Forum der Orden

Eine Einladung an alle katholischen Orden in Deutschland

Jörg Dantscher SJ, München

Wie ist der Gedanke zu einem Forum der Orden entstanden?

Vielleicht hat sich mancher gewundert, daß seit kurzem von einem „Forum der Orden" gesprochen wird. Und es wundert uns Ordenschristen selbst, daß die Idee sich so schnell und kraftvoll, in eineinhalb Jahren, bei den katholischen Orden Deutschlands durchgesetzt hat.

In einem Brief vom 21. Mai 1990 an die Äbte und Provinziäle hat P. Jörg Dantscher SJ eine „Ordenssynode" vorgeschlagen. Wenig später, im Juni des selben Jahres, beschlossen die Ordensobern der Priesterorden, dann im Jahr 1991 die Obern der Brüderorden und Höheren Oberinnen der Schwesterngemeinschaften, sich bei diesem gemeinsamen Prozeß der katholischen Orden Deutschlands zu beteiligen. Die bisherigen kleinen Schritte haben viele angesprochen. Skepsis oder Zurückhaltung hat sich schnell in Bereitschaft gewandelt, mitmachen zu wollen. Abrahams Aufbruch – dieses Bild stand am Anfang der Idee – hat die Orden angesprochen, selbst aufzubrechen.

Welcher Geist bewegt uns Orden dabei?

Wir werden von der Hoffnung getragen, daß sich auch heute immer wieder vollzieht, was in dem Bericht (Lk 24, 13–35) über die beiden Emmausjünger von Lukas erzählt wird:

Die Jünger Jesu machen sich ratlos und verängstigt auf den Weg und wollen der Situation Jerusalems, wo sie ihren Freund und damit all ihre Hoffnungen verloren haben, entfliehen. In ihren Sorgen und Ängsten aber sind sie nicht allein gelassen, sondern Jesus begegnet ihnen und hilft, die Situation zu verstehen und neu zu sehen. Resignation wird zur Hoffnung; Flucht wird zur Umkehr; Trauer und Isolation wird zur Bereitschaft, frohe Botschaft zu leben, zu verkünden und mit anderen Menschen diese guten Erfahrungen zu teilen. Wenn wir uns aus der Spiritualität unserer Orden heraus gemeinsam auf den Weg machen und alle Fragen und Nöte, aber auch alle guten Erfahrungen und Hoffnungen teilen, werden wir sagen können: „Brannte nicht unser Herz in uns, als er auf dem Weg mit uns redete und uns die Schrift aufschloß!"

So hoffen wir als Orden, daß uns im Miteinander des Weges viele Situationen deutlicher werden, wir uns den Fragen der Zeit stellen können und so gemeinsam Hofffnung wachsen möge, die den Verengungen und Ängsten in unserem eigenen Leben wie denen der Welt entgegengestellt werden kann.

Was möchte das Forum der Orden?

1. Das Forum der Orden möchte dazu dienen, daß Orden sich gemeinsam den Zeichen der Zeit stellen und mit offenen Augen
   - wahrnehmen, wie sich die Zeit heute gegenüber früher verändert hat, und
   - erkennen, welche Nöte entstanden sind, und wo Menschen unsere Hilfe erwarten.
2. Dabei möchte das Forum der Orden nicht eine Aneinanderreihung von Aktivitäten sein, sondern ein „geistlicher Weg", der sich als „Aufbruch durch Begegnung" verstehen möchte.
3. So werden die Wurzeln der eigenen Spiritualität auf dem gemeinsamen Weg der Orden durch die gegenseitige Ermutigung und Anregung wieder neu entdeckt. Verhärtungen und Mauern werden erkannt und abgetragen. Umkehr wird möglich.
4. Das Forum der Orden möchte dazu beitragen, daß die Orden in ihrer je unterschiedlichen Lebens- und Arbeitsweise mithelfen, daß Kirche lebendig bleibt auf dem Weg, den der Herr uns führen will.

In diesem Sinn möchte das Forum der Orden drei Dimensionen haben:

- die *eigene Umkehr* der Orden zu ihren eigenen Quellen, eigene Ermutigung und den Blick nach vorne, was die Lebensgestaltung und die Arbeitsfelder der Orden für morgen angeht.
- eine Hilfe für die *Verlebendigung der Kirche* in einer sehr schwierigen Zeit, für Geschwisterlichkeit und Wahrhaftigkeit in der Kirche und als Dienst für die Menschen, besonders jene in Not.
- eine eigne *Stimme der Orden in die Gesellschaft hinein* überall dort, wo wir als Orden glauben, aus der Spiritualität unserer Gemeinschaften heraus und mit den Erfahrungen unserer Arbeiten und in der Begegnung mit den Menschen helfen zu können, Zeichen der Zeit zu deuten und Nöte zu beheben. Denn wir sind beschämt, daß wir in vielen Bereichen, wo Menschen auf uns Hoffnungen setzen, oft zu wenig sagen und tun.

Was geschah bisher?

Der Entschluß der Höheren Oberinnen und Obern

Die VDO hat sich 1990, VOB und VOD haben sich 1991 auf ihren Jahreshauptversammlungen dazu entschlossen, Schritte auf dem Weg zu einem Forum der Männer- und Frauenorden zu gehen.

In Gesprächen zwischen Ordensleuten und Bischöfen wurden erste Informationen im Spätherbst 1990 und Frühjahr 1991 an die Bischöfe und die Ordensreferenten der Diözesen weitergegeben, vor allem auch, um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen und die Zielrichtung des Forums der Orden zu verdeutlichen. Vor allem dadurch, daß ursprünglich von einer „Synode der Orden" gesprochen wurde, gab es von Bischöfen wie aus Rom den Hinweis, daß die Orden einen anderen Namen für ihren „gemeinsamen Weg" wählen sollten.

Erste Tagung in Heppenheim

Am 8./9. Januar 1991 fand im Haus am Maiberg in Heppenheim eine erste Zusammenkunft von Ordensleuten statt, die sich über das Anliegen des Forums, damals noch unter dem Namen der „Synode", Gedanken machten. Unter den 37 Teilnehmern fanden sich Frauen und Männer, junge Ordensleute in der Ausbildung und Novizenmeister, Generaloberinnen und Provinziäle, aber erfreulicherweise und sehr belebend auch Weihbischof Dr. Eisenbach aus Mainz und Herr Brehm, ein Fachmann aus dem kirchlichen Medienbereich.

Dieses Treffen hatte kein festes Mandat von VDO, VOD und VOB, aber es wurden all jene Fragen diskutiert und ein Meinungsbild entwickelt, das Grundlage für die Entscheidung der Vereinigungen der Ordensoberinnen und -obern wurde.

Zweite Tagung in Nürnberg

Nachdem sich dann alle drei Vereinigungen entschlossen hatten, fand am 9./10. Oktober 1991 eine zweite Tagung in Nürnberg, im C.-Pirckheimer-Haus, statt. Bei dieser Tagung waren nicht nur alle Teilnehmer von Heppenheim, sondern über die Generalsekretariate von VOD, VDO und VOB alle Ordensgemeinschaften Deutschlands zur Mitwirkung eingeladen.

66 Ordensfrauen und -männer, ebenso wieder Herr Brehm, nahmen an diesem ersten offiziellen Schritt teil. Leider konnte keiner der eingeladenen Bischöfe bei dieser konstituierenden Sitzung dabei sein, obwohl sie dies gerne, wie sie die Orden wissen ließen, getan hätten. Die Tagung wurde von Mitgliedern der Vorstände von VOD, VDO und VOB vorbereitet und geleitet.

Zum Namen „Forum der Orden"

Waren die Teilnehmer der Heppenheimer Tagung mehrheitlich noch der Ansicht, daß andere Bezeichnungen – etwa Ordenstag, Synodaler Prozeß, Ordensforum, Emmausweg der Orden und viele andere Vorschläge – nicht so geeignet seien wie der Name „Synode der Orden", so beschlossen die Teilnehmer der Nürnberger Tagung, den gemeinsamen Weg der Orden nicht

Synode zu nennen. Denn die Bischöfe sahen in dem Namen „Synode" eine kirchenrechtliche Anmaßung. Vor allem drängte uns die Sorge, bestimmte Ordensgemeinschaften wollten oder dürften dann an einer solchen „Synode" nicht teilnehmen.

So wurde der Name „Forum der Orden" gewählt. Wenngleich die meisten nur traurig von dem Namen Synode Abstand nahmen, sehen die Orden in der Bezeichnung „Forum der Orden" auch die Chance größere Gemeinsamkeit. Der Name „Forum der Orden" kann auch zum Ausdruck bringen, daß wir als Orden Parallel-Erfahrungen machen zu Diözesan-Foren, etwa dem Forum der Erzdiözesen Freiburg und München oder dem Jugend-Forum der Diözese Rottenburg.

Wie geht es weiter?

1. Eine Idee muß wachsen

Es geht um einen Prozeß, der sich über Jahre entwickeln wird, sicherlich von Ermüdungen, aber auch jeweils neuen Aufbrüchen gekennzeichnet, immer wieder auf der Suche:

- Wie steht es um unsere Identität als Ordensleute? Dafür werden wir eingeladen sein, das offene Gespräch in jedem Konvent, in jedem Kloster, in jeder Gemeinschaft zu suchen, aber auch zwischen den verschiedenen Orden.
- Was erwarten die Menschen unserer Gesellschaft in der gegenwärtigen Situation von uns? Wo können wir den Menschen der heutigen Welt helfen? Wo können wir von ihnen lernen?
- Welche Erwartungen hat die Kirche an uns als Orden, als religiöse Gemeinschaften?

2. Ein Weg von der Basis

Es geht nicht nur oder primär um Aktivitäten der Ordensoberinnen und -obern. Vielmehr geht es um einen Weg aller oder doch möglichst vieler, die den Prozeß entwickeln und mittragen. Aus diesem Grund will dies Papier eine Einladung an alle Orden, an jedes Kloster, jede Kommunität oder an jede Gemeinschaft sein, in einem ersten Schritt alle Gedanken, Anregungen und Fragen zu sammeln. Um diese Fragen zu sammeln, bieten sich die Generalsekretariate von VOD, VDO und VOB an (siehe die Adressen S. 7).

Daher sind wir alle, als Einzelne wie als Gruppen, eingeladen, Vorschläge und Anregungen, Kritik und Gedanken beizusteuern, die *bis März 1992* über die Generalsekretariate gesammelt werden.

Dabei kann es beispielsweise darum gehen,

- Vorschläge zu machen zu Formen und Methoden des Forums,
- zum zeitlichen Ablauf des gemeinsamen Weges,
- zu inhaltlichen Problemen, denen wir uns als Orden stellen sollen.

Oder es können

- Anregungen, Beispiele und
- Erfahrungen sein, die einzelne Orden schon in der Richtung eines gemeinsamen Weges gemacht haben und die uns dann gemeinsam lernen lassen, welche Schritte gut sind, wo Hindernisse sind, die es zu meistern gilt; welche Motivationen oder Schritte in Schwierigkeiten geholfen haben usw.

In dieser Sammelphase bis März 1992 sind also alle Ordenschristen eingeladen, sich möglichst intensiv einzuschalten in Vorüberlegungen und Anregungen, aber auch in das Gebet und unsere Hoffnungen, die unser Anliegen begleiten.

Dann soll auf diese Weise alles durch die Sekretariate der VDO, VOD und VOB gesammelt werden, was an Anregung inhaltlicher wie struktureller Art von einzelnen Ordenschristen oder auch Gruppen, Kommunitäten oder Klöstern kommt.

Im Frühjahr 1992 – wahrscheinlich 30./31. März – wird dann eine Gruppe von ca. 12 Ordensfrauen und -männern, die sich dafür in Nürnberg schon bereit gefunden haben, all die gesammelten Vorschläge, Kritik und Anregungen zusammentragen und ordnen.

Die Vorstände von VOD, VDO und VOB werden sich voraussichtlich am 8. und 9. April 1992 mit diesen Vorschlägen beschäftigen. Sicher findet dann eine weitere große Tagung statt, wo möglichst viele Orden vertreten sein sollen, um die nächsten Schritte anhand der Anregungen von der Basis zu planen.

3. Formen

Dabei kann es viele Formen dieses „Forum der Orden" geben, etwa Treffen für junge Ordensleute oder Begegnung zwischen Jung und Alt; Exerzitien oder Gottesdienste, Gespräche, Arbeitskreise zu bestimmten Anliegen, Ordenstage auf regionaler Ebene wie Begegnungen auf deutscher Ebene oder Delegiertentreffen; Austausch von Erfahrungen im spirituellen Bereich wie aus der konkreten Arbeit in den verschiedenen Aufgabenfeldern der einzelnen Orden.

Sicherlich werden die Orden – vor allem um auch „Stimme nach außen" sein zu können – so etwas wie Delegiertentreffen für bestimmte Fragen planen. Dabei wird in großer Freiheit jeweils die Form der Zusammenarbeit und der

Gespräche wie die Art der Vertretung der Orden so geplant werden können, daß es den jeweiligen Themen, der je nötigen Blickrichtung oder den nötigen Schritten gemäß sein kann.

4. Offenheit in der Begegnung

Die Teilnehmer in Heppenheim hatten angeregt, neue geistliche Gemeinschaften und ordensähnliche Gruppen im Bereich der Ökumene zu dieser Synode der Orden einzuladen. Durch viele Gespräche und dann durch die Tagung in Nürnberg wurde den Orden klar, daß es heute wichtig ist, wenn sich die Orden erst einmal selbst auf den Weg machen. Insofern wird dieses Forum nicht völlig offen einladen, sondern immer getragen von den katholischen Orden, deren Oberinnen und Obern sich in VOD, VDO und VOB zusammengeschlossen haben.

Aber die Orden wünschen, daß im Rahmen der Schritte, die sie gemeinsam tun, auch Begegnungen mit vielen anderen stattfinden, etwa mit den ordensähnlichen Gemeinschaften im evangelischen Bereich und mit vielen, die Interesse an den Fragen und dem Leben der Orden haben.

5. Zur Frage einer Begleitung des „Forum der Orden"

Bei der Tagung in Heppenheim war der Wunsch formuliert worden, daß ein solcher langer Weg der Orden auch theologisch von außen begleitet werden solle. In Nürnberg waren die Teilnehmer der Überzeugung, wir könnten die ersten Schritte eines gemeinsamen Weges ohne zusätzliche theologische Begleitung wagen. Wir Ordenschristen sind in vielfältiger Form eingeladen, Begleiter füreinander zu sein und unsere eigenen Erfahrungen dabei einzubringen.

Sicherlich war diese Hoffnung auch davon geprägt, daß eine solche Langzeit-Begleitung, bevor klarere Schritte deutlich sind, gar nicht sinnvoll konzipiert werden kann.

6. Ermutigung zum gemeinsamen Weg – zur Koordination des Weges

Gerade, wenn an vielen Orten Gespräche und Begegnungen stattfinden und Ideen geäußert werden, muß es auch ein *Minimum an Koordination* geben.

Die Orden sind daher gebeten, Schwestern oder Brüder zu suchen und gegebenenfalls zu benennen, die als *Animatricen und Animateure* und für die Koordination in den einzelnen Gemeinschaften, Klöstern und Orden zur Verfügung stehen. Dabei geht es nicht darum, daß diese Koordination unbedingt über die Ordensleitungen geschieht, im Gegenteil. Aber es ist wünschenswert, daß die Ordensleitungen selbst auch um diese Koordination wissen und sie unterstützen. Wir benötigen immer wieder Ermutigung.

Wenn sich deutlichere Schritte abzeichnen, etwa für Delegiertentreffen, wird unser gemeinsamer Weg sicherlich auch eine gemeinsame *Koordinationsstelle* benötigen. Wir sind eingeladen, über entsprechende Notwendigkeiten und Modelle nachzudenken. Dies steht aber zu Beginn unseres gemeinsamen Weges nicht im Vordergrund.

Ebenso wird der Zeitpunkt kommen, wo sich dieses Forum selbst ein *Organ der Vernetzung* und der Meinungsäußerung, der Infomation, aber vor allem der Ermutigung schaffen wird. Für die erste Etappe werden die Orden gebeten, all das, was an Infomationen und Ideen von den Orden kommt und an diese weitergegeben werden möchte, auch durch die entsprechenden ordenseigenen Publikationen und Informationswege bis zur Basis weiterzuleiten.

Als *Sprecher* für die ersten Schritte wählten die Teilnehmer der Nürnberger Tagung P. Jörg Dantscher SJ. An ihn können auch unmittelbar Anregungen gegeben werden.

Adressen

VOD: Generalsekretärin Sr. M. Adalberta Oeking ADJC,
Bonner Talweg 135, 5300 Bonn 1, Tel. 02 28 / 21 21 15;
Fax 02 28 / 22 18 19

VDO: Generalsekretär P. Wolfgang Schumacher O. Carm.,
Am Knöcklein 13, 8600 Bamberg, Tel. 09 51 / 5 10 15; Fax: 09 51 / 5 10 17

VOB: Generalsekretär Br. Bernward Elsner FMMA,
Nordallee 1, 5500 Trier, Tel. 06 51 / 2 08-22 03

Sprecher des Forums: Provinzial P. Jörg Dantscher SJ,
Seestr. 14, 8000 München 40, Tel. 0 89 / 23 86-29 40

Das Prophetische am Ordensleben

Heribert Arens OFM, Attendorn

Vorüberlegungen

Auch wenn es in den Orden und geistlichen Gemeinschaften immer Prophetisches gegeben hat, auch wenn die meisten Ordensgründer prophetische Menschen waren – die Frage nach dem Prophetischen am Ordensleben ist als Thema jung. Weder die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* noch das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae caritatis* reden von dieser Dimension. Der Würzburger Synodenbeschluß, der inhaltlich dieser Dimension ein ganzes Stück näherkommt, kennt ebenfalls das Wort nicht.

Wenn ich es richtig sehe, ist diese Fragestellung vorrangig aus der Lateinamerikanischen Kirche zu uns gekommen (Medellin 1968 / Puebla 1979). Im deutschen Raum ist es meines Wissens Metz, der 1976 diese Perspektive ins Gespräch bringt.

Darum frage ich zunächst: Was bewegt Ordensleute, was bewegt die Kirche in den letzten 15 Jahren, daß diese Frage in den Vordergrund rückt?

Ich sehe *drei Ansätze,* die diese Fragestellung provozieren:

1. Der erste ist *innerkirchlich.* Seit dem Ende der 60er Jahre ist eine Kirchenverdrossenheit vieler Christen zu entdecken. Eine Auswanderung erheblichen Ausmaßes aus der Kirche ist zu beobachten.

Dafür gibt es Gründe:

a) Die durch das Konzil eingeleitete Erneuerung der Kirche ist zumindest in der abendländischen Kirche auf den Binnenraum beschränkt. Die Erneuerung der Liturgie war das vorrangige Bemühen der nachkonziliaren Kirche hier. Das war zwar ein wichtiger Auftrag – aber beileibe nicht der einzige!

b) Nach einer Phase größerer Weite, die sich für mich mit den Namen von Paul VI. für die Weltkirche und Kardinal Döpfner für die deutsche Kirche verbindet, setzte eine Phase der Einengung, der Ängstlichkeit, des Zentralismus, der Glaubenszensur im Übermaß ein.

c) Die Kirche entwickelte sich mehr und mehr zu einem Phänomen, das zu ersticken droht unter der Last der Bürokratie, des Zentralismus, der Organisation, der Orthodoxiephobie.

d) Bei alldem drohen Kirche und Welt sich immer mehr auseinanderzubewegen. Es entsteht ein breites Niemandsland, in dem Christen nicht wis-

sen, wohin sie gehören, in dem sie nach Zeichen der Orientierung, nach prophetischen Zeichen und prophetischen Menschen rufen.

