labile, in eine Gemeinschaft integriert werden. Nichts wäre unchristlicher als hier einem elitären Streben nachzugeben. Freilich können auch Grenzen erreicht sein, wenn nämlich einzelne wirklich Schaden leiden oder der Sättigungsgrad dessen überschritten ist, was eine Gemeinschaft verkraften kann.

Die Mitgliederversammlung hat ferner zwei wichtige Stellungnahmen zu akuten Fragen erarbeitet: Zur Frage des Diakonates in den Orden und zur Situation der Ordensleute in der Tschechoslowakei (vgl. unten).

Wichtiger Beratungspunkt war auch der „Entwurf des neuen Ordensrechts". Erzabt Dr. Viktor Dammertz OSB (St. Ottilien) hielt ein ausführliches Referat über den Entwurf des neuen Ordensrechts. Die Mitgliederversammlung beschloß, der Religiosenkongregation in Rom bis Ende September 1977 die erbetene Stellungnahme vorzulegen. Um dies möglich zu machen, wurde eine kleine ad hoc Kommission gebildet, welche die Materie weiterbearbeitet (Erzabt Dr. Viktor Dammertz OSB, P. Provinzial Arno Mühlrath OFM, Abt Dr. Anselm Schulz OSB, Dr. Karl Siepen CSSR, Prof. Dr. Hubert Socha SAC, P. Provinzial Dr. Paul Zepp SVD).

Zu Beginn der Tagung wurde die neue Geschäftsordnung der VDO verabschiedet. Die Meditation beim Schlußgottesdienst hielt Sr. Heribert Walter OSF, Referentin im IMS. Einen Bericht über die Tätigkeit des IMS (Institut der Orden) gab P. Direktor Dr. Felix Schlösser CSSR, Frankfurt.

Die VDO zählt derzeit 8811 Mitglieder (davon 5938 Priester, 2680 Ordensbrüder und 193 Novizen). Gliedgemeinschaften sind es 92 (davon 35 Abteien und 57 Provinzen bzw. provinzähnliche Einheiten). Außer dem Vorstand (7) ist die VDO gegliedert in Kommissionen (4): Pastoral (P. Klöckner OFM), Bildung (P. Feuerlein SDB), Medien (P. Seibel SJ), Weltkirche (Abt Schulz OSB) und Sektionen: Ordenshochschulen (AGO), Ordensgymnasien (ODIV), Öffentlichkeitsarbeit (AGMO), Novizenmeister, Militärseelsorge, Institut der Orden (IMS).

2. VDO-Erklärung zur Frage des Diakonates

Hinsichtlich der Frage des Diakonates in den Orden stellte die Mitgliederversammlung 1977 der VDO fest, daß Ordensleute u. U. als Diakone gute Dienste leisten könnten in Heimat und Mission. Eine allgemeine Regelung des Diakonates für die Orden wird sich nicht festlegen lassen. Jedoch müssen auf jeden Fall die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit des Brüderberufs oder des Laienmönchtums gewahrt bleiben. Die Einführung des Diakonates in einem Orden darf also nicht als BLOSSE AUFWERTUNG DES BRÜDERBERUFS angestrebt werden oder zu seiner praktischen Abwertung führen (vgl. OK 18, 1977, 329).

3. VDO-Resolution zur Lage der Orden in der Tschechoslowakei

Einstimmig verabschiedete die Mitgliederversammlung der VDO die „Resolution der in Würzburg zu ihrer Jahresversammlung 1977 versammelten Mitglieder der Vereinigung der Obern der deutschen Priesterorden sowie der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands und der Obern der Brüderorden Deutschlands zur Lage der katholischen Orden in der Tschechoslowakei". Die Denkschrift wurde u. a. an die Botschaft der Tschechoslowakei in Köln, an den Bundesminister des Auswärtigen, Hans Dieter Genscher, an den UN-Generalsekretär Dr. Kurt Waldheim, an das Päpstliche Staatssekretariat und an die Religiosenkongregation gesandt. — In der Denkschrift heißt es u. a.:

„Die religiösen Gemeinschaften insgesamt und alle ihre Mitglieder sind heute mehr denn je einer willkürlichen Unterdrückung durch die Staatsorgane ausgesetzt und müssen für die nächste Zukunft sogar der vollkommenen Unterdrückung des Ordensstandes entgegensehen. Die Gefahr einer sogar restlosen Liquidation kann nicht länger übersehen werden."

Unter anderem wird den Ordensangehörigen verwehrt, sich zusammenzuschließen oder Nachwuchs aufzunehmen. Den Ordensfrauen wird keine Ausbildung bewilligt, obwohl sie Hochschul- oder Fachschulstudium für ihre Arbeit in der Zentralen Sozialen Fürsorge benötigen. Ordensmänner dürfen ihr theologisches Studium nicht mit dem Doktorat abschließen.

Die Ordensfrauen werden systematisch aus ihren Stellungen in der sozialen Fürsorge entfernt, obwohl die staatlichen Kräfte, die an ihre Stelle treten, keinerlei Qualifikationen vorweisen können, ganz zu schweigen von der Enteignung sämtlicher Orden. Die geistige Aus- und Weiterbildung der Ordensleute ist vom Staat völlig unterbunden worden, von der übrigen Bevölkerung werden sie abgekapselt und so zur Untätigkeit verurteilt, die ihnen dann wiederum angekreidet wird.

Die Resolution verlangt, daß alle Ordensangehörigen in der Tschechoslowakei „wenigstens einen ihrem Stand gemäßen und ihrer Tätigkeit entsprechenden gesetzlichen Rechtsschutz erhalten und ihnen die grundlegenden Menschenrechte nicht länger verweigert werden". Die VDO-Mitglieder, zusammen mit den Oberinnen der Schwesternorden und den Obern der Brüderorden bitten unter Bezug auf die Beschlüsse von Helsinki die oben genannten Adressaten, die Diskriminierung der Orden und der Ordensmitglieder in der Tschechoslowakei zu verhindern.

4. Jahrestagung der Deutschen Regenten-Konferenz

An der diesjährigen Tagung der Deutschen Regenten-Konferenz vom 20.—24. Juli 1977 in Fulda hat Pater Dr. Stephan Wisse OFMCap als Vertreter der VDO teilgenommen. Aus dem Bericht von Pater Stephan:

Die regionalen Regentenkonferenzen hatten zu vier Themen Arbeitsunterlagen erstellt, die zur Einführung in die Gruppenarbeit kurz vorgestellt wurden:

Welche Hilfen und Hemmnisse gehen vom Seminar aus?

Welche Rolle spielen die Regenten/Direktoren im Reifungsprozeß?

Reifungsimpulse von außen (Familie, Gemeinde, Praktika, Sozialjahr etc.).

Kriterien für rechtzeitige Entscheidung über die Berufseignung.

Im Plenum sollten jeweils zwei den Teilnehmern der vier Arbeitsgruppen wichtig scheinende Fragen, nicht aber das volle Gesprächsergebnis, wiedergegeben werden.

Meine Teilnahme am 4. Arbeitskreis ließ mich erkennen, daß für die Seminardirektoren und Regenten Probleme zu späteren Zeitpunkten anstehen, die für die Ordensgemeinschaften bzw. für die

in ihnen verantwortlichen Patres zum Teil schon anfänglich im Noviziat bzw. vor der Zulassung zur ewigen oder feierlichen Profeß eine Rolle spielen. Selbst die Hinführung zur Diakonats- und Priesterweihe wird sich in den meisten Fällen in den Ordensgemeinschaften durch das Leben in einer Gebets- und Lebens- oder gar „Brüder"-Gemeinschaft anders darstellen als in den Situationen der Priester- bzw. Pastoralseminare. — In diesem Arbeitskreis blieben 2 Fragen im Vordergrund stehen: 1. Welche Bedingungen muß ein sog. „Standortgespräch" erfüllen, das der Seminardirektor bzw. Regens zu bestimmten Zeiten mit den Priesteramtskandidaten führt, damit ein Urteil über die Zulassung zur Weihe getroffen werden kann? 2. Welche Hilfen gibt es für die Berufsentscheidung und das geistliche Wachstum nach der Rückkehr aus den Freisemestern? — Die Lebens-, Gebets- und Arbeitsgemeinschaft von Dozierenden und Studierenden an den Ordenshochschulen scheint ein nicht geringer Vorteil zu sein, der bei den Priesteramtskandidaten der Bistümer allenfalls erst im Pastoralseminar (6.—7. Ausbildungsjahr) in gewissem Maße zum Tragen kommt.

Prof. P. Dr. Adolf Heimler SDB, Benediktbeuern, der die Tagung als Fachmann begleitete, gab einige ergänzende themenübergreifende Aspekte an, nach denen in Kleingruppen Negativ-Kriterien oder -Symptome „erarbeitet" wurden, die — wenn sie zu mehreren zusammengeschaut werden — das Urteil begründen können: „zum Priesteramt nicht tauglich." Anhand der genannten „Aspekte" wurden in den vier Arbeitsgruppen konkrete Einzelfälle analysiert.

5. Mitgliederversammlung der VOD

Vom 31. Mai bis 4. Juni 1977 fand im Mutterhaus der Franziskanerinnen von Reute die Mitgliederversammlung der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands statt. Hauptthema der Tagung war „Der Kern unserer Berufung in der Auseinandersetzung mit den Strömungen der Zeit". Das Hauptreferat zu diesem Thema hielt der Geistliche Beirat der VOD, Pater Silberer SJ. Der Kern der Berufung scheint in den Gemeinschaften heute wieder neu aufzubrechen. Der Herr nimmt uns viel, er zieht viele Schleier weg, weil sie nebensächlich sind. So wird der Kern wieder freigelegt, und wir können zum Wesentlichen zurückkehren. — Der Deutschen Bischofskonferenz wurden folgende Kommissionsmitglieder seitens der VOD benannt: Arbeitskonferenz für Schule und Erziehung: Sr. Benedicta Maintz; Arbeitskonferenz für Medien: Sr. Angelika Kronenberger; Arbeitskonferenz für weltkirchliche Aufgaben: Sr. Margoretti Füchtenhans; Arbeitskonferenz für Pastoral: Sr. Carita Meyer; „Ständige Arbeitsgruppe" der Kommission V für Ordenswesen: Sr. Edelharda Wölfle und Sr. Katharina Pauly. — Die Vorsitzende, Sr. Edelharda, berichtete von einem seitens der VOD bei der Liturgie-Kongregation in Rom eingereichten Antrag um Approbation des Neuen Christuslob II. Inzwischen wurde von Rom der Bescheid erteilt, daß die Approbation gemäß Dekret der Glaubenskongregation vom 19. März 1975 durch die jeweiligen Bischofskonferenzen erteilt werden könne. Ein entsprechender Antrag an die Liturgie-Kommission des deutschsprachigen Gebietes ist gestellt. — Sr. Edelharda berichtete ferner über ihren Besuch im Institut der VOD in München. Dem neuen Leiter des Institutes, Pater Sudbrack SJ, wurde das Vertrauen ausgesprochen, und es wurde ihm nach der einjährigen Probezeit nunmehr die endgültige Leitung übertragen. P. Sudbrack seinerseits sprach über seine Erfahrungen im Institut sowie über die Erwartungen für seine weitere Arbeit.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Ratzinger — Christsein in der Kirche

Als neuer Bischof unseres Bistums möchte ich heute Ihnen allen ein erstes Wort des Grußes und des Segens übersenden. Zu Beginn der heiligen Messe grüßt der Bischof nach uralter Überlieferung die versammelte Gemeinde mit den Worten: „Der Friede sei mit euch." Es ist dies der Gruß, mit dem der auferstandene Herr am Abend des Ostertages in die noch immer von Zweifeln und Ängsten zerrissene Schar seiner Jünger eintrat und sie zur österlichen Freude, zu der neuen, aus dem Osterglauben kommenden Einheit rief (Jo 20,19). In diesem Wort des Friedens wischt er gleichsam mit einer gütigen und zugleich starken Gebärde die Furcht hinweg, die die Herzen der Seinigen verschattete. Sie brauchen den nicht zu fürchten, der durch verschlossene Türen hereintritt, denn er ist kein Gespenst, sondern auch in seiner Auferstehungsherrlichkeit derselbe gütige Meister, der mit ihnen über die Straßen Palästinas gewandert war, mit ihnen zu Tische gesessen hatte, sie in Worten und Taten das Erbarmen Gottes hatte erkennen lassen. Sie brauchen nun aber auch die Macht des Todes und die feindlichen Mächte der Welt nicht mehr zu fürchten, denn er ist stärker geblieben als diese. Sie brauchen die unbekannte Zukunft nicht mehr zu fürchten, denn er, der Sieger, geht mit ihnen. Sie brauchen vor Gott nicht mehr wie vor einem unheimlichen und unbekannten Wesen Angst zu haben, denn Christus selbst ist die Gegenwart Gottes und wenn sie in seinem Frieden stehen, stehen Gottes Hände weit für sie offen.

Dieser Friedensgruß des Herrn an seine Jünger ist aber zugleich die Übertragung der Vollmacht an sie, seinen Frieden weiterzugeben über die Zeiten hin an alle, die durch ihr Wort zum Glauben kommen. Aus dieser Vollmacht heraus, die ich im Sakrament der Bischofsweihe empfangen durfte, möchte ich Sie heute alle mit den Worten des Herrn grüßen: Der Friede sei mit euch. Möge der Herr uns seine Nähe spüren lassen; die Alten und Kranken ebenso wie die Gesunden und Schaffenden; die Einsamen und die Armen ebenso wie diejenigen, die in der Fülle des Lebens in Gefahr stehen, ihn zu vergessen. Er ist unser Friede; so ist der schönste Gruß und der schönste Wunsch, den wir einander zusprechen können, die Bitte um seine Nähe für uns alle.

Hier schließt sich nun ein Gedankengang an, der ganz praktisch in unser kirchliches Leben von heute hineinführt. Der Friede, den der Herr gibt, ist eine wirkliche Gabe; er ist mehr, als wir selber durch unser Bemühen hervorbringen können. Niemand von uns kann aus Eigenem den Tod besiegen; niemand kann aus Eigenem die Tür zu Gott hin aufstoßen. So vermögen wir gerade das Entscheidende auch im Zeitalter der Technik und Leistungen nicht; denn wenn wir nicht zu Gott vorstoßen und den Tod nicht überwinden können, dann bleibt zuletzt alles Große, das wir erreichen, vergeblich. Der Herr schenkt uns, was wir nicht machen können. Aber er verurteilt uns nicht zur Untätigkeit; der Friede des Herrn verlangt unser Zugehen auf die Gesinnung Jesu Christi.

Und nun stellen wir uns einmal vor, Jesus würde heute so sichtbar in unsere Mitte, in irgendeine Pfarrgemeinde hereintreten, wie er damals zu den Jüngern gekommen ist. Was würde er dann wohl finden? Wahrscheinlich würden sich die meisten von uns sehr gestört fühlen durch ihn, denn er träfe auf viel Gleichgültigkeit und Lauheit, auf ein bequemes und auf ein ängstliches Christentum, das seine Furcht vor der Welt unter starken und gelehrten Worten geschickt verdeckt. Er träfe auch auf eine zerstrittene Kirche. Er würde nebeneinander finden einer-

seits eine Selbstherrlichkeit, die sich das Christentum nach eigenem Geschmack baut und andererseits den Starrsinn wie die Lieblosigkeit derer, die sich allein für die rechten Christen halten und sich so gegen die Einheit seines Leibes stellen. Sein Gruß „Der Friede sei mit euch" hätte zugleich auch einen richtenden Charakter: Er würde uns ins Herz rufen, daß wir im Widerspruch zu seinem Frieden leben. Er würde von uns verlangen, auf diesen Frieden zuzugehen; die Furcht und die Selbstherrlichkeit abzustreifen, die diesem Frieden im Wege stehen und auch die Kirche friedlos machen, welche doch der Raum des Friedens in dieser Welt sein sollte. Denn daran sollte eigentlich die Welt die Wahrheit des Glaubens erkennen, daß er die Menschen durch alle Verschiedenheiten hindurch im Frieden Christi vereint.

Nun müssen wir uns hier noch einmal gegen einen möglichen Irrtum wappnen. Die Aufforderung zum Frieden Christi ist nicht mit dem Verlangen nach einer Gutmütigkeit zu verwechseln, die in Wirklichkeit bloß Schwachheit ist und sich vor dem Ärger schützen möchte, der entsteht, wenn man offen für seine Überzeugung eintritt. Die Forderung nach Einheit in der Kirche bedeutet daher auch nicht das Verlangen, daß alle alles gelten lassen sollten. Das bloße Beieinanderbleiben ist keine Einheit, sondern letztlich ein Ausweichen vor ihr. Die Parole „Seid nett zueinander" ist zwar nicht zu verachten, aber sie erreicht nicht die Höhe des Evangeliums, weil sie uns die Mühsal erspart, uns auf den Weg zur Wahrheit zu machen und so wirklich zueinander zu kommen. Damit entsteht nun aber die Frage: Welches ist denn eigentlich der Maßstab kirchlicher Einheit? Was ist überhaupt die Kirche? Wie muß sie vom Willen des Herrn her beschaffen sein? Das sind große Fragen, die man nicht in wenigen Sätzen angemessen behandeln kann; unser Überlegen wird Jahr auf Jahr darauf neu zurückkommen müssen. Versuchen wir für diesmal nur, einen Ausblick in die richtige Richtung zu gewinnen. Wo also liegen die Wurzeln der Kirche? Nun, der unmittelbare Ausgangspunkt dafür ist die Verkündigung, aber auch das ganze Tun und Leiden Jesu, ja seine Person überhaupt, zu der grundlegend sein Sterben und sein Auferstehen gehören.

Damit ist etwas sehr Vielfältiges und doch Untrennbar-Einiges gesagt. Am Anfang steht also das Wort Jesu. Dieses Wort Jesu hat vor allem das Reich Gottes angekündigt. Was aber Reich Gottes bedeutet, hat der Herr uns zutiefst in seinem Gebet ausgelegt, in dem Wort: Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden. Reich Gottes ist da, wo Gottes Wille geschieht. So ist aber auch die Verkündigung des Reiches Gottes nie bloße Predigt, nie bloße Rede. Die Verkündigung von Gottes Reich schließt ihrem Wesen nach die Sammlung und die Reinigung der Menschen für dieses Reich ein. Gerade dies aber macht die Kirche aus: Kirche ist das Sammeln und das Reinigen von Menschen, daß sie ein neues Volk seien, in dem Gottes Reich kommen kann. Die Kirche ist noch nicht das vollendete Reich Gottes. Sie ist auch nicht einfach das Volk Gottes, und es wäre ein großer Hochmut, wenn wir schlicht behaupten wollten, wir seien „Gottes Volk". Sie ist die Sammlung der Menschen zum Volk Gottes hin, und diese Sammlung schließt Reinigung, Bereitung für Gottes Willen ein. Die Kirche wird jeweils Volk Gottes in dem Maß, in dem sie sich wahrhaft sammeln und reinigen läßt. So wird schon etwas sehr Wichtiges darüber sichtbar, was für die Kirche wesentlich ist: Zu ihr gehört das Zuhören auf Jesu Wort und das Mitgehen mit diesem Wort; dieses Mitgehen schließt die Bereitschaft zur Buße, zur Selbstkorrektur ein. Wir können es auch noch einfacher sagen: Zum Christsein, das die Kirche aufbaut, gehört der Glaube, der mitglaubt mit dem Gan-

zen der lebendigen Kirche. Glaube aber verlangt immer wieder Bekehrung, die gegen alle Selbstherrlichkeit sich am Maß des gemeinsamen Glaubens mißt und sich von ihm her reinigen läßt (MKKZ 26. Juni 1977, S. 24).

2. Erzbischof Kredel — Priesterberuf

Unter Hinweis auf den „empfindlichen Priestermangel" sprach sich der Bamberger Erzbischof dafür aus, die Priester von berufsfremden Arbeiten zu entlasten. Große Hoffnung setzt er dabei auf die Mitarbeit von Laien im pastoralen Dienst. Ein Priester sei nur durch einen Priester zu ersetzen. „Unsere Gläubigen werden auf manchen Dienst verzichten und manche Entbehrung in Kauf nehmen müssen. Kleine Pfarreien werden unbesetzt bleiben und Filialen auf den gewohnten Gottesdienst an Werktagen und vielleicht auch an Sonntagen verzichten müssen." Falsch wäre es, die Anforderungen an den Priesterberuf zu reduzieren: „Damit wäre den Gläubigen nicht gedient, und wir würden durch den Abbau des Priesterbildes Gefahr laufen, daß wir nicht nur morgen, sondern auch übermorgen unter Priestermangel zu leiden haben, weil dieses reduzierte Priesterbild keinen jungen Menschen mehr anspricht" (RB n. 25, 19. Juni 1977, S. 7).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Gottesdienst

Eine „Vorläufige Regelung für die Feier von sonntäglichen Wortgottesdiensten durch Diakone oder Laien" wurde am 28. April 1977 im Erzbistum München-Freising in kraft gesetzt. Die pastorale Anweisung beruft sich auf die Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die hl. Liturgie vom 26. September 1964 (Nr. 37) und gilt für ein Jahr (Amtsblatt München-Freising 1977, 166).

2. Ehe

Das Generalvikariat Speyer veröffentlichte am 22. April 1977 „Klarstellungen über die Trauung konfessionsverschiedener Paare bei Dispens von der Formpflicht". Durch die Dispens von der Formpflicht wird dem Brautpaar die Möglichkeit gegeben, außerhalb der katholischen Kirche in irgendeinem öffentlichen Eheschließungsakt seine Ehe zu schließen, sei es auf dem Standesamt oder in einer nichtkatholischen Kirche. Es ist nicht gestattet, (a) daß bei einer gemeinsamen Trauung in einer evangelischen Kirche der katholische Priester den Konsens erfragt und damit eine katholische Trauung vornimmt; (b) daß in einer katholischen Kirche ein evangelischer Geistlicher den Konsens erfragt und damit eine evangelische Trauung vornimmt; (c) daß der eine Pfarrer den Konsens des einen Partners und der andere Pfarrer den Konsens des anderen Partners erfragt (Amtsblatt Speyer 1977, 534).

Das Ordinariat Rottenburg veröffentlichte am 6. Mai 1977 eine Instruktion mit Hinweisen für Ehedispenssachen. Die „Hinweise" fassen Bestimmungen des Kirchenrechts, die von den Seelsorgern bei Vorbereitung und kirchlicher Ordnung von (insbesonders konfessionsverschiedenen und religionsverschiedenen) Ehen zu beachten sind, gut und übersichtlich zusammen (Amtsblatt Rottenburg 1977, 88—92).

3. Kirchenmusik

Am 15. April 1977 veröffentlichte das Ordinariat Münster Leitsätze für musikalische Aufführungen in den Kirchen (Musik und Religion; Sakrale Musik; Liturgische Musik; Geistliche Musik) (Amtsblatt Münster 1977, 70).

4. Dekanatskirchenmusiker

Das Ordinariat Rottenburg setzte am 25. Mai 1977 eine Dienstordnung für die Dekanatskirchenmusiker in kraft (Amtsblatt Rottenburg 1977, 99).

5. Nebenberuflicher Diakonat

Das Bistum Hildesheim erließ am 15. Februar 1977 eine Ordnung für die Vorbereitung auf das Weihesakrament für Diakone im Zivilberuf. Das Mindestalter für die Zulassung zur Diakonatsweihe wurde für Verheiratete auf 35 Jahre, für Unverheiratete auf 25 Jahre festgesetzt (Amtsblatt Hildesheim 1977, 109).

6. Zulassung zur Zelebration

Das Generalvikariat Paderborn gab am 1. April 1977 Richtlinien für die Zulassung zur Zelebration. Fremde Priester, die in einer Kirche oder Kapelle des Erzbistums zelebrieren wollen, müssen dem Rector ecclesiae das Celebret vorweisen (Amtsblatt Paderborn 1977, 46).

7. Ausländerrat

Im Bistum Limburg wurde am 7. März 1977 eine „Vorläufige Satzung für den Ausländerrat" in kraft gesetzt (Amtsblatt Limburg 1977, 493).

8. Pastoralreferenten

Am 26. April 1977 wurde im Bistum Rottenburg eine Dienstordnung für Pastoralreferenten veröffentlicht (Amtsblatt Rottenburg 1977, 98).

KIRCHLICHE BERUFE

Unter jungen Menschen scheint die Offenheit für religiöse Fragen stark zuzunehmen. Dies zeigt das Interesse an den Jesus-Bildern, die das „Informationszentrum Berufe der Kirche" in Freiburg 1976 herausgebracht hat. Bis heute sind fast eine halbe Million Exemplare verlangt worden. Großen Anklang finden auch die Jesus-Gebete (in acht Monaten 90 000 Exemplare) sowie die Jesus-Worte (Mappe mit sechs Textpostern). Das Informationszentrum weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß auch das Interesse an kirchlichen Berufen wächst, was aus der Zahl der Anfragen an das Zentrum und seine „Diözesanstellen Berufe der Kirche" hervorgehe (KNA).

Das Informationszentrum Berufe der Kirche (Schoferstraße 1, D-7800 Freiburg) bietet eine neue Serie von Bildtext-Meditationen an. Die neue Mappe (Serie 4) enthält 6 Bild-Text-Meditationen (vertrauen, klagen, kämpfen, verstehen, dienen, ertragen). Der Preis beträgt 1,— DM. Die Meditationen sind auch einzeln erhältlich zu DM —,15 (Mindestabnahme je 10 Exemplare). In der Fülle der „Meditationen", die heute angeboten werden, haben die „Bild-Text-Meditationen" des PWB ihren eigenen Platz: ihr Profil ist unverwechselbar. Bild und Text führen jeweils eigenständig hin zu grundlegenden Vollzügen menschlichen-christlichen Lebens. Die Meditationen helfen nicht zuletzt jungen Leuten (etwa ab 16), die am Suchen sind und sich engagieren möchten.

MISSION

1. Mitgliederversammlung 1977 des Deutschen Katholischen Missionsrates

Vom 23.—25. Juni 1977 fand in Würzburg/Himmelspforten die Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates statt. Den Vorsitz der Tagung führte der Präsident des DKMR, Prälat Wilhelm Wissing. Der Essener Bischof Dr. Franz Hengsbach gab einen Bericht über die bisherige Arbeit und die Aufgaben der Kommission für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. Von evangelischer Seite gab DDr. Hans Heinrich Harms, Oldenburg, einen Bericht über „Das neue Evangelische Missionswerk in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West". Der „Deutsche Evangelische Missionstag" (DEMT), der „Deutsche Evangelische Missions-Rat" (DEMR) und die „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission" sind nun zusammengefaßt

im neuen „Evangelischen Missionswerk" (EMW). Zum Hauptthema der Tagung „Das ‚umfassende Heil' im Zueinander von Mission und Entwicklung" sprachen zwei Referenten: Generalsekretär Karl R. Höller (MISSIO) und Prälat Leo Schwarz (MISEREOR). Beide Referenten präsentierten ihre Aussagen unter dem Blickwinkel der Bewußtseinsbildung durch die Werke auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen in der Bundesrepublik Deutschland. Karl Höller behandelte das Thema unter der Rücksicht des missionarischen Auftrages der Kirche; Leo Schwarz sprach aus der Sicht des Entwicklungsauftrags. Die Überlegungen der acht Arbeitskreise bewegten sich schwerpunktmäßig um die Fragen: Umfassendes Heil; Spiritualität; Missionarische Bewußtseinsbildung; Verwirklichung der Synodenbeschlüsse; Kooperation (Anfrage der Orden; Konkrete Vorschläge der Kooperation); der DKMR und seine Arbeit (Vorschläge; Themenvorschläge für 1978). — Es folgten mehrere Arbeitsberichte: Für die „Arbeitsgruppe für missionarische Berufe" sprach Pater Dr. Wilhelm Großkortenhaus PA (Missio Aachen); über die Tätigkeit der „Kommission für Öffentlichkeitsarbeit" berichtete Generalsekretär Karl R. Höller (Missio Aachen). — Prominentester Gast der Tagung war Kardinal Aloisio Lorscheider OFM, Erzbischof von Fortaleza, Präses der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) und Vorsitzender der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM). Der Kardinal sprach über die Kooperation zwischen der Kirche in Südamerika und der Bundesrepublik Deutschland.