2. Der zweite Grund ist *gesellschaftlich, politischer* Natur. Er ergibt sich aus diesem Auseinanderklaffen. Immer mehr Christen können mit dem Graben zwischen Kirche und Lebenswirklichkeit nicht mehr leben. Sie fühlen sich herausgefordert als Kirche, diese Welt mitzugestalten.

a) Die politische Theologie der sechziger Jahre ist ein erster Antwortversuch auf diese Situation. Sie sucht die Botschaft des Evangeliums als Sauerteig oder auch als Sprengstoff für die Gesellschaft zu verstehen und zu deuten. Sie sucht einer innerkirchlichen Stetserwartung, die dazu führt, sich einzurichten und die Hoffnung langsam einzuschläfern, zu entkommen, und das Glaubensleben in Kirche und Gesellschaft wieder aus einer Naherwartung zu gestalten, die dem Ankommen des Reiches Gottes hier und heute verpflichtet ist und die Menschen nicht um die konkrete Hoffnung betrügt.

b) Verwandt der politschen Theologie ist die lateinamerikanische Befreiungstheologie. In diesen Ländern lebt die Kirche in gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen in kaum vorstellbarem Maß Menschen ihrer Würde und ihrer Grundrechte beraubt sind. (Zu) lange hat die Kirche auf der Seite der Unterdrücker gestanden und zugelassen, daß die Religion als Mittel der Disziplinierung der Unterdrückten eingesetzt wurde.

   Wenn es Teil der Prophetie ist, daß Propheten im Namen Gottes gesellschafts- und kultkritische Worte und Zeichen an die Unterdrücker zu richten haben, so ist die Lateinamerikanische Kirche, soweit sie auf dieser Theologie basiert, eine prophetische Kirche. Daß dabei die Ordensleute eine führende Rolle spielen, mag hinweisen auf die Nähe von Ordensidealen zur Prophetie.

3. Der dritte Aspekt ist *gesellschaftlicher* Natur. Zumindest unsere abendländische Gesellschaft befindet sich auf einem Weg der Dekadenz. Materialistische Werteordnungen prägen mehr und mehr das Verhalten von Menschen und die Entscheidungen von Politikern (die ja oft nur Marionetten von Wirtschaftsmanagern sind). Viele Menschen entwickeln immer geistlosere Lebensmuster. Die Sehnsucht nach alternativen Lebensformen wächst. Das zeigt sich auf allen Ebenen politischen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Ideale des Ordenslebens sind da eine ausdrucksstarke Alternative, ein Zeichen, das wortlos kritisch ist, eine prophetische Lebensform, die verkürzte oder verschwiegene Dimensionen der Welt zur Anschauung bringt. Allerdings sind die Orden schleichend selbst in die kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen hineinverwickelt, sodaß die prophetischen Mahner auch innerhalb ihrer Gemeinschaften oft auf einsamen Posten stehen.

Diese drei Schlaglichter lassen ahnen, warum gerade in den letzten Jahren die Frage nach der prophetischen Dimension des Ordenslebens wach wurde.

I. Wer ist ein Prophet?

1. Zur Beantwortung dieser Frage sehe ich *zwei Ansätze.* Der eine ist berufungsgeschichtlich, der andere wirkungsgeschichtlich.

a) Propheten werden berufen. Die alttestamentlichen Berufungsgeschichten bis hin zum alt/neutestamentlichen Propheten Johannes, dem Täufer, belegen es.

Keiner macht sich selbst zum Propheten. Er wird berufen. Und manche der Propheten waren zögernde Propheten, ein Jona gar Prophet wider Willen. Darum haben selbsternannte Propheten keine Legitimation. Konkret heißt das für mich heute: Wenn Orden prophetisch sein wollen, wer hat sie dazu berufen? Wenn einzelne Ordensleute prophetisch sein wollen, wer hat sie dazu berufen. Ich fühle mich unwohl, wenn wir uns selbst zu Propheten machen, ich fühle mich noch unwohler, wenn einzelne Ordensleute sich zu Propheten machen. Da sind mir die Propheten wider Willen glaubwürdiger!

b) Menschen erweisen sich als Propheten. Sie leben Überzeugungen, Lebenshaltungen, Grundentscheidungen konsequent, ohne Menschenfurcht, manchmal unangenehm, manchmal ermutigend, oft zukunftsweisend. Als Resumee der Erfahrungen mit solchen Menschen sagen andere: „Er war (ist) ein Prophet." So konnten die Emmausjünger im Blick auf das Leben Jesu sagen: „Er war ein Prophet!" (LK 24, 19)

Wenn Menschen unser Ordensleben als prophetisch empfinden, kann ich mich wohlfühlen. Wenn andere mir zusprechen, daß ich prophetisch bin, ist mir das akzeptabel – wenngleich es gleichzeitig ein „prophetisches Erschrecken" wachruft: „Was, ich ein Prophet?!" Und es steht mir gleichzeitig meine ganze Begrenztheit vor Augen.

2. Propheten artikulieren sich in einem *Kontext.* Dabei verkünden sie durch Worte, Zeichen und nicht zuletzt durch ihr Leben eine Alternative zur Wirklichkeit, in der sie leben: sei es, daß sie hinweisen auf eine Wirklichkeit, die an den gegenwärtigen Verhältnissen nicht oder nicht mehr abzulesen ist, sei es, daß sie Haltungen ermutigen, die unter der Macht der Verhältnisse der Vergessenheit oder der Resignation zu verfallen drohen. Darum ist der Prophet explizit oder implizit religions-, kirchen- oder gesellschaftskritisch, dabei aber gleichzeitig zukunftsweisend.

3. Während die bestehenden Verhältnisse meist von bestehenden Autoritäten und installierter Hierarchie geprägt werden, ist der Prophet charismatisch begabt. Dabei meint charismatisch nicht die Legitimation eines individualistischen Vielerlei. Charisma dient vielmehr dem Aufbau von Gemeinde, stiftet Gemeinschaft, ist Dienst am anderen.

4. „Ein Narr ist der Prophet" (Hos 9, 7). Innerhalb der „normalen" Gesellschaft wirkt der Prophet oft wie ein Narr, wie ein Verrückter. Das ist manchem Grund genug, auf seine Botschaft nicht zu hören, sie zu verwerfen, weil das

Selbstverständliche so normal ist. Nicht selten werden Propheten mitleidig belächelt, nicht ernst genommen. Man gewährt ihnen Narrenfreiheit – und macht sich dadurch immun gegen ihre Botschaft. Ein Prophet ohne Feinde, beklascht, bezahlt – ist kein Prophet.

Wie wichtig der Prophet als Narr ist, zeigt, daß mittelalterliche Könige die Klugheit besaßen, sich einen Hofnarren zu halten. Wußten sie besser als heutige Herren, wie sehr die Institution der Korrektur des Propheten, des Narren, bedarf?

Diese Überlegungen könen im folgenden Kriterien zur Beurteilung von Ansätzen sein, das Prophetische am Ordensleben zu benenen.

II. Das Prophetische am Ordensleben in den Konzilsdokumenten

Die Kirchenkonstition (Lumen Gentium) und das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (Perfectae Caritatis) sprechen das Ordensleben an.

Die Dimension des Prophetischen wird dabei nicht explizit angesprochen, ist allerdings umschreibend mitangesprochen.

1. Die *Kirchenkonstitution „Lumen Gentium"* gründet ihre Gedanken auf die drei Evangelischen Räte. Diese Lebensform dient den Mitgliedern der Orden zu größerer persönlicher Vollkommenheit, der Kirche zur größeren Heiligkeit und verweist die Menschen durch ein Leben aus totaler Bindung an Gott auf das Ziel ihres Weges, das Himmelreich – weil ja das Volk Gottes hier keine bleibende Heimstatt hat, sondern auf die zukünftige Heimat zugeht. In ihrem Dienst sollen die Ordensleute durch Verkündigung und heilende Taten Christus sichtbar machen.

a) Die Prophetie, die implizit in diesen Gedanken angesprochen ist, ist eschatologisch. Die Ordensleute weisen durch ihr Leben nach den Evangelischen Räten auf das kommende Himmelreich hin. Sie sind somit ein Zeichen gegen den Trend, Gott zu vergessen, den Pilgerstatus der Kirche zu vergessen und sich hier einzurichten.

b) Sorgfältig achtet die Konstitution darauf, daß diese Lebensform von der Kirche eingerichtet und bestätigt wird. Die Prophetie, die hier aufscheint, ist keine gefährliche Prophetie, sie ist domestiziert, ihr Auftrag ist eingegrenzt auf die spirituelle Dimension der Heiligung durch die Evangelischen Räte in ihrer innerkirchlichen Situation. Anders gesagt: Die Institution, die Propheten braucht, beauftragt selbst die Propheten – und schreibt ihnen gleichzeitig ihre Botschaft vor.

c) Von einer gesellschaftlichen Dimension des Ordenslebens ist nicht die Rede – außer in den traditionellen Formen caritativer Dienste. Zwar kann man, wenn die Orden eingebunden sind in den Weltdienst der Kirche, diese Dimension wohlwollend in die Gedanken von LG hineininterpretieren, aber explizit sind sie dort nicht zu finden.

2. Das *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae Caritatis"* geht nicht entscheidend über die Kirchenkonstitution hinaus. Deutlicher als die Kirchenkonstitution bindet das Dekret allerdings die Orden nicht nur in die Kirche ein, sondern auch in die Zeitverhältnisse, in das soziale und wirtschaftliche Umfeld, in die (jeweils) heutige Welt (Art. 3). Das bedeutet, daß der (nicht ausgesprochene) prophetische Auftrag nicht nur im binnenkirchlichen, sondern auch im gesellschaftlichen Raum angesiedelt wird, weil in beiden Bereichen die Orden angesiedelt sind.

Das Dekret legt die Ordensgemeinschaften weiter auf ihre Eigenart und auf den Geist und die eigentlichen Absichten ihrer Gründer fest. Damit legt es die Lunte an das prophetische Pulverfaß der Ordensgemeinschaften, denn die Rückbesinnung auf die Gründer, die überwiegend prophetische Gestalten waren, setzt auch prophetische Kräfte in den Gemeinschaften frei.

Ausdrücklich eingefordert oder angesprochen wird diese Dimension aber nicht.

III. Ortskirchliche Dokumente

1. Der *Beschluß „Orden" der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* geht da einen erfreulichen Schritt weiter und wird entschieden konkreter. Zwar ist auch hier nicht vom „prophetischen Auftrag" der Orden die Rede. Aber das Phänomen ist mit großer Eindeutigkeit angesprochen – sowohl innerkirchlich als auch gesellschaftlich. Einige Zitate aus der Terminologie des Beschlusses sollen das verdeutlichen:

> „Geistliche Gemeinschaften waren oft ein Anruf Gottes an ihre Zeit. Gerade in ihren Anfängen und wo der Ursprung lebendig blieb, sind nachhaltige Impulse von ihnen ausgegangen."1
>
> „Nur wenigen ist noch bewußt, welche Bedeutung nicht nur neuere geistliche Gemeinschaften, sondern gerade auch die Orden im gegenwärtigen Wandlungsprozeß der Kirche haben." 1.1.
>
> „Zeichen", „Charisma", „radikal leben", „Zeugnis", „Unheilsituation der Welt", „besondere charismatische Berufung": Das sind Termini, die prophetischen Charakter tragen.
>
> Die Evangelischen Räte werden nicht nur als innerkirchlich-eschatologische Zeichen verstanden, sondern auch als gesellschaftskritische Alternativen (2.1.3 – 2.1.6, ebenso 2.2.1. – 2.2.4.)
>
> Neue Aufbrüche im Geist (2.2.5) und Mut und Pflicht zu Experimenten (2.2.6.) werden von den Orden erwartet.

Diese kurzen Hinweise lassen erspüren, daß die Synode keine „domestizierte", keine ungefährliche Prophetie der Orden wünscht, sondern zu Ansätzen ermutigt, die von prophetischer Sprengkraft sein können, die kirchen- und

gesellschaftskritisch sind und Initiativen zur Erneuerung darstellen. Auch hier sind die evangelischen Räte in ihrer Zeichenhaftigkeit Ansatzpunkt der Prophetie, sie werden aber sowohl in ihrer innerkirchlichen als auch in ihrer gesellschaftlichen Funktion gedeutet – und erweitert um das jeweils typische Charisma der Gründer sowie der Eigenart ihrer Gründung.

2. Ein kurzer Seitenblick nach Lateinamerika

Das Dokument der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in *Medellin* von 1968 widmet einen Abschnitt den Ordensleuten. Dies ist chronologisch das erste Dokument, in dem ich das Wort von der „prophetischen Aufgabe" der Ordensleute entdecken konnte.

Dieses Dokument bindet die Aufgabe sehr deutlich an die Lebensweihe des einzelnen Ordenschristen an Christus und deutet die prophetische Dimension des Ordenslebens eschatologisch. Dabei bezieht es die Ordenschristen mit ein in die gesellschaftlich-prophetische Dimension der gesamten Lateinamerikanischen Kirche mit ihrem Dienst an der Humanisierung der Gesellschaft und ihrer prophetischen „vorrangigen Option für die Armen" (14. III. 9.)

Überraschend weitergehend ist das Dokument der III. Generalversammlung von *Puebla* 1979. Auch dieses Dokument kennt die eschatologische Dimension des Ordenslebens als Zeichen. Es aktualisiert diese Dimension aber gegenwartsbezogener: „Sie sind insbesondere dazu berufen, in einer innerlichen Gemeinschaft mit dem Vater zu leben, der sie mit seinem Geist erfüllt und sie dazu drängt, die ständig erneuerte Gemeinschaft unter den Menschen zu erbauen. Das Ordensleben ist so ein prophetisches Zeichen für den hohen Wert der Gemeinschaft mit Gott unter den Menschen und ein ‚hervorragendes Zeugnis dafür, daß die Welt nicht ohne den Geist der Seligpreisungen verwandelt und Gott dargebracht werden kann.' (LG 31)" (744).

Das Ordens*leben* ist hier das Zeichen, als Leben in Gemeinschaft mit dem Vater. Liest man die weiteren Ausführungen hinzu, wird deutlich, daß insbesondere das Gemeinschaftsleben der Orden als Zeichen gedeutet wird, das den Aufbau einer menschenwürdigen Gemeinschaft in Kirche und Welt fördert.

IV. Erste Zusammenfassung

Zusammenfassend zu diesen kirchlichen Dokumenten ist festzuhalten:

1. Zentrum ihrer Sicht der prophetischen Aufgabe des Ordenslebens sind die evangelischen Räte in ihrer eschatologischen Dimension.

2. Diese prophetische Dimension ist dem Ordensleben eigen unabhängig von Zeit und Umwelt.

3. In der Entfaltung dieses Kerns weitet sich die Erwartung an die Prophetie des Ordenslebens aus:

- von der rein innerkirchlichen Bedeutsamkeit zur gesellschaftlichen Bedeutsamkeit,
- von der zeitlosen zur zeitbedingten (und damit sich wandelnden) Prophetie,
- von der allen Orden eigenen Prophetie zur charakteristischen Prophetie der einzelnen Gemeinschaften, orientiert am Charisma der Gründer,
- von der an den evangelischen Räten orientierten Prophetie hin zur Prophetie anderer Elemente des Ordenslebens, wie z. B. Gemeinschaft, Lebensform (kleine Kommunitäten unter den Armen),
- von der Prophetie der Dienste zur Prophetie des Lebens.

V. Deutungen heutiger Theologen

Ich möchte aus der Reihe heutiger Theologen, die sich mit dem Prophetischen am Ordensleben beschäftigen, vier herausgreifen und in ihren Schwerpunkten vorstellen: Johann Baptist Metz, Norbert Lohfink, Paul M. Zulehner, Jürgen Werbick.

1. Johann Baptist Metz

Die Gedanken von Metz, dargestellt in seinem Buch „Zeit der Orden?", erschrecken mich. Sie sind für uns als Ordenschristen, die ein prophetisches Charisma leben sollen und/oder wollen, prophetische Gedanken, die einen Kontrast zu unserer weithin wahrnehmbaren Wirklichkeit darstellen. Das zeigt sich auch daran, daß Metz angesichts seiner Thesen mehr Fragen formuliert, als daß er auf anschauliche Erfahrungen hinweisen könnte.

a) Für Metz haben die Orden „so etwas wie eine innovatorische Funktion für die Kirche; sie haben die Funktion *‚produktiver Vorbilder'* für das Sicheinüben, das Sicheinleben der Großkirche in neue sozio-ökonomische und geistig kulturelle Situationen. Nicht selten entstanden sie als Bewegungen ‚von den Rändern her', von dort, wo sich gesellschaftlicher Wandel zuerst bemerkbar machte und durchzusetzen begann." (S. 10)

b) „Zum anderen sind Orden, um das Mindeste zu sagen, *‚Korrektive';* sie sind, um das Gemeinte sofort zu verdeutlichen, eine Art *Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche:* Gegen gefährliche Arrangements und fragwürdige Kompromisse, zu denen die Großinsitution Kirche immer wieder neigen mag, klagen sie die Kompromißlosigkeit des Evangeliums und der Nachfolge ein. Sie sind in diesem Sinne die institutionalisierte Form einer gefährlichen Erinnerung inmitten der Kirche." (S. 10)

Dieser Ansatz von Metz geht nicht zunächst vom Leben nach den Evangelischen Räten aus, sondern von den Charismen der jeweiligen Anfänge. Er ver-

steht die Orden als Gemeinschaften innerhalb der Großkirche, deren Begründer mit einer hohen Sensibilität für den Auftrag der Kirche in der Welt begabt waren, die erspürt haben, wo sich die Kirche von ihrer Sendung entfernte, die gespürt haben, wo gesellschaftliche Wandlungen zur Herausforderung für die Kirche wurden – und die darauf mit neuen Lebensformen reagiert haben – die zum prophetischen Zeichen in der Kirche wurden. Ihre Aufgabe war – und ist! – es, die Großkirche „antizipierend mit gesellschaftlichem Wandel und neuen Lebenssituationen vertraut zu machen." (S. 12) Sie taten das in alternativen Lebensformen und radikaler Existenz (S. 12 f).

So haben die Orden ihren prophetischen Ort nicht angepaßt in der Mitte der Großkirche, wo alles ausgewogen und gemäßigt ist, sondern in einem lebendigen Antagonismus zwischen Orden und Großkirche (S. 14). Nicht ein prophetischer Dienst zur Selbstheiligung der Kirche ist ihr Auftrag, sondern Stachel in der Kirche zu sein, daß sie ihren Auftrag der Heiligung und Heilung dieser Welt wahrnimmt.