2. Neuer Vorstand des Deutschen Katholischen Missionsrates

Die diesjährige Jahresversammlung des DKMR in Würzburg hatte satzungsgemäß einen neuen Geschäftsführenden Vorstand zu wählen: Präsident: Prälat Wilhelm Wissing (Missio Aachen); Generalsekretär: Pater Dr. Karl Siepen CSSR (Köln); Mitglieder des Vorstandes: Stadtpfarrer Alois Brem (München), Sr. Stefana Weyerer OSB (Augsburg), Sr. Margoretti Füchtenhans SSpS (Steyl), P. Provinzial Karl Oerder SDB (Köln), Präsident Jakob Aigner (Missio München). Zum erweiterten Vorstand gehören ferner: Frau Klara Begger (Osnabrück), Professor Dr. Arthur Krimmel OMI (Fulda), Domvikar Prälat Herbert Michel (Köln), Domvikar Dr. August Peters (Aachen), Pfarrer Joachim Schwarte (Hildesheim), Präsident P. Paul Koppelberg CSSp (PMK Aachen), Provinzial P. Berthold Altmeyer SVD (St. Wendel), Provinzial P. Benno Baumeister PA (Köln), Generaloberer Hermann Arendes (Vallendar), Provinzialoberin Sr. Anita Asbeck OP (Schlehdorf), Provinzialoberin Sr. Xaveria Bachmann IBMV (Mainz), Prälat Dr. Gottfried Dossing (Misereor Aachen), Frau Elisabeth Prégardier (Adveniat Essen).

3. Tagung der Missionsprokuratorinnen und prokuratoren

Unter dem Vorsitz von P. Andreas Müller OFM versammelte sich am 25./26. Mai 1977 in Würzburg die Arbeitsgemeinschaft der Missionsprokuratorinnen und -prokuratoren. Drei Arbeitspapiere dienten als Grundlage für die Beratungen. „Der Stellenwert der missionierenden Orden in der Kirche in Deutschland (aus der Perspektive der Prokuratoren)" (P. Andreas Müller OFM); „Welchen Stellenwert haben die missionierenden Orden in den jungen Kirchen?" (P. Gerhard Huth SVD); „Besprechung und Beschlußfassung über Statutenentwurf der AG" (P. Mario Stützer CSSR). Es wurde folgende Resolution gefaßt: (1) Die höheren Oberen (innen) der missionierenden Orden und Gemeinschaften werden gebeten, geeignete Maßnahmen zu treffen, um das Kooperationspapier, das die Zusammenarbeit der Werke mit den Orden beschreibt, mit Leben zu füllen. Dazu wäre insbesonders

erforderlich, daß ein Gremium verantwortlich delegiert wird. (2) Die AG der Prokuratoren(innen) bittet ferner die höheren Obern(innen) der missionierenden Orden und Gemeinschaften, in geeigneter Weise dafür zu sorgen, daß der Beitrag der Orden für die Mission der Kirche in den offiziellen Verlautbarungen der Kirche in Deutschland einen den tatsächlichen Leistungen entsprechenden Niederschlag findet. — Die Tagung zählte 62 Teilnehmer(innen).

NACHRICHTEN AUS DEM AUSLAND

1. Die Zusammenarbeit von Bistümern und Orden in der Schweiz

Kontake zwischen Bischöfen und Ordensgemeinschaften hat es schon immer gegeben. Aber es begegneten dabei einzelne Bischöfe einzelnen Klöstern oder Orden. Solche Gespräche wird es natürlich auch in Zukunft geben — vielleicht noch mehr als in vergangenen Zeiten.

Neu aber war in den sechziger Jahren der Versuch, einen institutionalisierten Dialog zwischen Bischofskonferenz und Ordensverbänden anzubahnen. Die 1958 gegründete Vereinigung der höhern Ordensobern der Schweiz (VOS) sah in solcher Zusammenarbeit von Orden und Ortskirche eine ihrer wesentlichen Aufgaben. Im Schlußbericht der von der VOS 1959/61 durchgeführten „Enquête über die apostolischen Kräfte der (Männer-)Orden in der Schweiz" lesen wir darum folgenden Vorschlag:

„Da dem Episkopat die erste und entscheidende Führungsaufgabe im ganzen Gebiet des kirchlichen Apostolates zukommt, die Orden aber in diesem Apostolat der Gesamtkirche eine eigenständige Sendung, entsprechend dem Wesen des Ordensstandes und der jeweiligen ureigenen Spiritualität, zu erfüllen haben, ist im Interesse der Planung und Zusammenarbeit und der daraus resultierenden größeren apostolischen Effizienz ein engerer Kontakt zwischen dem Episkopat und den Orden der Schweiz anzustreben."

In der Folge entschied die GV der VOS am 2./3. Oktober 1961, „den hochwürdigsten Episkopat der Schweiz zu ersuchen, seinerseits die Schaffung eines gemeinsamen, zu gleichen Teilen aus Mitgliedern der Hierarchie und der Ordensobernvereinigung zusammengesetzten Koordinations-Ausschusses zu beschließen. Den Verhältnissen der Schweiz entsprechend dürfte eine Delegation von je drei Mitgliedern des Episkopates und der Orden der Aufgabe genügen."

Durch Vermittlung des damaligen Präsidenten der VOS, Abt Louis Haller von Saint-Maurice, wurde das Gesuch der Bischofskonferenz zugeleitet, und diese gab am 29. Januar 1962 ihre Zustimmung. Noch im gleichen Jahr konstituierte sich das „Koordinationskomitee" mit den Bischöfen F. von Streng, J. Vonderach und L. Haller sowie den drei VOS-Vertretern Abt L. Bösch von Engelberg, Provinzial S. Huber OFMCap und P. M. Clerc MSFS.

Da die Bischöfe damals stark durch das Konzil beansprucht waren, fand 1962—64 jährlich nur eine Sitzung statt. In freundschaftlichem Rahmen wurde dabei eine ganze Reihe gemeinsamer Fragen besprochen. Recht fruchtbar erwies sich die Tagung von 1963 über die katholischen Privatschulen mit dem Schwerpunkt Mittelschulprobleme. Ein konkretes Resultat dieser Aussprache war die Bestellung von Bischof J. Vonderach zum Schulreferenten der Bischofskonferenz. Auf der Sitzung von 1964 besprach man, nach einer grundsätzlichen Diskussion über die Stellung der Orden in der Schweizer Kirche, praktische Wege der Zusammenarbeit in bestimmten Gebieten und Aufgaben der Seelsorge.

Um der Kirche unseres Landes eine fachkompetente Stabsstelle für die Pastoralplanung zu geben, griff das Koordina-

tionskomitee ein Postulat der erwähnten Enquête über die apostolischen Kräfte der Orden auf und beantragte bei der Bischofskonferenz die Schaffung einer „gesamtschweizerischen Pastoralkommission." Das Anliegen wurde unterstützt vom Fastenopfer, das aus der Sicht seiner Aufgaben ebenfalls eine umfassende pastorale Planung forderte. Die Bischofskonferenz billigte den Antrag und ermächtigte VOS und Fastenopfer zur Vorbereitung dieser Planungsstelle. Am 25. Mai 1966 hielt die neugeschaffene „Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz" ihre erste Sitzung und gab sich im Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut St. Gallen das wichtigste Arbeitsinstrument.

Da im Koordinationskomitee die Initiativen zur Hauptsache von der VOS ausgingen, der Nachfolger von Abt Louis Haller in deren Präsidium aber — ausgerechnet zur Zeit, da das Konzil die institutionalisierte Zusammenarbeit von Bischofskonferenzen und Ordensvereinigungen forderte — in solchen Zusammenkünften keinen Sinn sah, schlief die hoffnungsvoll begonnene Kooperation auf dieser höchsten Ebene der Schweizer Kirche wieder ein. Trotzdem suchte die VOS im Anschluß an das Konzil von neuem das Gespräch mit der Bischofskonferenz. So trafen sich 1967 in Solothurn fünfzehn Vertreter der Orden mit drei Bischöfen, um zentrale Fragen der Integration der Orden in eine Gesamtpastoral zu besprechen.

Dann griff die von der GV 1968 reaktivierte Pastoralkommission VOS das Anliegen des Koordinationskomitees wieder auf. Im Briefwechsel mit der Bischofskonferenz und durch persönliche Aussprachen mit ihrem Präsidenten versuchte sie die gesamtschweizerische Kontaktgruppe Bischöfe/Orden wieder zum Leben zu erwecken. Leider blieb dem Bemühen — mit dem Argument, zwei Mitglieder der VOS würden zugleich der Bischofskonferenz angehören (die Äbte von Saint-Maurice und Einsiedeln) — der Erfolg versagt.

Für eine andere Lösung hatte die Suisse Romande schon den Weg gewiesen. Dort trafen sich die Generalvikare periodisch mit den Obern der Männer- und Frauenorden zur Behandlung gemeinsamer Fragen. In ähnlicher Weise begann im Januar 1971 die „Kontaktgruppe Ordinariate-Pastoralkommission VOS" in der deutschen Schweiz zu funktionieren. Zu ihr gehörten die Vertreter der Ordinariate Basel (J. Candolfi und F. Dommann), Chur (A. Sustar, später K. Schuler) und St. Gallen (I. Fürer), dazu die fünf deutschsprachigen Mitglieder der Pastoralkommission VOS als Gesprächspartner. Neben grundsätzlichen Diskussionen zum Verhältnis von Ortskirche und Orden kamen sehr rasch praktische Anliegen zur Sprache. Mit Rücksicht auf die Funktionsteilung in den Ordinariaten klammerte man die Frage personeller Einsätze von Ordensleuten im Dienst der Diözesen aus der Arbeit aus und übertrug sie einer eigenen kleinen „Koordinationskommission für Personalfragen" (mit den Personalchefs der Ordinariate). Die Kontaktgruppe selber befaßte sich neben manchen andern Fragen 1974/76 mit der Sorge um die spirituelle Begleitung der Ordensfrauen (und der Brüdergemeinschaften). Die erste Frucht dieses Bemühens war — im Zeitalter der Kommissionitis! — eine neue Arbeitsgruppe und ein entsprechendes Programmpapier. Aber es ist mit Grund zu hoffen, daß aus Sitzungen und Papier Geist und Leben wachsen werden.

Inzwischen hat sich vom eigenen Arbeitsprozeß her eine Umgestaltung der Kontaktgruppe angebahnt. Schon zur Frage der spirituellen Begleitung von Ordensfrauen waren selbstverständlich Vertreterinnen der beiden Vereinigungen höherer Oberinnen (VHONOS und VOKOS) beigezogen worden. Dann ersuchte das Ordinariat Chur (Generalvikar G. Pelican)

die Kontaktgruppe, die Frage der „Visitation der Frauenklöster und insbesondere der Frauenkongregationen der Neuzeit, sofern diese durch die Ortsordinarien durchgeführt wird, zu prüfen und Vorschläge für ein Vorgehen, das den heutigen Verhältnissen und Bedürfnissen entspricht, auszuarbeiten" (Brief vom 1. April 1967). Fraglos stand im voraus fest, daß auch diese Aufgabe nur in enger Zusammenarbeit mit den weiblichen Ordensverbänden angegangen werden konnte. Da sich aber in Zukunft sicher noch mehr Aufgaben und Probleme stellen werden, die in gleicher oder ähnlicher Weise auch die Ordensfrauen angehen, wurde der bisherige Männerclub Ordinariate/VOS zur gemischten „Kontaktgruppe Bistümer—Orden (deutschsprachige Schweiz)" umgestaltet. Die delegierten Instanzen haben der Ausweitung zugestimmt und ihre Vertreter bezeichnet. Schon bevor das kleine Statut approbiert war, hat die konkrete Arbeit mit der Visitationsfrage und anderen Traktanden begonnen.

Auf sprachregionaler Ebene funktioniert also heute die Zusammenarbeit zwischen Vertretern der Ordinariate und der Ordensverbände einigermaßen befriedigend. Hingegen gibt es zur Zeit kein Organ des direkten Gesprächs zwischen den Bischöfen und den Orden. Diese Tatsache ist gerade in der gegenwärtigen Situation von Kirche und Orden sehr zu bedauern. Die Pastoralkommission VOS gibt aber ihre Hoffnung nicht auf, es möchte in Zukunft von seiten der Bischöfe wieder Gelegenheit zu einem solchen Kontakt geboten werden. Sie bittet deshalb: Die Bischöfe möchten pro Jahr einen Tag ihrer Konferenzen für die Begegnung mit den Orden reservieren. Die Vorbereitung dieser Treffen könnte ihr Sekretariat mit den regionalen Kontaktgruppen Bistümer—Orden übernehmen.

Wir wissen um die große Arbeitslast unserer Bischöfe. Aber wir vertrauen, daß sie an einem Tag des Jahres Zeit finden für das gemeinsame Gespräch mit den Orden (Bericht von Josef Stierli, in: SKZ 25/1977, 386).

2. Statut der Kontaktgruppe Bistümer-Orden (deutschsprachige Schweiz)

1. Begriff und Zweck

Die Kontaktgruppe Bistümer—Orden (deutschsprachige Schweiz) ist das Organ für die Zusammenarbeit zwischen den Ordinariaten Basel, Chur und St. Gallen und den Ordensobernvereinigungen (VOS, VHONOS und VOKOS).

Die Ordinariate Freiburg und Sitten werden regelmäßig orientiert.

Die Kontaktgruppe behandelt gemeinsame Fragen und Aufgaben und kann Empfehlungen ausarbeiten.

2. Mitglieder

Die Kontaktgruppe besteht aus folgenden Mitgliedern:

— 3 Vertreter der Ordinariate (1 Basel, 1 Chur, 1 St. Gallen)

— 5 Vertreter der VOS, die von der Pastoralkommission der VOS ernannt werden

— 3 Vertreterinnen der VHONOS, die vom Vorstand der VHONOS ernannt werden

— 2 Vertreterinnen der VOKOS, die vom Vorstand der VOKOS ernannt werden.

Die Amtsdauer und das Wahlgremium werden von den einzelnen Vereinigungen bestimmt.

3. Arbeitsweise

Die Kontaktgruppe konstituiert sich selbst. Sie tritt mindestens zweimal im Jahr zusammen.

Die Sekretariatsarbeiten (Einladungen, Unterlagen, Protokolle) werden vom Sekretär der VOS besorgt.

4. Finanzierung

Die persönlichen Spesen werden von den delegierenden Institutionen getragen; die allgemeinen Spesen werden auf sie verteilt (SKZ 25/1977, S. 392).

3. Mitglieder der Kontaktgruppe Orden—Bistümer deutschsprachige Schweiz

Ordinariate:

Fürer Ivo, Bischofsvikar, St. Gallen; Hopp Anton, Bischofsvikar, Solothurn; Schuler Karl, Bischofsvikar, Chur.

VHONOS:

Sr. Leonis Lachenmeier, Provinzoberin, Ingenbohl; Sr. Josefa Hotz, Generalpriorin, Ilanz; Sr. Mechtild Som, Provinzoberin, Menzingen.

VOKOS:

Sr. Gertrud Harder, Notkersegg; Sr. Franziska Locher, Muotathal.

VOS:

P. Alkuin Stillhart, Luzern; P. Josef Amstutz SMB, Immensee; P. Beda Baumer OSB, Einsiedeln; P. Alois Odermatt CssRed, St. Gallen; P. Josef Stierli SJ, Schönbrunn.

Sekretariat:

P. Jean Mesot, Sekretariat VOS, Postfach 20, 1702 Freiburg, Tel. 037-22 99 68 (SKZ 25/1977, S. 392).

STAAT UND KIRCHE

1. Förderung von Sozialstationen

Das Bayerische Staatsministerium für Arbeit und Sozialordnung veröffentlichte am 4. März 1977 Richtlinien für die staatliche Förderung von Sozialstationen. Sozialstationen im Sinn der Richtlinien sind Einrichtungen, in denen die ambulante Krankenpflege, die ambulante Altenpflege sowie die Haus- und Familienpflege personell und organisatorisch zusammengefaßt sind. Sozialstationen sind auch Hilfs- und Leitstellen für Ratsuchende in sozialen Fragen (Ministerialamtsblatt der Bayerischen Inneren Verwaltung A Nr. 7 v. 18. 3. 1977, 141).

2. Zuwendungen zur Erholungsfürsorge

Das Bayerische Staatsministerium für Arbeit und Sozialordnung veröffentlichte am 7. März 1977 Richtlinien über die Gewährung staatlicher Zuwendungen zur Erholungsfürsorge für Kinder und Jugendliche (Ministerialblatt der Bayerischen Inneren Verwaltung A Nr. 7 v. 18. 3. 77, 144).

3. Überwachung der Heimträger

In Rheinland-Pfalz erging am 17. Januar 1977 ein Runderlaß über die Beteiligung der Verbände und Vereinigungen der Heimträger auf Landesebene an der Überwachung der ihnen angehörenden Heimträger (Ministerialblatt der Landesregierung von Rheinland-Pfalz A Nr. 3 v. 17. 2. 1977, Sp. 109).

4. Verwaltung

„Maßnahmen für eine bürgerfreundlichere Verwaltung" wurden ergriffen in einer gemeinsamen Bekanntmachung der Bayerischen Staatskanzlei, aller Staatsministerien und des Staatsministeriums für Bundesangelegenheiten vom 24. März 1977 (Ministerialblatt der Bayerischen Inneren Verwaltung A Nr. 12 v. 13. 5. 77, 298).

5. Denkmalschutz

Eine Bekanntmachung vom 23. März 1977 des Bayerischen Staatsministeriums des Innern und des Bayer. Staatsministeriums f. Unterricht und Kultus belehrt über den Einbau von Einscheibenfenstern in historische Gebäude (Amtsblatt des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus Teil I Nr. 7 v. 20. 5. 77, 112).

6. Haus- und Familienpflege

In Bayern wurden am 27. April 1977 Richtlinien für die staatliche Förderung der Haus- und Familienpflege gegeben (Ministerialamtsblatt der Bayerischen Inneren Verwaltung A Nr. 15 v. 17. 5. 77, 383).

7. Ganztags- und Tagesheimschulen

Eine Information des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus (Pressereferat) vom 30. Juli 1977 berichtet über die Ergebnisse der Schulversuche mit Ganztags- und Tagesheimschulen.

8. Volksschulgesetz

Am 2. Mai 1977 wurde in Bayern ein neues Volksschulgesetz in Kraft gesetzt (Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt Nr. 11 vom 16. 6. 77, 240).

9. Berufsberatung und Schule

Ein Rundschreiben des Kultusministeriums von Rheinland-Pfalz vom 20. April 1977 gibt Richtlinien für die Zusammenarbeit von Schule und Berufsberatung (Amtsblatt des Kultusministeriums von Rheinland-Pfalz Nr. 10 v. 20. 5. 77, 183).

10. Geistliche als Abgeordnete

Beschluß des Bundesverfassungsgerichtes vom 21. September 1976 über die Zulässigkeit kirchlicher Bestimmungen über die Unvereinbarkeit des geistlichen Amtes mit dem Abgeordnetenmandat (Deutsches Verwaltungsblatt 91, 1976, 901). — Leitsätze:

1. Durch Art. 140 GG sind die Länder gehindert, die Kirchen in ihrer Freiheit stärker zu beschränken als es nach Bundesverfassungsrecht zulässig ist.

2. Das BVerfG ist an die Auslegung einer Vorschrift der Landesverfassung durch den Landesstaatsgerichtshof gebunden. Das BVerfG kann jedoch eine Entscheidung des Landesstaatsgerichtshofs, die auf einer in der Auslegung des Landesstaatsgerichtshofs mit dem Grundgesetz unvereinbaren Bestimmung der Landesverfassung beruht, aufheben.

3. Art. 48 Abs. 2 GG verbietet u. a. weder einschränkende Regelungen hinsichtlich der Übernahme und Ausübung des Abgeordnetenmandats, die ihren Ursprung außerhalb des Rechtskreises der staatlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland haben, noch sozialadäquate Behinderungen. Der Anwendungsbereich des Art. 48 Abs. 2 GG wird insbesondere nur durch eine Regelung berührt, die die Übernahme oder Ausübung des Abgeordnetenmandats erschweren oder unmöglich machen soll, nicht aber durch eine Regelung, die in eine andere Richtung zielt und nur unvermeidlicherweise die tatsächliche Folge oder Wirkung einer Beeinträchtigung der Freiheit der Mandatsübernahme und -ausübung hat.

4. § 1 des Bremer Kirchengesetzes der EKD regelt eine innere Angelegenheit der Kirche, die jedenfalls keine unmittelbare Rechtswirkung im staatlichen Zuständigkeitsbereich entfaltet. Ihr steht deshalb eine Schranke des für alle geltenden Gesetzes (Art. 140 GG i. V. mit Art. 137 Abs. 3 WRV) nicht entgegen.

5. Was innerhalb der staatlichen Verfassung die Rücksicht auf das Gewaltenteilungsprinzip an Einschränkungen der Abgeordnetenfreiheit rechtfertigt (Art. 48 Abs. 2 GG i. V. mit Art. 137 Abs. 1 GG), erscheint auch gerechtfertigt in Rücksicht auf die Integrität des kirchlichen Amtes. Die Regelung in § 1 BremKG läßt sich also rechtfertigen mit einem Analogieschluß aus Art. 137 Abs. 1 GG.

6. Soweit § 1 BremKG sich auf Kirchenbeamte bezieht, begegnet er keinen verfassungsrechtlichen Bedenken.

11. Justitiar

Beschluß des Bundesgerichtshofs vom 17. Mai 1976 über die Nichtzulassung des Justitiars einer bischöflichen Behörde zur Rechtsanwaltschaft (NJW 29, 1976, 1689). — Leitsatz: Die Tätigkeit in herausragender Stellung des Dienstes in der Kath. Kirche entspricht nicht dem herkömmlichen Berufsbild des Rechtsanwalts und ist deshalb mit dem Anwaltsberuf unvereinbar.

12. Eintragung der Bekenntniszugehörigkeit

Urteil des Bundesfinanzhofs vom 4. Juli 1976 über die Eintragung der Bekenntniszugehörigkeit auf der Lohnsteuerkarte (Zeitschrift f. ev. Kirchenrecht 21, 1976, 281): Ein Arbeitnehmer kann die Ausstellung einer Lohnsteuerkarte ohne Angabe seiner Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft nicht verlangen.

13. Kirchensteuer

Urteil des Bundesfinanzhofs vom 24. Oktober 1975 über die Haftung des Arbeitgebers für den Kirchensteuerabzug (Zeitschrift f. ev. Kirchenrecht 21, 1976, 284): Die Haftung des Arbeitgebers beim Kirchensteuerabzug vom Arbeitslohn verstößt nicht gegen das Grundgesetz.

14. Leistungen nach dem Arbeitsförderungsgesetz für ein Ordensmitglied

Urteil des Bundessozialgerichts vom 26. August 1975 über Leistungen nach dem Arbeitsförderungsgesetz für ein Ordensmitglied (Zeitschrift f. ev. Kirchenrecht 21, 1976, 287): Ein Mitglied einer Ordensgemeinschaft, das zur Vorbereitung auf den kirchlichen Entwicklungsdienst einen Berufsfortbildungslehrgang besucht, hat keinen Anspruch auf die Gewährung eines Zuschusses nach dem Arbeitsförderungsgesetz.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Frater Helmut Peter (49) wurde zum neuen Provinzial der Maristen-Schulbrüder gewählt (KNA).

Zum neuen Provinzial der deutsch-österreichischen Provinz der Passionisten wurde P. Martin Bialas, der bisherige Leiter des Studentenwohnheims in Regensburg, gewählt (RB n. 27 v. 3. Juli 1977, S. 15).

Pater Norbert Stoffels, bisheriger Prior der Benediktinerabtei Neresheim, ist zum neuen Abt des Konvents gewählt worden. Sein Vorgänger Abt Johannes Kraus, ist im Alter von 73 Jahren von seinem Amt zurückgetreten (MKKZ 4.9. 77, S. 5).

Das Generalkapitel der Benediktinerkongregation der Vallumbrosianer wählte den Italiener P. Lorenzo Russo zum neuen Generalabt. P. Russo ist 1934 geboren und wurde 1958 zum Priester geweiht. Der Orden zählt 60 Mitglieder (L'Osservatore Romano n. 167 v. 22. 7. 77).

Das Generalkapitel der Kongregation der Missionäre des hl. Franz von Sales wählte den 49jährigen Schweizer, P. Emile Mayoraz, zum neuen Generalsuperior. Die Missionskongregation zählt derzeit 451 Mitglieder (L'Osservatore Romano n. 183 v. 10. 8. 77).

Die Missionskongregation der Xaverianer wählte den 37jährigen Italiener, P. Gabriele Ferrari, zum neuen Generalsuperior. P. Ferrari wurde 1964 zum Priester geweiht und war als Missionar in Burundi tätig. Die Kongregation zählt 841 Mitglieder; sie wurde 1898 gegründet (L'Osservatore Romano n. 194 v. 25. 8. 77).

Das 14. Generalkapitel der Kongregation der Salvatorianerinnen wählte die Österreicherin, Sr. Irmtraud Forster (44), zur neuen Generaloberin. Sr. Irmtraud stammt aus Lochau, Vorarlberg; sie ist die 6. Generaloberin der fast 2000 Mitglieder zählenden Ordensgemeinschaft (Ordensnachrichten 99, 1977, 322).

Schwester Angela Cecilia Traldi (36) ist zur neuen Generaloberin der Augustiner-Missionarinnen gewählt worden. Sr. Angela stammt aus Brasilien und war bisher Provinzialoberin in ihrer Heimat. Die Ordensgemeinschaft zählt circa 470 Schwestern (KNA).

Neue Generaloberin der Franziskanerinnen von St. Marien wurde die Amerikanerin Sr. Mary Sloan (L'Osservatore Romano n. 175 v. 31. 7. 77).

Neue Generaloberin der spanischen Missions-Dominikanerinnen wurde Sr. Catalina Civit (54). (L'Osservatore Romano n. 191 v. 21. 8. 77).

Sr. Fabiola Winand wurde zur neuen Generaloberin der „Armen Dienstmägde Jesu Christi", bekannt unter dem Namen „Dernbacher Schwestern", gewählt (KNA).

Sr. Enrica Dandolo wurde zur neuen Generaloberin der Missions-Franziskanerinnen von der Lilie gewählt. Sr. Enrica (49) ist Italienerin und war zeitweise in Brasilien tätig (L'Osservatore Romano n. 163 v. 17. 7. 77).

Das 207. Generalkapitel des Servitenordens wählte P. Michael M. Sincerny zum neuen Generalprior. P. Sincerny ist 1929 geboren und war bisher Provinzialoberer in Kanada. Der Servitenorden wurde im Jahre 1223 in Florenz gegründet und zählt derzeit 1280 Mitglieder (L'Osservatore Romano n. 213 v. 16. 9. 77).

Der Erzabt von St. Ottilien, Dr. Viktor Dammertz, wurde zum neuen Abtprimas des Benediktinerordens gewählt. Der neue Abtprimas (48), der vom Niederrhein stammt, ist 1953 in den Benediktinerorden eingetreten und wurde 1957 zum Priester geweiht. Er war seit 8. Januar 1975 Erzabt von St. Ottilien (vgl. OK 16, 1975, 229). Die Konföderation des Benediktinerordens zählt derzeit 20 Kongregationen mit 10 147 Mönchen (davon 6 492 Priestern) und 398 Abteien bzw. Prioraten.

2. Ernennungen und Berufungen

Zu Konsultoren der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" wurden vom Heiligen Vater u. a. ernannt: P. Roger du Noyer M.E.P., Untersekretär des Rates „Cor Unum"; Karl Osner (Deutschland), P. Bonifatius Honings OCD (Holland); P. Carlos Soria OP (Spanien); P. James Shall SJ (USA). (L'Osservatore Romano n. 170 v. 25./26. 7. 77).

Kardinal Joseph Ratzinger wurde zum Mitglied des Sekretariates für die Einheit der Christen ernannt. Kardinal Luigi Ciappi OP wurde Mitglied der Kongregation für die Angelegenheiten der Selig- und Heiligsprechungen (L'Osservatore Romano n. 148 v. 29. 6. 77).

3. Berufung in die Hierarchie

Der bisherige Abtprimas des Benediktinerordens, Dom Rembert Weakland (50), wurde von Papst Paul VI. zum Erzbischof von Milwaukee (USA) ernannt.