Radikalität ist darum ein Kennzeichen der Orden, eine aus den Wurzeln des Evangeliums lebende Existenz, die die Kirche bewegt, aus ihren eigenen Wurzeln zu leben: dem Evangelium.

Den gravierendsten Verlust an Radikalität, an Verwurzelung der Kirche im Evangelium, sieht Metz in der Umwandlung der Naherwartung in eine Stetserwartung.

Die Stetserwartung sagt zwar einerseits: Er kann jederzeit kommen!, sagt aber implizit: Heute wird es wohl noch nicht sein, weil es ja gestern auch nicht war. Stetserwartung suggeriert im Gegensatz zu seiner Wortbedeutung: Ich habe noch Zeit! So entsteht für die Kirche kein Handlungsdruck. Vielmehr verdünnt, entspannt die Stetserwartung die Verantwortung für das heute und schiebt sie auf die lange Bank.

Naherwartung dagegen spricht vom Hier und Heute, fordert meine Verantwortung hier und heute ein, läßt mich hier und heute mein Leben in der Nachfolge vor Christus verantworten. Das gibt mir jene Radikalität, die notwendig ist, wenn die Zeit kurz bemessen ist.

Nachfolge ist nach Metz ohne Naherwartung nicht zu leben, weil sie sonst zu einem Leben führt, das zwar von Hoffnung redet, aber eigentlich nichts mehr erwartet (S. 79).

Diese Nachfolge in der Naherwartung hat eine mystische und eine politische Dimension:

eine mystische, in der der einzelne Nachfolgende seine christliche Lebensexistenz vertieft, auf eine Innerlichkeit hin lebt, und eine politische, weil sie sich immer in ganz konkreten gesellschaftlichen Situationen vollzieht, in sie einbezogen ist und sie mitgestaltet. Nachfolge hat ein mystisch-politische Doppelverfassung, die auf keiner der beiden Seiten vernachlässigt werden darf (45 ff).

Wenn ich Metz richtig verstehe, besteht für ihn das Prophetische am Ordensleben in einer radikal in Naherwartung gelebten Nachfolge. Diese ist geprägt aus der gelebten Erinnerung an das Charisma des Anfangs, das in der Kirche zur gefährlichen Erinnerung wird, gefährlich, weil sie aufweckt „aus dem Schlaf der Sicherheit", in den eine Stetserwartung einlullt.

Diese radikale Nachfolge konkretisiert sich in einem radikalen Leben der Evangelischen Räte, in einer hohen Sensibilität für das Evangelium und für die Zeichen der Zeit. Sie realisiert sich, indem die Orden nicht angepaßt in der Kirche leben, sondern als Kleinkirche in der Großkirche mit Sensibilität und Flexibilität zu leben beginnen, was Auftrag der Großkirche aus dem Evangelium in der konkreten Zeit und Situation ist.

2. Norbert Lohfink

Lohfink deutet den prophetischen Dienst der Orden als „Gottes Kirchentherapie".
Um das zu verstehen, sind einige Gedanken zu seinem Kirchenverständnis notwendig. Für ihn ist die Kirche eine Kontrastgesellschaft gegenüber den korrupten Gesellschaften dieser Welt. In der Geschichte Israels wurde deutlich: keine menschliche Macht, kein menschliches Gesellschaftssystem kann die wahre Rettung bringen. In Jesus verkündet Gott nun das Beginnen der Königsherrschaft Gottes, des Gottesreiches – und der Ort, an dem sich das verwirklichen sollte, war das Volk Gottes, die Kirche. Sie ist die neue Gesellschaft. Allen anderen Gesellschaften sollte sie nach dem Willen Gottes gegenüberstehen als der von Gott in die Geschichte eingebrachte Kontrast.

Solange die Kirche als diese Kontrastgesellschaft lebte, gab es keine Orden. Die verschiedenen Charismen – auch die der gelebten evangelischen Räte – waren Bestandteil des Lebens der Gemeinden.

Das änderte sich mit der „konstantinischen Wende", als die Kirche den Kompromiß mit dem Staat schloß, von der Kontrastgesellschaft zur Massenkirche wurde und sich der Gesellschaft immer mehr anpaßte.

Lohfink formuliert an diesem Punkt: „Als die Kirche krank zu werden begann, verordnete ihr Gott die Mönche, die Nonnen und die Klöster als ihre Therapie. Da sie vergessen hatte, daß sie selbst ein gesellschaftlicher Kontrast sein sollte, bekam sie selbst in ihrer Mitte einen gesellschaftlichen Kontrast verordnet" (S. 42).

Der Kontrast innerhalb der angepaßten Kontrastgesellschaft ist das Motiv immer neuer Orden – je nach der Art der Erkrankung der Kirche:

„In den Klöstern und Orden haben sich immer wieder Menschen zusammengefunden, die die Spannung zwischen dem, was sich um sie herum als christlich bezeichnete, es aber nicht war, nicht länger aushalten konnten"(S. 42).

„Im Abendland war dies zunächst vor allem die große Leistung der benediktinischen Klöster: Sie lebten einfach vor, was neue Gesellschaft war und wie die neue Gesellschaft alle Dimensionen der Wirklichkeit verwandeln kann...

Die frühen Bettelorden lebten dann im Mittelalter einer Kirche, die reich geworden und von der Macht besessen war, wieder vor, wie eine Gesellschaft von Armen und brüderlich Gleichen aussieht.

So könnte man weitergehen bis zu den sozialen Orden der Neuzeit, die der Kirche einer technischen Erobererwelt durch ihr Leben demonstrierten, daß das Evangelium zunächst und vor allem ein Evangelium an die Armen ist...

Noch in neuester Zeit sehe ich den eigentlichen Impuls der Gemeinschaften, die sich auf Charles de Foucauld zurückführen, im gelebten Kontrast zu einer herzlosen Arbeitswelt und einer überorganisierten Kirche" (S. 42 f).

So besteht das Prophetische nach Lohfink darin, Kirchentherapie zu sein, wo die Kirche krank ist – und krank wird sie immer dann, wenn sie ihren Auftrag verrät, Kontrastgesellschaft zu sein.

Um in diesem Denkansatz das Prophetische am Ordensleben herauszuarbeiten, braucht es eine gründliche Gesellschafts- und Kirchenanalyse – oder die Intuition der Charismatiker! Zu fragen bleibt mit Lohfink, ob die Orden mit ihren Charismen heute noch die angemessene Kirchentherapie sind, oder ob die neuen geistlichen Bewegungen und basiskirchliche Gemeinden nicht in unserer Zeit diese Funktion haben.

3. Paul M. Zulehner

Zulehner deutet die Evangelischen Räte als prophetische Lebensstile. Er geht davon aus, daß diese drei Räte mit unausrottbaren menschlichen Sehnsüchten zu tun haben: mit der *Sehnsucht nach Ansehen, nach Macht, nach Besitz.* Diese Grundwünsche müssen im Leben des Menschen vorkommen, wenn Leben gelingen soll. Gleichzeitig tragen sie eine Dynamik in sich, die maßlos ist. „Der Wunsch ist größer als seine Erfüllung, was zur Folge hat, daß der Mensch stets mit einem ‚utopischen Überschuß' lebt, nach mehr aus ist, als er erlebt."

Die ungläubige Haltung geht verkrampft mit diesem Phänomen um:

„Er (der Mensch) wird verkrampft um Anerkennung besorgt sein, seine Macht (ökonomisch, sozial, wissensmäßig) zur Mehrung und Sicherung seiner eigenen Lebenschancen einsetzen, Besitz anhäufen und festahlten in der nie zufriedenstellenden Ahnung, daß wir auf diesem Weg unser Leben wirksam sichern könnten."

„Wer im Umkreis des gläubigen Vertrauens auf den lebendigen Gott, wie er uns in Jesus offenbar wurde, lebt, ist von solch krampfhafter Lebenssicherung frei. Er weiß, daß sein Name unvergeßlich ist (hofft also auf Auferweckung), hat erfahren, daß Gott ihm Leben gibt und erhält, und er daher im Geheimnis Gottes selbst daheim, geborgen ist."

Die prophetische Lebensform der Evangelischen Räte setzt darum bei dem „Utopischen Überschuß" an, gibt ihm einen Topos, einen Ort, eine Wirklichkeit in Gott (bzw. sie wird von Gott gegeben), und lebt ein Leben, das die Erfüllung der Grundsehnsüchte nicht *macht,* sondern von Gott *geschenkt* bekommt. Darum möchte die prophetische Lebensform der Evangelischen Räte gleichzeitig die Wertschätzung und die Freiheit gegenüber den Grundwünschen des Menschen leben. Damit wird sie zu einem prophetischen Zeichen, das hinweist auf den Wert der Grundwünsche, das aber gleichzeitig zur Freiheit, zur Menschlichkeit ruft, zu einem Zeichen, das den Geschenkcharakter des Lebens unterstreicht. Gerade in einer Gesellschaft, die an ihrer „Machermentalität" zu ersticken droht, ist das ein Zeichen, das einlädt zum Leben.

4. Jürgen Werbick

„Franziskanische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft" lautet der Artikel, in dem Werbick seine Gedanken über das „Charisma des Draußen-Bleibens" entwickelt. Er entwickelt seine Gedanken an Franziskus und den Evangelischen Räten. So haben seine Gedanken Aussagekraft über das Franziskanische hinaus.

„Die franziskanische Bewegung hat dieses Zeugnis für die Freiheit des Geistes Christi von Anfang an als ihre kirchliche Sendung angesehen. Sie hat ihm eine Gestalt gegeben, die für die Kirche heute vielleicht wichtiger ist als je zuvor. Ich möchte diese Gestalt umschreiben mit dem gewiß ebenso anstößigen wie mißverständlichen Stichwort: Charisma des ‚Draußen-Bleibens'. ...Seine kompromißlose Armutsforderung begründet Franz von Assisi immer wieder mit der Mahnung, sich nicht in das ‚geschäftige Treiben dieser Welt', in die Sorgen ‚dieses Lebens' verstricken und von den Machtsteigerungs- und Bereicherungszwängen dieser Welt gefangennehmen zu lassen.

Mit weltenrückter und weltflüchtiger Askese hat diese Forderung nichts zu tun. Vielmehr kommt sie aus der nicht verdrängten Erfahrung, daß ich vereinnahmt und in Beschlag genommen werden kann von Mechanismen und Dynamiken, die wie selbstverständlich alles prägen dürfen, obwohl sie den Menschen davon abbringen, Jesu Fußspuren zu folgen.

Lange vor der marxistischen Systemanalyse weiß Franziskus: Mit der Dynamik entfremdeter Systeme kann man keine Kompromisse schließen. Wer sich mit ihr einläßt, den verschlingt sie mit Haut und Haaren...

Das Charisma das ‚Draußen-Bleibens' bestimmt den Ordenschristen zur Armut, zum Gehorsam, zur Ehelosigkeit... Im Gehorsam gegen die Regel, die den Weg Jesu nach- und vorzuzeichnen versucht, will sich der Ordenschrist der Dynamik des Eigenwillens, des Sich-selbst-leben-Wollens entwinden. Der Verzicht auf eine personale Bindung an *einen* Partner, in der sich alle Dimensionen des Menschseins verwirklichen können, will sein Leben offenhalten für die vielen Not-Leidenden und für die, die von sich aus kaum liebenswert er-

scheinen. Indem er draußen bleibt aus der beglückenden und so vieles ‚vereinnahmenden' Zweierbeziehung..., wird es ihm möglich, mit den Ausgegrenzten, auf der Strecke gebliebenen zu gehen. Und er bezeugt damit: Das Glück und Leid einer Zweierbeziehung sind nicht ‚alles': die Binnenperspektive der zwei darf ihnen nicht alles sein.

Das Charisma des ‚Draußen-Bleibens' hat für Franziskus noch eine zusätzliche, höchst bedeutsame und sprechende Ausprägung: Die Minderbrüder sind nicht ‚geborgen in der heimatlichen Innenwelt eines Klosters. Sie sind *draußen* an den Hecken und Zäunen, auf den Straßen, wo das Leben sich abspielt und Opfer fordert, wo alle immer nur weiterwollen und kaum einer auf die Überrollten und auf der Strecke Gebliebenen achtet.

So ist das ‚Draußen-Bleiben' kein Sich-Heraushalten und Unberührtbleiben von dem, was in der ‚Welt' vor sich geht. Ganz im Gegenteil: Wer sich nicht einfach ‚hineinziehen' läßt, der hat die Chance zu sehen, was ‚die drinnen' verdrängen und nicht wahrhaben wollen; der sieht die, die im Schatten stehen: die Ausgesperrten, die Unwichtigen und Kleinen, die ‚Armen' in jedem Sinn des Wortes.

Das Charisma des ‚Draußen-Bleibens' ist das Charisma derer, die sich anrühren lassen von dem, wogegen ‚die drinnen' sich abschotten möchten; das Charisma derer, die sich mit der Halbierung der Welt, mit der Spaltung von drinnen und draußen nicht abfinden.

Sich anrühren lassen, das setzt voraus, daß ich nicht in Beschlag genommen bin von dem jetzt Aktuellen und Aufdringlichen; daß meine Wahrnehmung nicht gelenkt ist von dem, was ich jetzt brauche; daß mein Denken nicht vereinnahmt ist von Zwängen, mich zu rechtfertigen und meine weiße Weste zu beweisen.

Das setzt – in der Sprache des Franziskus – Reinheit (Lauterkeit) und ‚Einfalt' voraus; die Reinheit des Herzens und die Einfachheit des Wollens; Reinheit und Einfalt, d. h. wie Gott das eine wollen: ‚daß sie das Leben haben und es in Fülle haben'.

Die Sammlung des Lebens auf dieses Eine erfordert das Loslassen des Vielen, das mich anzieht, zu sich hinzieht und veinnahmt. Solches ‚Sich Herausnehmen' geschieht um der Aufmerksamkeit willen, die mich an dem einen Notwendigen nicht achtlos vorübergehen läßt.

Das Charisma des Draußen-Bleibens ist ein Konflikt-Charisma: für die Kirche und ihre Amtsträger, die die Nichteingepaßten aushalten müssen; für die Charismatiker, die sich im Konflikt ihre ‚Einfalt' und ‚Reinheit' bewahren müssen; die Einfalt und Reinheit, auch im Konflikt nicht das Ihre zu suchen – ihre Rechthaberei, ihr Profil, ihre Publicity; die Einfalt und Reinheit, nur nach dem zu fragen: wo Jesus Christus heute zu finden wäre, wo er zu finden ist, und wohin er seine Jünger ruft..."

„Es steht gut um eine Kirche, die sich von solchen Charismatikern an ihre Bestimmung erinnern läßt. Es stünde besser um uns alle, wenn wir sie nicht ignorierten und uns von ihnen herausfordern ließen."

VI. Abschließende Überlegungen

Die Auswahl dieser vier Theologen und ihrer Sicht des Prophetischen ist auch getroffen durch meine persönlichen Akzente. Ich möchte abschließend noch einige unsystematische Überlegungen anschließen:

1. Wenn die Kirche das prophetisch Charismatische des Ordenslebens wünscht, dann möchte ich kein domestizierter Prophet sein. Ich möchte das prophetisch Eschatolgische des Ordenslebens leben, mich damit in Dienst nehmen lassen. Aber ich möchte auch den unbequemen, nicht gewünschten Teil dieser Prophetie in der Kirche ernstgenommen wissen.

2. Mir scheinen in der heutigen Kirche außer den schon genannten auch folgende Aspekte wichtige Prophetie zu sein:

a) Der geschwisterliche Charakter des Ordenslebens. Die meisten Orden sind demokratisch, herrschaftsfrei, geschwisterlich organisiert. Welche Herausforderung bedeutet das für das Miteinander in der Kirche – nicht zuletzt auf der Ebene Leitung – Gemeinde?

   Dabei sind in den meisten Orden die Ämter auf Zeit. Das fördert eine größere Flexibilität, Mut zum Wagnis, größeres Engagement. Das verhindert gleichzeitig Verfilzungen. Das fördert die Fähigkeit des Sich-Einlassens wie auch des Loslassens. Auch wenn ich zugestehe, daß das Bischofsamt auf Lebenszeit ist: alle anderen Ämter könnten auf Zeit sein. Das würde der Kirche größere Beweglichkeit geben – und manchem Amtsträger die Menschlichkeit erhalten.

b) Die Orden versuchen zur Zeit mehr und mehr, sich von einem ihnen aufgepfropften Klerikalismus zu lösen und die Bruderschaft als Fundament ihres Lebens zu sehen. Das führt zu neuer Wertschätzung der Laien. Auch darin sehe ich ein für die Kirche heilendes Signal. Dabei denke ich auch an den Weg eines geschwisterlichen Miteinanders von Schwestern und Brüdern, den viele Ordensgemeinschaften inzwischen gehen. Die Rolle von Frauen und Männern, wird zunehmend partnerschaftlich gesehen. Auch das könnte ein prophetisches Signal für die Kirche sein!

c) Insgesamt fühlen sich Fernstehende und Randgruppen bei den Orden eher beheimatet, als bei der „offizielen Kirche". Vielleicht, weil das prophetische Charisma der Orden ihrer Not und ihrer Sehnsucht nähersteht. Mit dieser Erfahrung möchte ich von der Kirche nicht als Feigenblatt benutzt, sondern als Herausforderung angesehen werden.

Insgesamt wünschte ich mir in diesem Zusammenhang allerdings, daß sich die Orden selbst noch eindeutiger in die Pflicht nehmen lassen. Je ernster sie die Charismen ihrer Gründer nehmen und je radikaler sie die evangelische Lebensform leben, desto eindeutiger wird es sie auch an die Ränder der Kirche und der Gesellschaft drängen. Die Orden werden – ganz wörtlich – noch manchen Ort wechseln müssen in die Nachbarschaft von Menschen, die die Kirche nur noch fern erleben, um Kirche vom Rand her wieder zu verlebendigen.

Damit steht in Beziehung, daß die Oden gefordert sind, gesellschaftlich klare Optionen treffen und Akzente setzen. Optionen für Arme, Marginalisierte, für die Jugend, für den Frieden sind zunächst schöne (oder lästige) Worte. Ich finde es ermutigend, wie Ordensleute über die Grenzen ihrer Gemeinschaften hinaus sich in diesen Anliegen zusammenfinden und gegenseitig ermutigen. Hier haben sie nicht nur kirchlich, sondern auch gesellschaftlich eine prophetische Aufgabe.

d) Zulehner spricht von den evangelischen Räten als den drei „Losigkeiten". Die evangelischen Räte leben, heißt, loslassen können. Ordensleute sollten Spezialisten des Loslassens sein. Verfügbarkeit, Versetzbarkeit, Ämter auf Zeit, Loslassen vertrauter Orte zugunsten neuer Herausforderungen – und Sterbenkönnen, wo es gefordert ist: das alles sind prophetische Elemente des Ordenslebens. Je überzeugender wir sie leben, desto herausfordernder werden sie in einer Kirche und Gesellschaft, der dieses Loslassen schwerfällt, die oft nicht mehr leben kann, weil sie nicht sterben kann. Bevor das allerdings eine Anfrage an Kirche und Gesellschaft sein kann, ist es eine Anfrage an uns selbst.

Dieses Loslassen schenkt uns eine große Freiheit. Und das ist eine Freiheit, die uns in die Pflicht nimmt. Wir haben nichts zu verlieren, darum können wir alles einsetzen. Oft erlebe ich uns Ordensgemeinschaften da sehr unprophetisch: Da wir uns nicht in die Pflicht nehmen lassen wollen, nehmen wir uns lieber die Freiheit, machen uns unfrei, „verkaufen" uns – und verraten unseren Prophetenauftrag.

3. Im Blick auf die Noviziate als Prophetenschule bin ich zurückhaltend. Wir sind Prophetenschule, wenn wir Ordensschule sind – dem Charisma der Gründer verpflichtet.

Wichtiger als die Prophetenschule ist mir die Kandidatenauswahl! Wen nehmen wir in unsere Gemeinschaften auf? Ich befürchte, die Zahl der Interessenten, die im Orden einen Ort der Geborgenheit suchen und sich darum in abgegrenzten Strukturen wohlfühlen, nimmt zu. Offenheit für die Kirche, ihren Gottes- und Weltdienst, Sensibilität für die Zeichen der Zeit, Mut zu unkonventionellen Wegen sind darum u. a. für mich Kriterien der Aufnahme.

Und abschließend noch einmal: *Ernennen wir uns nicht selbst zu Propheten! Laßt uns unsere Identität leben, dann sind wir Propheten!*

Literatur

1 *Dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium = LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils.*

2 *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (Perfectae Caritatis = PC) des Zweiten vatikanischen Konzils.*

3 *Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute. Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands (1971–1975).*

4 *Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin (1969) und Puebla (1969),* in: Stimmen der Weltkirche Nr. 8, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1.

5 Johann Baptist Metz, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge,* Freiburg 1977.

6 Norbert Lohfink, *Die Orden als Gottes Kirchentherapie.* Biblische Überlegungen zur Not der Kirche und zur Not vieler Orden, In: *Ordenskorrespondenz,* Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens, 27. Jahrg. 1986, 31–54.

7 Paul M. Zulehner, *Leibhaftig glauben, Lebenskultur nach dem Evangelium.* Freiburg 1983.

8 Ders.: *Ordenschristen und ihr prophetischer Dienst,* in: *Geist und Leben.* Zeitschrift für Aszese und Mystik, 58. Jahrg. 1985, 29–41.

9 Ders.: *Evangelische Räte / Prophetische Lebensstile,* in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, Chr. Schütz (Hrsg.), Freiburg 1988, 352–356.

10 Jürgen Werbick: *Franziskanische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft.* Das Charisma des Draußen-Bleibens, in: *Franziskanermission,* Hrsg. Missionsverwaltung der Franziskaner, Werl. 1, 1990, 14–16.

11 Artikel *Charisma/charismatisch* und *Prophet/Prophetismus,* in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität,* a.a.O.

12 Artikel *Charisma* und *Prophet* in: *Wörterbuch des Christentums,* Volker Drehsen u. a. (Hrsg.), Gütersloh/Zürich 1988.

Der Ausschnitt ist nicht das Ganze

Überlegungen zur 500jährigen Gedenkfeier der Evangelisierung Amerikas

Karl Müller, Sankt Augustin

Am 16. Juli 1892, anläßlich der vierhundertjährigen Gedenkfeier der „Entdeckung Amerikas" durch Christoph Kolumbus, schrieb Papst Leo XIII.: „Von allen Unternehmungen, die in irgendeinem Zeitalter Menschen durchgeführt haben, ist diese die größte und schönste; derjenige aber selbst, der sie durchgeführt hat, ist an Größe des Unternehmungsgeistes und Scharfblickes nur mit wenigen unter den Sterblichen zu vergleichen. Durch seine Bemühungen tauchte aus dem unerforschten Schoße des Ozeans eine zweite Welt empor; Hunderttausende wurden der Vergessenheit und dem Dunkel entrissen und wieder der menschlichen Gemeinschaft zugeführt, von dem Zustand der Wildheit zu geordneten Sitten und zu einem menschenwürdigen Dasein hinübergeleitet und, was das Größte ist, durch Vermittlung der von Jesus Christus erworbenen Güter vom Untergang wieder zum ewigen Leben berufen."[1] Aus dem gleichen Anlaß schrieb die renommierte Missionszeitschrift „Die Katholischen Missionen": „Nein, wir wiederholen es, nicht irdischer Lohn, sondern Eifer für die Ausbreitung des Reiches Gottes war die treibende Kraft im Herzen dieses wahrhaft großen und christlichen Mannes. Noch dreimal durchschiffte er nach der ersten Fahrt den Ozean, immer das gleiche Ziel vor Augen: ‚Ich sprach Ihnen von den Völkern, welcher ich gesehen, und in welcher Weise so viele Seelen gerettet werden könnten!'"[2]

Als Papst Johannes Paul II. sich anschickte, nach Santo Domingo zu gehen, um die Vorbereitungen zur fünfhundertjährigen Gedenkfeier der Evangelisierung Amerikas einzuleiten, stieg er in Saragossa (Spanien) ab. Er wollte den Angehörigen der Missionare, die an der Verkündigung des Evangeliums auf dem riesigen amerikanischen Kontinent wirken, danken. Er erinnerte an die vielen und großen Heiligen, die in Amerika lebten und tätig waren und sagte: „Ich habe Gott gepriesen, weil so viele Kinder Spaniens, des Nachbarlandes Portugal sowie anderer Nationen alles verlassen haben, um sich ganz der Sache des Evangeliums zu weihen."[3]

---

1 S. Epistola ad Episcopaos Hispaniae, Italiae et utriusque Americae de saecularibus festis Christophori Columbi (16.VII.1892). In: Sanctissimi Domini Nostri Leonis Papae XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones, Aliaque Acta Praecipia (Desclée de Brouwer Et Soc.) vol. VI (Brugis Et Insulis 1900) 100–106. Deutscher Text in: Die Katholischen Missionen 20 (1892) 201–203.

2 20 (1892) 227.

3 Ansprache bei der Generalaudienz am 17.10.1984. Die Ansprache in Saragossa s. Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII, 2 (Rom 1984) 857–860.

Die Sprache Leos XIII. kommt uns heute wie eine Fremdsprache vor. Aber auch die Worte von Johannes Paul II., erst vor 7 Jahren gesprochen, klingen bereits fremd in unseren Ohren. Seit 1984 hat sich unser „Gesichtswinkel" diametral geändert. Aus der „weißen" Legende ist eine schwarze geworden, aus der „Siegergeschichte" eine „rabenschwarze" Geschichte. Man spricht nicht mehr von der „Entdeckung" oder „Evangelisierung" Amerikas, sondern von Invasion, Ausbeutung, Genozid. Man lehnt Jubiläumsfeierlichkeiten ab und organisiert an ihrer Stelle über die Kontinente hinweg großangelegte Sühnefeiern und Bußgottesdienste. Beides hat Sinn, aber beides ist einseitig. Beides ist nur ein „Ausschnitt", und darum nur die halbe Wahrheit, die leicht bis zur Unwahrheit verunstaltet werden kann.

Die Ambiguität des Unternehmens

Man täte Christoph Kolumbus Unrecht, wollte man ihm seine tiefe Religiosität absprechen. Er hatte bei den Franziskanern in La Rábida eine apostolisch orientierte Ausbildung empfangen. Er unterschrieb seine Briefe mit „Xpo ferens", d. h. Christusbringer. Das Bordtagebuch seiner ersten Reise ist ein deutliches Zeichen seiner tief christlichen Motivation. In seinen Briefen, Gesuchen und Stellungnahmen kehrt es wie ein Refrain immer wieder: Christi Namen und seine Lehre in so fernen Gegenden zur Ehre bringen. Verbreitung des Evangeliums an neuen Küsten und neuen Gestaden, den geheiligten Namen Jesu Christi und das Evangelium mit Gottes Hilfe möglichst weit ausbreiten; Jesus Christus müsse auf Erden wie im Himmel sich freuen und triumphieren, da das Heil so zahlloser Stämme, die vorher dem Untergang zueilten, so nahe sei; die Ausbreitung und Ehre der Christlichen Religion sei sein einziges Ziel. Papst Leo XIII. rühmte seine Standhaftigkeit und seinen festen Mut und schrieb nach Auflistung eines wahrhaft langen Leidenskatalogs: „Der Last so vieler gleichzeitig anstürmender Leiden hätte der Mann ohne Zweifel unterliegen müssen, hätte er sich nicht selbst aufrecht erhalten durch das Bewußtsein der herrlichsten Tat, die, wie er klar erkannte, für das Christentum ruhmvoll ausschlagen und einer unzähligen Menge zum Heile gereichen mußte."[4]

Das ist das eine. Auf der anderen Seite aber erkannte man es schon vor 100 Jahren und sagt es heute mit nachdrücklicher Schärfe, daß dies nur die eine Seite einer ambivalenten Persönlichkeit war. In dem viel gerühmten Seefahrer waren auch andere Motive wirksam. Er kannte die Abenteuerwelt der Ritterromane, die Spekulationen über die Gestalt dieser Erde, die mittelalterlichen Reiseberichte, die Vertreibung der Mauren von der iberischen Halbinsel, die glorreichen nautischen Leistungen Spaniens und Portugals. Er wußte, wie sehr Europa Edelmetalle und Gewürze brauchte. Man berichtet von ihm, daß er am 12.10.1492 auf die kleine Insel Guanahaní (Bahamas) gestoßen sei

4 KM 20 (1892) 202.2323

und sie begeistert „San Salvador" genannt habe. Am nächsten Tag aber habe er Indianer mit goldenem Nasenschmuck gesehen, und von nun an habe es wie ein Alp auf ihm gelegen: Wo finde ich Gold? Gott und Gold wurden zu einem einzigen Motiv. Kolumbus sieht keinen Wiederspruch darin. Gott zugleich um Seelen und Gold zu bitten; er ist „ein Mann an der Schwelle der Neuzeit: aus dem von Religion bestimmten Mittelalter stammend und auf die vom Wert der materiellen Güter beherrschte Neuzeit zugehend".[5]

Kolumbus ist wie der Prototyp der lateinamerikanischen Conquista: Nicht Gott oder Gold, nicht Schwert oder Kreuz, nicht Eroberung oder Evangelisierung, nicht Staat oder Kirche, sondern beides jeweils zusammen in einer heiligen und zugleich unheiligen Allianz. Es ist durchaus nicht so, daß die Conquistadoren ihr Evangelium in Spanien ließen und in der Neuen Welt ohne Evangelium ihr Unwesen trieben; sie nahmen es vielmehr mit, und es wurde ihnen oft genug zum Stachel und Stolperstein.

Eine unhaltbare Rechtslage

Es war eine frappierende Weltsicht, wie sie sich im Mittelalter allmählich herausgebildet hatte: Gott, dem alle Herrrschaft gebührt, überträgt diese Christus, und Christus vertraut sie dem Petrus und seinen Nachfolgern an. Aus solcher Weltsicht heraus konnte Papst Alexander VI. die westliche Hemisphäre der Erdkugel der spanischen Krone und die östliche den Portugiesen zur Evangelisierung und Beherrschung übereignen: Die „konstantinische Schenkung" weitete sich in die „alexandrinische" Schenkung aus. Aus diesem Rechtsverständnis heraus sahen sich die iberischen Siedler auch berechtigt, die Indios als Arbeitskräfte auf ihren Latifundien und in den Goldminen einzusetzen (System der Repartimientos), von den Indianern Tribute einzufordern oder diese durch Arbeit ableisten zu lassen (Kommendensystem), das den Indios nicht fremde System der Sklaverei, wenn auch abgemildert, weiterzuführen. Diese „monistische" Rechtsauffassung wandelte sich freilich nach der Begegnung mit der Neuen Welt sehr bald zugunsten eines „dualistischen" Rechtsverständnisses, und das bedeutete, daß der Papst den Spaniern und Portugiesen wohl die Pflicht der Evangelisierung der neuen Völker auferlegte, ihnen aber nicht ohne weiteres gestattete, sie zu „beherrschen". Doch die Conquistadoren wußten sich zu helfen: Sie erklärten den Indianern, daß

---

5 M. Sievernich SJ, 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas aus der Sicht der europäischen Theologie. In: Ordenskorrespondenz 30 (1989) 412. Auch J. Höffner hebt das Widersprüchliche in seiner Persönlichkeit hervor, wenn er schreibt: „Christoph Kolumbus wurde zu seinen Entdeckungsfahrten von den verschiedensten und widersprechendsten Beweggründen getrieben, wie sie wohl nur im Herzen eines Mannes sich nebeneinander finden konnten, der tieffrommes Mittelalter und ruhmessüchtige Renaissance in sich vereinigte." In: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Trier 1947) 116. Siehe auch: R. Grün (Hg.), Christoph Columbus. Das Bordtagebuch 1492. Leben und Fahrten des Entdeckers der Neuen Welt in Dokumenten und Aufzeichnungen. 6. Auflage (Stuttgart 1986).

sie die Pflicht hätten, Christen zu werden; wenn sie das Evangelium annähmen, würden sie ihre ererbten Rechte bewahren. Wenn sie das nicht täten, sah man darin einen Grund, ihnen den Krieg zu erklären und sie mittels des Krieges dienstbar zu machen. Ein seltsames Rechtsverständnis, das sich freilich nicht lange hielt. Bezeichnenderweise waren es zunächst die Missionare, die an Ort und Stelle die Probleme erlebten und deren Gewissen sich regte. „Die sogenannten Intellektuellen, vor allem die Hofjuristen", meinte J. Höffner, „knieten damals wie zu allen Zeiten tiefgebückt vor den jeweiligen Machthabern"; er fuhr fort: „Es war einzig das christliche Gewissen, das den Kampf aufgenommen hat, das christliche Gewissen, dem es nicht um persönliche oder nationale Vorteile ging, sondern allein um christliche Gerechtigkeit und Liebe."[6] Aber auch „Intellektuelle" und verantwortliche Behörden in Europa erkannten sehr bald die Ungerechtigkeit des Systems. Bereits Francisco de Vitoria erklärte radikal, daß das gesamte spanische System gegen das Naturrecht und gegen die Menschenrechte sei;[7] und Papst Paul III. verfügte am 9. 6. 1537: „Aus dem Verlangen, in diese Angelegenheit Ordnung zu bringen, bestimmen und erklären wir mit diesem Schreiben und kraft unserer apostolischen Autorität, ungeachtet all dessen, was früher in Geltung stand und etwa noch entgegensteht, daß die Indianer und anderen Völker, die künftig mit den Christen bekannt werden, auch wenn sie den Glauben noch nicht angenommen haben, ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden dürfen; vielmehr sollen sie ungehindert und erlaubterweise das Recht auf Besitz und Freiheit ausüben und sich dessen erfreuen können. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen."[8] Eine so frühe Verurteilung jeglicher Menschenrechtsverletzungen seitens des Apostolischen Stuhles, noch lange vor der der Aufklärung als Verdienst zugeschriebenen Abschaffung der Sklaverei, ist erstaunlich.

---

6 A. a. O. 145. Zur Frage als solcher s. A. Garcia y Garcya. Die Herausforderung der Neuen Welt und die Vordenker Francisco de Vitorias. In: Internationale katholische Zeitschrift 20 (1991) 204–213.

7 P. Chaunu, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas. In: Internationale katholische Zeitschrift 20 (1991) 195–203.

8 Bulle Sublimis Deus vom 9.6.1537. E. Dussel erwähnt diese Bulle im Zusammenhang mit den „Neuen Gesetzen" des Königs (1542) und fügt bei: „Die Krone unterstützt das neue Gesetz und ernennt eine Gruppe heldenhafter Bischöfe, deren Namensliste es verdient, hier abgedruckt zu werden: Bartolomé de Las Casas, Chiapas (1544–1547), Antonio de Valdivieso, Nicaragua (1544–1550), Cristóbal de Pedraza, Honduras (1545–1583), Pablo de Torres, Panama (1547–1554), Juan del Valle, Popayán (1548–1560), Fernando de Uranga, Kuba (1552–1556), Tomás Casillas, Chiapas (1552–1597), Bernardo de Albuquerque, Oaxaca (1559–1579), Pedro de Angulo, Vera Paz (1560–1562), Pedro de Agreda, Coro (1560–1580), Juan de Simancas, Cartagena (1563–1570), Domingo de Santo Tomás, La Plata (1563–1570), Pedro de la Peña, Quito (1566–1583) und Agustin de la Coruña, Popayán (1565–1590). Alle diese Bischöfe engagieren sich bis zum äußersten für ihre von den Kolonisten gewaltsam mißhandelten Indianer, bis sie selbst scheitern und aus ihren Diözesen vertrieben, verhaftet, verbannt und umgebracht werden" (Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988, 86).

Die Indianer, die eine ganz andere Lebensweise gewohnt waren als die ihnen von den Spaniern aufoktroyierte, waren schlechthin überfordert. Viele starben, nicht so sehr durch Kriegseinwirkung und Massaker, sondern mehr noch infolge der ungewohnten Arbeit, von Unterernährung, mangelndem Immunschutz gegen europäische Krankheiten, Ausbeutung der Arbeitskraft in den Minen usw. Bei aller Unsicherheit der Statistiken ist es erschütternd zu lesen, daß im Jahre 1493 über 1 Million Menschen auf Hispaniola lebten, 30 Jahre später aber nur noch 1500. Es wäre verwunderlich, wenn angesichts des Sterbens so vieler Menschen das Gewissen der Einsichtigen stumm geblieben wäre. Am 4. Adventssonntag 1511 rief der mutige Dominikanermönch Antonio de Montesinos seinen weißen Zuhörern von der Kanzel herab zu: „Ihr seid alle in der Todsünde, und in ihr lebt und sterbt ihr wegen der Grausamkeit und Tyrannei gegenüber diesen unschuldigen Völkern. Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr die Indianer in so grausamer und schrecklicher Knechtschaft ... Sind diese denn keine Menschen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht?“[9] Die Erregung der Siedler war groß; das ganze Wirtschaftssystem war in Gefahr. Der Prediger sollte widerrufen, aber er verschärfte seine Anklage und drohte den Unbußfertigen mit der Verweigerung der Lossprechung. Die Sache ging nach Spanien. Die Regierung versuchte, durch die „Gesetze von Burgos“[10] die Mißbräuche zu stoppen und die Verpflichtungen der Spanier gegenüber den Eingeborenen festzulegen, freilich mit geringem Erfolg, denn die Krone Spaniens war weit weg.

Einer, dem die Predigt der Dominikaner keine Ruhe ließ, war der Kleriker und Kommendenbesitzer Bartolomé de Las Casas (1474 – 1566).[11] Sein Vater und sein Onkel waren bereits 1493/94 Reisebegleiter des Christoph Kolumbus, er selber ging 1502 nach dem heutigen Kuba. Als Freund des Entdeckers hatte er alle Chancen, sich zu bereichern, und er tat es unbekümmert. 1510 empfing er die Priesterweihe. Es ging ihm nahe, als die Dominikaner ihm, dem Priester und reichen Kommendenbesitzer, die Lossprechung verweigerten. Schließlich durchschaute er die Ungerechtigkeit des Systems. Im Jahr 1514 gab er all seine Besitztümer auf, ging nach Spanien zurück und wurde fortan der erbittertste Verteidiger der Rechte der Indianer, von den einen geliebt und bei den ande-

---

9 Zitiert in M. Sievernich a. a. O. 414 (aus: Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias III, 3 und 4).

10 Über die Geschichte der „Gesetze von Burgos“ s. R.Streit, Die erste Junta von Burgos im Jahre 1512. In: ZM 13 (1923) 65 – 78. Die 30 Jahre jüngeren „Neuen Gesetze“ (1542) sind abgedruckt in: Urs Bitterli, Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und Berichte. 1. Bd: Amerika, Afrika (München 1980) 59 f. (Zitiert nach F. Dickmann, Geschichte in Quellen, 3. Bd. (München 1966) 91 f.)