4. Heimgang

Am 9. August 1977 ist in Rhodesien erneut eine Missionsstation überfallen worden. Die deutsche Missionsärztin Frau Dr. Hanna Decker und die österreichische Ordensschwester Ferdinanda Ploner CPS wurden im Missionshospital St. Paul bei Lupane ermordet. Die Missionsärztin und die Ordensschwester haben mehr als 25 Jahre ihres Lebens hindurch den Armen und Kranken in Afrika selbstlos gedient. R. I. P.

Nach langem, schweren Leiden starb am 29. Mai 1977 im Alter von 69 Jahren der resignierte Abt von Himmerod Maurus Johannes Schmidt OCist. Er leitete die Abtei von 1959—1971. R. I. P.

Am 12. September 1977 starb in Rom der international anerkannte Mariologe P. Gabiele M. Roschini OSM. P. Roschini ist Gründer der von den Serviten geführten theologischen Fakultät „Marianum" sowie der gleichnamigen Zeitschrift. R. I. P.

Unerwartet starb am 8. Juli 1977 in Deggendorf P. Christoph Christl CSSR. Pater Christl, geboren am 12. März 1913, war seit 1970 Visitator der Karlsbader Vizeprovinz der Redemptoristen. R. I. P.

Josef Pfab

Neue Bücher

Berichte

Die Psychologie des 20. Jahrhunderts

Eine Enzyklopädie des psychologischen Wissens und seiner Anwendung[1])

Vorgestellt von S. Hammer CSSR, Hennef/Sieg.

Mit dem hier anzuzeigenden Werk gibt der Kindlerverlag eine neuartige Enzyklopädie unseres psychologischen Wissens heraus. Die wichtigsten Entwicklungslinien der Psychologie des 20. Jahrhunderts und ihre Folgen für die verschiedensten Lebensgebiete sollen in einer großangelegten und umfassenden Zusammenschau dem Leser vor Augen geführt werden. Das Gesamtwerk ist auf 15 Bände geplant, von denen vier Bände bis jetzt erschienen sind.

Zunächst ein Wort zur Anlage des Ganzen. Der erste Band („Die europäische Tradition") hat die Funktion einer Einleitung in das Gesamtwerk. Er dokumentiert das Ringen der Psychologie um ihren dem Gegenstand angemessenen wissenschaftstheoretischen Standort, referiert die geisteswissenschaftlichen Ansätze in der Psychologie sowie die Ganzheits- und Gestaltpsychologie und stellt die Vorgeschichte der später zu behandelnden psychologischen Richtungen dar. Der erste große Teil der Enzyklopädie, der die Bände 2 bis 8 umfaßt, will eine Gesamtschau der psychologischen Wissenschaft in unserer Zeit vermitteln. Im zweiten Teil mit den Bänden 9 bis 15 geht es um die Auswirkungen der Psychologie und um ihre Anwendungsgebiete, wobei der Schwerpunkt der Darstellung im klinisch-therapeutischen Bereich liegt. Den ersten Theorienkomplex bildet in den Bänden 2 und 3 („Freud und die Folgen") die Tiefenpsychologie, die in Verbindung mit den entsprechenden therapeutischen Verfahren dargestellt wird. Der 4. Band („Pawlow und die Folgen") gibt einen Überblick über die behavioristische Tradition mit der aus ihr erwachsenen Therapieform. Band 5 („Binet und die Folgen") umfaßt die Fragen der Testpsychologie, das Problem des quantifizierenden Ansatzes in der Psychologie und die empirische Persönlichkeitsforschung. Band 6 („Lorenz und die Folgen") stellt den Beitrag dar, den die vergleichende Verhaltensforschung und die Physiologie zur Psychologie beisteuern, es geht damit um die biologischen Grundlagen des Verhaltens. Band 7 („Piaget und die Folgen") enthält insbesondere Beiträge zur kognitiven Psychologie und zur Entwicklungspsychologie. In Band 8 („Lewin und die Folgen") kommt die Sozialpsychologie zu Wort, Gruppendynamik und Gruppentherapie werden behandelt. Die weiteren Bände sollen, wie schon bemerkt, den Auswirkungen der Psychologie, ihren Anwendungsgebieten gewidmet sein. Die Bände 9 und 10 bringen „Ergebnisse für die Medizin", wobei Psychosomatik und Psychiatrie zur Sprache kommen. Die Bände 11 und 12 („Konsequenzen für die Pädagogik") wollen das Verständnis der kindlichen Entwicklung fördern und Hilfestellung für die Erziehung bieten. Dabei sollen auch pathologische Entwicklungsprozesse und Möglichkeiten entsprechender Therapie ausführlich berücksichtigt werden. Band 13 behandelt die „Anwendungen im Berufsleben". Berufsberatung, Arbeitsplatzgestaltung, Betriebsorganisation, Marktanalyse, Verkehrspsychologie werden in diesem Band zum Thema der Ausführungen. Band 14 („Auswirkungen auf die Kriminologie") behandelt das Verhältnis von Psychologie und Justiz und nimmt Stellung zu Themen wie Resozialisierung, Delinquenz und Gesellschaft. Das Gesamtwerk wird abgeschlos-

---

[1]) *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts.* München: Kindler Verlag.

Bd. I: Die europäische Tradition. Tendenzen, Schulen, Entwicklungslinien. Hrsg. v. Heinrich BALMER. 1976. III, 1057 S. Ln.

Bd. II: Freud und die Folgen (I). Von der klassischen Psychoanalyse ... Hrsg. v. Dieter EICKE. 1976. XX, 1343 S. Ln.

Bd. III: Freud und die Folgen (II) . . . bis zur allgemeinen Psychotherapie. Hrsg. v. Dieter EICKE. 1977. XVII, 1385 S. Ln.

Bd. IV: Pawlow und die Folgen. Von der klassischen Konditionierung bis zur Verhaltenstherapie. Hrsg. v. Hanz ZEIER. XIII, 1082 S. Ln. je Band DM 220,—.

sen mit einem Band „Transzendenz, Imagination und Kreativität", der den psychologischen Fragen der Literatur und Kunst, der Religion und der Parapsychologie gewidmet ist. Wie man sieht, ist hier die herkömmliche Einteilung der Psychologie verlassen. Der Koordinator des Gesamtwerkes, Gerhard Strube, München, hält die übliche Einteilung als der Vermögenspsychologie des vorigen Jahrhunderts verhaftet für ungeeignet und wählt statt dessen „eine Verbindung von historischen und systematischen Gesichtspunkten, welche die großen theoretischen Ansätze als gliedernden Faktor betont und den wichtigsten Anwendungsgebieten, allen voran dem klinisch-psychologischen Bereich, breiten Raum gibt" (18).

Die einzelnen Bände stellen jeweils eine Sammlung von Arbeiten aus der Feder namhafter Autoren dar, die ihr Thema in kleineren bis umfangreichen Beiträgen abhandeln. Den einzelnen Aufsätzen sind gewöhnlich Anmerkungen, ist immer eine Literaturliste beigegeben. Ein Nachwort des Koordinators schafft die Verbindung zu den übrigen Bänden der Enzyklopädie und ordnet so jeden Band in das Gesamtwerk ein. Am Schluß werden die Autoren jeden Bandes kurz vorgestellt. Namen- und Sachregister helfen die umfänglichen und inhaltsreichen Bände zu erschließen. Besonders hinzuweisen ist auf die Bilder, welche die bedeutendsten Psychologen und ihre Wirkungsorte zeigen, sonstiges historisch interessantes Material bringen (wie z. B. Titelblätter bedeutender psychologischer Werke, Faksimiles von Briefen usw.) oder z. B. auch, wie im 3. Band, Malereien aus der therapeutischen Praxis.

Über den Zielsinn des Werkes äußert sich der Verleger, Helmut Kindler, in den „Gedanken zur Einführung in das Gesamtwerk" (1—17). Diese Enzyklopädie soll die Entwicklungslinien in der Psychologie des 20. Jahrhunderts darstellen, sie soll diese miteinander in ein Verhältnis setzen, so daß es nicht bei der Vereinzelung sich voneinander abkapselnder Richtungen und Schulen bleibt, sondern die Ergebnisse der verschiedenen psychologischen Forschungsrichtungen, Denkweisen und Verfahrensweisen für den Menschen fruchtbar gemacht werden, sie soll schließlich die gemeinsamen Bemühungen der Psychologen um eine wirkungsvollere psychologische Therapie, eine bessere Erziehung, eine menschlichere Gesellschaft sichtbar machen. Dementsprechend werden besonders jene Bereiche der Psychologie berücksichtigt, „in denen Psychologie als Hilfe für den kranken und ratsuchenden Menschen sowie für die Verbesserung der mitmenschlichen Beziehungen wirksam ist" (1). Es ist aufgrund dieser therapeutisch und humanitär ausgerichteten Sichtweise folgerichtig, wenn auch auf die Grenzen der Psychologie aufmerksam gemacht wird und insbesondere auf das Problem der Verantwortung des Psychologen hingewiesen wird, so z. B. bei der Frage nach der Verantwortbarkeit einer Therapie, etwa einer psychoanalytischen Behandlung.

Der erste Band („Die europäische Tradition. Tendenzen — Schulen — Entwicklungslinien"), der von Heinrich Balmer, Basel, herausgegeben wird, steht unter zwei Leitgedanken: „Der Band soll eine historische Hinführung zu den übrigen Bänden geben und daneben einige Themen darstellen, die man als den einzelnen Bänden übergeordnet ansehen kann (etwa die Methodendiskussion)" (21). Die erste Themengruppe steht unter dem Titel „Psychologie als Wissenschaft". Behandelt werden der Standort der Psychologie im Rahmen von Natur- und Geisteswissenschaften, die Methodenkrise der Psychologie, das Problem des Experiments in der Psychologie, die Anwendung wissenschaftstheoretischer Überlegungen auf die Psychologie und die Kontroverse zwischen einer „objektiven" und einer „verstehenden" Psychologie. Danach wird die geisteswissenschaftliche Psychologie eingehend dargestellt. Hier handelt es sich zunächst um den entscheidenden Begriff des Verstehens und seine Abhebung von Erkennen und Erklären. Im Zusammenhang mit dem Gegenstand der Psychologie, der im möglichen menschlichen Erleben und Verhalten gesehen wird, wird auch nach den Grenzen der Psychologie gefragt. Sodann werden konkrete Formen der geisteswissenschaftlichen Psychologie betrachtet: die personale Psychologie Sterns und die Charakterkunde, die psychologische Perspektive Klages', Nietzsches, die Daseinsanalytik Heideggers und die anthropologisch-existentialontologische Psychologie. Einen bedeutenden Raum nimmt die Ganzheits- und Gestaltpsychologie ein, ergänzt durch einen Bericht über die Gestalttheorie im Exil. Es folgt ein Abschnitt über die Entwicklungen, die zu den Gestalten und Formen der Psychologie des 20. Jahrhunderts geführt haben. Die einzelnen Aufsätze dieses Teiles sind Hinführungen zu den folgenden Bänden. Geschildert

wird die Entwicklung hin zu Freud, zu Pawlow und der „objektiven" Psychologie. Dargeboten wird die Geschichte, die zur experimentellen und Testpsychologie führt, die hier mit dem Namen Binets verbunden wird. Es folgt die Geschichte der vergleichenden Verhaltensforschung, der Entwicklungspsychologie und der Entwicklung von der Völkerpsychologie bis zur Gruppendynamik. Abgeschlossen wird der Band mit Ausführungen zur Geschichte der Psychosomatik, Psychiatrie und Pädagogik. Der Anhang enthält außer den Registern der Namen und Sachen eine Liste von Bibliographien, eine Auswahl historischer und systematischer Darstellungen und ein Verzeichnis von Wörterbüchern der Psychologie.

Die Bände 2 und 3 („Freud und die Folgen"), herausgegeben von Dieter Eicke, Kassel, befassen sich mit der Geschichte und den Problemen der Psychoanalyse. In der Einleitung weist Eicke auf die Mehrdeutigkeit hin, die im Begriff der Psychoanalyse liegt, insofern Psychoanalyse eine Wissenschaft, eine therapeutische Technik und eine an bestimmte Persönlichkeiten gebundene Bewegung ist. Nicht zuletzt damit hängt die Schwierigkeit genauer begrifflicher Bestimmungen zusammen. Deshalb unternimmt es der Herausgeber, zunächst einige wichtige Begriffe wenigstens einigermaßen zu umschreiben: Psychotherapie, Psychoanalyse, Individualpsychologie, analytische Psychologie, Gesprächstherapie, Verhaltenstherapie, Tiefenpsychologie, und sucht diese Begriffe zueinander in ein Verhältnis zu bringen. Als gemeinsame Grundlage aller psychoanalytischen, überhaupt aller tiefenpsychologischen Theorien nennt das Nachwort des Koordinators eine bestimmte Konzeption des Unbewußten, eine bestimmte Vorstellung von der psychischen Energetik und die Instanzenlehre von Es, Ich und Über-Ich. Die Darstellung beginnt naturgemäß mit der Psychoanalyse Siegmund Freuds. Seinem Werk und der daraus erwachsenen Bewegung sind der zweite und ein Teil des dritten Bandes gewidmet.

Zunächst macht eine Tabelle mit den wichtigsten Daten aus Freuds Leben bekannt, es wird den Einflüssen der Zeitgenossen auf Freud nachgegangen, es werden mehr technische Einzelheiten zur Einführung in Freuds Werk vorgelegt. Es folgt der schöne Beitrag über Freuds Briefwechsel mit einer Fülle von Belegen. Instruktiv ist dann auch der Bericht über das weitere Ergehen von Freuds klassischen Fällen. Näher dargestellt wird die Bedeutung der beiden wohl wichtigsten Schüler Freuds: Karl Abraham und Sandor Ferenczi. Dieser erste mehr die Person Freuds und seiner nächsten Weggenossen in den Mittelpunkt stellende Teil wird abgeschlossen mit einem Beitrag „Freud im Spiegel seiner Biographen". Ausführlich und mit einer Fülle von Einzelheiten kommt sodann die Theoriebildung der Psychoanalyse zur Sprache. Es handelt sich auf gut 500 Seiten um ein Kompendium der psychoanalytischen Theorie, deren Schlüsselbegriffe detailliert entwickelt und in ihren Zusammenhängen vorgestellt werden. Unter dem Titel „Der psychische Apparat" werden die wesentlichen, bei allen Wandlungen der Freudschen Theorie beibehaltenen Grundpositionen zur Sprache gebracht. Es folgen in mehreren Beiträgen Ausführungen über den Begriff des Unbewußten, der ja eine entscheidende Rolle in der analytischen Theorie spielt. In diesem Zusammenhang stehen Themen zur Debatte wie Verdrängung, Abwehrmechanismen, Fehlleistungen, Traum und auch solche wie Witz und Humor. Daran schließt sich die Darstellung der nicht minder wichtigen und für die Psychoanalyse konstitutiven Triebtheorie mit den beiden der Selbsterhaltung und der Arterhaltung dienenden Triebbereichen, wobei der zweite in mehreren Beiträgen über die Sexualität näher zur Sprache kommt. Es folgt ein ausführliches Referat der Ichpsychologie Freuds, wodurch deutlich wird, daß Freuds analytische Theorie zugleich als Entwurf einer allgemeinen Psychologie zu verstehen ist. Themen, die in diesem Zusammenhang behandelt werden: Narzißmus, Masochismus, Regression, Über-Ich, Angst, z. B. die oft zitierte Kastrationsangst. Verbunden mit der Darstellung des Mechanismus der Symbolbildung wird auch die Sprache thematisch und wird auf die psychoanalytische Auffassung des Märchens eingegangen. Daß sodann die kindlichen Entwicklungsphasen ausführlich nachgezeichnet werden, ist fast selbstverständlich, wobei sich gleich zwei Beiträge mit dem Ödipuskomplex beschäftigen. Die Ausführungen über die psychoanalytische Theoriebildung werden abgeschlossen durch die Theorie der Neurose (Hysterie, Zwangsneurose, Depression, Hypochondrie, verschiedene Abweichungen im Sexualverhalten). Hervorzuheben ist sodann die neue Sicht, die durch die Psychoanalyse hinsichtlich der Phänomene der Schizophrenie, der Delinquenz (hier vor allem auch bemerkenswert

die Frage nach der Therapie und der Prophylaxe), des Suizids und der Sucht möglich geworden ist. Schließlich werden die psychoanalytischen Vorstellungen von Gesellschaft, Kultur und Religion referiert, hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf ein Thema wie Marxismus und nicht zuletzt auf den Beitrag der Psychoanalyse zur Sozialpsychologie.

Es war anfangs die Rede davon, daß die Psychoanalyse auch eine Bewegung sei. Der Gang ihrer Entwicklung in den verschiedenen Ländern wird in zahlreichen Beiträgen dem Leser vor Augen geführt, wobei sich das Interesse nicht zuletzt auch der Entwicklung in den osteuropäischen Staaten zuwenden dürfte. Daß die Freudsche Theorie nicht als dogmatisch versteinerte Lehre aufgenommen und tradiert wurde, beweisen die anschließend dargestellten Ausgestaltungen, Weiterungen und Umbildungen der Psychoanalyse durch Freuds Nachfolger.

Freud ist zweifellos die zentrale Gestalt der psychoanalytischen Bewegung. Das schließt aber nicht aus, ihm Psychologen gleichen Ranges zuzugesellen, die sich mit den Problemen der Tiefenpsychologie befaßt und dabei andere Wege beschritten haben. Man denke hier nur an die beiden bedeutenden Wissenschaftler Adler und Jung, die eigenständige Formen der Tiefenpsychologie begründet haben. So ist es nicht mehr als billig, wenn nach der ausführlichen Darstellung Freuds auch der Individualpsychologie Adlers und der analytischen (komplexen) Psychologie Jungs hinreichend Raum gewährt wird. In gleicher Weise wie bei Freud wird auf die Biographie und auf die Einflüsse der Zeitgenossen eingegangen (in diesem Zusammenhang vergleiche man das höchst aufschlußreiche Verhältnis Freuds zu Adler), wird das Werk dieser Autoren vorgestellt, wobei Jung auch in seinen Briefen zur Sprache kommt. Eingehend wird der Leser unterrichtet über die Grundgedanken von Adlers Individualpsychologie, über ihren Aufbau, ihre Zielsetzungen (hier wird vor allem auch die pädagogische und therapeutische Funktion sichtbar gemacht) und ihre Wirkungen. Im Gegensatz zu Freuds Ansicht, wonach die Psychoanalyse die verborgenen Bereiche der menschlichen Psyche aufzudecken und wissenschaftlich aufzuarbeiten habe, wird die Individualpsychologie als ein System der Menschenkenntnis beschrieben. Besonders hervorzuheben ist die Illustration der theoretischen Aussagen durch eine Fülle von Fallbeispielen. Anschließend wird ein ausführlicher Überblick über die analytische (komplexe) Psychologie Jungs geboten. Besprochen wird, um aus der Fülle der Themen nur einiges zu nennen, besonders die Lehre von den Komplexen, den Archetypen, den psychologischen Typen und, mit hinreichenden Belegen aus der Praxis, Jungs Auffassung vom Traum.

Schließlich ist zu bemerken, daß außer den drei genannten Richtungen noch weitere Richtungen existieren, die nicht vergessen worden sind: die Daseinsanalyse, deren Begründer Binswanger ist, und die dadurch gekennzeichnet ist, daß psychologische Sichtweise und der daseinsanalytische Standpunkt Heideggers in Beziehung gesetzt werden; ferner die Schicksalsanalyse Szondis, die Gesprächspsychotherapie Rogers' und die Gestalttherapie Perls'. In großer Ausführlichkeit wird dann auf die Techniken der Psychotherapie eingegangen. Außer den analytischen Verfahren werden auch einübende und averbale Verfahren vorgestellt bis hin zu Gesprächstherapie, Musiktherapie, Bewegungstherapie, Meditation und Yoga. Beschlossen wird der Band durch zwei Beiträge zum Problem psychotherapeutischer Überlegungen für die Praxis des Allgemeinarztes.

Band 4, herausgegeben von Hans Zeier, Zürich („Pawlow und die Folgen"), beschäftigt sich mit der naturwissenschaftlich orientierten Verhaltenspsychologie, auch objektive Psychologie genannt. Einmal geht es in diesem Band um die Entwicklung und wissenschaftliche Fundierung der Lerntheorien, zum andern um deren Anwendung bei der Verhaltensbeeinflussung bzw. -steuerung. Lerntheorien einerseits und Verhaltensmodifikation bzw. Verhaltenstherapie anderseits sind die beiden Themenbereiche dieses Bandes. Da es unter anderen besonders Pawlow war, welcher der hier behandelten objektiven Psychologie zum Durchbruch verholfen hat, steht die Darstellung seines Werkes am Anfang. Der Leser wird umfassend informiert sowohl über Pawlows experimentelles Forschen wie über seine Theorie. Die am Reiz-Reaktions-Schema sich orientierenden Lerntheorien und die sogenannten kognitiven Lerntheorien, die sich vom Reiz-Reaktions-Schema abwenden und wahrnehmungs- und informationsverarbeitende Prozesse betonen, sind das nächste Thema. Ausführlich kommt dann das Werk

Skinners zur Darstellung, der in der Entwicklung der Lerntheorien eine entscheidende Bedeutung hat. Skinners Konditionierungskonzepte dienen auch zur Erklärung des verbalen Verhaltens und des sozialen Lernens. Weitere Themen sind: physiologische Aspekte der Lerntheorien, mathematische, systemtheoretische und wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte der Lerntheorien, wobei nicht nur der theoretische Wert etwa eines mathematischen Modells herausgestellt, sondern auch dessen Anwendung im klinischen Bereich gezeigt wird. Der zweite große Teil dieses Bandes ist der Verhaltensmodifikation gewidmet. Nach einem Überblick über die Entwicklung der Verhaltenstherapie und der Kontroverse zwischen Verhaltenstherapie und Psychoanalyse werden in einer Reihe von Beiträgen die Anwendungsbereiche der Verhaltenstherapie und die verschiedenen therapeutischen Verfahren vorgeführt. Zahlreiche Beispiele aus der Praxis verdeutlichen das theoretisch Gesagte und exemplifizieren die Möglichkeiten der unterschiedlichen Behandlungsweisen. Von der Behandlung von Phobien über Verhaltenskonditionierung bei Verkrampfungen und Schlafstörungen bis hin zur Selbstregulierung reicht der Spannungsbogen der aufgewiesenen Möglichkeiten; Ehetherapie und Möglichkeiten der pädagogischen Verhaltensmodifikation insbesondere in der Schule werden besprochen. Damit leiten die Ausführungen über zu einem zum Schluß gestellten Thema: soziale und gesellschaftspolitische Aspekte der Verhaltensforschung. Der letzte Beitrag fragt nach der kulturpolitischen Bedeutung der verhaltenswissenschaftlichen Fragestellung und Methodik. Er referiert zu diesem Zweck die Gedanken Skinners, die dieser besonders in „Jenseits von Freiheit und Würde" geäußert hat. Gerade an diesem Beitrag wird deutlich, daß die Verhaltenswissenschaft auch eine ethische Dimension besitzt, da sie zu Fragen führt, die nicht mehr im Rahmen und mit den Mitteln der Psychologie diskutiert werden können, die vielmehr die Stellungnahme und Entscheidung der ethisch verantwortlichen Person herausfordern. Im Anhang findet sich ein Glossar der wichtigsten lerntheoretischen Begriffe und verhaltenstherapeutischen Methoden (das auch die englische Terminologie bringt), beigegeben sind eine Liste der Pioniere der experimentellen Psychologie und der Lerntheorien, eine Liste der zeitgenössischen Autoren auf dem Gebiet der Lerntheorien und der Verhaltensmodifikation und die üblichen Register wie in den anderen Bänden auch.

Überblickt man die Anlage des Gesamtwerkes und orientiert man sich an den schon erschienenen Bänden, so muß man dem Verlag bescheinigen, daß er hier ein außerordentlich informationsreiches Werk auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau anbietet, dem man viele Leser wünschen möchte. Besonders hervorzuheben ist das Bestreben, die Fülle des Wissens der psychologischen Einzeldisziplinen und Richtungen in ein überschaubares Ganzes zu bringen und die Ergebnisse der Psychologie für eine humane Lebensgestaltung fruchtbar zu machen.

Besprechungen

Dizionario degli istituti di perfezione. Reihe: Edizioni Paoline, vol. 3. Roma 1976: Conventuali — Figlie di Santa Rita. 1734 Spalten.

Die ersten beiden Bände des Lexikons, dessen dritter Band ebenfalls seit einiger Zeit vorliegt, haben wir seinerzeit ausführlich vorgestellt. Auch beim Durchsehen des neuen Bandes drängt sich der Eindruck auf, wie sehr man den Edizioni Paoline Anerkennung für ein solches Verlagsprojekt zollen muß. Der jetzige Band ähnelt in Anlage und Umfang den ersten beiden Bänden; allenfalls ist vom Stichwortumfang her (Conventuali — figlie di Santa Rita) die Zahl der Artikel, die Grundsätzliches aus dem Räteleben betreffen, etwas geringer. Aus dieser Art von Beiträgen wäre zu erwähnen: costumiere (249—252); direzione spirituale (530—548); diritto dei religiosi (620—665); discernimento delle vocazioni (706—714), von den geschichtlichen Beiträgen: eremitismo (1224—1245) und eremitismo individuale in occidente (1245—1258). Etwas ausführlicher hätte der Beitrag „crisi nella vita religiosa individuale" (R. Hostie) sein können (262—264). Zu jenen Beiträgen, die anderwärts nicht leicht anzutreffen sein werden, zählen neben den bereits genannten Stichworten auch: economia (mit den Teilabschnitten: e.monastica orientale, e.monastica occidentale, visione marxista dell'e.monastica, i Francescani, le Clarisse, e.monastica femminile, congregazioni religiose). — Daneben werden wieder zahlreiche Ordensgemeinschaften behandelt (u. a. die Christkönigsschwestern, die Damen von Bethanien), die bekannt und doch eigentlich unbekannt sind; zahlreiche Gründergestalten finden Erwähnung — der Vorsatz einer wirklich umfassenden Dokumentation scheint eingehalten zu werden, was wiederum eine erstaunliche Leistung darstellt.

P. Lippert

Ignatius von Loyola: *Der Bericht des Pilgers.* Übersetzt und erläutert von Burkhart Schneider. Freiburg 1977: Verlag Herder. 190 S., kart.-lam., DM 10,80.

Oft wurde Ignatius von Loyola (1491—1556) von seinen ersten Gefährten gefragt, wie Gott ihn denn seit dem Tage seiner Bekehrung geführt habe. Erst nach langem Zögern bat er Pater Concalves da Camara, seine Antwort aufzuschreiben. Das Resultat ist der ‚Bericht des Pilgers', dessen 3. Auflage in der Übersetzung von Burkhart SCHNEIDER († 1976) jetzt vorliegt.

Die Antwort des Ignatius ist mehr als ein Stück einer nicht weiter ausgeführten Selbstbiographie (Ignatius beginnt seine Erzählung mit dem Pfingstmontag 1521, an dem er als dreißigjähriger Offizier im Dienst des Königs von Spanien bei der Verteidigung von Pamplona schwer verwundet wurde, und läßt den Bericht mit einem kurzen Hinweis auf die Anfänge seines Ordens in Rom, also etwa mit dem Jahre 1538, ausklingen).

Die Frage seiner Mitbrüder nach den inneren Wegen seines Lebens verstand Ignatius zunächst als Frage nach seiner persönlichen und ureigenen Entwicklung. Er legt dar, wie Gott in sein Leben eingebrochen ist und was er aus ihm gemacht hat. So ist ‚Der Bericht des Pilgers' ein ganz persönliches Dokument des Heiligen. Es ist das „Selbstzeugnis eines Menschen, dessen Leben in engster Verbindung mit Gott stand". (S. 26) Karl RAHNER schreibt in seinem Vorwort (S. V): „Neben seinem Exerzitienbuch, den Resten seines geistlichen Tagebuches, seinem großen Briefnachlaß und den von ihm verfaßten Satzungen seines Ordens ist für die Kenntnisnahme seiner Persönlichkeit der hier vorliegende ‚Bericht des Pilgers' eine unersetzliche Quelle."

Wegen der historischen Zuverlässigkeit ist der Bericht aber auch eine interessante Quelle für unsere Kenntnisnahme der Vorgeschichte des Jesuitenordens.