11 Siehe G. Bedouelle, Der Pater der Indianer: Bartolomé de Las Casas. In: Internationale katholische Zeitschrift 20 (1991) 214 – 219. Vgl. W. Henkel, Die Las Casas-Forschung 1966 – 1976. In: NZM 33 (1977) 81 – 98 (Literatur!).

ren verhaßt. Immer wieder überquerte er den Ozean. Mit großer Überzeugungskraft rief er der spanischen Ratsversammlung in Gegenwart des Kaisers zu: „Die Unterwerfung unter das Joch des Glaubens muß eine freie sein, Liebe und Überzeugung muß sie herbeiführen. Gewalt macht nur Heuchler, nicht Christen."[12] Er selber versuchte ein Reservat im Geiste des Evangeliums im Nordosten von Venezuela, aber das Projekt scheiterte an der Gewinnsucht seiner Mitarbeiter. Um die Indianer zu schützen, schlug er vor, schwarze Sklaven aus Afrika einzuführen, damit sie die Arbeit der Indianer übernähmen; die Geschichte hat ihm das bis heute nicht verziehen. 1523 trat er selber in den Dominkanerorden ein. 1543 wurde er Bischof von Chiapas. 1547 ging er endgültig nach Spanien zurück, um weiter für seine Indianer zu kämpfen. Sein Lebenswerk, die „Geschichte Indiens",[13] wurde erst posthum veröffentlicht. In seinem letzten, nicht mehr vollendeten Brief an den Papst schlug er diesem vor, dahin zu wirken, „daß in den neuen christlichen Gebieten die Geistlichen alles Gold, Silber und alle Edelsteine zurückerstatten, die in ihren Besitz gekommen sind, denn die nahmen sie Menschen, die unter extremer Bedürftigkeit leiden und immer noch in Not sind".[14]

„Gewalt macht nur Heuchler"

Dieses Wort des tapferen Las Casas mag uns zu denken geben. Wie kommt es, daß das riesige, volkreiche Lateinamerika zwar seit Jahrhunderten christlich, aber kaum „evangelisiert" ist; daß vor allem die Indios zwar getauft sind, aber unter dem Deckmantel christlicher Zeichen ihren angestammten Glauben vielfach weiter leben? Wir sollten uns hüten, pauschale Urteile zu fällen. Sind wir Europäer, alles in allem, bessere Christen als die lateinamerikanischen? Der religiöse Machtmißbrauch zur Zeit der Conquista war zweifellos groß, und es wäre unrecht, ihn ableugnen zu wollen. Aber wer tut das denn heute noch? Wichtiger bei der heutigen Diskussionslage scheinen der Wille und die Bereitschaft, in ehrlicher Weise der ganzen Wahrheit ins Antlitz zu schauen, d. h. ohne Beschönigung schwarz zu nennen, was schwarz war, aber auch das Licht Licht bleiben zu lassen – und daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

---

12 E. Dussel (a. a. O. 85) schreibt über die damalige Missionsmethode: „Auch hier bedienen sich die Missionare einer ähnlichen Methode, wie sie in Mexiko benutzt wird. Ein typisches Beispiel für die Art der Evangelisierung ist Franziskus Solanus. Er zieht von Dorf zu Dorf, tauft die Indianer und predigt ihnen in ihrer Sprache oder mit Hilfe eines Dolmetschers. So kommt es zu einer massenhaften Christianisierung. Götzendienst und alte Kulte werden – in ihren öffentlichen und augenfälligen Erscheinungen – ausgemerzt. Ein anderes charakteristisches Beispiel für diese Zeit ist Fray Bertrán mit seiner Arbeit im heutigen Kolumbien."

13 Historia de las Indias. Publicada ahora por vez primera, conforme à los originales de autor (= Colección de Documentes inéditos para la Historia de España, Tomo 62–66, Madrid 1875–76).

14 Zitiert nach G. Bedouelle a. a. O 218.

Wenn man bedenkt, wie schwer sich die weißen Völker taten, mit dem Unrechtssystem des Kolonialismus fertig zu werden – die Geschichte der Kolonien aus der Sicht der Kolonisierten ist noch längst nicht geschrieben! – wundert man sich, wie schnell die spanischen Rechtswissenschaftler die Unzeitgemäßheit und Widersinnigkeit des mittelalterlichen Rechtsverständnisses in der Neuen Welt erkannten und es ablehnten. Neben Francisco de Vitoria stehen Namen wie: Pedro de Córdoba, Antonio de Montesinos, Vasco de Quiroga, Julian Garcés, Bernardino de Sahagun, Bartolomé de Las Casas, Toribio de Mogrovejo, José de Andrieta, Alonso de Molina und viele andere. Europa hörte deren Stimme. Europas Gewissen war noch unverbraucht, so daß es die Not der Indianer begriff. Die spanische Krone griff ein. Der Papst erließ deutliche Gesetze. Die Schwierigkeiten der Kommunikation der damaligen Zeit und die Eigeninteressen der Siedler ließen eine unmittelbare, breite Wirkung nicht zu, aber das Gewissen war doch angesprochen. Die Verknüpfung von Gott und Gold war nie so stark, daß das Gewissen dadurch erstickt wurde, daß die staatlichen Interessen sich verabsolutierten, daß die Indianer vollends der Willkür ausgeliefert blieben.

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erschien in Augsburg eine Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen,[15] die sämtliche Bischöfe Lateinamerikas aus der spanischen Zeit auflistet und diese auch charakterisiert; für das Erzbistum Mexiko sind es für die Jahre 1534–1771 insgesamt 28. Die Geschichtsschreibung damals wollte zwar bewußt erbaulich sein, aber selbst wenn man das bedenkt, staunt man, welch großartige Männer es waren, ausnahmslos. Ich greife nur einige wenige Charakterisierungen heraus: „Ausgezeichnet durch Wissenschaft, Seeleneifer und Tugenden aller Art" – „im Rufe eines wahrhaft apostolischen, eifrigen, weisen, mildreichen und gottseligen Mannes" – „dem vorigen ähnlich" – „ein eifriger Verteidiger der kirchlichen Rechte" – „ein Muster der Oberhirten, mildreich, gottselig, auferbaulich, eifrig für die Verbesserung der Sitten, gelinde gegen alle, nur gegen sich allein strenge" – „Als er von Mexico abreiste, ließ er, was er von den Einkünften seines Erzbistums noch übrig hatte, dem von ihm gestifteten Waisen- und Findelhause zurück, um nichts aus jenem Sprengel mitzunehmen, was er für dessen Eigentum ansah".[16] Eine solch lange Liste ehrenwerter Namen, wie sie da aufgeführt ist, macht Eindruck. Es ist nicht so, daß die kirchlichen Vertreter der spanischen Conquista lauter goldgierige Egoisten und Ausbeuter waren; die allermeisten waren hochverdiente und geschätzte Seelsorger. Ein Ruhmesblatt der Kirche Lateinamerikas sind die Heiligen und Seligen, die die Kirche zur Ehre der Altäre erhob, und viele andere hätten die gleiche Ehrung verdient! E. L. Stehle veröffentlichte das eindrucksvolle Buch *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika* (Mainz 1990) und lieferte Biographien von Anto-

15 Baron Henrion, bearbeitet von P. Wittmann, Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen vom dreizehnten Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. 2 Bände (Augsburg 1846 u. 1850).

16 Im 2. Bd. (Augsburg 1850) 120–125.

nio de Montesinos, Bruder Diego, Bartolomé de Las Casas, José de Anchieta, Toribio Alfonso de Mogrovejo, Francisco Solano, Rosa von Lima, Roque Gonzáles de Santa Cruz, Martin Porres, Mariana de Jesús, Petrus Claver, den mexikanischen Märtyrern und weiteren aus der neueren Zeit. Das Puebla-Dokument schrieb: „Da sind die großen Heiligengestalten Lateinamerikas ... die zeigten, daß das Evangelium in seiner Fülle der Gnade und der Liebe in Lateinamerika als Zeichen geistlicher Größe und göttlicher Wahrheit gelebt wurde und noch heute gelebt werden kann."[17] Der protestantische Kirchenhistoriker W. Robertson schrieb i. J. 1778, wahrhaftig nicht aus Verehrung für die katholische Kirche: „Nichts macht den spanischen Missionären größere Ehre als der unermüdliche menschenfreundliche Eifer, mit welchem sie die ihnen anvertrauten schwachen Schäflein beschützten, und dasjenige, was ich hierüber angeführt, verbreitet über ihr Amt einen unauslöschlichen Glanz."[18] Das entspricht in keiner Weise dem Klischee, das heute durch die Redaktionsbüros geistert und in allen frommen und weniger frommen Blättern in Großbuchstaben aufscheint: Fünfhundert Jahre Lateinamerika kein Grund zum Feiern! Ist das die volle Wahrheit? Wenn man von der modernen Geschichtsschreibung erwartet, daß sie „ganzheitlich" sei, sollte das auch für die Darstellung der lateinamerikanischen Kirchen- und Missionsgeschichte gelten.

„Trauer und Scham sind die einzig legitime Reaktion, Schuldbekenntnis und Bitte um Vergebung die einzig gültige Antwort", so las ich kürzlich in einer Tageszeitung. Ist dem wirklich so? Wer zu sehen vermag, daß der Ausschnitt nicht das Ganze ist, wird auch anläßlich des denkwürdigen Jubiläums der „Entdeckung Amerikas" Grund finden, zu danken – und zu feiern. Der Papst schrieb über seine Reflexionen zum Amerikajubiläum den Jesajatext (52,7): „Wie ist der Freudenbote willkommen, der durch das Bergland eilt, der den Frieden ankündigt, der gute Nachricht bringt und die Rettung verheißt."

---

17 Adveniat-Ausgabe, 2.Auflage, S. 15, Nr.7 (Essen 1970). Die offiziell selig- und heiliggesprochenen Frauen und Männer Lateinamerikas sind (in der Reihenfolge des Todesdatums): Sel. Martyrer Cristóbal, Antonio und Juan von Tlaxcala († 1527/29); Sel. Juan Diego von Tepeyac († 1548); 40 Selige Blutzeugen der Gesellschaft Jesu, unter ihnen der Sel. Ignacio de Azevedo; Hl. Ludwig Bertrand († 1581); Sel. José de Anchieta († 1581); Felipe de Jesus († 1597 in Japan); Hl. Toribio Alfonso de Mogrovejo († 1606); Hl. Francisco Solano († 1616); Hl. Rosa von Lima († 1617); Hl. Roque González de Santa Cruz († 1628); Hl. Alfons Rodriguez († 1628); Hl Johannes Castillo († 1628), Hl. Martin von Porres († 1639); Hl. Mariana de Jesús Paredes y Flores († 1645); Sel. Juan Macias († 1639); Hl. Petrus Claver († 1645); Sel. Pedro de San José Bethancur († 1667); Sel. Petrus Donders († 1887); Sel. Josef Maria de Yermo y Parres († 1904); Sel. Laura Vicuña († 1904); Hl. Miguel Febres Cordero († 1910); Sel. Teresia de los Andes († 1920); Sel. Michael Pro († 1927); Sel. Pauline Amabile Lucia Visintainer († 1942).

18 Histoire de l'Amérique, tom. IV (Paris 1778) 145.

Die Dominikaner in der Neuen Welt

Spanische Begegnung vor und mit Bartolomé de las Casas

Thomas Eggensperger OP, Düsseldorf

Aufbruchstimmung in Spanien

Das ausgehende 15. Jahrhundert war in Südeuropa gekennzeichnet durch eine intellektuelle Aufbruchstimmung. Vor allen Dingen das italienische Florenz wurde zum Symbol der politischen und kulturellen Veränderung. Trotzdem soll daran erinnert sein, daß auch die Iberische Halbinsel einen gewaltigen Veränderungsprozeß durchmachte. Eingeleitet wurde er durch die Ehe Isabels von Kastilien mit Ferdinand von Aragón. Schritt für Schritt wurden die spanischen Königtümer auf wesentlichen Ebenen (z. B. der Außenpolitik) zentralistisch organisiert. Im Vergleich zu ihren unmittelbaren Vorgängern erlangte das spanische Herrscherpaar eine außergewöhnliche Macht. Ihr Regierungsstil ist als pragmatisch zu bezeichnen: Gefördert wurde, was nützlich war. Nicht umsonst schrieb der (häufig mißverstandene) Niccolò Machiavelli über Ferdinand, daß er „stets die Worte Frieden und Treue im Munde führt – aber gewiß schon längst seine Ehre und Länder verloren haben würde, wenn er immer nach seinen Worten gehandelt hätte."[1] Damit drückte Machiavelli eigentlich den Stil der „Katholischen Könige" (wie sie sich später mit päpstlicher Erlaubnis nennen dürfen) aus: Die Mittel ändern sich, das Ziel bleibt klar vor Augen.

Der Wahlspanier Christoph Kolumbus – er stammt aus Genua, lebte später in Portugal und siedelte schließlich nach Kastilien um – erfuhr diesen Stil von Anfang an. Kolumbus war bereits seit Jahrzehnten besessen von der Idee, man könne auch vom Westen her nach Indien gelangen. Die Voraussetzung dafür war die Kugelgestalt der Erde, die aber zur Zeit des Kolumbus schon keine sehr exotische Theorie mehr gewesen war. Der Vorteil einer solchen Reise wäre sowohl eine wesentliche Verkürzung als auch eine billigere Handelsmöglichkeit mit Gewürzen, Stoffen und Edelmetallen. Kolumbus war mit seinen Plänen bereits einige Jahre zuvor am portugiesischen Hof aus verschiedenen Gründen auf wenig Interesse gestoßen. Auch die spanische Krone lehnte zunächst ab. Erst 1492 stimmte sie den Plänen des Kolumbus zu. Der sogenannte Kronvertrag von Santa Fé zeigt das nüchterne Denken Isabels und Ferdinands: Sollte Kolumbus auf Land stoßen, würde er den Rang eines Vizekönigs erhalten. Wertvolle Waren würden zu 90% Spanien zufallen, den

1 *Il Principe*, cap. 18, übersetzt nach Niccolò Machiavelli, *Politische Schriften* (Herfried Münkler, Hg.), Frankfurt 1990, 98.

Rest dürfe Kolumbus als sein Eigentum betrachten.[2] Die Reise wurde von Privatleuten finanziert, zwei der drei Schiffe mußten von der Stadt Palos zur Verfügung gestellt werden. Damit hätte die Krone beim Scheitern des Projekts keinen Schaden, im Falle eines möglichen Erfolgs aber bliebe der Zugriff auf die neuen Gebiete garantiert. Am Freitag, den 3. August 1492 verlassen Kolumbus und seine Männer Spanien in Richtung Westen.

Kolumbus und die Dominikaner

An den Plänen des Genueser Seefahrers waren die spanischen Dominikaner nicht unbeteiligt. Dank des Historikers Antonio de Remesal ist uns der Kontakt überliefert.[3] Kolumbus versuchte ständig, eine Audienz am königlichen Hof zu erhalten. Der spanische Hofstaat hatte damals keinen festen Sitz, sondern man „wanderte". Um 1486 schlugen die Herrscher ihren Wohnsitz eine Zeit lang in Salamanca auf. Kolumbus lebte damals außerhalb der Stadt auf einem Landsitz, der den Dominkanern des Salamantiner Konvents San Esteban gehörte. Offensichtlich wurde er in dieser Zeit von den Dominikanern – besser gesagt von Diego de Deza, dem Prior des Hauses – finanziell unterstützt. Die Beihilfe ist bemerkenswert. Denn in diesen Jahren war Kolumbus unbedeutend – ein mittelloser Phantast mit großen und teuren Plänen. Es gibt gute Gründe, zu vermuten, daß sich Kolumbus auch mit den Gelehrten von San Esteban auseinandersetzte, bevor er seine Pläne den königlichen Instanzen vorlegte. Diego de Deza hatte dementsprechend wohl auch großen Einfluß auf König Ferdinand ausgeübt.

Die Dominikaner von San Esteban in der Neuen Welt

Nach der ersten Reise (1492/93) des Kolumbus auf die dem amerikanischen Festland vorgelagerten Inseln – die Karibischen Inseln – folgten unverzügliich weitere Fahrten in die „Neue Welt" (wie sie seit dem gleichnamigen Reisebericht des Florentiners Amerigo Vespucci genannt wird).

Die Geschichte der ersten Dominikanermissionare in Amerika nahm ebenfalls im Konvent San Esteban ihren Ausgang.[4] Auf diesen geschichtsträchtigen Ort soll zunächst eingegangen werden.

---

2 Eine deutsche Übersetzung des Kronvertrags von Santa Fé findet sich in: Eberhard Schmitt (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion* (Band 2: *Die großen Entdeckungen),* München 1984, 104 f.

3 Für die folgenden Ausführungen vgl. José Luis Espinel Marcos, *El convento de San Esteban de Salamanca y Cristóbal Colón,* in: José Barrado (Ed.), *Actas del II. Congreso International sobre Los Domincios y el Nuevo Mundo,* Salamanca 1990, 15–25. José Luis Espinel, *San Esteban de Salamanca,* Salamanca 1978, 35 ff.

4 Zum Folgenden vgl. Thomas Eggensperger/Ulrich Engel, *Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios,* Mainz 1991, sowie Thomas Eggensperger, *Versöhnung der Kulturen?* Der Konflikt zwischen Alter und Neuer Welt und der Ein-

Es war für den Ordensgründer Dominikus grundlegend wichtig, daß die Predigerbrüder in intellektuellen Zentren der Gesellschaft lebten. Da in Salamanca bereits eine Universität existierte, nimmt es kein Wunder, daß die ersten Dominkaner bereits um 1224 nach Salamanca kamen. Nachdem das erste Haus durch Hochwasser zerstört wurde, wird ihnen im Jahre 1256 von Seiten des Bischofs die Kirche San Esteban zugewiesen.

Als die Dominikaner in Salamanca anfingen, gab es an der städtischen Universität noch keinen theologischen Lehrstuhl. Deshalb waren die Brüder gezwungen, im Konvent zu studieren. Offensichtlich hatten sie einen guten Ruf, was ihre Studien anging. Bemerkenswert war der zähe Aufbau einer qualifizierten Bibliothek. 1299 wurde Salamanca das Generalstudium für die spanische Ordensprovinz. Gleichzeitig wurden die Ordensleute mit verschiedenen Kulturen konfrontiert. Dazu gehörte im iberischen Raum die Auseinandersetzung (positiv und leider auch negativ) mit dem Judentum und dem Islam.

Zur Zeit des Kolumbus war San Esteban bereits ein bedeutendes Studienzentrum der spanischen Dominikaner. Geprägt waren die Jahre zuvor von einer Reformbewegung, die die spanischen Konvente nach und nach erfaßte. Die Idee beinhaltete eine Verschärfung der Observanzbestrebungen im Lebensstil der Klöster. San Esteban fürchtete unangenehme Konsequenzen. Weniger, weil ihr Lebensstil allzu locker gewesen wäre – die Berichte behaupten nämlich eher das Gegenteil, sondern vielmehr bestand die Sorge, das intellektuelle Leben könnte unter frömmelndem Kleingeist leiden. Letztlich paßte sich San Esteban an und akzeptierte die „Congregación de la Reforma".[5]

Diese Konflikte waren auch der Grund, warum die Dominikaner erst relativ spät in die „Neue Welt" kamen. Obwohl bereits bei der zweiten Kolumbus-Reise 1493 einige Ordensleute (z. B. Franziskaner, Benediktiner) mit von der Partie waren, kamen die Dominikaner erst 1510 auf die von den Spaniern okkupierte Insel Hispaniola (d. i. Klein-Spanien). Die Zeit davor diskutierte man in der spanischen Ordensprovinz noch darüber, ob es überhaupt den Regeln entsprechend wäre, in die Mission zu gehen, da die Brüder gezwungen gewesen wären, den klösterlichen Lebensstil zu unterbrechen. Erst durch die Anweisung des Ordensmeisters Tomás de Vio (dem später berühmten Kardinal Cayetan) in Rom, wurden die Spanier im Jahre 1508 gezwungen, eine Gruppe der Ihren nach „Westindien" zu senden.[6] So bereiteten sich 15 Dominikaner

---

fluß des Bartolomé de las Casas, in: Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Otto Hermann Pesch (Hg.): Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft (FS Paulus Engelhardt OP) (Walberberger Studien, Phil. Reihe Bd. 8), Mainz 1991, 103–116.

5 Vgl. Vicente Beltran de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provinicia de España (1450–1550)* (Dissertationes Historicae XI.), Rom 1939. Ders., Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI. (Bibliotéca de teólogos españoles 7), Salamanca 1941.

6 Albertus de Meyer (Ed.), *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica CVII*, Roma 1935, 7. (= MOPH).

– alle von San Esteban kommend – auf die Reise vor.[7] Im September 1510 trafen sie auf der Insel Hispaniola (heute: Dominikanische Republik und Haiti) ein und gründeten die erste Kommunität. Unter ihnen waren die später so bedeutenden Frailes Pedro de Córdoba und Antonio Montesino. Die Anfänge waren sehr schwer. Die Ordensleute wohnten zunächst unter äußerst primitiven Verhältnissen.[8] Nur durch regelmäßige Zuwendungen seitens der spanischen Krone konnten nach und nach feste Gebäude errichtet werden. Im gleichen Jahr folgte eine weitere Gruppe von sechs Personen, 1511 schließlich eine dritte, die aus sieben Mitbrüdern bestand. Der Wechsel vom Generalstudium zum karibischen Missionsgebiet muß für die Missionare eine gewaltige Umstellung gewesen sein. Sehr schnell stellten sie aber auch fest, daß ihre Erwartungen nicht nur auf dieser Ebene enttäuscht wurden.

Kritik an der bisherigen Kolonisierung und Missionsarbeit

Die junge Gemeinschaft war äußerst befremdet über die Evangelisierungsarbeiten, die bisher geleistet wurden. Die Geistlichen, die sich bereits zuvor niedergelassen hatten, entwickelten ein sehr eigentümliches Verständnis von Mission. Da die „Bekehrung" der Eingeborenen nicht den gewünschten schnellen Erfolg zeigte, verlegten sie sich auf die Zwangschristianisierung oder sie resignierten einfach. Die Folge war im letzteren Fall, daß sich ihre pastorale Arbeit ausschließlich auf die spanischen Siedler bezog. Jene Siedler andererseits waren zum Teil „encomenderos", d. h. ihnen war von Seiten Spaniens auf Zeit ein Stück Land anvertraut, auf dem sie leben und anbauen konnten. Sie waren verpflichtet, der Krone regelmäßig Abgaben zu leisten und außerdem die Indianer – die auf ihrem Gebiet lebten und arbeiten mußten – im christlichen Glauben zu erziehen. Es war aber offensichtlich, daß die Encomienda-Besitzer nur auf schnellen Profit aus waren und am religiösen Leben der Indianer überhaupt nicht interessiert waren. Für die Spanier waren die Indios billige Arbeitskräfte, die man ausnutzen konnte, da zu ihrem Schutz praktisch keine rechtsverbindliche Grundlage gegeben waren.

Die Dominikaner registrierten die skandalöse Situation, die in Spanien bis dahin praktisch nicht bekannt war, und entschlossen sich zum Widerstand.

Im Auftrag der ganzen Gemeinschaft sollte Antonio Montesino in der Stadt Santo Domingo eine Predigt halten, die die Mißstände schonungslos thematisieren sollte. Bartolomé de las Casas, von dem später noch die Rede sein wird,

---

7 Vgl. Antonio Larios Ramos, *La expansión misional de la Orden por América*, in: *Actas del I. Congreso Internacional sobre Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid 1988, 133–156. Zusammenfassend in Johannes Meier, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Suppl. 38), Immensee 1991, 166 ff.

8 Vgl. Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias II* (Bibliotéca de Autores Españoles 96), Madrid 1961, 132b–136. (= BAE).

hat die 1511 gehaltene Predigt später in seiner „Historia de las Indias" aufgezeichnet:

„Ihr seid alle in Todsünde und lebt und sterbt in ihr wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr gegen jene unschuldigen Völker gebraucht. Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr jene Indianer in einer so grausamen und schrecklichen Sklaverei? Mit welcher Autorität habt ihr so abscheuliche Kriege gegen diese Völker geführt, befanden sie sich doch in ihren eigenen sanften und friedlichen Ländern, und von den Ihr unendlich viele durch Tod und nie gehörte Greuel vernichtet habt. Wie könnt ihr sie so unterdrücken und plagen, ohne ihnen zu essen zu geben noch sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich duch das Übermaß an Arbeit, die ihr ihnen auferlegt, zuziehen, und euch dahinsterben oder, besser gesagt, die ihr tötet, nur um täglich Gold zu gewinnen und einzuziehen." Und er schließt: „Sind sie denn keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst? Versteht ihr das nicht? Spürt ihr das nicht? Welch ein tiefer Schlaf, welche Teilnahmslosigkeit hält euch umfangen?"[9]

Nachdem diese Ansprache in der größten Kirche von Santo Domingo, der Hauptstadt der Hispaniola, gehalten wurde (die Dominkanerkirche war noch im Aufbau begriffen) und dabei praktisch die gesamte spanische Insel-Prominenz versammelt war, läßt sich unschwer vorstellen, wie eklatant diese Ansprache auf sie gewirkt haben mußte. Die Folgen ließen nicht auf sich warten. Die spanische Obrigkeit wünschte eine Entschuldigung und sprach diesbezüglich bei Pedro de Córdoba vor. Fray Antonio hielt allerdings die Woche darauf eine weitere Predigt, die die alten Vorwürfe wiederholte und ferner unterrichtete er die irritierten Zuhörer davon, daß die Dominikaner bis auf weiteres keinem Poenitenten mehr die Absolution gewähren würden, der Indios als Arbeitskräfte ausbeutete.

Damit mußte die Angelegenheit am spanischen Hof geklärt werden. Sehr bald wurde dort eine Delegation von Siedlern, aber auch eine Gruppe von Dominikanern, darunter Fray Pedro und Fray Antonio, vorstellig. Beide Gruppen trugen ihr Anliegen vor, welches schließlich von einer Kommission geprüft wurde. Immerhin kam es kurz darauf zu den „Gesetzen von Burgos" (1512), die zwar weiterhin das Encomienda-System erlauben, aber zusätzlich menschenwürdige Bedingungen in Ernährung, Unterkunft und Arbeitsweise der Ureinwohner einfordern.

Bartolomé de las Casas hat in seinen Aufzeichnungen von der Missionsarbeit der ersten Dominkaner berichtet. So beschreibt er eine Katechese im Jahre 1510:

„Ich glaube, es war der Samstag oder Sonntag nach dem Allerheiligenfeste, da predigte er (d. i. Pedro de Córdoba, T. E.) mit Ungestüm und Inbrunst über die

9 Bartolomé de las Casas, BAE 96, 176.

Herrlichkeit des Paradieses, die Gott seinen Auserwählten bereithält; eine großartige und erhabene Predigt und ich hörte sie mir an und beim Zuhören machte sie mich glücklich. In ihr ermahnte er alle Bewohner, nach dem Essen jeden Indio, den sie im Hause zu Diensten hätten, in die Kirche zu schicken. Sie schickten ihm alle, Männer und Frauen, große und kleine. Er selbst begann, während er auf einer Bank saß und in der Hand ein Kruzifix hielt, zusammen mit einigen Dolmetschern oder Erklärern über die Schöpfung der Welt bis zu Christus, dem Sohn Gottes, der ans Kreuz geschlagen wurde, zu predigen. Es war eine Predigt, die großartig anzuhören, wahrzunehmen war, von großem Gewinn." Und Las Casas fügt noch hinzu, daß die Indios „weder das eine noch das andere davon jemals gehört haben, weil es das erste Mal war, daß man jenen und allen anderen auf der Insel so etwas im Laufe der Jahre predigte und vorher viele starben, ohne das Wort Gottes gehört zu haben".[10] Nebenbei sei bemerkt, daß ist uns heute ein Katechismus überliefert ist, den Pedro de Córdoba einige Zeit später für die Indios zusammengestellt hatte.[11]

Bartolomé de las Casas

Zur gleichen Zeit, als die Querelen zwischen den kritischen Dominkanern und den spanischen Siedlern in vollem Gange waren, lebte der Weltpriester Bartolomé de las Casas unweit vom Ort des Geschehens. Als 18-jähriger betrat er 1502 die Insel Hispaniola und begann die recht typische Siedler-Karriere: Nach der Beteiligung an Kämpfen gegen die eigentlichen Bewohner der Insel erhielt er eine Encomienda, d. h. einen seitens der spanischen Krone auf Zeit zugewiesene Farm inclusive der Arbeiskräfte – nämlich auf dem Landstrich lebende Indios. 1506 ging Las Casas für ungefähr zwei Jahre nach Rom, um sich dort auf die Priesterweihe vorzubereiten. Als er wieder in die „Neue Welt" zurückkehrte, betätigte er sich trotz des geistlichen Amtes als Farmer. Später erhielt er auf der Insel Cuba eine Encomienda zugeteilt, nachdem er an der Eroberung der Nachbarinsel Hispaniolas teilgenommen hatte. Auch Las Casas lebte von der Arbeit der ihm zugeteilten Eingeborenen. Die Konflikte um das Auftreten der Dominikaner müssen ihm bekannt gewesen sein, aber es schien ihn nicht weiter beeindruckt zu haben. Nicht einmal die Absolutionsverweigerung eines Dominikaners, die ihm nach seinen Aussagen in Santo Domingo widerfahren war, hatte ihn nachdenklich gemacht. Erst im Jahre 1514, während einer Predigtvorbereitung, traf ihn sein eigenes Gewissen wie ein Schlag. Einige Zeilen aus Jesus Sirach (dort heißt es u. a.: „Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält." Jes Sir 34, 26 f.) ließen ihn spüren, daß auch er selbst dabei war, andere indirekt zu „ermorden". Er zog daraus eine dramatische Konse-

10 Ebd., 134b.

11 Pedro de Cordoba, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* (Miguel Angel Medina Ed..), Salamanca 1987.

quenz: In einer Predigt erklärte er den überraschten Gläubigen, daß er ab sofort auf seine Encomienda verzichten würde. Es dürfte der einzige Spanier weit und breit gewesen sein, der sich auf diese Weise vom Unrecht distanzierte.

Kurz darauf nahm Bartolomé de las Casas Kontakt mit den Dominikanern auf. Es wurde eine lebenslängliche Beziehung, obwohl Las Casas erst 1522 dem Orden beitreten sollte.

Die Ausbreitung des Ordens und die rechtliche Situation

Der Dominikanerorden breitete sich schnell aus. Im Jahre 1515 gründeten die Dominikaner auf den amerikanischen Festland – genauer im heutigen Venezuela – neue Gemeinschaften. Zusammen mit den Franziskanern errichteten sie Missionsstationen in Cumaná und Chiribichi. Allerdings kam es kurz darauf zu einem brutalen Zwischenfall. Ein Indianerhäuptling überfiel die Ordensleute in Chiribichi und tötete sie. Erst einige Zeit später nahmen dort die Dominikaner wieder ihre Arbeit auf.

Da die Missionare bereits eine ganze Reihe von Konventen in der Karibik und dem lateinamerikanischen Festland gegründet hatten, mußte man einige strukturelle Veränderungen vornehmen. Im Jahre 1515 wurde die spanische Dominikanerprovinz in zwei Teile geteilt.[12] Von nun an existierte zusätzlich die andalusische Provinz „Betica", der drei Jahre später gemäß Generalkapitelbeschluß alle amerikanischen Häuser zugewiesen werden. Auf Grund der großen Entfernung wurde als Stellvertreter des Provinzials ein Provinzvikar für die „Neue Welt" bestimmt.

Las Casas als Dominikaner

Während dieser Veränderungen kämpfte Las Casas zusammen mit den Dominikanern um die Rechte der Indios. Er reiste nach Spanien, um mit König Ferdinand und später mit seinem Nachfolger, dem Interimsregenten Kardinal Cisneros, zu verhandeln. Das erste Projekt einer spanisch-indianischen Mischsiedlung scheiterte am Widerstand der Weißen und der Ängstlichkeit der dafür offiziell beauftragten Hieronymitenmönche. Kaiser Karl V. schließlich genehmigte auf dem Gebiet von Cumaná und Chiribichi ein Missionsprojekt, das ausschließlich von den Ordensleuten verwaltet werden sollte. Spanier dürften das Land nur mit deren ausdrücklicher Genehmigung betreten. Las Casas reiste mit 70 ausgewählten spanischen Bauern vom Mutterland aus in die „Neue Welt". Als er ankam, rüsteten die Spanier allerdings gerade zu einem Rachefeldzug wegen des blutigen Überfalls der Indios auf die Mission. Las Casas versuchte, zu intervenieren, aber erfolglos. Als ihm auch noch die

12 MOPH IX. Roma 1901, 141.

spanischen Bauern wegliefen – sie hörten von den Goldvorkommen im gerade durch H. Cortés okkupierten Mexiko – mußte der große Plan bereits wieder begraben werden.

In dieser Zeit (1522) entschied sich Las Casas endgültig dazu, in den Dominikanerorden einzutreten. In seinen „Geschichte Westindiens" schreibt er über die verschiedenen Reaktionen ein wenig bissig: „Und so bat er (damit meint Las Casas sich selbst, T.E.) um den Habit und die Mitbrüder zeigten sich höchst erfreut, nicht minder die ganze Stadt und die gesamte Westindischen Inseln, die davon wußten – obgleich die Religiosen und Laien in unterschiedlicher Weise und aus verschiedenen Gründen froh waren: Die Religiosen freuten sich geistlich über das Gut der Bekehrung, welches sie als Liebesgabe mochten, und die Laien freuten sich, weil sie sahen, daß er – der sie in ihren Räubereien störte, die sie begingen – ihnen abhanden kommen würde, als ob er begraben würde."[13]

In der Tat, Las Casas lebte seit 1522 – als er das Noviziat in Santo Domingo begann – bis zu einem erhalten gebliebenen offiziellen Schreiben an den Indienrat 1531, der politischen Öffentlichkeit weitgehend entzogen. Er beschränkte sich einerseits auf private Studien (in dieser Zeit entstanden die ersten wichtigen wissenschaftlichen Traktate), andererseits widmete er sich pastoralen Aufgaben und übernahm Ämter innerhalb der Ordensgemeinschaft. So wurde er beispielsweise Prior des neu gegründeten Konvents in Puerto de Plata. In dieser Zeit löst sich das amerikanische Vikariat von der andalusischen Dominikanerprovinz und das Generalkapitel richtet 1530 die Provinz „Santa Cruz" ein.[14] Von da an entstanden in der „Neuen Welt" in relativ schneller Abfolge weitere Provinzen.

Krisen innerhalb des Ordens

Die bisherige einheitliche Linie der Dominkanermissionare, sich für die Rechte der Indios einzusetzen, bekam plötzlich einen Riß. Der äußere Anlaß war die Ausbreitung des Ordens nach Mexiko. Einer der Missionare spielte in diesem Zusammenhang eine etwas merkwürdige Rolle. Der Provinzial der neuernannten mexikanischen Provinz „Santiago", Domingo de Betanzos – bisher ein Förderer der Interessen der Indios – entdeckte mit einem Mal die Observanz. Auf dem Provinzkapitel 1535 zeigte sich ein tiefer Konflikt ab: Betanzos und eine Gruppe weiterer Dominikaner wünschten ein strengeres klösterliches Leben in Großkonventen. Der andere Teil wollte die bisherige Praxis der pastoral orientierten Missionsarbeit inmitten der Indios nicht aufgeben. Außerdem warf man Betanzos vor, er würde sich gegen die Interessen der Indianer stellen und sie als minderwertig abqualifizieren.[15] Das Pro-

13 Las Casas, BAE 96, 566 b.

14 MOPH IX., 228 f.

15 Vgl. Larios Ramos, a. a. O., 141 ff., *Maria* Teresa Pita Moreda, *La expansión de la Orden por Nueva España,* in: *Actas del I. Congreso Internacional,* a. a. O., 209–229., Ein Ver-

blem soll an dieser Stelle nur erwähnt werden, um zu verdeutlichen, daß nicht generell gesagt werden kann, die Dominikaner wären per se „Kämpfer für die Menschenrechte" gewesen. Es sind leider auch sehr negative Zeugnisse überliefert, die auch eine massive Opposition erkennen lassen.

Der letzte Versuch: „Verapaz"

In diesen Jahren planten die Dominikaner unter der Federführung des Fray Bartolomé de las Casas einen erneuten Versuch, ein „multi-kulturelles" Projekt zu entwickeln. Die ersten praktischen Ansätze in Folge der „Gesetze von Burgos" und den Anstrengungen in Venezuela hatten, wie bereits geschildert, keinen Erfolg. Nach jahrelangen Verhandlungen in Amerika und Europa gestattete Kaiser Karl V. die Gründung einer Missionsreduktion in Guatemala bzw. dem Gebiet von Chiapas. Das Land wurde wegen der kriegerischen Auseinandersetzungen bislang „tierra de guerra" genannt. Um die spezifische Alternative des neuen Projekts zu betonen, wurde die Gegend später „Verapaz", d. h. „Wahrer Frieden" genannt. Der wichtigste Unterschied lag in der vertraglich zugesicherten Tatsache, daß die Ureinwohner den Status eines „freien" Bürgers haben sollten. Ein zusätzliches Zeichen zugunsten der Dominikaner war die Entscheidung des Kaisers, Las Casas zum Bischof von Chiapas vorzuschlagen. Am 30. März 1544 wurde er in Sevilla zum Bischof geweiht, am 2. Juli 1545 traf er schließlich in seiner Diözese ein.