Der Übersetzung der hier vorliegenden Neuausgabe „liegt der spanische, bzw. italienische Urtext zugrunde, so wie er im 1. Bande der Fontes Narrativi in der Reihe Monumenta Historica Societatis Iesu 1943 in kritischer Bearbeitung herausgegeben wurde . . . Bloß an einer Stelle, wo die handschriftliche Überlieferung fraglich erschien, wird von dieser Ausgabe abgewichen und in den Erläuterungen die Begründung der übernommenen Lesart gegeben." (S. 30)

Historische Lücken in dem Text des Berichtes werden als Fußnoten ausgefüllt. Hierdurch wird ein besseres Verständnis ermöglicht.

Ein Buch, das ich jedem empfehle, der mehr von der Person des Ignatius erfahren möchte. Der Heilige ist nicht nur ein Mensch des Mittelalters, mit seiner Botschaft hat er auch uns noch manches zu sagen.

E. Schockaert

SIX, Jean-Francois: *Theresia von Lisieux.* Ihr Leben, wie es wirklich war. Freiburg, Basel, Wien 1976: Verlag Herder. 318 S., Ln., DM 32,—.

Kürzlich meinte ein Ordensmann, wer sei denn Theresia von Lisieux schon gewesen, was habe sie denn schon (gemeint: an Außergewöhnlichem) getan? Wenn eine neue Biographie in deutscher Sprache sofort Interesse weckt (denn seit den Büchern v. Balthasars und von I. F. Görres ist schon lange Zeit vergangen), so deshalb, weil diese kontemplative Ordensfrau, die in sehr jungen Jahren starb, einen tiefen, wenn auch manchmal eher unbemerkten Einfluß auf heutige Spiritualität ausüben kann, ausgeübt hat. Diese Feststellung wird nicht erst ermöglicht, allerdings verstärkt durch die Entdeckung der Glaubensprüfung, in der Theresia seit der Osternacht 1896 (sie stirbt am 30. September 1897) gelebt hat. — Es ist J. F. Six, Theologe und Psychologe, der uns eine neue Biographie über Theresia geschrieben hat. Der franz. Originaltitel wird nicht von dem auftrumpfenden Untertitel der dt. Übersetzung begleitet. In der Tat, wie „ist" schon ein Leben „wirklich"? Nun hat Six dankbarerweise Aspekte stärker herausgestellt, die bei früheren Autoren allenfalls Vorgeschichte bedeuten: die Kindheit, die Familienverhältnisse, die Zeitgeschichte: Das alles ist sehr aufschlußreich, manchmal auch ein wenig mühsam. Supranaturalistischen Gemütern wird vielleicht die psychologische Kommentierung mancher Ereignisse aus dieser Zeit nicht gefallen. Aber sie können anregend wirken: Heiligkeit ist realisiertes Menschsein. Rez. hätte vielmehr einen kleinen Exkurs über „Sublimierung und Christusliebe" gewünscht; was hier menschlich legitim sich psychisch ereignet und was etwa im Vokabular der Gedichte Theresias, aber auch des Vf. (z. B. 124 sowie immer wieder, bes. im Abschnitt S. 136—179) zum Ausdruck kommt, könnte beim Stand heute verbreiteter psychologischer Einseitigkeiten leicht merkwürdig stimmen und bedürfte von daher schon einer Erklärung und Verdeutlichung. Schwächer als bei Görres wird hier die innige Vertrautheit Theresias mit der Bibel betont, stärker als dort ihr Schöpfen aus Johannes vom Kreuz. Schade auch, daß Six nichts über die Quellenlage der authentischen Schriften Theresias sagt (keines der vielen Zitate ist, wie bei Balthasar etwa, belegt). — Die Übersetzung greift offensichtlich einige Male daneben: so ist wohl mit „Presbyterium" (126) das Pfarrhaus gemeint, mit „Chornische" (89) das Chor, mit „Offizial" der Offiziant (149); von einem „Almosenier" (aumonier) spricht man im Deutschen nicht (169 und öfter). Im Ganzen liest sich die Übertragung jedoch durchaus flüssig. Weil dieses Buch seelische Entwicklungen im Leben der Heiligen aufzeigt und diese überdies in oft hochinteressante zeitgeschichtliche Schilderungen hineinstellt, arbeitet es Seiten an diesem Heiligenleben heraus, die bisher eher im Hintergrund standen. Vielleicht sollte man es als eines unter den großen Büchern über Theresia bezeichnen, es nicht allein lesen, aber zusammen mit den anderen beiden unbedingt. Die Schilderung von Theresias Krankheit und Tod ist in ihrer knappen Nüchternheit übrigens das vielleicht Erschütterndste an dem Buch. P. Lippert

STEIN, Edith: *Selbstbildnis in Briefen.* 1. Teil: 1916—1934. 1976. 167 S., Ln., DM 29,50; 2. Teil: 1934—1942. 191 S., Ln., DM 32,—. Reihe: Edith Steins Werke, Bd. VIII + IX. Zu beziehen durch: Karmel, Vor den Siebenburgen 6, D-5000 Köln 1.

Aus den gesammelten Bänden mit Edith Steins Werken seien hier zwei Bände eigens vorgestellt. Es handelt sich um ihre Briefe, um sämtliche erreichbaren Briefe, allerdings „unter Ausschluß von Familienbriefen sowie ohne Erweiterung zu einem Briefwechsel zwischen Edith Stein und Personen aus ihrem Lebenskreis" (3). Insofern scheint mir der Untertitel „Selbstbildnis in Briefen" nicht ganz zuzutreffen. Entscheidende Entwicklungen in dem langen Weg von Edith Stein werden in ihrem Werdegang in den Briefen nicht greifbar, wie ihre Konversion, oder kündigen sich eher sporadisch an wie ihr Klostereintritt. Offensichtlich waren die entscheidenden Partner E. Steins hier entweder ihre Angehörigen oder aber Menschen aus ihrem unmittelbaren Lebenskreis, mit denen sie nicht korrespondierte. — Auf der anderen Seite enthält die Briefsammlung jedoch genug des Aufschlußreichen, das dem Leser helfen kann, den Werdegang dieser bemerkenswerten Frau mitzuverfolgen, von der, wer weiß, eines Tages die Kirche sagen könnte, ihr Leben habe die Gültigkeit und Intensität jener gehabt, die die Kirche unter ihre proklamierten Seligen zählt. — Der erste der beiden Bände bringt Briefe aus dem ersten Weltkrieg, den Jahren vor ihrer Konversion (= 1922) bis hin zu ihrer Einkleidung im Kölner Karmel (1934); der zweite Band bringt die Briefe derer, die schreibt: „Ihr werdet aber auch mir nicht böse sein, wenn ich mich nun so unterzeichne, wie mich meine Mitschwestern nennen" (Bd. IX, S. 10) — Sr. Teresia Benedicta a Cruce OCD. Gerade in jenem zweiten Band wird auch ein Stück Klostergeschichte, in mancher Hinsicht sehr vorkonziliarer Klostergeschichte, deutlich: öfter sagt uns eine Fußnote der Hrsg.,

daß etwas „inzwischen geändert worden" sei; übrigens scheinen Archaismen im Klosterleben dieser tiefgläubigen Frau nebensächlich gewesen zu sein (Gitter, IX, 9; Verschleierung des Gesichts gegenüber Besuchern, 58). Merkwürdig anmutende Formeln (143f), eine recht konventionelle Theologie (44), Infantilismen im klösterlichen Leben (12,123) sind da, sind scheinbar unangefochten da. Der Leser, der in all den Briefen mit Ordensfrauen, mit ehemaligen Kollegen und Kolleginnen von Universität und Lehrerinnenschule, aber auch mit „Prominenten" wie G. von Le Fort, H. Conrad-Martius, P. Wust, kaum eine Konfrontation mit dem Zeitalter erlebt, weder weltlich („3. Reich") noch kirchlich, wird dann doch sanft, unvermerkt, aber stetig, zum Menschen Edith Stein hingeführt. Nicht, daß das m. E. „Fehlende" weniger fehlt oder das Zeitgebundene überzeitlicher Würde, doch: die geduldigen und liebevollen Briefe an Anneliese Lichtenberg, eine ehemalige und anscheinend ein wenig ungeschickte Schülerin, und nach deren frühem Tod die Korrespondenz mit deren Eltern; kurze, hingeworfene Bemerkungen über Prüfung und Leid; die teilnahmsvolle Sorge um das Schicksal der in alle Welt emigrierten Angehörigen; schließlich die in ihrer Kargheit erschütternden Zeilen aus den letzten Tagen, da auch die Zuflucht im holländischen Echt keinen Schutz mehr gibt und — spät, zu spät — die Emigration in die Schweiz versucht wird, das sind lebendige Kommentare zu jenem Satz (IX, 167): „Eine scientia crucis kann man nur gewinnen, wenn man das Kreuz gründlich zu spüren bekommt. Davon war ich vom ersten Augenblick an überzeugt . . ." Wer die Briefe dieser beiden Bände auf sich wirken läßt, den Obertönen nachspürend, und wer zudem tolerant und geschichtlich genug empfindet, um nicht von jedem großen Katholiken „Problembewußtsein" in einer uns heute vielleicht notwendigen Betonung zu verlangen, wird dann doch auf eine große Frau und Christin stoßen, von den Briefen angeleitet und geführt. Daß der Kölner Karmel sich großmütig bei der Herausgabe beteiligt hat, ist wohl wert, eigens vermerkt zu werden. Es ist gut, daß es diese Briefsammlung gibt.

P. Lippert

SUDBRACK, Josef: *Herausgefordert zur Meditation.* Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten. Reihe: Herderbücherei, Bd. 611. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 176 S., kart., DM 6,90.

In diesem Taschenbuch wird der intensiv auf vielerlei Material aus der östlichen und westlichen Geistigkeit gegründete Versuch gemacht, ein engagiertes Wort zur christlichen Sicht und Bewertung östlicher Meditationstechniken zu sagen. Wenn es auch verwegen sein mag, so kann man die Position des Vf. vielleicht so zusammenfassen: Meditation, ja; aber nicht jede Art von Meditation. Sammlung, Weg nach innen, ja; aber doch immer auch, um den Weg der liebenden Hinwendung zu Christus —, zu Gott und . . . zum Mitmenschen zu erschließen. Rückgriff auf verschüttete christliche Impulse zur Meditation, ja; aber doch nur so, daß sie nicht verkannt und im Lichte anderer Ansätze (etwa des Zen) verbogen werden (etwa Meister Eckhart, die „Wolke des Nichtwissens"). Meditative Techniken (Sitzhaltung, Atemtechnik), ja; aber als Techniken in Zusammenhang des Christlichen und erweitert durch weitere Elemente, etwa den meditativen Tanz (vgl. S. 156). — Das schmale Buch, überraschend inhaltsreich, ist nicht leicht zu lesen. Der cantus firmus, die christliche Grundmelodie, daß es auf jeden Fall und primär in allem um die Liebe gehe, wird in vielfacher Phrasierung abgewandelt. Darum war es dem Rez. nicht leicht, der Einteilung des Inhaltsverzeichnisses zu folgen: da gibt es vier Teile: I. Die Frage nach der Meditation; II. Die Meditation im Beziehungsfeld des Menschen; III. Die Meditation innerhalb der christlichen Gotteserfahrung; IV. Wissenschaftliche Anfragen und Ausblicke im Gespräch über Meditation (dies der kürzeste Teil). Die Eigenart des Buches hat aber den Vorteil, daß man m. E. nicht systematisch lesen muß. Und jeder am Thema Interessierte wird übergenug der anlockenden Abschnitte und Kapitel finden, etwa: Die Rolle des Übens; Erfahrungseinheit von Mühe und Geschenk; Übung im Vorraum des Personalen; Meditation und Aktion als Brennpunkt der Frage; Einung oder Begegnung mit Gott; Vermittelte Direktheit der Gottes-Begegnung; Geschenk der Gnade; Psychologische und theologische „Gnaden"-Erfahrung; die Flucht vor der Besinnung in die Erfahrung. Es sollte mich sehr wundern, wenn solche Titel nicht Lesewunsch und Neugier weckten. Sie tun es zu Recht. Dies oder zentrale Abschnitte wie die kleine Kriterienlehre (136ff) regen an weiterzulesen, mitzudenken; sie helfen und klären zugleich. Vielleicht hätte der Zusammenhang zwischen „Westlichem" und „Christlichem", der weder einfach gegeben noch ganz abzuleugnen ist, mitreflektiert werden sollen, schon, um es der sicher zu erwartenden Kritik nicht allzuleicht zu machen (vgl. 19,71).

P. Lippert

MANGOLDT, Ursula von: *Östliche und westliche Meditation.* Einführung und Abgrenzung. Reihe: Doppelpunkt. München 1977: Kösel-Verlag. 102 S., kart., DM 12,—.

„Die heutige Zuwendung des Westens zur Meditation und die oft wahllose Übernahme der verschiedenen Weisen und Methoden sind auf eine echte Sehnsucht des Abendländers zurückzuführen, die er mit materiellen Hilfen nicht zur Ruhe bringen kann" (S. 46). Die Autorin versucht darzulegen, warum die Meditationsweisen des Brahmanismus, Hinduismus und Buddhismus nicht so einfach von dem abendländischen Menschen übernommen werden dürfen. Der Abendländer soll sich vielmehr „auf sein geistiges Erbe und seine religiösen Wurzeln besinnen, damit die Übernahme einer fremden Spiritualität nicht das eigene Fundament untergräbt" (S. 7). Die westliche (christliche) Meditation „unterscheidet sich von allen anderen Meditationsweisen durch die Gewißheit des Glaubens an den persönlichen Gott, den Jesus Christus geoffenbart hat. Sie setzt ein ganz bestimmtes Verhältnis zu Gott voraus" (S. 49f). Zu dieser notwendigen Feststellung kommt Verfasserin, nachdem sie das Wesentliche der östlichen Meditation in den drei schon erwähnten „Religionen" dargelegt und mit den Hauptmerkmalen unserer christlichen Meditation verglichen hat.

Frau von Mangoldt anerkennt zwar, daß Übungen aus dem fernen Osten (Lotussitz, das Schweigen, die Atmung) von uns zur Vorbereitung für die christliche Meditation übernommen werden können, betont aber gleichzeitig, daß es letztlich „nur Brücken" sind, „die den Christen zu seinem Ziel hinführen sollen, zur Begegnung mit Gott. Ist dies erreicht, können die Brücken wieder abgebrochen werden" (S. 51). Bevor die Verfasserin zusammenfassend nochmals die wesentlichen Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Meditation nennt, legt sie einige typisch-christliche Meditationsweisen dar (Natur-, Schöpfungs-, Existenz-, Bildmeditation . . .). Sie sollen deutlich hinweisen auf die genannten Unterschiede.

Das Buch ist jedem zu empfehlen, der für sich persönlich mit Hilfe östlicher Methoden christlich meditieren will oder auch anderen dabei behilflich sein möchte. Nach der Fülle von Werken, die in den letzten Jahren kritiklos östliche Meditationsmethoden empfahlen, eine begrüßens- und empfehlenswerte Neuerscheinung. E. Schockaert

LUBICH, Chiara: *Einheit als Lebensstil.* München 1977: Verlag Neue Stadt. 88 S., kart., DM 7,20.

Chiara Lubich, Gründerin der 1943 in Trient entstandenen, weltweiten Fokolarebewegung, legt in diesem Buch „Einheit als Lebensstil" die Grundzüge dieser Bewegung dar. Diese entspringen nicht einer theoretischen Synthese biblischer Aussagen oder ihrer willkürlichen Auswahl, sondern sind auf dem Hintergrund gemeinsam gelebten Evangeliums entstanden. So sagt denn auch der Prior von Taizé, Roger Schütz, in seinem Vorwort über Chiara Lubich, daß sie ihm „eine Seite geöffneten Evangeliums" sei (S. 5). Zunächst gibt die Autorin eine kurze Darstellung der Geschichte dieser Bewegung. Dabei wird jedoch deutlich, daß es sich um mehr als einen bloßen Abriß der Geschichte handelt. Jede Zeile läßt den Leser erahnen, daß dahinter die persönliche Antwort von Gott berufener Menschen steht. Bald schon wurde aus diesen Anfängen in den Trümmern des zerbombten Trient ein Weg für viele, die Gott suchten und von ihm ergriffen wurden. Von diesem Leben fühlen sich heute Laien, Priester, Ordensleute, evangelische, orthodoxe und anglikanische Christen, Schwarze und Weiße, Asiaten und Europäer, Christen und Nichtchristen in gleicher Weise angezogen und haben darin eine gemeinsame Heimat gefunden. Was man als Programm dieser Bewegung bezeichnen könnte: „daß alle eins sein werden" (Joh. 17,21), ist, so wird in diesem Buch deutlich, für viele schon Wirklichkeit geworden. Fragt man nach den Gründen für diese rasche Ausbreitung, so wird man in diesem Buch allein auf Gott verwiesen. Er ist es, der diese Einheit an jedem Ort wirkt, „wo zwei oder drei" in seinem Namen versammelt sind. Dazu, so die Autorin, bedarf es nicht besonderer Menschen, nein, jede Gruppe kann diese Erfahrung machen, die sich allein für Gott entscheidet und nach seinem Willen zu leben sucht.

Am Anfang der Bewegung steht Gott, der die Liebe ist, wie es im zweiten Kapitel heißt. Mit Selbstverständlichkeit folgte für die ersten Fokolarinnen aus dieser Erfahrung, daß sie durch ihre Gegenliebe eine Antwort darauf geben mußten. So suchten sie ständig mit Gott verbunden zu sein. Sie fanden ihn besonders in der täglichen Eucharistie, in den Menschen, denen sie ihre Liebe schenkten, in der Einheit mit den kirchlichen Oberen und in der Frucht der gegenseitigen Liebe unter ihnen.

Sie verstanden dann, Gott lieben heißt seinen Willen tun. Im dritten Kapitel zeigt Chiara Lubich, wie sie versuchten, „verwirklichter Wille Gottes zu sein", indem sie Augenblick für Augenblick aus seinem Wort handelten (S. 31).

Das vierte Kapitel geht auf das Grundgesetz christlichen Zusammenlebens ein: die gegenseitige Liebe (Joh. 13,24). Dies meint die ständige Bereitschaft, so füreinander einzutreten, daß jeder auch bereit ist, für den anderen sein Leben zu geben, und als Konsequenz die totale Gütergemeinschaft, besonders auch die geistige, die nicht zuletzt im Austausch der Erfahrungen mit dem gelebten Evangelium besteht. Diesem Austausch dienen auch die jährlichen Versammlungen, Mariapolis (Städte Mariens) genannt, die sie im folgenden beschreibt. Der Name dieser Treffen weist uns auf einen weiteren Aspekt der Bewegung hin. Sie versteht sich als „Werk Mariens" und will der heutigen Welt wie Maria Christus, die Quelle der Einheit, bringen, selber aber nur Magd des Herrn sein.
Im nächsten Kapitel spricht die Autorin von „Jesus dem Verlassenen" als einer entscheidenden Entdeckung ihres Lebens. Wie das Christentum allgemein, so ist auch diese Bewegung „ein Geheimnis von Liebe und Schmerz", wie sie selbst schreibt (S. 53). Der Satz Jesu am Kreuz (Mk. 15,34) war ihnen in dunklen Stunden des Scheiterns, der menschlichen Schwäche, Einsamkeit und inneren Trockenheit eine Art Durchbruch. Denn Christus hatte dies alles in viel schrecklicherer Weise durchlitten. Sie entdeckten nun seine Gegenwart in jedem kleinen Schmerz, in jeder Situation, die eine innere Überwindung verlangte. So gelang es ihnen, durch diesen Blick auf Jesus immer wieder auch diese Situationen des Kreuzes durchzutragen und Gottes Liebe dahinter zu sehen, auch in auswegslos scheinenden Situationen wie Krankheit und Tod.
In einem weiteren Kapitel kommt sie auf eine konkrete Übung dieses Lebens nach dem Evangelium zu sprechen, dem sog. „Wort des Lebens". Jede Woche nahmen sie ein Wort aus der Schrift, schrieben eine kurze Erklärung dazu, die sie dem Bischof zur Bestätigung vorlegten, und begannen, dieses Wort im Alltag zu leben. Dies war für sie ein Training, um immer mehr Gottes Willen zu vernehmen und Augenblick für Augenblick zu praktizieren.
Im letzten Kapitel befaßt sich die Autorin mit der Frucht dieses Lebens, ‚Jesus in der Mitte', wie sie sagt. Dies ist eine Kernerfahrung eines jeden Fokolars und jeder Gruppe, die so zu leben versucht, gemäß dem Wort: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt. 18,20).
Angesichts solch dichter Erfahrung mit Gott erscheint es nicht verwunderlich, daß die Gründerin im April dieses Jahres mit dem Templeton-Preis „Zur Förderung der Religion" ausgezeichnet wurde, weil sie, wie es in der Begründung heißt, „durch ihre Bewegung zahllosen Menschen der verschiedensten Glaubensrichtungen gezeigt habe, daß ein auf der Liebe aufgebautes Leben keine Utopie ist und dazu ermutigt habe, echte Gemeinschaften zu bilden und einander im Geist der Hochherzigkeit zu dienen".
So scheint mir denn auch dieses Büchlein nicht nur eine interessante Information über das innere Leben dieser Bewegung zu geben, sondern den Leser geradezu zu ermuntern, selbst in dieses „göttliche Abenteuer", wie eine Meditation von Chiara Lubich überschrieben ist, miteinzusteigen. Geht es doch um nichts weniger als um Gott und seine spürbare Gegenwart unter uns. Das Buch kann auch eine Anregung sein, einmal näher mit dieser Bewegung Kontakt zu suchen, um durch sie Gott näher zu kommen, seinen Glauben zu vertiefen und seinen Lebenssinn darin zu finden, für die Verwirklichung der Bitte Jesu an den Vater im hohenpriesterlichen Gebet zu arbeiten: „daß alle eins sein werden" (Joh. 17,21). P. Hitzelberger

SPAEMANN, Heinrich: *Wiederentdeckungen.* Sabbat — Arkandisziplin — Kirche der „armen" Mittel. Reihe: Theologie und Leben 40. Freising 1977: Kyrios-Verlag. 56 S., kart., DM 6,—.

Heinrich Spaemann meditiert über Themen des christlichen Lebens, die in unseren Tagen wieder stärker in den Blickpunkt gerückt sind. Er lädt den Leser ein, mit ihm diesen Fragen nachzugehen.
Das erste Thema befaßt sich mit der Bedeutung des Sonntags. Am siebten Tag der Woche soll der Christ ganz „unter der Anziehung des auferstandenen Christus leben, im Gravitationsfeld der kommenden Welt" (S. 15).
Der Autor gibt weiter zehn Ratschläge für eine gute Feier des Sonntags: ihn am Vorabend beginnen, nur in Not soll gearbeitet werden, die Messe feiern „als Einübung in den ganzen Tag als ‚heilige Sphäre'" (S. 17), die Welt und die Nächsten Geschenk sein lassen, usw.
Der Ruf Gottes und des Menschen Antwort ist das folgende Thema. Um den Ruf Gottes hören zu können, soll der Mensch das Kind in sich nicht ausschalten. Wie ein Kind auf andere angewiesen ist, bedürftig, erwartend, offenstehend für Hilfe, so soll auch der erwachsene Mensch angewiesen sein auf Gott und nicht alles selbst machen und dirigieren wollen, so daß er am Ende auf niemanden mehr angewiesen ist.

In dem Zusammenhang spricht der Verfasser auch über den Religionsunterricht. „Religion", so sagt eine Lehrerin in Curitiba (Brasilien), „besteht in Gottes Ruf und des Menschen Antwort. Jede Wortverkündigung ist eine Erneuerung des Anrufs. Aber der Ruf erreicht unser Inneres nicht, wenn es da nicht erst still wurde, wenn wir nicht lernten, unser eigenes Nichtwissen und unser Verstummen vor der Unbegreiflichkeit Gottes zu realisieren." (S. 35)

Nachdem der Autor kurz auf das Kriterium der Berufung zur Ordination eingegangen ist (dieses ist „der Bezug zum Heiligen als der letzten Wirklichkeit", S. 39), konkretisiert er in sieben Beispielen christliche Vorstellungen von der Erneuerung der ‚amtlichen' Kirche, ohne allerdings tiefer auf diese Beispiele einzugehen.
Zwei davon seien genannt: Der Papst und die Bischöfe sollten nicht nur z. B. auf eucharistischen Kongressen präsent sein, sondern auch an den Brennpunkten der Not, des Hungers und der Unterdrückung in der Welt; die Kirche sollte deutlich Stellungnahme gegen die Folterung beziehen und sich nicht, aus kirchlicher Selbstbewahrungsangst, auf die Seite der Mächtigen stellen.
Obwohl Spaemann die verschiedenen Themen nicht sehr ausführlich behandelt, möchte ich doch sein Buch als Anregung zu einer vertiefenden Betrachtung empfehlen. Besonders die Abschnitte über die Sonntagsfeier und die Ausführungen über den Anruf Gottes sind dafür geeignet.

E. Schockaert

MALINSKI, M.: *Ecce homo.* Erzählungen von vier Augenzeugen. Freiburg 1977: Verlag Herder. 208 S., Ln., DM 25,—.

Im Vorwort zu seinem Buch schreibt der Autor: „Für jeden Menschen, für jede Epoche besteht die gleiche Gefahr, daß der lebendige Jesus im Laufe der Jahre immer mehr zu einem steinernen Standbild erstarrt, daß seine Wirklichkeit hinter harmlosen Bildern verschwindet, daß er nichtssagend wird. Und die Texte der Evangelien sind dann nur mehr Berichte von Dingen, die längst vergangen und verschwunden sind." (5) Auf diesem Problemhintergrund, der ja so alt wie die Jesusüberlieferung selbst ist, versteht Malinski sein Buch als einen Beitrag, Jesus „von den Sockeln herabsteigen" zu lassen, damit er wieder mitten unter uns sei.

Um dies zu bewerkstelligen, benutzt er die literarische Methode der Spiegelung. Mit den Augen des Pilatus, des Judas, des Hannas und der Maria Magdalena betrachtet er die Passionsgeschichte. Dabei ist Malinski sich bewußt, daß „bei jedem, der hinschaut und nacherzählt, der sich hineindenkt und mitzuerleben versucht, immer auch ein neues Bild" (5) entsteht, auch dann, wenn er sich bemüht, der Evangelientradition zu folgen.
Und hierin besteht meines Erachtens auch das Hauptproblem dieses Buches. Es mag erfrischend sein und auch zu neuen Erkenntnissen führen, wenn der Jesus der Bibel verfremdet oder in eine andere Zeit hineinversetzt wird, wie es zum Beispiel Günter Herburger mit seinem Buch „Jesus in Osaka" tut. Ich halte es aber für äußerst schwierig, einen Jesusroman im biblischen Kleid zu schreiben. Diese Schwierigkeit wird dadurch noch vergrößert, wenn Malinski die Passionsgeschichte aus den Blickwinkeln von solchen Leuten schreibt, über die die Evangelien nur wenig biographisches Material liefern. Da es so nur wenig Evangelienüberlieferung gibt, der es zu folgen gilt, bleibt ein weiter Raum zum Phantasieren. Sicher kann auch dies belebend sein, aber in einer Zeit, in der exegetische Bücher Regale füllen, in der die Probleme der Evangelienüberlieferung mehr bewußt sind als je zuvor, geht es nicht an, die Passionsgeschichte Jesu so zu erzählen, als hätte es eine historisch kritische Forschung nie gegeben.
Sicher entspricht die Maria von Magdala, die Malinski in seinem Buch vorstellt, der kirchlichen Tradition seit Gregor I; sie verbindet nämlich Maria von Magdalena, die Jesus von bösen Geistern und Krankheiten geheilt hatte, die ihm nachfolgte und ihm mit ihrem Vermögen diente, mit Maria von Bethanien, nach Joh Schwester der Marta und des Lazarus und mit der Sünderin von Lk 7,36—50. Dagegen bringt die neuere Forschung nun genügend überzeugendes Material, das die Verschiedenheit der drei Frauen betont.
Judas Iskariot wird dem Leser als Widerstandskämpfer vorgestellt. In wieweit aus Iskariot die Zugehörigkeit zu den Sikariern zu schließen ist, darüber gehen ja die Meinungen bekanntlich auseinander. So könnte dies noch legitim sein. Für weniger legitim halte ich hingegen die Gedankengänge und Schlußfolgerungen, die der Autor hieraus zieht. Für ihn ist Judas der politische Widerstandskämpfer, der in Jesus den politischen Messias sieht und von ihm enttäuscht wird. So sind die Gedanken des Judas nach dem Einzug in Jerusalem folgende: „Jetzt würde geschehen, was er erwartet hatte. Jesus würde sich im Tempel als Sohn Davids ausrufen lassen, als der, dem die Macht über das erwählte Volk gebührt. Doch

es kam ganz anders." (59) Dieses ganz anders bringt Judas in Aktion. Er sieht, daß die Menschen auf der Seite Jesu stehen, und sie will er nun aktivieren, um mit ihnen zusammen Jerusalem zu erobern. Um dies zu erreichen, verrät er Jesus, denn, so hofft er, dadurch werden die Massen provoziert und der Aufstand bricht aus. Aber die Priester handeln schneller, und Judas wird von der Kreuzigung überrascht. Enttäuscht von Jesus, enttäuscht von sich selbst, sieht Judas den Ausweg nur noch im Tod.
Dem Leser des Buches, der auch nur etwas in der biblischen Zeitgeschichte Bescheid weiß, dürfte es sodann auch unverständlich sein, wie Malinski zu dem Schluß kommt, daß Pilatus von den gleichen humanitären und religiösen Gedanken bewegt wird wie Jesus (34).
Die Verheißung des Klappentextes: „Ein leicht zu lesendes und kaum auszuschöpfendes, ein mitreißendes, ja, ein ergreifendes Buch" stimmt. Und vielleicht holt der Autor Jesus tatsächlich vom Sockel und belebt ihn neu. Es fragt sich aber, welchen Jesus? Mir scheint, es ist der Jesus der Nazarener oder der Jesus Ben Hurs. Aber dieser sagt den Menschen von heute weniger als der Jesus der Bibel. P. Bischofs

FLECKENSTEIN, Karl-Heinz: *Am Fenster der Welt.* Im Gespräch mit: Heinz Rühmann, Robert Jungk, Ota Sik, Leo Schürmann, Léopold Senghor, Thor Heyerdahl, Kurt Waldheim, Viktor E. Frankl, Luise Rinser, Gundula Janowitz, Eddy Merckx, Rudolf Kirchschläger, Franz König, Wernher von Braun. München 1975: Verlag Neue Stadt. 198 S., kart., DM 9,80.

Wer weiß wohl schon, daß Heinz Rühmann gläubiger evangelischer Christ ist? Das Buch bringt eine Reihe von Interviews mit bekannten Persönlichkeiten aus allen Bereichen des Lebens: Wissenschaftler-Techniker (W. von Braun, Th. Heyerdahl, V. Frankl, R. Jungk), Politiker (K. Waldheim, R. Kirchschläger, O. Sik, L. Senghor), mit Künstlern (G. Janowitz, H. Rühmann), Sportlern (E. Merckx) und Dichtern (L. Rinser). Die Interviews haben einen einheitlichen Aufbau: nach Fragen über die jeweilige Berufstätigkeit und deren geistiges Verständnis kommt regelmäßig, manchmal ein wenig sehr direkt, die Frage nach dem Glauben, nach der „Beziehung zu Jesus". Viktor Frankl hat hier liebenswürdig, aber entschieden abgewinkt: für ihn hat Religion etwas mit Diskretion zu tun, darüber spricht er nicht (dennoch stellt der optimistische Interviewer Zusammengehörigkeit fest, 112). Andere Interviewpartner zeigen sich bekenntnisbereit, und manches davon ist aufschlußreich, wertvoll und kann dem Durchschnittschristen Mut machen. Solche Passagen bestätigen das Grundanliegen des Hrsg. Hilfreich ist auch, daß jeder Interviewte in einem kurzen biographischen Abriß vorgestellt wird. Ein wenig rührend wirken die manchmal auch spannenden Vorspannberichte darüber, wie es zu den Gesprächen kam. Ein wenig Starkult, auf christlich. Nun ja, warum auch nicht . . . Schade ist nur, daß sich der Vf. nicht selbst vorstellt; auch ein Inhaltsverzeichnis fehlt, und so muß man erst suchen, wenn man gerade ein bestimmtes Interview lesen möchte. Aus dem Buch spricht, so schien es mir, bei aller apologetischen Naivität eine große Lauterkeit (vermutlich haben dies die interviewten „Großen" gespürt und sich darum so offen geäußert). Und schließlich tut es ganz gut, zu wissen, daß es ein paar heute wichtige Leute gibt, die glauben. Die Mehrheit ist es sowieso nicht, Gefahr einer neuen Selbstzufriedenheit besteht nicht . . . P. Lippert

MÖLLER, Joseph: *Die Chance des Menschen — Gott genannt.* Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. Zürich, Einsiedeln, Köln 1975: Benziger Verlag. 328 S., brosch., DM 38,—.

Auch nach der Rede vom Tode Gottes verstummt die Frage nach Gott nicht. Und diese Frage darf nicht auf Offenbarungsglauben und Theologie beschränkt werden. Gerade der noch suchende und fragende Mensch beansprucht, und mit Recht, eine Antwort, die in Vernunft und Erfahrung gründet. Einer solchen, philosophischen Diskussion dient das vorliegende Buch. In fünf Teilen wird die Frage expliziert und werden Antworten gesucht. Der erste Teil bietet eine geraffte Darstellung wesentlicher Stellungnahmen hinsichtlich der Gottesfrage aus der Geschichte der Philosophie. Der zweite Teil entwickelt die Dialektik der Gottesfrage. Während die These die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis bestreitet und die Rede von Gott auf dem Boden vernünftigen Denkens als sinnlos abtut, vielleicht noch am Ende umschlägt in einen der Vernunft entbehrenden Glauben, der dem denkenden Menschen auch nicht weiterhilft, vertritt die Antithese den Gedanken, daß menschliches Verstehen und Handeln, soll es sinnerfüllt sein, auf die Anerkennung des Unendlichen angewiesen ist. Im dritten Teil werden die philosophischen Voraussetzungen der aufgezeigten Dialektik unter-

sucht. Herausgestellt wird unter anderem die dialektische Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eingegangen wird in diesem Zusammenhang auch besonders auf die Gottesbeweise, auf ihre Möglichkeit und ihren Sinn. Der vierte Teil entfaltet die Gottesfrage unter den beiden Gesichtspunkten der Vernunft und Erfahrung. Einerseits geht es um die Namen, mit denen das menschliche Denken Gott bezeichnet und umschreibt, um eine Antwort auf die Frage zu finden, wer Gott sei. Andrerseits wird die Frage nach jenen Erfahrungen gestellt, die so auf Gott hin durchsichtig sind, daß unser Reden von Ihm seine Berechtigung bekommen kann. Ausführlich und kritisch wird dabei auf das Problem einer Gotteserfahrung eingegangen. Im Vermittlungsbegriff des Gott-Menschlichen, der im fünften Teil entwickelt wird, ergibt sich schließlich die Möglichkeit eines wahrhaft menschlichen Zugangs zu Gott, insofern hier die Begrenztheit menschlicher Existenz nicht überspielt, sondern positiv in die Religion aufgenommen wird, zugleich die im Gott-Menschlichen geschehende Sinngebung des menschlichen Lebens und die Befreiung von Herrschaftsstrukturen, seien sie „Gott" genannt, oder rührten sie vom Menschen her, sichtbar werden. — Es ist nicht das geringste Verdienst dieses Buches, die Frage nach Gott mit Energie und in überzeugender Weise als Frage der Vernunft zu reklamieren, sie damit weder einem vernunftlosen Glauben, der sich nicht rechtfertigen kann, noch einer die menschliche Existenz verkürzenden Ablehnung des Gottesgedankens zu überantworten. Die Auseinandersetzungen gerade auch mit gegenwärtigen Denkströmungen (z. B. analytische Philosophie, kritischer Rationalismus usw.) machen das Buch besonders aktuell. Der sich auf die Gottesfrage einlassende Leser wird durch das Buch Förderung und Bereicherung erfahren. S. Hammer

LEHMANN, Karl: *Gegenwart des Glaubens.* Mainz 1974: Matthias-Grünewald-Verlag. 310 S., Ln., DM 39,—.

In einer Zeit, da sich die theologische Diskussion mit drängenden Problemen zu befassen hat und deshalb der Form kurzer Abhandlungen und Aufsätze bedient, kommt Sammelbänden, die solche Arbeiten konzentriert vorstellen, große Bedeutung zu. Das gilt besonders, wenn solche Zusammenstellungen so gewichtig sind wie der vorliegende Band des bekannten und geschätzten Freiburger Systematikers.

Elf Beiträge (davon vier durch Nachträge auf den neuesten Stand gebracht und eine Erstveröffentlichung) nehmen zu drei Themengruppen Stellung, die von der Grundlagenreflexion zur pastoralen Überlegung fortschreiten.

Die erste Themengruppe „Hermeneutik und Kritik" umfaßt vier Beiträge: „Christlicher Glaube und moderne Gesellschaft" (11—34), „Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem" (35—53), „Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese" (54—93) und „Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik" (94—108). In ihnen wird wirkliche Methodenreflexion betrieben, die in ihrer Klarheit und schrittweisen Entfaltung eine Einführung in modernes theologisches Denken genannt werden können, die in ausgewogener und gekonnter Weise verbindliche Herkunft mit dem heutigen Denken und seiner Problematik konfrontiert (der Titel des Bandes „Gegenwart des Glaubens" spricht diese Spannung an) und die Möglichkeit wirklichen Fortschreitens sichtbar macht.

Die zweite Themengruppe „Glaubensbekenntnis und Kurzformeln des Glaubens" bringt drei Aufsätze: „Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?" (109—142), „Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen" (143—174) und „Kurzformeln des christlichen Glaubens" (175—199). Hier erscheint die theologische Methode auf die moderne Frage angewendet, wie der formulierte Glaube nachvollziehbar und bekennbar werden kann in einer Zeit, deren Probleme sich nicht unbedingt mit denen decken, die in die Formulierung der alten Bekenntnisse eingegangen sind. Wieder besticht die nüchterne Verpflichtung gegenüber der Glaubensgeschichte, aus der dann gerade die Möglichkeit abgelesen wird, für unsere Situation Glaubensformeln zu prägen, die dem Menschen zu einem Bekenntnis verhelfen, das nicht leere Formel ist, sondern Richtschnur für sein Leben. Bindung an die verbindliche Lehre spricht nicht gegen den Mut, Glaubensformeln zu suchen, die von der christlichen Mitte her bestimmte Schwerpunkte setzen und nicht auf eine vollständige Auflistung aller Glaubenssätze aus sind. Unabdingbare Bedingung dafür ist die erklärte Annahme der „fides implicita", des einschlußweise akzeptierten Glaubens der Kirche, der nie allen ausdrücklich bekannt war und so eine wirkliche Differenz zwischen dem ausdrücklichen Glauben der Kirche und dem des einzelnen ermöglicht (vgl. S. 136—140); unabdingbare Bedingung ist auch die Gegenprobe, ob solche Glaubensformeln übereinstimmen mit dem expliziten Dogma (159f); unabdingbar bleibt endlich die Abweisung einer

Reduzierung des Glaubens und die geforderte Kraft solcher Formeln, ihrerseits sich zu entfalten (160f). In diesen Überlegungen findet man das überzeugende Beispiel einer pastoralen Dogmatik.
Die dritte Themengruppe „Zur Sakramententheologie" geht dann den Schritt zu einer dogmatischen Pastoral (wenn man diese Abwandlung gebrauchen will, um die hier anstehende Absicht zu markieren, von der Glaubensüberzeugung her anstehende praktische Fragen einer Lösung zuzuführen). Sie bringt wieder vier Aufsätze (deren letzter zum ersten Mal veröffentlicht ist): „Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der kath. Tauftheologie; Erwachsenen- und Kindertaufe" (201—228), „Dogmatische Vorüberlegungen zum Problem der ‚Interkommunion'" (229—273), „Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratet Geschiedene" (274—294) und „Nochmals: Wiederverheiratet Geschiedene" (295—308). Wieder wird aus nüchterner Sachkenntnis ein Weg gesucht, der in allen drei Problemen von der verbindlichen Glaubensüberzeugung ausgeht und die offenen Stellen aufspürt, wo weitergedacht werden kann, wo neue Modelle denkbar sind, wo Hilfen sichtbar werden, die nicht pragmatisch kurzschließen und so letzten Endes schmerzhafter sind als alle vermeintliche Fessel, als welche Bindung und Halt oft genug erscheinen mögen.
Alles in allem: eine gute Sache. Für den theologisch Interessierten fast eine Einführung in die Theologie, für den Problembewußten eine wirkliche Hilfe, für den Rezensenten neue Sicherheit in der eigenen Position; für alle der gelungene Beweis, daß nüchterne Grundlagenbesinnung konsequent in die helfende Sorge um den Menschen führt, eine Pastoral ohne diese Basis dagegen gut gemeint sein mag, mehr nicht. V. Hahn

PESCH, Rudolf — KRATZ, Reinhard: *So liest man synoptisch.* Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Frankfurt 1976: Verlag Josef Knecht. Bd. I: 96 S., brosch., DM 14,80, Subskr.-Preis DM 13,80. Bd. II: 101 S., Bd. III: 99 S., je DM 15,80, Subskr.-Preis DM 14,80.

Die Verfasser wollen mit ihrer Anleitung und ihrem Kommentar eine Hilfe zum besseren Verständnis der synoptischen Evangelien bieten. Als Leser stellen sie sich Pfarrer, Religionslehrer, Schüler der Sekundarstufe II, Erwachsenbildner und Studenten vor. Sie setzen die Zweiquellen-Theorie voraus.
Im ersten Band werden nach der Angabe des Ziels der Anleitung und einer kurzen Einführung für die praktische Benutzung Mk 1,1—3,6 sowie die Seitenstücke bei Mattäus und Lukas ausgelegt.
Der zweite und der dritte Band sind den Wundergeschichten gewidmet. Einführend legen die Vf. dar, wie die Wundergeschichten methodisch zu behandeln sind. Wunder werden in Anlehnung an G. Theissen als gesteigerte Gestalt der historischen Wirklichkeit verstanden. Zu urchristlichen Wundergeschichten komme es deshalb nicht nur aufgrund von Machttaten Jesu, sondern auch aufgrund des „Wunders" seines ganzen Lebens und Wirkens. Die Gattung Wundergeschichte ist keine christliche Erfindung, sondern auch sonst in der Antike bekannt. Sie wird durch bestimmte Motive gekennzeichnet, die den Aufbau festlegen. Dankenswerterweise sind sowohl dem zweiten als auch dem dritten Band je ein „Motivgerüst (Motivrepertoire) der Wundergeschichten" beigefügt, so daß dem Leser der Aufbau der Wundergeschichten durchsichtiger wird. Neu gegenüber dem ersten Band ist es, daß nun zu vielen Einzelabschnitten Aufgaben zur selbständigen Arbeit des Lesers hinzugefügt sind.
Im zweiten Band werden die Untergattungen der Wundergeschichte Exorzismen, Heilungen und Totenerweckungen behandelt, während sich der dritte Band mit den Rettungs-, Geschenk-, Normenwundern und Fernheilung beschäftigt. Einleitend werden jeweils die Besonderheiten der Untergattungen erklärt und gegebenenfalls außerchristliche Parallelen abgedruckt.
Alles in allem können die bisher erschienenen Bände zu einem vertieften Verständnis der synoptischen Evangelien führen. Wer sich darüber hinaus informieren will, findet am Ende jeden Bandes noch Literaturhinweise. H. Giesen

Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt von Josef ERNST. Reihe: Regensburger Neues Testament. Regensburg 1977: Verlag Friedrich Pustet. 728 S., Ln., DM 76,—.

E. bietet nicht nur eine Überarbeitung des für seine Zeit hervorragenden Kommentars J. Schmids, sondern legt das Lukasevangelium (= Lk) neu aus, wie es aufgrund der heutigen Forschungslage geboten ist.
In der Einleitung gibt E. eine gute Übersicht über die schriftstellerische und theologische Eigenart des Lk. Ein in der antiken Historiographie geschulter Mann sucht vor allem gebil-

deten Zeitgenossen die Botschaft Jesu zugänglich zu machen. Im Lk finden wir eine erste Reflexion der Zeit Jesu; es ist ein heilsgeschichtlich ausgerichtetes Evangelium. Lk sieht in der Kirche keinen Bruch mit Israel, sondern dessen kontinuierliche Entfaltung. Es blickt in eine fernere Zukunft, so daß die Naherwartung zur Stetserwartung wird, die in der Paränese eine gewichtige Funktion ausübt. Lk betont in besonderer Weise die Gefahren, die von materiellen Gütern, Geld und Besitz drohen. Aussagen über Sünde und Umkehr werden in ihm ebenfalls stark betont. Frauengestalten spielen eine größere Rolle als in den übrigen Evangelien, worin sich offenbar die Situation der Zeit des Lk widerspiegelt. Daraus folgt für das lukanische Jesusbild, daß dieser den Sündern und Armen in besonderer Weise zugetan war. In der Erwähnung der Frauen zeigt sich die Annahme der Frau als Helferin in Kirche und Mission. Die lukanische Christologie legt einen größeren Akzent auf die hoheitlich herrscherlichen Aussagen.

In der Quellenfrage folgt E. der Zweiquellen-Theorie, wonach Lk sowohl das Markusevangelium als auch die Spruchquelle gekannt habe. Daneben stand dem Evangelisten umfangreiches, wohl meist mündliches Sondergut zur Verfügung. Die Quellen wurden im Lk entsprechend den jeweiligen Aussagezielen verwendet.

Auffällig ist eine besondere Beziehung des Lk zur johanneischen Theologie, vornehmlich in der Passionsgeschichte. Mit Recht schließt E. eine literarische Abhängigkeit zwischen den beiden Evangelien aus und nimmt eine vom Matthäus- und Markusevangelium abweichende Traditionsschicht an, auf die die Evangelisten zurückgreifen konnten.

Als Vf. des Lk läßt sich ein hellenistischer Heidenchrist ausmachen, der die christliche Botschaft zwischen 70 und 80 n. Chr. in die hellenistische Welt hinein verkündigen wollte. Als Abfassungsort kann nur unbestimmt der hellenistische Siedlungsraum angegeben werden. Neben der fortlaufenden Erklärung des Evangelientextes findet man eine Reihe von wichtigen historischen und theologischen Fragen zusammenhängend in Exkursen behandelt, die wenigstens genannt werden sollen: Die jungfräuliche Geburt; die Schätzung des Quirinius; die biblischen Kindheitsgeschichten; die Rolle Johannes des Täufers im lukanischen Geschichtswerk; die Synagoge; Jüngerschaft und Nachfolge; die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe; das Gebet im Lukasevangelium und das lukanische Verständnis der Passion. Dankenswerterweise sind dem Kommentar ausführliche Stellen- und Sachregister sowie eine Auswahl der wichtigsten Literatur beigegeben. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis ist ebenfalls sehr hilfreich im Umgang mit diesem Kommentar.

Der Kommentar wird den Anliegen des „Regensburger Neuen Testaments" gerecht, wonach sich der gegenwärtige Stand der Forschung im Kommentar spiegeln, in die Gedankenwelt des Evangelisten eingeführt sowie Glaubenshilfen angeboten werden sollen. Er tritt damit eine würdige Nachfolge der Schmidschen Auslegung an, ohne deren Wert auch für die zukünftige Exegese in Frage stellen zu wollen oder zu können. H. Giesen

SCHLIER, Heinrich: *Der Römerbrief.* Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. VI. Freiburg 1977: Verlag Herder. XX, 456 S., Ln., DM 98,—; Subskr.-Preis DM 88,—.

Der bekannte und international anerkannte Bonner Neutestamentler schickt seinem Kommentar zum Römerbrief einige Einleitungsfragen voraus. Als Paulus an die Gemeinde von Rom schrieb, existierte diese schon längere Zeit; die Judenchristen waren bereits eine Minderheit. Unter Voraussetzung, daß Röm 16,1—23 ursprünglich zum Brief gehörte, hat Paulus seinen Brief im Jahre 57 oder 58 in Korinth verfaßt. Sch. kann in der Tat wahrscheinlich machen, daß das 16. Kapitel mit Ausnahme der Doxologie 16,25—27 zum ursprünglichen Bestand des Briefes gehörte. Als zusätzliche Glosse sieht er 7,25b an. Sch. nennt Röm einen Evangelienbrief, den Paulus an eine vornehmlich heidenchristliche Gemeinde richtet, die er persönlich nicht kennt, um doktrinäre, aktuelle und parakletische Fragen zu behandeln. Dadurch stellt Paulus sich den römischen Christen vor, denen er sein Evangelium verkünden will, bevor er zur Missionierung Spaniens weiterreist. Als zentrales Thema des Briefes gilt die Glaubenstatsache, daß die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium als rettende Macht Gottes jedem begegnet, der glaubt. Dieses Thema, das Paulus am Ende des Briefeinganges (1,1—17) nennt, hält er in den vier Hauptteilen als Leitthema durch (1,18—4,25; 5,1—8,39; 9—11; 12,1—15,13). Röm 15,4—16,23(27) bildet den Schlußteil des Schreibens.

Sch. behandelt nur ein Thema in einem Exkurs: Adam bei Paulus (179—189). Es geht hier um die Frage nach der Sünde, die für Paulus wie für die heutige Theologie von großer Bedeutung ist.

Die Einzelauslegung ist — wie von Sch. nicht anders zu erwarten — gründlich und ausführlich. Sie zeigt nicht nur die enorme Kenntnis der Literatur zum Römerbrief an, sondern macht deutlich, daß der Kommentator sich vor allem vom Text selbst leiten läßt. Die exegetischen Methoden wendet er an, wie es dem jeweiligen Text angemessen ist. So gilt seine Aufmerksamkeit vor allem auch der traditionsgeschichtlichen Frage, wo es gilt, eine vorpaulinische Formel (1,3b—4) zu rekonstruieren, um dann das paulinische Verständnis im jetzigen Kontext zu erfassen.
Der Kommentar ist ein zuverlässiger Begleiter für alle, die den Römerbrief tiefer verstehen wollen. Leider ist ihm keinerlei Register beigegeben, was den Umgang mit ihm noch erleichtern würde. Abgesehen von diesem Mangel dürfte das Buch zu den besten in seiner Reihe zählen. H. Giesen

TÄUBL Anton: *Gleichnisse Jesu.* Ein theologischer Kurs im Medienverbund. Reihe: Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 5. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 176 S., kart., DM 19,80.

Die Gleichnisse bilden nach Zahl und Umfang einen Schwerpunkt in der Verkündigung Jesu. Doch gerade das, was sie auf den ersten Blick hin so attraktiv macht, ihre Bildhaftigkeit, bereitet dem modernen Leser große Schwierigkeiten, weil die gewählten Motive nicht an unserer, sondern an der Erfahrungswelt damaliger Menschen anknüpfen. Eine Einführung in die Gleichnisse, die sich Täubl im Rahmen der theologischen Erwachsenenbildung zum Ziel gesetzt hat, muß dieser Tatsache Rechnung tragen. Der Verfasser stützt sich bei seinem Unternehmen nicht nur auf die von der Bibelwissenschaft bereitgestellten Methoden und Erkenntnisse, er macht sich auch die kommunikationspädagogischen und mediendidaktischen Erfahrungen der letzten Jahre zunutze, die sich gerade im schulischen Religionsunterricht und in der Erwachsenenbildung bewährt haben. Schallplattenhörspiele, Einzeldias, Lichtbildreihen und Kurzspielfilme werden dort in zunehmendem Maße eingesetzt, um dem heutigen Menschen einen Zugang zur Botschaft Jesu zu eröffnen.
Das erste Kapitel macht mit der Problemstellung, den Zielen, dem Aufbau und der Durchführung des Projektes vertraut. Das zweite behandelt in fünf Lerneinheiten Wesen, Überlieferung, Bausteine und Erschließung der Gleichnisse für das Leben sowie die Bilderschließung und Bildmeditation mit Gleichnissen, wobei jeweils auf einige Vorüberlegungen die thematische Darstellung und eine Übersicht über das auf dem Markt befindliche Material für Lehrer und Referenten folgen. Das dritte Kapitel bringt Exkurse, so einen Beitrag über methodisch-didaktische Fragen beim Umgang mit Gleichnissen, über den Begriff „Reich Gottes" und — als Unterrichtsentwurf — das Gleichnis vom verirrten Schaf. Das letzte Kapitel schließlich bietet Material für die Kursteilnehmer, das als Gesprächsgrundlage zu den einzelnen Einheiten herangezogen werden kann. Alles in allem ein anspruchsvolles Unternehmen, zumal es hier nicht nur um die Vermittlung exegetischer und theologischer Sachinformationen geht, sondern auch um die Aktivierung der Teilnehmer selbst, die mit ihren Meinungen, Problemen und Erfahrungen in den Lernprozeß einbezogen werden sollen. Wo immer Menschen zu solch anstrengender und ernster Arbeit bereit sind, wird das Buch wertvolle Hilfen und Anregungen vermitteln können. F. K. Heinemann

LOHSE, Eduard: *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon.* Reihe: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. IX/2. 2., um einen Anhang erweiterte Auflage dieser Neuauslegung. Göttingen 1977: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 295 S., Ln., DM 36,—.

Die Neuauslegung des Kolosser- (= Kol) und Philemonbriefes (= Phlm) durch L. im Jahre 1968 wurde in der Wissenschaft sehr positiv gewürdigt. Der jetzt vorliegenden Auflage ist ein Anhang hinzugefügt, in dem L. zu neueren Kommentaren zum Kol (J. Ernst; E. Schweizer) und zum Phlm (J. Ernst; P. Stuhlmacher) Stellung bezieht.
Kol konnte sich an eine Gemeinde richten, die dem apostolischen Evangelium gehorsam war. Es gab jedoch Christen, die sich mit ihrem Glauben an Christus nicht zufrieden gaben und sich der „Philosophie" zuwandten, die wegen ihres Nachdrucks, den sie auf Erkenntnis legten, als gnostisch oder wenigstens vorgnostisch zu gelten haben. In ihr suchten sie zusätzlichen Schutz vor den Weltelementen. Demgegenüber betont der Kol Christus als den einzigen Herrn, durch den alle Weltangst überwunden sei (vgl. die Exkurse über die Lehre der Philosophie: 186—191; die Weltelemente: 146—150). Lehre und Paränese werden im Kol dadurch miteinander verbunden, daß Christus der Herr aller Lebensbereiche ist.

Vf des Kol kann aufgrund des Wortschatzes und des Stils (133—140), vor allem aber wegen der gegenüber den paulinischen Hauptbriefen verschiedenen theologischen Akzentuierung und Gewichtung (249—257) seiner Aussagen weder direkt noch indirekt Paulus sein. Andererseits hat Vf die Grundthemen paulinischer Theologie gut gekannt, so daß er sie auf die Herausforderung der „Philosophie" anwenden konnte.
Nach L. ist Kol bald nach dem Tod des Apostels geschrieben worden, weshalb sowohl die These Ernsts, ein Mann aus dem Kreise einer paulinischen Schule habe Kol bereits zu Lebzeiten Pauli geschrieben, als auch der Vorschlag Schweizers, in Timotheus den Vf zu sehen, als unwahrscheinlich zurückzuweisen sind.
Neben einer sorgfältigen Kommentierung bietet der vorliegende Kommentar noch folgende Exkurse: Die Geschichte und Bedeutung der Stadt Kolossae (36—40); der Christushymnus in 1,15—20 (77—85); die Haustafeln (220—224); die Gefangenschaft des Paulus (234—237); die Grußlisten in Phlm und Kol (246—248).
Phlm ist ein Brief, den Paulus an einen wohlhabenden Philemon, der wohl in Kolossae zu Hause war, schrieb. Der Apostel will Fürsprache für den entlaufenen Sklaven Onesimus einlegen. Philemon soll ihn in Liebe aufnehmen. Wenn er auch bittet, ihn für seine missionarische Arbeit freizustellen, überläßt er die Entscheidung ganz dem Philemon. Daß Onesimus der spätere gleichnamige Bischof von Ephesus gewesen sei, wie P. Stuhlmacher annimmt, hält L. für eine nicht zu beweisende Behauptung.
Mit den oben genannten Kommentaren vertritt L., daß Paulus Phlm während seiner ephesinischen Gefangenschaft Mitte der 50iger Jahre verfaßt habe. Einmütig ist auch die Auffassung, daß Paulus in Phlm keine grundsätzliche Stellung zur Frage der Sklaverei beziehen wollte.
Die Stellungnahme L.s zu den neuen Kommentaren zeigt einmal mehr, daß es berechtigt war, seine Auslegung unverändert abzudrucken. Die gute Verarbeitung des zum Verständnis der Briefe notwendigen oder wenigstens nützlichen Vergleichsmaterials bei seiner Auslegung sowie die klare und durchsichtige Gedankenführung des Kommentators lassen uns die Situation der Briefe und deren Anliegen besser verstehen. Durch ein Register griechischer Wörter und ein Sachregister wird die Arbeit mit diesem Buch noch erleichtert. H. Giesen

Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Mit Beiträgen von Markus Barth, Jochanan Bloch, Josef Blank, Franz Mußner, R. J. Zwi Werblowsky. Regensburg 1977: Verlag Friedrich Pustet. 176 S., kart., DM 15,80.