Die Voraussetzungen waren günstig, um so mehr, als in Spanien im Jahre 1542 ein bahnbrechendes Gesetzeswerk bestätigt wurde, die sogenannten „Neuen Gesetze". Sie sollten die Garantie für die Freiheit der „indígenas" darstellen:

„Wir ordnen an und befehlen, daß künftig aus keinem Grunde, sei es Krieg oder welcher sonst, weder zur Strafe für Aufruhr noch im Wege des Loskaufens noch auf andere Weise irgendein Indianer zum Sklaven gemacht werde. Wir wollen, daß sie als Unsere, der Krone von Kastilien, Untertanen behandelt werden, denn das sind sie."[16]

Obwohl die Bedingungen für die Arbeit glänzend gewesen wären, kam es anders. Inzwischen war die Mißstimmung der Spanier gegenüber Las Casas, den Dominikanern und den anderen beteiligten Ordensleuten so groß geworden, daß die Arbeit unter der ständigen Furcht vor Übergriffen litt. Als dann noch zu allem Überfluß, wegen des massiven Protests der spanischen Siedler und Beamten die „Neuen Gesetze" wieder zurückgenommen wurden, war Las Casas am Ende seiner Kräfte. 1547 verließ er die „Neue Welt" für immer und widmete sich in den letzten Lebensjahren in Spanien eher akademischen Dis-

---

such, das negative Bild über Betanzos zu retten, findet sich bei Adolfo Robles Sierra OP, *Una aproximación a Domingo de Betanzos . A propósito de su carta de 1540,* in: *Actas del II. Congreso,* a. a. O., 227–258.

16 Übersetzung nach Urs Bitterli (Hg.), *Die Entdeckung und Eroberung der Welt.* Dokumente und Berichte I, München 1980, 59.

putationen und Schriften, die ihn gleichzeitig als bedeutenden Denker und Gelehrten auszeichnen, obgleich seine eigentliche Berufung letztlich in der Pastoral der unterdrückten Bevölkerung des neuen Kontinents geblieben ist. Zu nennen sind seine Diskussionen mit dem spanischen Gelehrten Juan Ginés de Sepúlveda, der mit natürlichen Inferiorität der Indios („barbaros") argumentierte. Fast unbekannt ist sein Engagement für seinen von der Inquisition verfolgten Mitbruder Bartolomé Carranza de Miranda.[17]

Am 18. Juli 1566 starb Las Casas als 82-jähriger im Madrider Dominikanerkloster „Nuestra Señora de Atocha", auf dessen Gelände er beigesetzt wurde. Heute ist seine letzte Ruhestätte unbekannt. Möglicherweise wurde er Ende des 16. Jahrhunderts im Zuge notwendiger Renovierungsarbeiten umgebettet. Jedenfalls gibt es bislang keinerlei Hinweis, was mit seinen sterblichen Überresten geschehen ist. Der alte Madrider Konvent von Atocha steht heute nicht mehr. Es gibt allerdings auch die berechtigte Vermutung, Las Casas wäre nach Valladolid verlegt worden.[18]

Im Blick auf das bevorstehende 500-Jahr-Gedenken ist zu wünschen, daß auch Persönlichkeiten wie Bartolomé de las Casas und seiner Mitbrüder in gebührender – und auch kritischer – Manier rezipiert werden.

---

17 Vgl. dazu Thomas Eggensperger, *Kampf um Gerechtigkeit in Spanien – Die andere Seite des Las Casas,* In: Wort und Antwort 32 (1991), 172–177.

18 Vgl. Isacio Pérez Fernandez, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas* (Estudios monográficos II), Puerto Rico 1984, 899 ff.

Alt – aber nicht veraltet!

Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge

Marianne Schlosser, München

Vor 20 Jahren wurde die auf Anregung des II. Vatikanischen Konzils (SC Art. 80) überarbeitete Fassung eines Ritus approbiert, dessen Kern bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreicht. Er gilt in der Forschung als eines der schönsten Zeugnisse für den Reichtum katholischer Liturgie: die Jungfrauenweihe. Im Zuge der Neufassung des Ritus, der in den letzten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ausschließlich Nonnen vorbehalten war, wurde auch seine Spendung an Frauen wieder ermöglicht, die in der Welt ein eheloses Leben in der Nachfolge Christi führen und ihr Leben, ohne in eine Gemeinschaft einzutreten, als Dienst an der Kirche verstehen. Die Kirche würdigt dadurch ausdrücklich diese Lebensform und erkennt sie als eine spezifische Form des „gottgeweihten Lebens" an (CIC/1983 c. 604).

Jedoch ist nicht nur der Ritus der „consecratio virginum" weitgehend unbekannt, auch die Lebensform der „virgines", die in der Welt leben, wirkt noch neu und ungewohnt. Es stellt sich die Frage nach der Eigenart dieses Lebens, nach dem Unterscheidenden und Verbindenden im Vergleich zu andern Formen des Lebens nach den evangelischen Räten.

Die folgenden Überlegungen, die im nächsten Heft fortgesetzt werden, möchten zur Information und Klärung von Fragen, aber auch zur Anregung weiterer Reflexion und Diskussion beitragen.

Einleitung

„Jungfrauenweihe" – nicht nur vielen Gläubigen ist, wie es scheint, dieses Wort überhaupt noch nicht begegnet, auch Seelsorger und gestandene Theologen gestehen nicht selten ihr Unwissen, was die „consecratio virginum" sei.[1]

---

1 Vgl. A. Bugnini, *Die Liturgiereform* 1948–1975. Dt. Ausgabe hg. v. J. Wagner, Freiburg 1988, 822–826, hier: 822, zur Revidierung der Jungfrauenweihe nach SC Art. 80: „Die Väter des ‚Consilium' approbierten zwar das Schema, sahen sich aber wahrscheinlich einer Materie gegenüber, die den wenigsten von ihnen bekannt war. Mancher gab seine Ratlosigkeit zu erkennen, besonders was den Titel ‚Jungfrauenweihe' betrifft, womit man in heutiger Zeit wenig anfangen kann. Doch er wurde der Tradition wegen beibehalten, und weil die Übersetzung eines neuen Namens in den Volkssprachen vielleicht auf Schwierigkeiten gestoßen wäre. Einigen schien auch bei der heutigen Aufwertung der Ehe die Hervorhebung der Jungfräulichkeit übertrieben..." Vgl. auch A. M. Triacca, *Significato teologico-liturgico della „Consacrazione cristiana" della verginità*, Ephemerides Liturgicae (= EL) 96 (1982), 154–183, hier 154.

Manche erinnern sich dabei wohl an einen besonderen Ritus anläßlich der Profeß von Nonnen, doch nur wenigen ist dieser seit 1970 erneuerte und auch für Frauen in der Welt approbierte Ritus bekannt. Kaum einmal trifft man auf jemanden, der eine solche Feier miterlebt hat oder eine in diesem Stand lebende Frau persönlich kennt – obwohl die Jungfrauenweihe auch in mehreren deutschen Diözesen bereits gespendet wurde.[2]

Zwar sehen die einleitenden Bestimmungen zur Feier der Jungfrauenweihe als Ort die Kathedrale vor und empfehlen die rechtzeitige Benachrichtigung der Gläubigen, damit diese auch zahlreich teilnehmen können[3], doch hat man in der Praxis anscheinend einem eher „privaten" Rahmen den Vorzug gegeben und als Ort z.B. die Kapelle eines Exerzitienhauses, eine Klosterkirche oder auch die Kapelle des Bischofs gewählt. In jedem Fall freilich unterscheidet sich die Feier der Jungfrauenweihe von der Annahme eines Privatgelübdes aufgrund der für die Gesamtkirche approbierten liturgischen Form und aufgrund der für die Feier zuständigen Autorität des Ortsbischofs.[4]

Einen eher verborgenen Rahmen vorzuziehen, gibt es manche Gründe. Einer davon liegt darin, daß im äußeren Leben einer Frau, die diesen für sie selbst einschneidenden Schritt vollzieht, meist alles gleich bleibt. Sie übt ihren Beruf

---

2 Meines Wissens in Mainz, Paderborn, Essen, Freiburg, Augsburg, München. In Deutschland dürften es etwa 100 Virgines sein, in Italien ebenfalls. Dort und in Frankreich gibt es auch organisierte Treffen. Vgl. *Atti del 1. e 2. Convegno dell' Ordine delle Vergini in Italia,* 1. Convegno Vincenza 25–26 marzo 1988, 2. Convegno 1 –2 aprile 1989. Zumindest vereinzelt gibt es diese Lebensform auch in Spanien, Belgien, der Schweiz, England, Skandinavien und Kanada. Vgl. Sponsa Christi, Foglio di collegamento per l'Ordine delle Vergini (15.4.1990).

3 OCV Caput I, n. 4; vgl. Caer. Ep. n. 719: „Pro opportunitate...", n. 742: „ritus congruenter fit in ecclesia cathedrali, nisi res moresque loci aliud suadeant." Dezidiert äußerte sich die Italienische Bischofskonferenz: Die Consecratio virginum sei keine Familienfeier, sondern gehe die Ortskirche an, Premesse liturgico-pastorali ai nuovi riti della „istituzione dei ministeri, consacrazione delle vergini, benedizione abbaziale", veröffentlicht in RivLi 69 (1982), 568–574, hier 572: „La celebrazione del rito non rimanga, possibilmente, una festa solo intimistica, chiusa nella cerchia di un gruppo o di una famiglia religiosa, ma si apra a tutta la Chiesa particolare dal cui seno lo Spirito Santo ha fatto sbocciare il carisma verginale." Der Vorzug sei wenn möglich der Kathedrale oder der Pfarrkirche zu geben.

4 Ähnlich findet das liturgische Beten der Kirche dann seinen vollen Ausdruck, wenn es der Bischof mit dem Presbyterium und der Gemeinde vollzieht, trotzdem handelt es sich auch bei einer „Privatmesse" oder der Einzelrezitation des Stundengebets um liturgisches – kirchenamtliches – und damit prinzipiell öffentliches Beten (vgl. c. 604, cc. 1173 f.).
Der rechtliche *Unterschied zum Privatgelübde* liegt darin, daß die Kandidatin durch die Weihe in einen kirchlichen Stand aufgenommen wird (s. u. Kap. III). Weder die Annahme ihrer Entscheidung noch das Leben als virgo consecrata kann als eine Privatangelegenheit betrachtet werden. Das zeigt sich daran, daß der zuständige Bischof für die *Zulassung zur Weihe* und bereits für die *Vorbereitungszeit* (sog. Kandidaturzeit) die Verantwortung trägt, und ebenso daran, daß er aus schwerwiegendem Grund die Entlassung aus diesem Stand verfügen kann (Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben, OK 27 [1986], 466–469).

aus, hat dieselben Bekannten wie vorher – mit einem Wort: Sie bleibt „in der Welt". Für manche Frau wäre es, je nach Lebensumständen, unzumutbar schwer, sich schutzlos einer Umwelt auszusetzen, welche ihr wenig Verständnis entgegenbringen würde.

Dabei braucht nicht verschwiegen zu werden, daß die deutsche Bezeichnung dieser liturgischen Feier als „Jungfrauenweihe" einige Bedenken hervorruft. Auch Leute, die zweifelsohne die damit gemeinte Sache bejahen, fürchten nicht ganz ohne Grund, daß dieses Wort für heutige Ohren geradezu absonderlich klingen könnte.[5] Im allgemeinen, weitgehend säkularisierten Bewußtsein hat das Wort „Jungfrau" entweder überhaupt keinen sittlich-personalen Inhalt mehr, sondern nur noch einen biologischen, oder der Inhalt wird als ziemlich verstaubtes Ideal belächelt. Je mehr die Gesellschaft das vermeintliche Ideal sexueller Freizügigkeit propagiert, um so mehr muß so etwas wie ein „status virginum" wie eine defizitäre Lebensform wirken.

Will man für heutige Menschen verkündigen, so muß man natürlich heutige Ohren in Betracht ziehen. Man braucht das Unverständnis nicht ständig zu provozieren, auch darf man bestimmte Dinge nicht ohne Notwendigkeit dem Spott der Öffentlichkeit aussetzen. Doch, so begrüßenswert eine sprachliche Formulierung wäre, welche dem Verständnis Brücken bauen könnte, es scheint sich keine befriedigende Alternative zur „consecratio virginum" bzw. „Jungfrauenweihe" finden zu lassen. Vielleicht muß man sich damit abfinden, daß es Dinge gibt, die sich, bei aller gebotenen Klugheit und „discretio", nicht anders sagen lassen, als sie sind, und immer „Anstoß" erregen werden, weil sie nur im Licht des Glaubens wirklich verstanden werden können.[6] Dabei könnte das Unbehagen, ja beinahe Scham beim Wort von der christlichen Jungfräulichkeit durchaus positiv die Frage „anstoßen", welchen Grad von Relevanz in der Glaubenswirklichkeit man bestimmten Wahrheiten tatsächlich einzuräumen bereit ist – auch wenn man sie vielleicht theoretisch keineswegs leugnen möchte – z.B. daß Jesus aus der Jungfrau Maria geboren wurde, daß er selbst so gelebt hat und dieses Leben genauso geheiligt hat wie die Ehe.[7]

Aber auch wenn man das Verständnis für den christlichen Sinn des Gelöbnisses eines jungfräulichen Lebens als gegeben voraussetzt – wie es im Folgenden gelten soll –, so schließt dies noch nicht das Verständnis für diese bestimmte Form ein. Auch innerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit haftet ihr immer noch der Charakter des Neuen an, damit auch des Ungewohnten und – ge-

---

5 S. Anm. 1.

6 So Kardinal Friedrich Wetter in seiner Ansprache anläßlich einer Jungfrauenweihe, veröffentlicht in: OK 31 (1990), 462–464.

7 Zuletzt wäre auch in Betracht zu ziehen, daß es keineswegs von vornherein ausgemacht scheint, was als „zeitgemäß" zu gelten hat: Ein Anzeichen dafür kann auch die Aufwertung der „Jungfrau" in so unterschiedlichen Strömungen wie Tiefenpsychologie, Feminismus und Esoterik sein – selbst dort, wo leider eine sehr große Distanz zum Christentum festgestellt werden muß. Vgl. A. Moreno / R. Schenk, *Art. C. G. Jung,* Marienlexikon III, St. Ottilien 1991, 461–465.

rade weil niemand so recht Bescheid weiß – des „ungewöhnlich" Erscheinenden. Geht man damit an die Öffentlichkeit, so muß man bereit sein, sich verschiedenen Fragen zu stellen, die weniger leicht zu beantworten sind als die Frage: „Warum sind Sie in diesen oder jenen Orden eingetreten?"

Dies scheint wiederum auf zwei Gründe zurückzugehen: Zum einen hat die systematische Reflexion über das Unterscheidende und Verbindende im Vergleich zu anderen Formen des „geweihten Lebens" noch kaum begonnen[8]. Es fehlt an klarer Information.

Die andere Ursache liegt tiefer. Das Verständnis für dieses Leben als „Stand" in der Kirche, dem eine gewisse Öffentlichkeit eigen ist, setzt das Verständnis für bestimmte Züge der Kirche selbst voraus, welches aber nicht ohne weiteres als gegeben angenommen werden kann. Als ungewohnt wird offenbar hauptsächlich empfunden, daß das Leben einer virgo consecrata keine auf den ersten Blick klar erkennbare Funktionalität beinhaltet, anscheinend keine horizontale Zielsetzung hat. Nun kann selbstverständlich eine solche Begründung in keinem Fall eine Berufung zureichend erklären. Die geläufige Begründung des priesterlichen Zölibats durch ausschließlich funktionale Überlegungen ist in der Tat unzureichend. Doch haben sowohl die Ämter in der Kirche wie auch die durch eine bestimmte Zielsetzung und Spiritualität gekennzeichneten Gemeinschaften des geweihten Lebens ein klarer erkennbares „Wozu" als es bei der Lebensweihe einer virgo consecrata in der Welt der Fall ist. So erscheint diese Lebensform innerhalb der „geistlichen Berufungen", wenn sie in erster Linie als „Berufe" verstanden werden, leicht als etwas Überflüssiges, oder zumindest auf den privaten Raum zu Beschränkendes. – Wenn demgegenüber die Feier der Jungfrauenweihe eine Feier der Kirche, und u.U. sogar eine im buchstäblichen Sinn öffentliche Feier ist, dann rechtfertigt sich dies nur dadurch, daß ein Wesenszug der Kirche selbst hier dargestellt wird: Sie ist zuerst für Gott da, und deswegen für die Welt. Sie erschöpft sich nicht auf der horizontalen Ebene, ihr inneres Lebensprinzip ist vielmehr die Hingabe an Gott, bzw. der gegenseitige Bund.[9] Auch ist „Berufung" nicht bloß Entscheidung des Menschen, und gottgeweihte Keuschheit nicht bloß eine Tugend, etwa der Selbstdisziplin, sondern Gna-

---

8 Der Terminus technicus „vita consecrata" für das Leben nach den evangelischen Räten, das bewußt, frei und für immer versprochen sowie als Gelübde entgegengenommen wurde, wird im folgenden beibehalten. In fundamentalem Sinn ist jeder Getaufte „Gott geweiht" („Deo sacratus", LG 44 a), doch kann dieses Geweihtsein noch einmal besondere Ausgestaltung und Vertiefung finden durch die Übernahme der evangelischen Räte („consiliorum evangelicorum professione intimius consecratur", ebda.). Vgl. dazu S. Recchi, *De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio,* Periodica 77 (1988), 33–35.

9 Vgl. dazu u. a. Th. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet,* Freiburg 1980, Jungfrauenweihe: 127–130. Vgl auch Hermann Kard. Volk, *Christliche Ehelosigkeit. Theologische Grundlagen,* PWB-Sonderdruck 5, 1976, 27: „Von der Welt wird diese Seite der Kirche nicht erkannt; sie anerkennt höchstens die selbstlosen sozialen Dienste der Orden. Es ist aber nicht entscheidend, ob die Welt uns erkennt; entscheidend ist, ob wir, ob alle Glieder der Kirche erkennen, um was es hier geht."

dengabe,[10] die einzelnen Gliedern der Kirche als solchen geschenkt wird. Mit der feierlichen liturgischen Form der Gelübdeablegung und Annahme wird nicht die menschliche Person gefeiert, sondern Gott als der Geber aller Gnadengaben, wie es im Weihegebet der Jungfrauenweihe zum Ausdruck kommt. Nur von diesen Voraussetzungen her ist zu verstehen, daß die Lebenshingabe eines Gliedes der Kirche von ihr selbst angenommen wird, ohne daß damit sofort bestimmte äußere Aufgaben verbunden wären. Damit erinnert die Jungfrauenweihe an etwas, was auch für die Ordensleute gilt: „Das Apostolat aller Ordensleute besteht in erster Linie im Zeugnis ihres geweihten Lebens, das sie durch Gebet und Buße pflegen müssen."[11]

Auch wenn die äußeren Aufgaben der virgo consecrata nicht so klar umschrieben sein können wie etwa die eines Ordensmitglieds, so bleibt sie doch nicht ohne Pflichten gegenüber Kirche und Welt. Vielmehr muß sie ihr ganzes Leben als „von Christus und seiner Kirche in Dienst genommen" verstehen, wie der liturgische Text an zahlreichen Stellen betont. Denn die „Weihe zur Jungfrau" stellt nicht bloß die kirchliche Bestätigung für die ehelose Lebensform dar – die man aus verschiedenen Gründen wählen kann, die man auch leben kann, ohne sich für immer dazu verpflichten zu wollen – sie bedeutet die Besiegelung einer Lebensentscheidung zur Nachfolge Christi und zugleich Aufnahme in einen Stand, der einen Aspekt des Wesens der Kirche selbst spiegelt. Das Leben der virgo consecrata stellt somit besondere Anforderungen, die sich aus ihrer Hingabe an Christus und die Kirche mit innerer Notwendigkeit ergeben – ohne daß dabei die spezifische Chance der Anpassungsfähigkeit durch Festlegung auf ein bestimmtes Apostolat verspielt würde. Ihr Leben kann und muß gerade aufgrund der weitgehenden Freiheit in jedem, nicht nur in sozialen Berufen, und in allen Lebensumständen „Ferment" sein.