Die Gestalt des Paulus in jüdischer und christlicher Sicht stand im Mittelpunkt einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 31. 1./1. 2. 1976 in München. Die dort gehaltenen Referate werden nun einer weiteren Öffentlichkeit vorgelegt.
Der jüdische Theologe J. Bloch kommt in seinem Beitrag „Der historische Jesus und Paulus" zum Ergebnis, daß die Lehre Jesu sich durchaus mit jener des Paulus decke.
Nach Auffassung des katholischen Exegeten F. Mußner versteht jeder Paulus völlig falsch, der annimmt, Christus sei die Erfüllung des Gesetzes und nicht dessen Ende (Röm 10,4). Den Einwand, Paulus habe das jüdische Gesetz mißverstanden, weist er mit dem Hinweis zurück, daß Paulus den Juden keineswegs vom Gesetz dispensiert habe, wenngleich er von der Ohnmacht des Gesetzes hinsichtlich der Heilsvermittlung überzeugt gewesen sei.
Der evangelische Neutestamentler M. Barth geht dem Verständnis des paulinischen Begriffs „Volk Gottes" nach. Zunächst legt er dar, wie Paulus vom Volk Gottes spricht, insbesondere wie er dessen Verhältnis zur Kirche bestimmt. Die jüdische Reaktion auf die paulinische Position ist zwar teilweise durch Sympathie für den Juden Paulus gekennzeichnet, ihre kritische Solidarität vermag jedoch die Trennwand zwischen Judentum und Kirche aus Juden und Heiden nicht niederzureißen. Auch die Denkmodelle christlicher Theologen (Substitutionstheorie, Rest Israel-These, Spaltung des einen Gottesvolkes, komplimentäre Existenz beider Gruppen) können nicht befriedigen. Eine Analyse von Röm 9—11 und Eph 2 zeigt, daß die Treue Gottes zu Israel, von der Röm 9—11 spricht, eine überraschende Übereinstimmung mit der Treue des Apostels zu Gott und Israel zeigt. Diese Treue wird verbunden mit der Verheißung für die Heiden und ihren Einlaß in das erwählte Volk durch die Person Jesus Christus. Anders als Mußner sieht B. in Christus die Erfüllung des Gesetzes, sonst wäre das Todesurteil über Israel gesprochen. Das Volk Gottes gehe über den Raum der Kirche hinaus. Zu ihm läßt B. nicht nur die Synagoge, sondern auch den Staat Israel gehören. Daraus folge, daß sich keine der Gemeinschaften allein den Titel Volk Gottes zusprechen könne. Mit der Ablehnung Jesu Christi leiste das Judentum der Kirche einen Dienst, dem sie letztlich ihre Existenz verdanke. Umgekehrt sei die Kirche ein Umweg Gottes zu Israels Heil.

Der jüdische Religionswissenschaftler und vergleichende Religionsgeschichtler R. J. Zwi Werblowsky sieht in der radikalen Gesetzeskritik des Paulus geradezu einen religiösen Kurzschluß, wodurch Paulus das jüdische Selbstverständnis verfehle.
Dagegen betont der katholische Neutestamentler J. Blank, daß Paulus während seines ganzen Lebens Jude gewesen sei. Im christlichen Glauben habe er die Erfüllung des Judentums gesehen und deshalb darunter gelitten, daß viele seiner jüdischen Glaubensbrüder diesen Weg nicht mit ihm gegangen seien. Als pharisäischer Jude, der dem Zelotismus zuneigte, sei er für die Messiaserwartung offen gewesen. Deshalb habe Paulus in der Annahme des gekreuzigten Christus als des Messias keinen Bruch zu seiner Vergangenheit sehen können. Für ihn sei von nun an nicht mehr die Tora, sondern das Evangelium der Heilsweg. Das Ende des Gesetzes, das Paulus verkündete, sei unabdingbar an dessen Erfüllung in der Liebe und an den Glauben an den gekreuzigten Christus gebunden. Das Paradox des Judentums sieht B. darin, daß es einerseits einen universalistischen Gottesgedanken halte, andererseits aber seinen Glauben sehr stark ethnisch und politisch akzentuiere.
Die Diskussion zwischen Juden und Christen, wozu die Katholische Akademie in Bayern eingeladen hatte, konnte einerseits die unterschiedlichen Standpunkte der verschiedenen Referenten verdeutlichen, andererseits war jedoch das Bemühen greifbar, sich anzunähern und einander besser zu verstehen. Jeder, der sich für das christlich-jüdische Gespräch interessiert, wird das Buch mit Gewinn lesen. H. Giesen

GINTERS, Rudolf: *Typen ethischer Argumentation.* Zur Begründung sittlicher Normen. Reihe: Texte zur Religionswissenschaft und Theologie. Ethische Sektion, Bd. IV/1. Düsseldorf 1976: Patmos-Verlag. 140 S., kart., DM 12,80.

Vor allem mit Br. Schüller hat im Bereich der katholischen Moraltheologie ein fruchtbares Befragen (um nicht zu sagen: „Hinterfragen") der Vorgehensweise in der Begründung ethischer Normen eingesetzt. Hatten die Auseinandersetzungen um die Erlaubtheit der artifiziellen Kontrazeption bereits zu einem vertieften Fragen nach der ethisch normierenden „Natur" geführt, so hat das Forschen nach den Grundlagen und Grundweisen ethischen Argumentierens in den letzten Jahren sicher noch an Tiefgang, allerdings auch an verwirrendender Kompliziertheit, gewonnen. Der Ethiker R. Ginters stellt nun in einem „Reader" die Arbeiten zahlreicher, vorwiegend nichtkatholischer und, der Herkunft nach, angelsächsischer Autoren vor. Er gruppiert die von ihm ausgewählten Texte in drei Abschnitten: Deontologische Normierungstheorien (unterschieden nach Vertretern einer — situationsethischen — Akt-Deontologie), der Regel-Deontologie und bedingt geltender deontologisch geltender Normen. Im dritten Abschnitt kommen theologische Theorien zu Wort, wobei die Skala zwischen dem ethischen Egoismus (Th. Hobbes u. a.), über den Akt-Utilitarismus bis zum Regel-Utilitarismus recht groß ist. — Wer sich als schlichter Christ fragt: wie soll ich leben? was soll ich tun oder genauer: wie soll ich meine Maßstäbe gewinnen?, der wird bei dieser Lektüre sicher nicht mehr Klarheit gewinnen. Ich hätte es hilfreich empfunden, wenn R. Ginters am Schluß nicht nur einen Beitrag (zwei seiner Texte zur Ausdruckshandlung) innerhalb des Lesebuches beigesteuert hätte, sondern seine Position ganz allgemein, jedoch hinreichend deutlich skizziert hätte (eine Skizze wäre das geblieben, aber sie hätte weitergeholfen und, aus Ginters' übrigen Arbeiten zu schließen, gangbare Wege auf ausgewogene Weise zu zeigen vermocht). — Im Inhaltsverzeichnis ist aus J. Fletcher „Flechter" geworden. — Vielleicht liefert uns G. eines Tages einen Aufriß einer Normierungstheorie, zu welcher dann vorliegender Band die Prolegomena bilden könnte. Dann und so wird er seine volle Bedeutung gewinnen können. P. Lippert

SCHOLZ, Franz: *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie.* Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. München 1976: Don Bosco Verlag. 176 S., kart., DM 24,80.

Vf. greift ein Anliegen auf, das Br. Schüller schon früher in die moraltheologische Diskussion eingebracht hatte: die Frage nach der ausnahmslosen Geltung ethischer Normen. Wie Schüller kommt Scholz zum Ergebnis, daß solche ausnahmslos geltenden Normen (und damit der Begriff von in sich schlechten Handlungen . . .) nur formuliert werden können, wenn eine Reihe von einengenden Präzisierungen vorgenommen werden. Sehr vital erschließt Vf. die Fragestellung in dem Abschnitt „statt eines Vorwortes": das Problem ist alles andere als nur akademisch. Er behandelt es in vier Kapiteln: „Ist der Anspruch einiger sekundärer Verbotsnormen auf lückenlose Gültigkeit begründet" (13—39); „Die Tendenz zur Einengung bzw. Aufhebung der Naturprohibitive" (40—60); „Wie indirekt ist das indirekt Gewollte?" (61—126); „Der von Klassikern der Moraltheologie angedeutete Ausweg" (127—150). Ein

„Rückblick" in Form eines Längs- und eines Querschnittes beschließt das Buch. Obwohl der Vf. einen einfachen Stil schreibt, ist das Buch weit entfernt von einer „populärwissenschaftlichen" Darstellungsweise. Besonders der Abschnitt über die Doppelwirkung einer Handlung und die Geschichte dieser Denkkategorie müßte eigentlich die Fachleute beschäftigen. Dieser Abschnitt ist auch am schwierigsten zu lesen. Nichtfachleute könnten sich am besten einarbeiten, wenn sie beim Rückblick ansetzen und dann die ersten drei großen Kapitel vornehmen. Solche Mühe einer (evtl. gemeinsamen) Durcharbeitung könnte ich mir bes. für Missionare oder Ordensfrauen in der Mission als lohnend vorstellen. Nur wird die Mühe nicht gering sein. Nicht ganz deutlich wurde mir das im Exkurs Gesagte (32f); die Ausführungen über das Recht des „sekundären Niemals" wären hier vermutlich die Antwort, wären aber noch auszubauen und zu verdeutlichen. P. Lippert

MILANESI, Giancarlo: *Religionssoziologie.* Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten. Reihe: Religionspädagogik — Theorie und Praxis, Bd. 31. Köln, Einsiedeln, Zürich 1976: Benziger Verlag. 204 S., brosch., DM 24,80.

Was ist eigentlich Religionssoziologie? Ängstlichkeit und Unwissenheit gegenüber dieser „neuen", inzwischen gar nicht mehr so neuen Art und Weise, Auswirkungen religiöser Überzeugungen im Zusammenleben der Menschen zu erforschen, sind im Klerus, auch wohl bei Ordensleuten, nicht selten. Das mag seine Gründe darin haben, daß die Gründergestalten (E. Durkheim, A. Comte, M. Weber) alles andere als Katholiken waren; daß heutige Religionssoziologen oft sehr in ihren Theoriebildungen divergieren; daß Soziologen es fertigbringen, alltäglichste Erfahrungen und Selbstverständlichkeiten abstrakt und kompliziert auszudrücken. Schließlich gibt es heute „brennendere" Kampfschauplätze: Gruppendynamik, Meditation, darum geht heute der Streit, und dies alles ist auch am makrosozialen Bereich wenig interessiert. In diese Situation hinein erscheint eine Einführung in die Religionssoziologie eines katholischen Vf. und in ausdrücklicher Absicht, „einen bescheidenen Beitrag zu einer tieferen Begründung der katechetischen und seelsorglichen Arbeit" zu liefern (so das nicht mitübersetzte Vorwort des Vf. in der ital. Ausgabe). Das Buch bietet in acht Abschnitten folgende Themen: Entwicklung, Gegenstand und Methode der Religionssoziologie; Institutionalisierungsprozesse der religiösen Erfahrung; Prozesse der Bildung und Vermittlung der religiösen Kultur; Religion als Faktor der sozialen Integration; Religion als Faktor sozialer Erneuerung und sozialen Wandels; Wandlungen der Religion in der Industriegesellschaft; Religiöse Praxis, Zugehörigkeit und Rollen in einer Übergangsphase; Zukunft der Religion. Die Lektüre des Buches wird nicht weniger als ein geduldiges Durcharbeiten sein können. Sehr wohltuend berührte den Rez. die Art, wie Vf. öfter mehrere, bei verschiedenen Autoren vertretene Ansätze sachlich darstellt (z. B. 104ff) und wie er in stark ideologisierten Fragepunkten nüchtern Zusammenhänge beschreibt, die oft unerträglich vereinfacht werden (zur Erfahrung des Heiligen, 108—116). Treue zu seiner religionssoziologischen Methode hat es dem Vf. offensichtlich nahegelegt, auf Beispiele aus der gegenwärtigen kirchlichen Situation weitgehend zu verzichten; solches hätte freilich die Wirkung des Buches intensiviert und seine Lektüre erleichtert. P. Lippert

Die charismatische Erneuerung und die Kirchen. Mit Beiträgen von Hans-Wolfgang Heidland, Walter J. Hollenweger, Heribert Mühlen, Christoph von Schönborn. Regensburg 1977: Verlag Friedrich Pustet. 99 S., kart., DM 12,80.

Der schmale Band gibt vier Beiträge wieder, die sich mit dem Thema der charismatischen Erneuerung und ihrer Auswirkung auf die „verfaßten" Kirchen beschäftigen. Chr. v. Schönborns Aufsatz (9—24) weckt vor allem durch seine Analyse der Rede Pauls VI. bei dem Weltkongreß der Charismatiker im Petersdom (Pfingsten 1975) Interesse. Beachtlich und überdies spannend zu lesen sind die Reflexionen aus der Sicht eines Vertreters evangelischen „verfaßten" Kirchenlebens, H.-W. Heidland (25—42); J. Hollenweger formuliert drei Chancen, die durch die charismatische Bewegung kämen (charismatische Hermeneutik, Ekklesiologie und Weltverständnis) und spart zugleich nicht mit Kritik an vielen Apologien der Bewegung (43—57). Der längste Beitrag (59—99) stammt von H. Mühlen. Dieser Artikel lohnte eine sehr eingehende Auseinandersetzung. Er enthält eine Fülle von Gesichtspunkten, darunter viele Möglichkeiten, Chancen und Wirken der charismatischen Gemeindeerneuerung und ihrer Gruppen zu erschließen. Doch streckenweise geraten Mühlens Ausführungen doch zur Apologie, die behauptet und hier und dort auch verzeichnet. Behauptung ist es, dies sei keine „Bewegung" (61), elitär ist es, das herkömmliche kirchliche Leben außerhalb jener Gruppen als so bewegungslos zu bezeichnen (nur wenige Christen holen das Taufbekenntnis

als Entschluß nach, 65; als äußeres Bekennen genügt eigentlich die Osternacht nicht, 72; die Bewegung ist aus sich gesellschaftskritisch, 99; in den „üblichen" Gottesdiensten fehlt das Schweigen, 87; die Riten sind lebensfremd, 86). Ich meine, es ist eine Verzeichnung, wenn man der Tradition so einen unerträglichen Gott anlastet, daß die Revolte provoziert wird, 74; wer ist „man", der solche Schiefheiten unangefochten propagiert hat wie S. 76 gesagt wird? Vor allem: Gebete wie das auf S. 76 aufgeführte hat es wohl oft und immer wieder gegeben, bei Christen verschiedener „Richtungen" und „Bildungsstufen", gerade auch den „einfachen". Prophetisches Reden — ja; aber es müßte auch ein wenig kritischer die Gefahr der Selbst- und, dann, der Fremdtäuschung gesehen werden als es hier (63, 87) geschieht. Wenn sich's — manchmal! — in der Gruppe besser betet, ist das Geist u n d Psychologie (vgl. 86). Die vielen Vorbehalte wurden hier gemacht, weil es besser wäre, die wirklichen Beiträge der charismatischen Erneuerung herauszustellen, statt neben ein vorgeblich schales Routinechristentum ein geisterfülltes Vollchristentum zu stellen; diese Beiträge scheinen mir zu sein: die Gruppe, deren Mitglieder in religiösem Austausch stehen; das spontane Beten; das Beten in der Gruppe als Schnittpunkt beider Linien. Sollte man nicht dafür dankbar sein, ohne ein umfassendes theoretisches Arsenal in Bewegung zu setzen? Ein Arsenal, an dem vieles freilich auch spontane Zustimmung finden wird. P. Lippert

ROEGELE, Otto B. — BECKMANN, Heinz: *Warum unsere Kirchen leerer werden . . .* Osnabrück 1977: Verlag A. Fromm. 84 S., kart., DM 8,—.

Wir besprechen hier nur den Beitrag Roegeles. Dieser ist prominenter, in kirchlichen Dingen bewanderter Journalist. Warum unsere Kirchen leerer werden? Seine Antwort: wegen der Liturgiereform. Hingegen kein Wort von unerledigten Diskrepanzen im Wertsystem, von Ungeschicklichkeit oder Ungleichzeitigkeit mancher Dinge im kirchlichen Leben. H i e r zieht R. auch die Synodenumfragen nicht heran, ebenso wenig wie Untersuchungen von anderswo (A. Greeley zur Entwicklung des Kirchenbesuchs in den USA). Obwohl die Zahl der Kirchenbesucher 1955 abzunehmen beginnt, sich 1968 in beiden (!) Kirchen stärker vermindert, ist es die Liturgiereform: die These steht auf S. 16. Dann grollt, spottet, argumentiert und beschwört das über vierzig Seiten hin. Da werden offenkundige Mißbräuche mit offizieller Reform vermengt (z. B. 14), werden Wandererzählungen gebracht („Mahlreste"), wird (ohne die Übersetzerinstruktion zu beachten) auf den deutschen Meßordo eingeschlagen (43ff); ohne zu bedenken, daß j e d e praktische Regelung ihr Für und Wider hat. In Verharmlosung früheren Formalismus wird die Neuregelung der Bußtage abgetan (12f) und pastorale Notstände mit modischen Trends verwechselt (Wortgottesdienst am Sonntag, 14). Da wird der Einheitlichkeit nachgetrauert und gleichzeitig die Ablösung des einen Meßritus durch den anderen bedauert (was wäre denn die Alternative?). Gibt es wirklich so wenig Gemeinsamkeit? Wer viel reist, wird sie entdecken; andererseits: die von R. beschriebenen Unterschiede hätte es zum Teil „früher" auch gegeben . . . Schade, die große Zahl lebendiger, andächtiger Meßfeiern, gar nicht elitär, mit einfachen, frommen Menschen, Priestern, Laien, bleiben ungenannt. Good news is no news? Leiden an der Liturgiereform verdient Respekt. Aber es gibt keine Veranlassung zu verallgemeinern. Wem nützt das eigentlich? Und ist es nicht unfair gegenüber den vielen, die gelernt haben (trotz S. 20), die durch Lernen ihre Haltung vertieft haben und die Messe jetzt intensiver mitfeiern als früher, Laien, Priester, gerade auch ältere und alte Menschen? — Natürlich muß immer neu gefragt werden, wie die erneuerte Liturgie fromm zu leben und zu beten ist. Da ist auch „systemimmanente" Kritik möglich, nötig. Aber die Klage aus Ressentiment bringt nicht weiter. Diese „Diagnose" überzeugt nur zum Teil, eine Therapie wird nicht geboten. Die letzten beiden Seiten sind ausgewogener; sie können den Gesamteindruck jedoch nicht aufheben. Es ginge jetzt darum, das Wachsen eines erneuerten liturgischen Stils zu fördern und, statt vergangener Einheitlichkeit nachzutrauern, der Einwurzelung der Erneuerung zu dienen. P. Lippert

RZEPKOWSKI, Horst: *Der Welt verpflichtet.* Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii nuntiandi — Über die Evangelisierung in der Welt von heute. St. Augustin 1976: Steyler Verlag. 196 S., kart., DM 12,80.

„Das vorliegende Buch möchte den fast unbeachtet gebliebenen Text (von) . . . Evangelii nuntiandi mit einem kurzen Kommentar zugänglich machen. Der deutsche Text wird nach der Übersetzung der Vatikanischen Ausgabe geboten . . ." (7). Nach einführenden Abschnitten (I. Zehn Jahre danach; II. Die dritte Bischofssynode; III. Eine Übersicht zu EvNunt) folgt als IV. Abschnitt der Text (S. 22—100). Daran schließen sich grundsätzliche Erwägungen zu einer heutigen Missiologie an (V. Anfang und Kern der Sendung; VI. Ein neuer Begriff (gemeint

ist „Evangelisierung"); VII. Das Heil in Christus; VIII. Der Mensch und die Mission; IX. Die Mission Gottes; X. Kirche und Mission; XI. Der Heilige Geist und die Mission. Die geschlossen-systematischen Darlegungen sind mit ausführlichen Verweisen auf missiologische Literatur belegt, wobei katholische Missiologen (Ohm, Damboriena, Masson, Amstutz, Bühlmann) eher seltener, evangelische Autoren häufig zitiert werden (Hoekendijk, Kraemer, Gensichen, Margull). Aufgefallen ist dem Rez., daß selten eine Auseinandersetzung mit den angezogenen Autoren erfolgt, dadurch werden auch die bibliographischen Anmerkungen in ihrem Aussagewert beeinträchtigt. Vor allem aber bilden die Darlegungen des Vf., die in ihrer „Linie" heute wohl vorherrschenden Ausrichtungen entsprechen und sehr übersichtlich gegliedert sind, keinen Kommentar zu EvNunt: die Gliederung des päpstlichen Dokumentes ist anders als die erläuternden Ausführungen; sucht man eine Erläuterung zu einem bestimmten Textabschnitt des Dokuments, wird man u. U. vergeblich suchen. Rez. erging es so bei der Suche nach Ausführungen zum Thema „Säkularisierung", das übrigens in der vatikanischen Ausgabe (die auch sonst öfter sehr ungenau übersetzt) durch irrige Verwendung von Fachausdrücken gegenüber dem lat. Original in völlig anderer Beleuchtung erscheint. Im Ganzen bringt Vf. ab S. 100, also in seinen Erläuterungen, nur 23 Verweise auf den Text; einige davon sind lediglich erläuternder Art (in der Einleitung sind es zwei Texthinweise). Als hilfreich erschienen mir die Abschnitte I.—III., informativ auch VI. Wer eine kurze missiologische Theorie sucht, und dies in leichtverständlicher Form, dem wird das Büchlein weiterhelfen können. Ein Kommentar zu EvNunt bleibt aber weiterhin ein Desiderat. Dieser hätte wohl auch dem Synodenbeschluß über den missionarischen Dienst an der Welt Rechnung zu tragen.

P. Lippert

PACIK, Rudolf: *Volksgesang im Gottesdienst.* Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Reihe: Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, Bd. 2. Klosterneuburg 1977: Österreichisches katholisches Bibelwerk. 288 S., Efalin, DM 28,80.

Obwohl der Volksgesang gerade in der von Pius Parsch begründeten sog. volksliturgischen Bewegung vor allem unter dem Einfluß von Vinzenz Goller eine wichtige Rolle gespielt hat, ist dieser Gesichtspunkt in der Literatur bisher nur unzureichend berücksichtigt worden. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß Rudolf Pacik ihn in der vorliegenden Monographie, die die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien 1974 als Dissertation approbiert worden ist, darstellt, ausführlich behandelt. Insbesondere untersucht er die Stellung der volksliturgischen Bewegung zum Volksgesang in der Meßfeier.

Der erste Teil der Ausführungen ist der Person Vinzenz Gollers gewidmet und schildert dessen Leben und Wirken, dessen Anschauungen über Liturgie und Kirchenmusik sowie seine Bedeutung für die liturgische Erneuerung.

Der zweite Teil verfolgt die Ausbildung und Entwicklung der beiden Formen der Gemeinschaftsmesse „Chormesse" und „Betsingmesse" und die zugrundeliegende Einstellung.

Die beiden anschließenden Teile bieten dann eine nähere Charakterisierung der musikalischen Gestalt von „Betsingmesse" und „Chormesse". Dabei begnügt sich der Autor erfreulicherweise nicht mit einer Beschreibung der äußeren Fakten, sondern sucht die leitenden Ideen und Motive zu ergründen.

Die sachliche und methodisch saubere Darstellung bereichert die Kenntnis der liturgischen Bewegung und bietet dadurch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der vom II. Vatikanischen Konzil angestoßenen Liturgiereform.

J. Schmitz

SEBOTT, Reinhold: *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat.* Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage. Reihe: Analecta Gregoriana, Bd. 206. Rom 1977: Università Gregoriana Editrice. XXXI, 260 S., kart., Lit. 10.000.

Einer Dissertation wird kein Rezensent gerecht, wenn er sie auf so wenigen Zeilen würdigen will. Sie mag denn auch allenfalls vorgestellt sein. In der vorliegenden Untersuchung des Jesuiten Reinhold Sebott — entstanden an der Gregoriana in Rom — geht es, wie es der Untertitel bereits deutlich macht, um den Beitrag von John Courtney Murray zur Lehre von der Religionsfreiheit. Murray war, zusammen mit Pietro Pavan, einer der Architekten der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Sebott hat es nun unternommen, das verstreute Schrifttum Murrays zu sammeln, zu ordnen, zu systematisieren und schließlich darzustellen.

In einem ersten Teil stellt Sebott in sechs Kapiteln die wichtigsten Entwicklungslinien in Murray's Lehre zusammen. Die in fünf Kapiteln abgehandelten Themen des zweiten Teils, überschrieben „Der Beitrag John Courtney Murrays zur Formulierung der Lehre von der Religionsfreiheit", betreffen die Begründung der Religionsfreiheit, die Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit, das Problem der Religionsfreiheit und der Freiheit in der Kirche und das mit Religionsfreiheit engstens zusammengehörende Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Ein besonderes Problem behandelt das 2. Kapitel des 2. Teils: das der Religionsfreiheit und der Atheisten. Sebott kommt, gestützt auf Murray, zu dem Ergebnis: „Ganz allgemein gilt trotz der schwankenden Haltung des Konzils, daß dem Atheisten die Religionsfreiheit zugesprochen werden muß. Was im allgemeinen an Rechten des Menschen bewiesen . . . und was im allgemeinen an Beschränkungen des Staates . . . dargetan wurde, gilt auch für den Atheisten." (S. 194)

Wertvoll ist an vorliegender Arbeit nicht zuletzt die Liste der zusammengestellten sämtlichen Werke Murrays: Bücher, Artikel, Rezensionen und anderes. Auch für das Personenregister wird der Leser dankbar sein. Alles in allem: ein wertvoller und interessanter Beitrag zum vieldiskutierten Problem der Religionsfreiheit, v. a. ihrer Geschichte in den letzten 30 Jahren.

R. Henseler

Hinweise

KOCK, Erich: *Franziska Schervier.* Zeugin einer dienenden Kirche. Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 52. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 176 S., kart., DM 7,80.

Der Vf., freier Schriftsteller und Publizist, zeichnet hier ein Porträt der am 28. April 1974 von Paul VI. seliggesprochenen Ordensgründerin. Dabei beschreibt er nicht nur Gründungsgeschichte des Ordens und Wirken seiner Stifterin, sondern bezieht auch die kirchliche, politische und soziale Geschichte Aachens im 19. Jahrhundert mit ein. Auch die Persönlichkeit, das menschlich Private im Werdegang der Seligen wird beschrieben. Bei der Lektüre des Buches drängt sich die Einsicht auf, wie wichtig der vielbeschworene „Geist des Gründers" ist, wie nötig Persönlichkeiten wie Franziska Schervier („Mutter Franziska", aber auch „Fränzchen" gerufen — welche Spannweite von Menschsein) heute wären. Diese Frau war nicht nur gläubig und fromm, sondern nüchtern, wach für den Augenblick und fest in ihren Entschlüssen (z. B. 70—74, 83—91); sie war nicht nur bereit, Demut, Armut und Buße zu leben, sondern von einer Kühnheit, die sie und die Ihren geradezu den Epidemien entgegenziehen ließ; die sie dazu brachte, sich nicht nur der Armen, sondern der Verachteten anzunehmen (u. v. a. vgl. die berühmte Episode, vgl. 110); sie hatte anscheinend die Fähigkeit, Situationen mit Humor zu nehmen (118), sie war menschlicher Sympathien fähig, aber von einer umfassenderen Liebe, und sie wußte Spiritualität und Engagement zu verbinden. Solche Menschen sind es, die zu Anfragen an heutige Ordensleute werden müßten: wehe, wenn sie durch Verehrung abgedrängt und wirkungslos gemacht würden.

PLOUSSARD, Jean: *Mein Leben bei den Tuareg.* Bd. I: Die Wüste ruft. 216 S., brosch., DM 15,40. Bd. II: Auf den Spuren von Charles de Foucauld. 176 S., brosch., DM 12,80. München 1977: Verlag Neue Stadt.

Hier wird eine Veröffentlichung in deutscher Sprache vorgelegt, die bereits vor dreizehn Jahren im franz. Original erschien; dazu kommt eine gelegentlich etwas ungenaue Übersetzung, besonders, was Eigennamen, Namen tropischer Pflanzen und bestimmte Ausdrücke aus dem kirchlichen Leben betrifft, einschließlich solch ärgerlicher Genetive wie „von Jesus" statt „Jesu" u. ä. Zwei Bände mit insgesamt 380 Seiten autobiographischen Materials (Tagebuchaufzeichnungen, Briefe) sind vielleicht auch eine etwas weit angelegte Lektüre. Aber alle diese Einwände treten schnell zurück vor dem Geheimnis und der Dramatik des Lebens, um das es hier geht: das Leben eines Redemptoristen, der mit 33 Jahren nach einem langen Weg des Suchens als Tuareg unter Tuareg stirbt. Dieser Vollendung gehen, während eines

aufrichtig gelebten Ordenslebens, mannigfache Krisen voraus, was Lebensstil, die eigene Kongregation, die Art der Missionsarbeit im südlichen Niger betrifft, bevor J. Ploussard den Auftrag erhält, zu den Tuareg zu gehen. Romanische Überschwenglichkeit der Gedanken und des Stils? Gewiß, auch das. Aber vor allem eine vorbehaltlose Ergriffenheit durch Christus. Die Lektüre, manchmal mühsam wegen der Breite des Gebotenen, wird zur eindringlichen Anfrage.

DOBRACZYNSKI, Jan: *Maximilian Kolbe.* Mit einer Ansprache von Julius Kardinal Döpfner. Freiburg 1977: Verlag Herder. 112 S., kart.-lam., DM 15,80.

Der polnische Schriftsteller Jan Dobraczynski, ein Landsmann von P. Maximilian Kolbe, schildert in dieser Biographie die einzelnen Stationen im Leben Kolbes und zwar von seiner Kindheit über den Eintritt in den Franziskanerorden, wo er unter Einsatz seines Lebens wirkungsvoll tätig war, bis hin zu seinem Tod, der seinem fruchtbaren Leben ein frühes Ende bereitete. P. Kolbe war ein Priester, der sein Leben radikal nach dem Evangelium zu leben versuchte. Diese Radikalität zeigt sich gerade in der Hingabe seines Lebens für einen jungen Familienvater. Durch seinen Einsatz für die Sache Gottes hat Kolbe auch immer wieder seine Mitbrüder mit sich gerissen. Ein solches Leben nach dem Beispiel Jesu ist für heutige Christen Mahnung und Anstoß zugleich.

KRANZ, Gisbert: *Engagement und Zeugnis.* Elf Lebensbilder. Regensburg 1977: Verlag Friedrich Pustet. 376 S., kart., DM 23,80.

Nach dem Band mit der sehr packenden Schilderung von sechs großen christlichen Frauenleben (Herausgefordert von ihrer Zeit, vgl. diese Zeitschr. 18, 1976, 494f.) legt Vf. nunmehr ein Buch mit den Lebensbildern von elf großen Christen vor: Nikolaus von Kues, Philipp Neri, Petrus Canisius, Fénelon, Clemens M. Hofbauer, J. M. Sailer, John H. Newman, W. E. v. Ketteler, Papst Leo XIII., Papst Pius X., Kardinal v. Galen. Jedes Lebensbild umfaßt etwa 20 bis 30 Seiten. Es sind sehr verschiedene Lebensläufe, die da ausgewählt wurden; dementsprechend ist auch die Darstellungsweise verschieden, hier überwiegt das Anekdotische, dort der breite Rückgriff auf Schriften und Amtshandlungen. Verbesserungsfähig erschiene m. E. dreierlei: es wird teilweise zu wenig eigentliche Biographie geboten, Grunddaten zum Lebenslauf sind öfter unvollständig; die Schilderung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes wirkt manchmal recht schablonenhaft (z. B. 10f; 161f): das betrifft auch Details wie z. B. die Art, wie das Wirken des Konstanzer Generalvikars Wessenberg in überzeichneter Form vorgestellt wird, 159 (ausgleichend hingegen 172). Schließlich sind Zitate aus Schriften, Erlässen oder Briefen öfter zu ausführlich geraten. Das alles ändert aber an der Tatsache nichts, daß wir von G. Kranz mit diesem Buch erneut eine Reihe von Lebensbildern haben, die, wenn auch in verschieden farbiger Tönung, lebendig wirken und uns große Christen, auch in ihren Entwicklungen und Wandlungen (Nik. v. Kues, Leo XIII.) und mit ihren Grenzen (Pius X.) nahebringen. Kranz ist damit sicher einer der besten heutigen volkstümlichen Hagiographen.

ISERLOH, Erwin — STOLL, Christoph: *Bischof Ketteler in seinen Schriften.* Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 57. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 224 S., kart., DM 8,80.

Zum hundertsten Mal hat sich am 13. Juli 1977 der Todestag Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Kettelers gejährt. Aus den zahlreichen Beiträgen und Veröffentlichungen zu diesem Ereignis kann man allein schon ablesen, wie sehr der „Arbeiterbischof" bis heute im Bewußtsein einer breiten Öffentlichkeit lebendig geblieben ist. Sein Name steht für eine der bedeutendsten Initiativen in der katholischen Sozialpolitik.
Dieser Band nun bietet, neben einer umfassenden Einführung in die Biographie Kettelers, eine repräsentative Auswahl von Texten des Bischofs. Damit ist einem breiten Leserkreis die Möglichkeit gegeben, der Gestalt und dem Werk Kettelers in Wissen und Verständnis näherzukommen.

IMBACH, Josef: *In Angst leben?* Reihe: Theologische Meditationen, Bd. 45. Köln, Einsiedeln, Zürich 1977: Benziger Verlag. 72 S., brosch., DM 7,80.

Josef Imbach behandelt in seinem Bändchen das Thema „Angst", das wohl jeden Menschen irgendwie beschäftigt, da jeder unter irgendeiner Angst zu leiden hat.

Der Autor zeigt die verschiedenen Formen von Ängsten auf und weist auf die Möglichkeiten hin, diese zu überwinden. Für eine dauerhafte Überwindung der Ängste stellt Imbach als Theologe für den gläubigen Menschen das Beispiel Jesu vor Augen. Er verdeutlicht, wie ER seine Angst überwand und auch seinen Jüngern dazu verhalf.
Durch seine Frohbotschaft, die keine Drohbotschaft sein will, soll auch heute noch der Mensch von seinen Ängsten befreit werden.

HERBSTRITH, Waltraud — LEHMANN, Meinrad Josef: *Ein Tor tut sich auf.* Meditationen zu Bronzereliefs an einer Kirchentür. Frankfurt 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 72 S., 30 Abb., geb., DM 14,80.

Die Bronzereliefs an einer Kirchentüre von M. J. Lehmann, dem Pfarrer der Kirche entworfen, stellen Gleichnisse aus dem Neuen Testament dar.
Diese gelungenen Meditationsbilder werden gut ergänzt durch passende und ansprechende Texte von W. Herbstrith. Somit bietet dieser Meditationsband eine gute Möglichkeit, die Gleichnisse Jesu besser zu verstehen und einen tieferen Nutzen für das eigene Leben im Glauben daraus zu ziehen.

WIEDEMANN, Ernst: *Von Gott gerufen.* Meditationen zu biblischen Texten. Reihe: Meitinger Kleinschriften 59. Freising 1977: Kyrios-Verlag. 32 S., kart., DM 3,50.

Verschiedene Themen werden in diesem kleinen Heft angesprochen, wobei stets biblische Texte die Grundlage bilden. Der Verfasser versteht es, Aussagen und Erzählungen der Bibel zu verdeutlichen und einen überzeugenden Zusammenhang mit unserem Leben herzustellen. Eine brauchbare Hilfe zur persönlichen Meditation.

Bildmediationen zur Weihnacht. Illustrationen: Evamaria Brückner von Eiff, Text: Waltraud Herbstrith (Teresia a Matre Dei, OCD). Bergen-Enkheim bei Frankfurt 1973: Verlag Gerhard Kaffke. 12 ganzseitige, dreifarbige Illustrationen, geb., DM 20,80. Geschenkmappe als Postklappkarten DM 7,80.

Verheißung, Treue, Freude, Zweifel, Statistik, Not, Wende, Armut, Prestige, Gewalt; Flucht und Hoffnung sind die Themen dieser Bildmeditationen zur Weihnacht.
Die Meditationen selbst sind kurze Texte zu einem jeweils ganzseitigen Bild. Die Texte sind auf die Bilder hin geschrieben — was in der gegenwärtigen Fülle von Meditationsbüchern leider keineswegs mehr selbstverständlich ist. Die Bilder laden zum verweilenden Schauen ein; die Art der künstlerischen Aussage wird nicht jedem zusagen. Auch manches an den Texten stößt auf Widerspruch. „In allem Leben, das schuldlos starb, siegte die Freiheit." Solch ein Text z. B. reizt mehrfach zum Widerspruch. Jeder wird seine eigenen Erfahrungen mit diesem und ähnlichen Büchern machen.

GROSCHE, Gerhard: *Kreuzweg.* Reihe: Theologie und Leben, Bd. 38. Freising 1977: Kyrios-Verlag. 40 S., kart., DM 5,—.

Der Beter ist eingeladen, die 15 Stationen des Kreuzweges unseres Herrn betrachtend nachzugehen. Die schönen eindrucksvollen Bronzereliefs und die Texte wollen dazu eine Hilfe sein. In Kurzmeditationen wird versucht, einen Bezug für den Beter herzustellen zwischen der Aussage der jeweiligen Station und den Situationen der heutigen Menschen. Deutlicher werden diese Anliegen, die sich daraus ergeben, in den Fürbitten zusammengefaßt.

GILHAUS, Hermann: *Ich lebe mein Kreuz.* Von der Passion zur Auferstehung. Reihe: Theologie und Leben, Bd. 42. Freising 1977: Kyrios-Verlag. 48 S., kart., DM 5,50.

Auf die Frage, warum es das Leid gibt, kann unser christlicher Glaube keine Antwort geben. Wohl gibt er uns Trost im Leiden und Hilfe dadurch, daß wir wissen: Jesus Christus ist im Leid bei uns. In kurzen Anregungen zur Meditation für die Tage der Passions-, Kar- und Osterwoche versucht Hermann Gilhaus den Auftrag unseres Leidens herauszustellen: Leid als ‚Bewährung echten Glaubens' und ‚Lehrzeit unserer Liebe'. Der Blick geht über das Leid hinaus auf die Hoffnung, die wir von Ostern her haben.

HEUFELDER, Emmanuel Maria: *Christus in euch.* Erwägungen über Jesus Christus und das christliche Leben. Regensburg 1976: Verlag Josef Habbel. 108 S., kart., DM 13,50.

Der Altabt der Benediktinerabtei Niederalteich versucht in diesem Band „Zeugnis zu geben" von dem, was ihm Christus im Laufe eines Lebens geworden ist. Das Buch soll als Hilfe und

Anregung für ein Leben in Christus und durch Christus dienen. So wollen die 15 schriftbezogenen Betrachtungen letztlich Christus dem Leser näherbringen, um auf diesem Wege Glaube und Liebe, die für jedes christliche Leben unabdingbar sind, zu vertiefen.

HERBSTRITH, Waltraud: *Verweilen vor Gott.* Mit Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Theresia von Lisieux, Edith Stein. Freiburg 1977: Verlag Herder. 112 S., kart.-lam., DM 12,80.

In ihrem Buch „Verweilen vor Gott" stellt die Autorin dem modernen, vom Streß geprägten Menschen beispielhafte Gestalten des kontemplativen Lebens vor: Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Theresia von Lisieux und Edith Stein. An ihrem Leben führt sie den Leser in die Welt der Meditation, des schweigenden Verweilens vor Gott. Meditation bedeutet für sie das existenzielle Leben aus der inneren Mitte Jesu Christi. Es geht für sie darum, den Alltag zu leben, getragen von der inneren göttlichen Kraft. Um dem Leser eine richtungsweisende Hilfe zu geben im Meditationspluralismus, legt sie zunächst grundsätzlich dar, was christliche Meditation bedeuten kann und wie diese sich vollzieht. Das christliche Ideal der Kontemplation wird so wieder zu einem anziehenden Punkt in unserer so hektisch-aktiven Zeit. Das Beispiel der vorgestellten kontemplativen Menschen zeigt uns sodann, daß Kontemplation nichts Weltfremdes ist, sondern Voraussetzung für ein gelungenes, erfülltes und gereiftes Leben.

ZINK, Jörg: *Die Wahrheit läßt sich finden.* Dokumente aus der Bibel und Erfahrungen von heute. Stuttgart 5. Aufl. 1976: Kreuz Verlag. 240 S., 112 Schwarzweisfotos, 32 farbige Bilder, Efalin geb., DM 28,—.

Das Buch hat in sechs Jahren fünf Auflagen erlebt. Wie erklärt sich dieser auf dem theologischen Büchermarkt ungewöhnliche Erfolg? Der Autor bietet im Grunde nichts anderes als einen Auszug aus der Bibel, von der Schöpfung bis zur Geschichte Jesu und der Offenbarung des Johannes. Profitiert er von dem „Bibel-Boom", der auch in den letzten Jahren nicht abgerissen ist? Zugegeben, die Auswahl ist geschickt getroffen, alle Texte von zentraler Bedeutung erfaßt, aber entscheidend waren wohl doch die Zutaten, die Zink beigesteuert hat: zahlreiche, meist schwarzweiße Bilder aus der Welt der Bibel, die den Text fortlaufend illustrieren; prägnante, gut leserliche Zwischenüberschriften und Verbindungstexte, die den Zusammenhang herstellen und die Bedeutung der einzelnen Abschnitte geschickt hervorheben; und nicht zuletzt die zahlreichen Erläuterungen aus der Zeit-,. Kultur- und Religionsgeschichte, die — in kleineren Typen gedruckt — dem biblischen Text überall da beigegeben sind, wo es notwendig und für das Verständnis nützlich ist. Mit anderen Worten, dem Autor ist es gelungen, mit sparsamen Mitteln ein Buch zu schaffen, das Bibel, Kommentar und Erbauungsbuch in einem ist. Nimmt man die vorzügliche Ausstattung und den günstigen Preis hinzu, versteht man den Erfolg des Buches und wünscht ihm weiterhin eine gute Verbreitung. Die „Erfahrungen von heute", die der Untertitel verheißt, muß der Leser freilich selbst beisteuern. Er kann es, wenn er überzeugt ist, daß die Geschichte Gottes mit den Menschen nicht zu Ende ist.

THALMANN, Richard: *Spielregeln menschlicher Existenz.* Reihe: Offene Zeit, Bd. 4. St. Gallen 1977: Rat-Verlag. Auslieferung in Deutschland durch Kyrios-Verlag, Meitingen. 48 S., kart., DM 9,80. Geschenkausgabe im Format 29,5 x 25,5 cm, DM 19,80.

R. Thalmann bietet in diesem Buch Meditationstexte und -bilder zu den zehn Geboten an. Text wie Bild sollen zum Ausdruck bringen, daß die Gebote, die Jahwe Mose und seinem Volk gab, keine Verbote eines allgegenwärtigen Wächtergottes sondern „köstliche Spielregeln für menschliche Existenz" sind. Als solche rufen sie keine Angst sondern Freude hervor. Diesen Grundgedanken bringen die Texte und die abstrakten Bilder, die dem Betrachter vielleicht zunächst fremd und unverständlich erscheinen, zum Ausdruck. Das Betrachten der Bilder wird dadurch erleichtert, daß der Text auf sie eingeht. Beide, Texte und Bild gehen je in ihrer Art „spielerisch" mit den zehn Geboten um, bringen sie so dem Leser auf eine neue Weise nahe.

KÄSTLE, Hermann: *An blechernen Näpfen.* Gebete. Reihe: Meitinger Kleinschriften 58. Freising 1977: Kyrios-Verlag. 40 S., kart., DM 4,—.

Nicht wenigen scheint unsere Welt einem Chaos gleich zu sein. Hunger, Krieg und Gewalt bedrohen uns. Leicht ist die Versuchung da zu resignieren. Hermann Kästle setzt sich mit diesen Problemen auseinander, nicht durch einen kläglichen Versuch, sie zu bewältigen. Er

spricht seine Auseinandersetzung in Gebeten aus. Damit zeigt er den Weg, ohne den wir vergeblich versuchen, die Welt zu verbessern: das Gebet, die Hilfe von Gott.

DEISSLER, Alfons: *„An mir findest du reiche Frucht" (Hos 14,9).* Meditationshilfen zum Hosea-Buch. Freiburg 1977: Verlag Herder. 128 S., kart.-lam., DM 10,80.

Die „kleinen Propheten" sind in der neuen Leseordnung der Liturgie eindeutig zu kurz gekommen. Es ist darum sehr zu begrüßen, wenn ein so kundiger Fachmann wie A. Deissler seine zuerst 1975/76 in „Christ in der Gegenwart" veröffentlichten Meditationen zu Texten des Buches Hosea überarbeitet neu vorlegt. Die 18 ausgewählten Texte geben einen Querschnitt durch die Verkündigung des Propheten, ohne Wesentliches auszulassen. Im Mittelpunkt stehen dabei zwei wesentliche Perspektiven des christlichen Glaubens: das innige Verhältnis Jahwes zu seinem Volk Israel und die Einzigartigkeit der göttlichen Liebe. Beide zusammen fordern eine persönliche Antwort des Menschen, damals wie heute. Neben der meditativen Dimension betont der Verfasser vor allem die aktuelle Seite der prophetischen Botschaft, wodurch das kleine Büchlein auch Predigt und Unterricht befruchten kann. Eine begrüßenswerte Neuerscheinung, die ein wenig bekanntes Buch des Alten Testaments in zeitgemäßer Art dem Leser nahe bringt.

STEINER, Anton — WEYMANN, Volker: *Jesus-Begegnungen.* Reihe: Bibelarbeit in der Gemeinde. Themen und Materialien, Bd. 1. Köln, Einsiedeln, Zürich 1977: Benziger Verlag. 128 S., brosch., DM 12,80.

Die Liturgie mit ihrer festgelegten Ordnung biblischer Texte erlaubt nur selten eine umfassendere Darstellung eines bestimmten Themas. Die theologische Erwachsenenbildung, besonders die Bibelarbeit in der Gemeinde, hat hier bessere Möglichkeiten, die in zunehmendem Maße genutzt werden sollten. Vorliegendes Buch ist ein gelungenes Beispiel solcher Arbeit, die sich die Untersuchung von Christusbegegnungen mit verschiedenen Menschen zum Ziel gesetzt hat. Nach zwei einführenden Abschnitten über die Begegnung als Grundzug menschlichen Lebens und über die Begegnungserzählungen in den synoptischen Evangelien erschließen die beiden Autoren fünf Texte aus dem Markus- und Lukasevangelium, die an fünf Abenden behandelt werden könnten. Da an eine Mitarbeit der Teilnehmer gedacht ist, werden hier keine ausgearbeiteten Referate, sondern nur reiches, unter bestimmten methodischen Gesichtspunkten aufgeschlüsseltes Material angeboten. Ein erster Punkt behandelt die Konzeption des Abends, ein zweiter bietet Sach- und Texterklärungen, ein dritter theologisch-exegetische Überlegungen und ein vierter eine vorläufige Skizze des Abends. Abgesehen von dem inhaltlich und methodisch vorzüglich behandelten Thema, das jedem aktiv Mitarbeitenden Gewinn verspricht, vermittelt das Buch wertvolle Einsichten, die nicht nur bei der Arbeit mit anderen biblischen Texten fruchtbar werden können, sondern ganz allgemein zu einer Vertiefung des Glaubens durch die Beschäftigung mit der Bibel führen werden.

MIETH, Dietmar: *Dichtung, Glaube und Moral.* Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Reihe: Tübinger theologische Studien, Bd. 7. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag. 270 S., kart., DM 46,—.

Das Buch ist Teil einer Habilitationsschrift, die vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen angenommen wurde. Es besteht aus zwei größeren Abschnitten: „Das Erkenntnisinteresse der theologischen Ethik an der Dichtung" und „Analogie und Autonomie. Paradigma: Moral und Religion im Tristan Gottfrieds von Straßburg". Sittliche Einsichten, die durch Erfahrung gewonnen werden, können als Modelle begriffen werden, die die Entwicklung von Normen beeinflussen.
Modelle bilden auch den ethischen Gehalt narrativer Texte. Wo menschliche Erfahrungen durch das Erzählen Gestalt gewinnen, entsteht eine Spannung zur normativen Fassung des Sittlichen. Die vorliegende Untersuchung entfaltet die Theorie des ethischen Modells als Brückenprinzip für das Verhältnis von Dichtung, Glaube und Moral.

Volks-Schott für das Lesejahr A. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuchs und des Lektionars. Mit Einführungen hrsg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 976 S., erhältlich in verschiedenen Einbänden ab DM 14,80.

Mit dem hier angezeigten Bändchen ist die Volks-Schott-Reihe abgeschlossen. Die Vorzüge der Ausgabe seien für die, die noch nicht zu den Benutzern dieser Reihe gehören, kurz

aufgezählt: neben den Texten des Meßbuches und der Lektionare für alle Sonn- und wichtigen Feiertage, findet sich auch eine Auswahl von Messen zu besonderen Anlässen. Einführende Gedanken machen mit dem Thema des Sonntags (Festes) vertraut, und exegetisch fundierte Erklärungen erschließen den Sinn der biblischen Texte. Unter dem Stichwort „Zur Eucharistiefeier" finden sich gleich hinter dem Evangelium kurze, vertiefende Texte, die zur Opferbereitung überleiten und das persönliche Beten anregen wollen. Am Ende eines jeden Meßformulars sind außerdem eine Reihe von Gedanken aus dem Bereich religiöser Literatur abgedruckt, die den Grundton der Schriftlesung noch einmal anklingen lassen und dem Beter Anregungen „für den Tag und die Woche" mit auf den Weg geben wollen. Vielleicht sind die Schrifterklärungen manchmal etwas zu ausführlich geraten und die zur Meditation angebotenen Texte gelegentlich ausgefallen, dennoch scheint die Verbindung von Liturgie und Leben, von Frohbotschaft und Alltag im großen und ganzen geglückt. Umfang und Preis lassen erwarten, daß der neue Volks-Schott noch viele Freunde dazugewinnt.

SCHULZ, Heinz-Manfred: *Wenn Gottesdienst Freude macht.* Aus den Erfahrungen einer Gemeinde. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 152 S. mit 14 Abb., DM 15,80.

H. M. Schulz berichtet in diesem Buch über Erfahrungen der Christkönigsgemeinde in Eschborn bei Frankfurt, liturgische Feiern (vor allem Gemeindemesse, Kindermesse, Bußgottesdienst) situationsgerecht zu gestalten, und schildert das Bemühen, vom Gottesdienst für die Gemeinde zu einem Gottesdienst der Gemeinde zu gelangen. Dabei vermittelt der Autor zahlreiche Anregungen, von denen man wünschen möchte, daß möglichst viele Gemeinden und Gemeinschaften sie aufgreifen, ihrer Situation anpassen und weiterentwickeln.
Darüber hinaus könnte das Buch einen Anstoß bieten, über das bisher ungelöste Problem des Verhältnisses von Freiheit und Ordnung nachzudenken und zu prüfen, in welcher Weise die verschiedenen Dimensionen der Kirche (Ortsgemeinde, Diözese, Sprachgebiet, Patriarchat, Gesamtkirche) im Gottesdienst zum Ausdruck kommen können und müssen. Leider bietet der Autor dazu wenig Positives. Seine polemischen Äußerungenen gegen Rubriken führen kaum weiter. Er übersieht, daß Rubriken keine willkürlichen Regelungen, sondern Wegweiser zu einer sachgemäßen Gottesdienstgestaltung sind. Wenn bislang die Freiheit noch stark durch Rubriken eingeschränkt wird, so ist zu bedenken, daß dies nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, daß von Unverstand geprägte Experimente der letzten 10 Jahre außerordentlich hemmend gewirkt haben. Auf der anderen Seite ist aber auch zu sehen, daß der Zwang zur Kreativität eine schlimmere Fessel darstellen kann als die Verpflichtung zur Einhaltung von Rubriken.

SCHNEIDER, Albert: *Denn sie werden leben.* Kurzansprachen zur kirchlichen Begräbnisfeier. Würzburg 1977: Seelsorge Verlag Echter. 112 S., brosch., DM 12,80.

Dieser Band will dem beschäftigten Seelsorger eine Hilfe sein, am Grabe die passenden Worte zu finden. Die Vorlagen sind jeweils für bestimmte, zuvor kurz beschriebene Situationen gefertigt und stehen in Bezug zu den Lesungen des Lektionars für Verstorbene. Freilich wollen die Vorlagen nicht die ganze Ansprache am Grabe ersetzen, sondern Denkanstöße und Gliederungen geben, somit eine Hilfe sein, die jeweilige Trauergemeinde dort abzuholen, wo sie gerade steht. Als Werkbuch ist dieser Band sehr zu empfehlen.

Kleruskalender 1978. Bearbeitet von Pfr. Franz KRUSE. Köln 1977: Benziger Verlag. Jede Woche auf 2 Seiten. Plastik. DM 15,80.

Der bekannte Taschenkalender für den katholischen Klerus 1978 bietet viele für die Arbeit des Priesters notwendige und nützliche Hilfen, angefangen mit den Übersichten zur Liturgie, den Auszügen aus dem Rituale bis hin zu den zahlreichen Adressen und Statistiken aus den verschiedenen Lebensbereichen der Kirche. Auch die praktischen Angaben über Bahn, Post und Schule sowie die verschiedenen Merkblätter für Anschriften, Rufnummern und ähnliches fehlen nicht. Wer diesen Kalender schon seit Jahren besitzt, braucht keine weitere Empfehlung.

Meitinger Blumenkalender 1978. 12 vierfarbige Aquarellkarten. Freising 1977: Kyrios Verlag Meitingen. DM 4,80.

Der Meitinger Blumenkalender für das Jahr 1978 erfreut einmal mehr durch die gefällige Auswahl seiner Motive. Die zwölf Aquarelle, gezeichnet von Fritz Unger, zeigen bekannte Blumen unserer Heimat, die den Jahreszeiten entsprechend ausgewählt wurden. Ein ge-

schmackvolles Geschenk für alle, die Blumen lieben und vielleicht nicht immer die Möglichkeit haben, die Natur in ihr Zimmer zu holen. Nach dem Gebrauch sind die Karten als Postkarten verwendbar und können auf diese Weise auch noch anderen Menschen eine Freude bereiten.

BROCKMANN, M. Dorothea: *Meitinger Scherenschnittkalender 1978.* 24 Scherenschnittkarten. Freising 1977: Kyrios Verlag Meitingen, DM 5,50.

Die 25 Scherenschnitte dieses Kalenders sind ein Werk von Schwester Dorothea Brockmann aus der Abtei in Eichstätt. Die Motive stammen zum großen Teil aus der Tier- und Pflanzenwelt und überzeugen besonders dort, wo sie sich mit wenigen Details zufrieden geben. Hervorragend der Fisch auf dem zweiten Blatt für Januar, der Maikäfer für Mai, die Komposition aus Vogel, Fuchs und Baum für September. Weniger gelungen wirken die Blätter für Dezember, was daran liegen mag, daß man sich an Advents- und Weihnachtsmotiven ein wenig satt gesehen hat. Gut ausgewählte Sprichwörter und Sentenzen bekannter Dichter und Autoren runden den guten Gesamteindruck ab. Auch bei diesem Kalender kann man jedes Blatt nach geleistetem Dienst als Postkarte verwenden.

Jahr des Herrn 1978. Meitinger Spruchkarten-Kalender. 28 zweifarbige Spruchkarten. Freising 1977: Kyrios-Verlag Meitingen. DM 5,50.

Der Kyrios-Verlag bietet schon seit Jahren ein ansprechende Kollektion von Spruchkarten an. Die 28 Motive dieses Kalenders stellen eine Auswahl dieser Sammlung dar. Die zum Nachdenken anregenden Aussprüche bekannter geistlicher Autoren aus Vergangenheit und Gegenwart gefallen auch in ihrer graphischen Aufmachung und sind ein willkommener Begleiter durch den Alltag. Ähnlich wie bei den anderen schon vorgestellten Kalendern sind die einzelnen Blätter als Postkarten zu verwenden.

Vom Advent zum Advent. Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1977/78. Hrsg. von Josef Gülden. Zusammengestellt und bearbeitet von Elfriede Kiel und Josef Gülden. Freising 1977: Kyrios-Verlag Meitingen. 60 Bildtafeln, davon 12 vierfarbig. DM 10,80.

Der vom St. Benno-Verlag in Leipzig als Lizenzausgabe übernommene liturgische Wegweiser „Vom Advent zum Advent" ist sicher der anspruchsvollste der hier angezeigten Kalender für das Jahr 1978. Die einzelnen Blätter bieten auf der Vorderseite Beispiele überwiegend alter religiöser Kunst, die ausnahmslos in der DDR zu sehen sind. Auf der Rückseite findet sich neben dem liturgischen Kalender jeder Woche, der über die möglichen Meßformulare und die Namenstage informiert, eine Schriftmeditation über ntl. Texte und eine Interpretation des Kunstwerkes der Vorderseite, die sich erfreulicherweise nicht in kunsthistorischen Hinweisen erschöpft. Beide, die Schriftmeditation und die Interpretation der Kunstwerke, machen den Kalender zu einer anregenden Lektüre, die den Leser tiefer in den Geist der Liturgie und der Heiligen Schrift einführen.

HAAS, Harry — PIOCH, Ernst-Erwin: *Wayang* — Ein Werkbuch zum freundlichen Umgang mit indonesischen Schattenpuppen. Wuppertal 1977: Jugenddienst-Verlag. DM 13,80.

Die Werkmappe will dem „freundlichen Umgang mit indonesischen Schattenpuppen" dienen. Hinter einer scheinbar belanglosen Pflege von Exotik steht allerdings das Bestreben, durch gezielte ideell-kommerzielle Kontakte bestimmten, vom „Normalen" Handel benachteiligten Gruppen der Dritten Welt zu helfen (vgl. die Vorstellung der Mitherausgeberin „Aktion Dritte Welt Handel", S. 20f). Unter solche Vorhaben wurde nun auch die Vermittlung, Beschreibung, Erschließung und Verbreitung des jawanischen Schattenspiels mit Lederpuppen (wayang kulit) aufgenommen. Dies geschah mit Pekerti, Jakarta, einer indonesischen, aus einer Studenteninitiative entstandenen Selbsthilfeorganisation, die im Aufbau auch durch Misereor und „Brot für die Welt" unterstützt wurde. Die Werkmappe bietet 4 farbige und 4 schwarz-weiße Blätter mit wayang kulti-Figuren, einen Poster sowie im Werkheft eine Einführung in die Welt des Wayang, eine Darstellung über das Spielen des Wayang in Java und am Schluß „Mitteilungen" über die Herausgeber sowie ein Literaturverzeichnis zum Thema Wayang und Adressen der wichtigeren Museen, in denen es Wayang-Puppen zu sehen gibt. Leider ist in der Einführung das Ramayana-Epos, eines der beiden großen Themen des Wayang, nur eben erwähnt. Wieweit die Anregungen in den Abschnitten „Wir spielen

mit" und „Texte" für Spielgruppen realisierbar sind und als legitime Umsetzung des (mythischen, fast sakralen und nicht zeitproblembezogenen) javanischen Wayang angesehen werden können, muß wohl offen bleiben. Aber auch davon abgesehen wird hier in sympathischer Weise versucht, Zugang zu vermitteln zu einer Welt, die anders und doch die unsere ist, und dies nicht nur durch „Information", sondern durch Einladung zum Spiel, verbunden mit Entwicklungshilfe.

TUTU, Desmond M. B.: *Versöhnung ist unteilbar.* Interpretationen biblischer Texte zur Schwarzen Theologie. Wuppertal 1977: Jugenddienst-Verlag. 68 S., kart., DM 4,80.

Es ist bezeichnend, daß der anglikanische Bischof Desmond M. B. Tutu die schwarze Theologie gerade anhand biblischer Texte erörtert. Das zeigt, auf welch unorthodoxe Art die Afrikaner versuchen, Theologie zu betreiben. Theologie ist, betonen sie, Reflexion von Glaubenserfahrungen einer konkreten christlichen Gemeinschaft in einer konkreten geschichtlichen Situation. Ihre Situation ist eine ganz andere als die von uns Europäern, sie ist eine Leidenssituation. Folglich darf und muß die für sie relevante Theologie eine andere sein als die europäische; sie ist eine Theologie des Tuns, eine Theologie der Befreiung. Sicher haben wir eine solche Theologie nicht nur zu tolerieren, sondern von ihr her unsere eigene zu befragen, um ihr die Enge zu nehmen. Das soll uns nicht verleiten, schwarze Theologie wiederum nur als einzig legitime zu betrachten.
Im Anhang findet sich ein offener Brief Desmond M. B. Tutu's an den Premierminister von Südafrika John Vorster, in dem er ihn — von Christ zu Christ — zu einer Politik auffordert, die eines Christen würdig ist.
Das Buch ist ein Zeugnis für die Bemühungen der jungen Kirchen Schwarzafrikas um Frieden und Gerechtigkeit: um das Reich Gottes auf Erden.

THALMANN, Richard: *Sieben Meß-Meditationen.* St. Gallen, Schweiz: Verlag des Gallus-Instituts. Auslieferung in Deutschland durch den Kyrios-Verlag, Meitingen. 80 S., kart., DM 7,—.

Die kurzen Texte dieses Bändchens laden ein, die bekannten Gebete des Gottesdienstes auf andere, meditative Weise zu beten und die Situation der Gläubigen ins Gebet mit einzubeziehen. Angeboten sind: Messe der Geladenen — Messe der Sorglosen — Messe der Liebenden — Messe der Glücklichen — Messe der Bedrückten — Messe der Fragenden — Messe der Erlösten, Requiem. Die inhaltlich gedrängten und z. T. auch mit gewichtigen Worten spielenden Gebete sind vor allem für Gottesdienste im kleinen Kreis geeignet.

ZWIEFELHOFER, Hans: *Handel und Hilfe.* Die vierte UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD IV) in Nairobi 1976. Bericht und Dokumente. Reihe: Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen, Bd. 6. Mainz 1976: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. mit dem Chr. Kaiser Verlag, München, 180 S., kart., DM 19,80.

Das Elend in Entwicklungsländern bildet die „soziale Frage unseres Jahrhunderts" (Johannes XXIII.). Bei ihrer Lösung kommt den UN-Konferenzen für Handel und Entwicklung wesentliche Bedeutung zu. Darauf weist auch der Umstand hin, daß von der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen das umfangreiche Memorandum „Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung" als Beitrag zu UNCTAD IV veröffentlicht worden ist. Der Autor, Jesuit, Professor der Hochschule für Philosophie in München, hat als Fachmann an dieser Konferenz teilgenommen. Er stellt die vorherige Entwicklung zur „Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung" sowie den Verlauf und die Ergebnisse sachlich, präzis und umfassend dar und analysiert letztere in knapper Form unter dem Aspekt verschiedener entwicklungspolitischer Standpunkte. Einige Dokumente vervollständigen die solide Information.

ORZECHOWSKI, Christel — SCHULTE, Berna: *Komm, ich zeige Dir, wo wir leben.* Indiokinder erzählen aus den bolivianischen Anden. Wuppertal 1977: Jugenddienst-Verlag. 48 S., geh., DM 6,80.

Dieses reich bebilderte Heft versteht es, Kinder direkt anzusprechen und ihnen das Leben von Gleichaltrigen im fernen Bolivien näherzubringen. In der Sprache der Kinder erzählen Kinder selbst von ihrem Alltag, von ihren kleinen und großen Freuden und Sorgen, und wie sie auch am harten Leben ihrer Eltern teilnehmen.

Das Heft ist ein gelungener Beitrag zur Völkerverständigung. Es eröffnet eine andere kulturelle und soziale Welt und hilft so über unseren eigenen Horizont hinauszuschauen.
Zum Vorlesen für Vorschulpflichtige und zum Lesen für Kinder bis 12 (auch im Schulunterricht) in gleicher Weise geeignet.

Jahrbuch der Orthodoxie. Schematismus 1976/77. Hrsg. v. Alex PROC. München 1976: Athos-Verlag. 244 S., kart., DM 39,80.

In diesem Buch liegt erstmals ein umfassendes Nachschlagewerk mit aktuellen zuverlässigen Informationen über die orthodoxen Kirchen vor, das nicht nur mühsames Suchen erspart, sondern auch Daten vermittelt, die bislang unzugänglich waren.
Das Buch gliedert sich in drei Teile: Der erste behandelt die autokephalen (= voll selbständigen) und autonomen (= halbabhängigen Kirchen. Der zweite Teil ist jenen Kirchen gewidmet, die bisher von keinem Patriarchat die Autonomie erlangt haben. Der dritte Teil bietet dann ein alphabetisches Register der amtierenden Bischöfe und ein umfangreiches Namens- und Ortsverzeichnis. Die einzelnen Abschnitte der beiden ersten Teile enthalten jeweils einen geschichtlichen Abriß von der Entstehung bis zur Gegenwart, dem eine ausführliche Übersicht über die kirchliche Organisation mit Angabe der Adressen folgt. Sie gliedert sich in: Kirchenleitung, Bischöfe, theologische Lehranstalten, Veröffentlichungen. Wie der Herausgeber mitteilt, ist vorgesehen, das Jahrbuch im letzten Quartal eines jeden Jahres unter Berücksichtigung eingetretener Änderungen neu aufzulegen. Bleibt nur zu hoffen, daß dieses Vorhaben gelingt; denn damit würde allen am Leben der orthodoxen Kirchen Interessierten ein großer Dienst erwiesen.

Eingesandte Bücher

Die folgende Anzeige bedeutet keine Stellungnahme zum Inhalt der Bücher. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Adreßbuch für das katholische Deutschland. Ausgabe 1977. Paderborn 1977: Verlag Bonifacius-Druckerei. 316 S., DM 26,50.

ANGERHAUSEN, Julius: *Der klare Spiegel.* Verse aus dem Buch der 150 Lieder. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 224 S., kart.-lam., DM 19,80.

Anthropologie des Kults. Beiträge von Alois Hahn, Peter Hünermann, Heribert Mühlen, Richard Schaeffler, Hubertus Tellenbach. Vorwort von Walter Strolz. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 158 S., kart.-lam., DM 22,—.

AUF DER MAUR, H. J.: *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand.* Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. Leiden 1977: Verlag E. J. Brill. XXI, 645 S., geb., 164 Gulden.

Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus. Hrsg. v. Georg SCHWAIGER. Reihe: Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 23. Göttingen 1976: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 222 S., kart., DM 48,—.

BARABANOW, Evgenij V.: *Das Schicksal der christlichen Kultur.* Reihe: Theologische Meditationen, Bd. 44. Zürich, Einsiedeln, Köln 1977: Benziger Verlag. 56 S., brosch., DM 7,80.

Beerdigung. Calwer Predigthilfen. Hrsg. v. Herbert BREIT und Manfred SEITZ. Stuttgart 1974: Calwer Verlag. 226 S., geb., DM 26,—.

BEHR, Inge: *Mit Staunen fängt es an.* Ein Werkbuch für religiöse Erziehung von 5 bis 8 Jahren. 73 Abbildungen und 29 Musikbeispiele. Zürich, Einsiedeln, Köln 1977: Benziger Verlag in Gem. m. d. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 168 S., brosch., DM 24,—.

Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Herbert DONNER, Robert HANHART und Rudolf SMEND. Göttingen 1977: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 580 S., Ln., DM 98,—.

Bruder LORENZ, Karmelit: *Du bist mir nahe.* Gespräche — Briefe. Schriftenreihe zur Spiritualität, Nr. 2. Bergen-Enkheim 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 64 S., kart., DM 5,80.

BRUNERS, Wilhelm: *Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters.* Stuttgart 1977: Verlag Kath. Bibelwerk. 444 S., kart., DM 54,—.

BÜHLMANN, Walter: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zu Proverbien 10—31. Reihe: Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 12. Freiburg/Schweiz 1976: Universitätsverlag. 371 S., geb., DM 56,—.

BUSSE, Ulrich: *Die Wunder des Propheten Jesus.* Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas. Stuttgart 1977: Verlag Kath. Bibelwerk. 512 S., kart., DM 46,—.

CARDENAL, Ernesto: *Ufer zum Frieden.* Ein Meditationsbuch mit Fotos von Conrad Contzen. Wuppertal 1977: Jugenddienst-Verlag. 64 S., kart., DM 19,80.

CRUMBACH, Karl-Heinz: *Theologie in kritischer Öffentlichkeit.* Die Frage Kants an das kirchliche Christentum. Reihe: Gesellschaft und Theologie; systematische Beiträge, Bd. 21. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 112 S., kart., DM 15,80.

DACH, Simon: *Handbuch des Kantorendienstes.* Einführung und Handreichung zu einem wiederentdeckten Dienst in der Gemeinde. Band 1. Paderborn 1977: Verlag Bonifacius-Druckerei. XXIII, 456 S., kart., DM 48,80.

DAIBER, Karl-Fritz: *Grundriß der praktischen Theologie als Handlungswissenschaft.* Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe. Reihe: Gesellschaft und Theologie; Praxis der Kirche, Bd. 23. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 264 S., kart., DM 27,50.

DANNEMANN, Ulrich: *Theologie und Politik im Denken Karl Barths.* Reihe: Gesellschaft und Theologie; systematische Beiträge, Bd. 22. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 276 S., kart., DM 32,—.

Dizionario degli Istituti di perfezione. Bd. 4: Figlie di Santa Teresa — Intreccialagli. Roma 1977: Edizioni Paoline. 1734 Sp., geb.

ENGELKE, Ernst: *Signale ins Leben.* Begegnungen mit Sterbenden. Vorwort von Karl Rahner. Reihe: Pfeiffer-Werkbücher, Bd. 138. München 1977: Verlag J. Pfeiffer. 176 S., Paperback, DM 16,80.

ENGLING, Clemens: *Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis.* Historisch-systematische Untersuchung. Zum Werk Johann Nepomuk Ehrlichs (1810—1864). Reihe: Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 20. Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 340 S., kart., DM 74,—.

Ethische Predigt und Alltagsverhalten. Hrsg. v. Franz KAMPHAUS und Rolf ZERFASS. Reihe: Gesellschaft und Theologie; Praxis der Kirche, Bd. 25. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 160 S., kart., DM 16,50.

Exultet-Rolle. Vollständige Faksimile-Ausgabe in Originalgröße des Codex Vaticanus Latinus 9820 der Bibliotheca Apostolica Vaticana. Dazu ein Kommentarband. Graz 1975: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 126 S., Ln., ca. DM 300,—.

FUNK, Rainer: *Frömmigkeit zwischen Haben und Sein.* Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefèbvre". Reihe: Kritische Texte, Bd. 17. Zürich, Einsiedeln, Köln 1977: Benziger Verlag. 52 S., brosch., DM 7,80.

GERKEN, Alexander: *Euch ist es gegeben.* Vom Mut, den Glauben zu leben und zu verkündigen. Freiburg 1977: Verlag Herder. 160 S., kart.-lam., DM 18,80.

GERKEN, Alexander: *Jesus unter uns.* Was geschieht in der Eucharistiefeier? Münster 1977: Verlag Regensberg. 84 S., kart., DM 9,—.

Geschichten zum Nachdenken. Ein Lesebuch für Schule, Gruppe und Familie. Hrsg. v. Lore GRAF, Martin LIENHARD und Reinhard PERTSCH. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 272 S., kart., DM 18,50.

Gottes Wort im Kirchenjahr 1977. Lesejahr C, Bd. 3: Die Zeit nach Pfingsten. Würzburg 1977: Echter Verlag. 336 S., brosch., DM 19,—.

GROSS, Heinrich: *Kernfragen des Alten Testaments.* Praktische Einführungen. Reihe: Schlüssel zur Bibel. Regensburg 1977: Verlag Friedrich Pustet. 168 S., kart., DM 16,50.

GUTL, Martin — FEIGER, Andreas: *Du bist Abraham.* Meditation in Wort und Bild. Graz, Wien, Köln 1977: Verlag Styria. 128 S., Ln., 18 mehrfarbige Holzschnitte, DM 49,—.

HAAS, Harry — SEQUEIRA, Ronnie: *Leben wird es geben.* Beispiele zur Meditation in der Liturgie. Graz, Wien, Köln 1977: Verlag Styria. 125 S., kart., DM 15,80.

HAENDLER, Otto: *Meditation als Lebenspraxis.* Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 119 S., kart., DM 13,80.

HEIMBROCK, Hans-Günter: *Phantasie und christlicher Glaube.* Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse. Reihe: Gesellschaft und Theologie; Praxis der Kirche, Bd. 22. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 144 S., kart., DM 17,80.

HEMMERLE, Klaus: *Der Himmel ist zwischen uns. Reihe:* Skizzen zur Pastoral. München 1977: Verlag Neue Stadt. 96 S., brosch., DM 10,80.

HERBSTRITH, Waltraud: *Da — Sein für andere.* Geistliche Berufung heute. Bergen-Enkheim 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 86 S., kart., DM 10,80.

HERBSTRITH, Waltraud: *Heilige im Gespräch.* Teresa von Avila — Therese von Lisieux. Schriftenreihe zur Spiritualität, Nr. 3. Bergen-Enkheim 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 64 S., kart., DM 5,80.

HOFINGER, Johannes: *Wirksamer verkünden.* Neue Impulse für Glaubensverkündigung und Katechese. Innsbruck, Wien, München 1977: Tyrolia Verlag. 188 S., Snolin, DM 12,80.

HOFMANN, Josef: *Journalist in Republik, Diktatur und Besatzungszeit.* Erinnerungen 1916—1947. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 23. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 263 S., Ln., DM 32,—.

JANZING, Anton: *Ganzheitliche Geschlechtserziehung.* Anregungen für die Erziehung in Elternhaus, Kindergarten, Schule und Jugendarbeit. Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 60. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 96 S., kart., DM 6,80.

KECK, Fridolin: *Die öffentliche Abschiedsrede Jesu in Lk 20,45—21,36.* Eine redaktions- und motivgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart 1977: Verlag Kath. Bibelwerk. 354 S., kart., DM 46,—.

KREMER, Jacob: *Die Osterevangelien — Geschichten um Geschichte.* Stuttgart 1977: Verlag Kath. Bibelwerk. 240 S., kart., DM 24,—.

LAMPARTER, Helmut: *Der Aufruf zum Gehorsam.* Das fünfte Buch Mose. Reihe: Die Botschaft des Alten Testaments, Bd. 9. Stuttgart 1977: Calwer Verlag. 178 S., geb., DM 18,—.

Lesen in der Lebenskrise. Erfahrungen mit der Bibliotherapie. Reihe: Herderbücherei — Sonderausgabe. Freiburg 1977: Verlag Herder. 77 S., kart.

LEVITIN-KRASNOV, Anatolij E.: *Böse Jahre.* Memoiren eines russischen Christen. Luzern, München 1977: Rex-Verlag. 462 S., Linson, DM 26,—.

LUBICH, Chiara: *In Brot und Wein.* München 1977: Verlag Neue Stadt. 88 S., brosch., DM 7,20.

Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Mit Beiträgen v. H. U. von Balthasar, W. Beinert, E. Jungclausen, A. Klein, P. Lippert u. a., hrsg. v. Wolfgang BEINERT. Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder. 320 S., kart.-lam., DM 32,—.

MERTON, Thomas: *Mönch zwischen gestern und morgen.* Schriftenreihe zur Meditation, Nr. 25. Bergen-Enkheim 1977: Verlag Gerhard Kaffke. 48 S., kart., DM 5,50.

MEYER, Ivo: *Jeremia und die falschen Propheten. Reihe:* Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 13. Freiburg/Schweiz 1977: Universitätsverlag. 155 S., geb., DM 28,—.

Mutter Teresa von Kalkutta: *Geistliche Texte.* Hrsg. v. Georges Gorree und Jean Barbier. Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 58. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 104 S., kart., DM 8,80.

NIESS, Hans Peter: *Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube?* Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Reihe: Kirche im Osten, Bd. 13. Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 255 S., kart., DM 52,—.

NIGG, Walter: *Mit Leidenden beten.* Gebete der Stärkung und des Trostes. Unter Mitarbeit von Sr. M. Lucia OCD. Luzern, München 1977: Rex-Verlag. 132 S., geb., DM 19,80.

OSTERWALDER, Josef: *Von Senf- und Samenkörnern.* 25 fast biblische Geschichten. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 48 S., Ln., DM 11,80.

OTT, Elisabeth: *Thomas Merton — Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus.* Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. Reihe: Geist und Leben. Würzburg 1977: Echter Verlag. 208 S., brosch., DM 19,80.

Papst Paul VI: *Wort und Weisung im Jahr 1976.* Città del Vaticano 1977: Libreria Editrice Vaticana. Auslieferung in Deutschland durch Butzon & Bercker, Kevelaer. XV, 404 S., brosch., DM 27,50.

PÖHL, Rudolf: *Der Missionar zwischen Ordensleben und Missionarischem Auftrag.* Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (S.V.D.). St. Augustin 1977: Steyler Verlag. 488 S., kart. (Preis nicht mitgeteilt).

PÖHLMANN, Horst Georg: *Der Atheismus oder der Streit um Gott.* Reihe: Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern, Bd. 218. Gütersloh 1977: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 190 S., kart., DM 9,80.

Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. IV: Pawlow und die Folgen. Von der klassischen Konditionierung bis zur Verhaltenstherapie. Hrsg. v. Hans ZEIER. Zürich 1977: Kindler-Verlag. 1082 S., Ln., DM 220,—.

PURTILL, Richard: *Grundfragen der Ethik.* Düsseldorf 1977: Patmos-Verlag. 184 S., kart., DM 19,80.

RAHNER, Karl: *Erfahrung des Geistes.* Meditation auf Pfingsten. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 64 S., kart.-lam., DM 7,80.

RATZINGER, Joseph — LEHMANN, Karl: *Mit der Kirche leben.* Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 80 S., kart.-lam., DM 9,80.

REDING, Paul: *Unterwegs an diesem Tag.* Bilder und Texte. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 48 S. mit 21 Abb., kart., DM 13,50.

Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert. Hrsg. v. Paul WRZECIONKO. Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 272 S., kart., DM 50,—.

REISINGER, Ferdinand: *Der Tod im marxistischen Denken heute.* Schaff — Kolakowski — Machovec — Prucha. Reihe: Gesellschaft und Theologie; systematische Beiträge, Bd. 23. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag in Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 300 S., kart., DM 32,—.

Religionsdidaktik. Elemente einer integrativen Theorie der Praxis des Religionsunterrichts. Hrsg. v. Wolfgang G. ESSER. Reihe: Studien zur praktischen Theologie (SPT), Bd. 13. Zürich, Einsiedeln, Köln 1977: Benziger Verlag. 232 S., brosch., DM 35,80.

RENZ, Horst: *Geschichtsgedanke und Christusfrage.* Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel. Reihe: Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 29. Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 93 S., kart., DM 20,—.

RÖHRICH, Lutz: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten.* 4 Paperback-Bände in Kassette mit 1280 S., 600 Abb. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. Ermäßigter Einführungspreis bis 31. 12. 1977: DM 68,—, danach ca. DM 85,—.

ROSSI, Hans: *Ecône durchleuchtet.* Lefèbvre und sein Werk. Eine Orientierung für jedermann. Luzern, München 1977: Rex-Verlag. 46 S., brosch., DM 6,—.

RUF, Ambrosius K.: *Grundkurs Moraltheologie.* Bd. II: Gewissen und Entscheidung. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 168 S., kart.-lam., DM 17,80.

SAARNIO, Uuno — ENDERS, Heinz: *Die Wahrheitstheorie der deskriptiven Sätze.* Paderborn 1977: Verlag Ferdinand Schöningh. 134 S., kart., DM 20,—.

SANDFUCHS, Wilhelm: *Die Gaben des Geistes.* Acht Betrachtungen. Würzburg 1977: Echter Verlag. 112 S., brosch., DM 12,80.

SAUER, Hanjo: *Ferment der Vermittlung.* Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader. Reihe: Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 27. Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 168 S., kart., DM 36,—.

SEQUEIRA, A. Roland: *Spielende Liturgie.* Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers. Freiburg, Basel, Wien 1977: Verlag Herder. 224 S., kart.-lam., DM 40,—.

Die Synode zum Thema . . . Glaube — Kirche — kirchliche Dienste. Zusammengestellt und kommentiert v. Alois Müller. Zürich, Einsiedeln, Köln 1977: Benziger Verlag. 168 S., brosch., DM 9,80.

SCHAEFFLER, Richard: Fähigkeit zum Glück. Reihe: Theologische Meditationen, Bd. 46. Zürich, Einsiedeln, Köln 1977: Benziger Verlag. 52 S., brosch., DM 7,80.

SCHEELE, Paul-Werner: *Alles in Christus.* Theologische Beiträge I. Paderborn 1977: Verlag Bonifacius-Druckerei. 214 S., kart., DM 24,—.

SCHILLER, Gertrud: *Ikonographie der christlichen Kunst.* Bd. 4, I: Die Kirche. Gütersloh 1976: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 341 S., geb., DM 115,—.

SCHMIDT, Heinz: *Religionspädagogische Rekonstruktionen.* Wie Jugendliche glauben können. Reihe: Calwer theologische Monographien, Reihe C, Bd. 3. Stuttgart 1977: Calwer Verlag. 228 S., kart., DM 28,—.

SCHNEIDER, Theodor: *Wir sind ein Leib.* Meditationen zur Eucharistie. Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 65. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 88 S., kart., DM 5,80.

STOCKMEIER, Peter (Hrsg.): *Konflikt in der Kirche.* Droht eine Kirchenspaltung? Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 78. Düsseldorf 1977: Patmos-Verlag. 144 S., kart., DM 16,80.

Texte zur katholischen Soziallehre. II/I + 2. Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB. Kevelaer 1976: Verlag Butzon & Bercker. 1552 S., Paperback, DM 39,60.

TRACK, Joachim: *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott.* Reihe: Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 37. Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 337 S., kart., DM 58,—.

UNTERKIRCHER, Franz: *Zur Ikonographie und Liturgie des Drogo-Sakramentars.* Reihe: Interpretationes ad Codices, Bd. I. Graz 1977: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 100 S., kart. (Preis nicht mitgeteilt).

VOLK, Hermann: *Ihr sollt meine Zeugen sein.* Gedanken zu Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben. Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 136 S., kart., DM 12,80.

WARNACH, Viktor: *Christusmysterium.* Dogmatische Meditationen. Ein Überblick. Graz, Wien, Köln 1977: Verlag Styria. 270 S., geb., DM 39,—.

WEIER, Winfried: *Strukturen menschlicher Existenz.* Grenzen heutigen Philosophierens. Paderborn 1977: Verlag Ferdinand Schöningh. 317 S., kart., DM 28,—.

Welterfahrung und christliche Hoffnung. Hrsg. v. Erich FEIFEL. Donauwörth 1977: Verlag Ludwig Auer. 152 S., kart., DM 14,80.

WESTERMANN, Claus: *Der Aufbau des Buches Hiob.* Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler. Reihe: Calwer theologische Monographien, Reihe A, Bd. 6. Stuttgart 1977: Calwer Verlag. 149 S., kart., DM 28,—.

WEYMANN, Volker: *Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens.* Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers. Reihe: Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 25. Göttingen 1977: Vandenhoeck & Ruprecht. 261 S., kart., DM 57,—.

WOLF, Martin: *Miteinander musizieren.* Singen, Tanzen und Improvisieren mit Kindern in Schule und Gottesdienst. München 1977: Verlag J. Pfeiffer in Gem. m. d. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 244 S., Paperback, DM 34,—.

ZINK, Jörg: *Sag mir wohin.* Weg und Ziel des Menschen. Stuttgart 1977: Kreuz Verlag. 135 S., 69 Fotos, Ppbd., DM 24,—.

ZIRKEL, Adam: *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?* Mainz 1977: Matthias-Grünewald-Verlag. 64 S., kart., DM 9,80.

ZULEHNER, Paul M.: *Einführung in den pastoralen Beruf.* Ein Arbeitsbuch. München 1977: Don Bosco Verlag. 216 S., 65 Schaubilder, kart., DM 24,80.

9. März 1981