Will man über die Lebensform einer „virgo, die in der Welt lebt", tiefer reflektieren, so stehen zwei Blickpunkte im Vordergrund: der historische, welcher der geschichtlichen Gestalt dieser (Alte Kirche) oder ähnlicher Formen (Beginen, Mantellaten der hl. Katharina von Siena) nachgeht, oder ein primär systematischer, welcher das Specificum dieser Lebensform und der ihr zugrundeliegenden Spiritualität in Abgrenzung zu andern geistlichen Wegen in den Blick nimmt.

Über die historische Dimension der liturgischen Feier und der entsprechenden Lebensform gibt es einige, zum Teil schon ältere Untersuchungen.[12] Die

---

10 Vgl. LG Art. 42, vgl. A. M. Triacca, EL 96 (1982), 156, 174.

11 CIC c. 673.

12 I. Feusi, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen.* Sein Fortleben im Mittelalter, Freiburg 1917. H. Koch, *Virgines Christi.* Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten, in: Texte und Unters. zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1907. Ph. Oppenheim, *Die Consecratio virginum als geistesgeschichtliches Problem.* Eine Studie zu ihrem Aufbau, ihrem Wert und ihrer Geschichte, Rom 1943

theologisch-systematische Reflexion jedoch scheint, zumindest im deutschsprachigen Raum, noch kaum begonnen zu haben – eine Ausnahme bilden die Veröffentlichungen Barbara Albrechts, der das Verdienst gebührt, auch einem weiteren Kreis entsprechende Information und Hinweise zur Spiritualität dieser Lebensform zugänglich gemacht zu haben.[13] Innerhalb der fremdsprachigen Forschung hat sich offensichtlich vor allem die Liturgiewissenschaft der Consecratio virginum angenommen, wobei nicht nur die erneuerte Feier interpretiert wird, sondern von diesem Ausgangspunkt auch die Deutung des Standes der Virgines versucht wird.[14] Jüngst erschien eine kenntnisreiche Darstellung in italienischer Sprache, die insbesondere auf die Spiritualität der vir-

---

(Interpretation des damals gültigen Ritus für Moniales; nicht mehr in allen Punkten historisch zuverlässige Information und Interpretation. Letzteres gilt auch für den folgenden Titel:) K. H. Schäfer, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter,* Stuttgart 1907, S. 24–46. R. Metz, *Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours,* Revue de Droit Canonique (= RDC) 1 (1951), 261–280. Ders., *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine,* Presses Universitaires de France, 1954.

13 B. Albrecht, *Jungfrauenweihe für Frauen, die in der Welt leben,* PWB-Sonderdruck 20 (1983); auch: OK 25 (1984), 298–305; dies., *„... Bis Du kommst in Herrlichkeit",* PWB-Sonderdruck 23 (1985); dies., *Dimensionen christlicher Jungfräulichkeit,* 2. Aufl. Meitingen 1979. Von ihrer Feder stammt auch die Hinführung zum Stundengebet, welche sie besonders den Virgines, die in der Welt leben, widmete: *Geistliches Leben in Freude.* Der Beitrag der Psalmen, Meitingen 1985.

14 So widmete die Zeitschrift Rivista liturgica (= RivLi 69) (1982) ein ganzes Heft der Ordensprofeß und Jungfrauenweihe; hierin die Beiträge: T. Colombotti, *Consacrazione delle vergini e Professione religiosa,* 441–456; P. Visentin, *Genesi e sviluppo storico-culturale della consacrazione verginale,* 457–471 (Literatur); G. Gozzelino, *La vita religiosa nel Rito della professione religiosa e della consacrazione delle vergini,* 472–493. Verschiedene Autoren untersuchen die Adaptation der neuen Riten in einzelnen Ordensgemeinschaften, 494–535. In diesem Heft wird auch die Stellungnahme der Italienischen Bischofskonferenz dokumentiert. Auch äußert sich hier bereits eine virgo consecrata selbst: G. Pasetto, *La mia esperienza di consacrazione come vergine laica nella Chiesa,* 546–552.
Vgl. weiter: M. Augé, *I commenti all' „Ordo Consecrationis Virginum".* Nota bibliografica, EL 96 (1982), 184–187 (Literatur). A. Boni / M. Augé, Art. *Consacrazione delle vergini,* Dizionario degli Istituti di Perfezione (= DIP), II, 1613–1627. A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975.* Deutsche Ausgabe hg. v. J. Wagner, Freiburg 1988. I. Calabuig / R. Barbieri, *Art. Consacrazione delle vergini,* Nuovo dizionario di liturgia (ed. D. Sartore / A. M. Triacca) (= NDL), 294–314 (beste Kurzinformation zur Geschichte und Theologie des Ritus). Dies., *Struttura e fonti dell' „Ordo Consecrationis Virginum",* in: Liturgia (FS A. Bugnini), Rom 1982, 479–530; vgl. auch EL 96 (1982), 102–153. Dies., Art. *Verginità consacrata nella chiesa,* Nuovo Dizionario di Liturgia, 1580–1599. R. Metz, *Le nouveau rituel de la consécration des vierges, sa place dans l'histoire,* La maison-Dieu LMD 110, 1972, 88–115. A. Nocent, *La consécration des vierges,,* in: A. G. Martimort, *L'eglise en prière.* Introduction à la Liturgie, 1984, 225–237. A Nocent, *Il mistero di Cristo nella „Velatio sponsae" e nella „velatio virginum",* RivLi 55 (1968), 368–377. M. Prager, *Der neue Ritus der Jungfrauenweihe,* Heiliger Dienst HlD 28 (1974), 129–135. L. Ravasi C.P., *Consigli evangelici, consacrazione religiosa, consacrazione delle vergini,* Rom 1984 (geht eher auf den Ritus und seine Bedeutung vor der Überarbeitung ein). A. M. Triacca, *Significato teologico-liturgico della „Consacrazione cristiana" della verginità* (Anámnesis – Epíclesis – Méthexis), EL 96 (1982), 154–183.

gines in der Welt eingeht.[15] Zur Diskussion und Klärung der kirchenrechtlichen Fragen gibt es einige wenige, jedoch hervorragende Beiträge;[16] die Erläuterungen zu c. 604 in den Kommentaren zum Ordensrecht fallen dagegen meist leider recht karg aus.[17]

Die Frage nach dem Verbindenden und Unterscheidenden des Lebens als virgo consecrata im Vergleich zum Stand in einem „Institut des geweihten Lebens", bzw. auch in Unterscheidung vom Privatgelübde, erheischt um so mehr eine Klärung, als diese Lebensform eben als eine andere neben den herkömmlichen Formen wieder eröffnet wurde. Daher kann es auch nicht um die bloße Wiederaufnahme einer altkirchlichen Einrichtung gehen, welche mit dem Aufkommen der verschiedenen Ordensgemeinschaften mehr und mehr zurücktrat und länger als 800 Jahre überhaupt ausgedient zu haben schien, sondern um eine Adaptation heute. Der folgende Versuch wählt also eine primär systematische Betrachtungsart und stützt sich hauptsächlich auf den Text des erneuerten Ritus,[18] in dem die Theologie der geweihten Jung-

---

15 G. Tosetti, *Vergini consacrate nel mondo.* Un ritorno alle origini, Bologna 1990.

16 Th. De Urquiri, *Circa „Ordinem Consecrationis Virginum" quaestiones tres,* Commentarium pro Religiosis et Missionariis (CRM) 64 (1983), 142–169. (Dabei handelt es sich um die Fortsetzung eines Beitrags desselben Titels aus CRM 63 (1982), 351–361, der jedoch weniger auf die virgines in der Welt eingeht.) Der Verfasser konstatiert ebenfalls (142), daß nur sehr selten und wenig über dieses Thema gehandelt werde („raro et parum pertractatur"), besonders bedürfe die Bestimmung: „Dem Bischof steht es zu, festzusetzen, auf welche Weise die Jungfrauen, die ein Leben in der Welt führen, ihre Verpflichtung zu einem jungfräulichen Leben übernehmen sollen", einer genaueren Reflexion; denn bis jetzt hätten sich zum Sinn dieser Aussage weder Theologen noch Bischöfe ausführlicher geäußert: „De sensu huius normae deque eiusdem practica determinatione neque Auctores neque Praelatos multa edidisse, si casus aliquos excipias." Dies sei um so bedauerlicher, als die Zahl der betreffenden Frauen vielerorts wachse („cum hodie coetus virginum consecratarum in saeculo manentes, non paucis in locis, florere incipiant"). S. Recchi, *Verbum ›accedere‹ in canonibus 604 et 731 Codicis. Quaesita et interpretatio,* Periodica 78 (1989), 453–476; dies., *De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio,* Periodica 77 (1988), 33–55.

17 Eine Ausnahme bildet: J. Beyer, *Le droit de la vie consacrée, Normes communes,* 1988, 147–153. Ein Beitrag dess., *L' „Ordine delle Vergini",* Vita consacrata 22 (1986), 590–602, konnte für diese Arbeit leider nicht eingesehen werden.
Vgl. R. Henseler, *Ordensrecht,* aus: Münsterischer Kommentar zum CIC (hg. von K. Lüdicke), 1987, 98–100. R. Sebott, *Das neue Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–746 des CIC, Kevelaer 1988, 35–38. B. Primetshofer, *Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983,* Freiburg 1988, 24–26. J. Hite, Sh. Holland, D. Ward (Ed.), *A Handbook on Canons 573–746,* Minnesota 1985, 56 f. (sehr wenig und kaum überzeugend). E. Gambari, *Vita religiosa, secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico,* 2. Aufl. 1985, 651–653 (ausführlicher). Ders., *I religiosi nel Codice.* Commento ai singoli canoni, Mailand 1986. *Directoire canonique,* Vie consacrée et societés de vie apostolique, ed. Comité Canonique de Religieux, Paris 1986, 37 f. (lediglich Übersetzung des lateinischen Textes und einige Literaturhinweise).

18 Zugrundegelegt wird der lateinische Text (OCV) und die Praenotanda (Praen.) dazu, sowie das „Decretum" der Congregatio pro cultu divino. Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz sind maßgebend die „Empfehlungen der DBK für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben" (veröffentlicht in OK 27 [1986] 466–68).

fräulichkeit – auch als in der Welt gelebte – ihren besten Ausdruck findet. Um die spirituelle Nähe zu anderen Berufungen aufzuzeigen, werden vor allem die einschlägigen Texte des II. Vatikanischen Konzils herangezogen.[19]

Der Rückgriff auf die Geschichte bleibt jedoch unumgänglich. Um eine Lebensform zu verstehen, muß man den Blick auch auf ihre geschichtliche Entwicklung richten.[20] Gerade die Liturgie der Jungfrauenweihe macht dies offenkundig: Man betritt den geistigen Raum von Jahrhunderten der Kirchengeschichte, von den ersten Anfängen einer liturgischen Form der Gelübdeablegung (vielleicht schon im 3., sicher aber im 4. Jahrhundert), über die Ausgestaltung mit vielerlei Riten und Gebeten im frühen und hohen Mittelalter, durch die Zeit, in der dieser Ritus wie ein kostbarer Schatz in den liturgischen Büchern bewahrt, aber nahezu vergessen war, bis hin zu jenem knappen Satz der Liturgiekonstitution (Art. 80): „Der Ritus der Jungfrauenweihe soll überarbeitet werden."

I. Ein kurzer Gang durch die Geschichte

1. Die ersten drei Jahrhunderte

Es steht mit Sicherheit fest, daß von Anfang an einzelne Glieder der christlichen Gemeinde gemäß den Empfehlungen des Neuen Testaments, etwa Mt 19, 10–12 und 1 Kor 7,25, um des Himmelreiches willen ehelos lebten. Für die neutestamentliche Zeit selbst ist dies etwa von Paulus und den Töchtern des Philippus (Apg 21,9) bekannt. Die Apostolischen Väter bezeugen die Existenz zölibatär lebender Christen, „Asketen" und „Virgines",[21] die Apologeten berufen sich zum Erweis der sittlichen Kraft des Christentums auf sie.[22] Zwar gab es geschlechtliche Enthaltsamkeit aus asketischen und kultischen

---

19 Perfectae Caritatis (PC), Lumen Gentium (LG), Presbyterorum Ordinis (PO), Optatam Totius (OT). Die Texte werden zitiert nach LThK, Bde. 12–14: Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Erläuterungen, lat. und dt., Freiburg 1968 (Sonderausgabe 1986).

20 Die Kenntnis des Ritus und der Geschichte gehört zu den Inhalten der Vorbereitungszeit (DBK-Empfehlungen in: OK, 1986, 468). Wünschenswert wäre auch die Kenntnis der Formen des Rätelebens und verschiedener spiritueller Richtungen.

21 Z. B. 1 Clem 38, 2 (96 n.): Ignatius v. Antiochien († ca. 117), Brief an Polykarp 5, 2; An die Gemeinde von Smyrna 13, 1; Polykarp, Brief an die Philipper 5,3.

22 Justin († 167), Apol. I, 15.29; Athenagoras, Supplicatio pro Christianis 33 (ca. 177); Tatian, Oratio ad Graecos 32.33; Minucius Felix, Octavius 31, 5 (vor 300). Vgl. M. Viller / K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit.* Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität, Freiburg i. Br. 1939, unveränd. 1989, 43 f. Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung in den ersten Jahrhunderten auch P. Visentin, *Genesi e sviluppo...*, RivLi 69 (1982), 457–471.

Motiven auch außerhalb des Christentums, doch unterscheidet sich die christliche Jungfräulichkeit davon grundlegend,[23] insofern sie Nachfolge Christi ist, die ganze Dauer des Lebens umgreift und ihre Motivation aus dem Glauben an den Auferstandenen und aus der Erwartung des kommenden – und schon angebrochenen – Gottesreiches zieht. Aufgrund der christologischen und eschatologischen Motivation kann man mit Viller/Rahner sagen: „...die Jungfräulichkeit in der Kirche ist ein Gedanke, der auf dem Boden des Christentums selbst gewachsen ist. Sie ist eine Blüte des Evangeliums, eine Nachahmung des Herrn und, wie man bald auch sagte, seiner Mutter Maria. Spontan, in völliger Freiheit, ohne Zutun der Autorität taucht sie schon seit dem 2. Jahrhundert überall auf, wo es Christen gibt."[24]

Ausdrücklich thematisiert wird die christliche Jungfräulichkeit etwa bei Ps.-Clemens, Tertullian, Cyprian und Methodius von Olymp.[25] Aus diesen Quellen des 3. Jahrhunderts geht hervor, daß das „Zeugnis der Jungfräulichkeit" in der Wertschätzung gleich dem Blutzeugnis folgte.

Tertullian († vor 220) scheint der erste gewesen zu sein, der den Brautschaftsgedanken, wie er 2 Kor 11,2 (vgl. Mt 9,15 Parr.; Joh 3,29; Eph 5,26; eschatologisch akzentuiert Apok 19, 7.9; 21, 2.9; 22,17) zum Ausdruck kommt, von der Kirche auf den einzelnen Christen übertrug.[26] Bereits zu dieser Zeit, aus der noch keine Quellen für eine öffentliche bzw. liturgische Gelübdeablegung überliefert sind, wurde das Gelübde der Jungfräulichkeit realistisch als geistliche Eheschließung aufgefaßt. Wer dieses Gelübde brach, galt als „Ehebrecherin" (adultera, bigama) und hatte als Folge die Exkommunikation zu tragen, bis sie Buße getan hatte.[27] Dieser Parallelisierung von Ehe und Gelübde als „matrimonium spirituale" entspricht konsequent die spätere Ausgestaltung des Ritus der Jungfrauenweihe in Parallelität zu den sich ebenfalls erst später ausformenden Trauungsriten, wobei die jeweils üblichen ausdeutenden Zeichen übernommen wurden.

---

23 So schon Ambrosius in bezug auf die Vestalinnen, De virginibus ad Marcellinam I, 14 f. (PL 16, 203 f.)

24 a.a.O., 46.

25 Tertullian, De virginibus velandis (nach 202); Cyprian († 258); De habitu virginum; Methodius von Olymp (2. H. 3. Jh.), Convivium decem virginum (auch Symposion, oder einfach Dialogus genannt); Ps.-Clemens, Ad virgines (Mi. 3. Jh.). Eine gute Zusammenfassung im Blick auf heutige Adaptation findet sich bei B. Albrecht, *„...bis du kommst in Herrlichkeit"*, PWB-Sonderdruck 23, 1985. Dort sind auch die Ausgaben und dt. Übersetzungen verzeichnet. Der griechische bzw. lateinische Text vieler Quellen ist leicht zugänglich in *Florilegium Patristicum 42,* Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia ed. J. Mayer, Bonn 1938.

26 De oratione, 22: Die virgo solle den Schleier tragen, da sie „Christus geheiratet" habe.

27 Cyprian, De habitu virginum 20 (PL 4, 472 f.); ep. 62 ad Pomponium n. 4 (PL 4, 381). Jedoch scheint zu dieser Zeit die Eheschließung einer Frau, die Jungfräulichkeit gelobt hatte, nur unerlaubt, nicht aber – wie kurze Zeit später – ungültig gewesen zu sein. Vgl. etwa die Synode von Ancyra (314): „Quotquot virginitatem promittentes irritam faciunt sponsionem, inter bigamos censeantur."

Wenngleich die überlieferten Quellen dieser Zeit keine liturgische Feier des Gelübdes bezeugen, so kann doch nicht ohne weiteres behauptet werden, daß es keine solche gegeben habe. Der beiläufige Hinweis Hippolyts (215) in der Traditio Apostolica c.12, daß die virgines und einige andere „Stände" der Kirche keine Handauflegung erhielten, anders als die Diakone, Presbyter und Bischöfe, läßt zumindest darauf schließen, daß es „virgines" als öffentlichen Stand gab,[28] wobei eine liturgische Einführung in diesen Stand nicht definitiv ausgeschlossen werden kann.

2. Vom 4. bis zum 10. Jahrhundert

Mit Beendigung der Verfolgungszeit konnte sich das kirchliche Leben auch nach außen frei entfalten. Während nun das Martyrium als Hingabe des Lebens zum Zeugnis für Christus, das „rote Martyrium", zurücktrat, gewann die Lebenshingabe der „Asketen", Mönche und Virgines, das „weiße Martyrium", zunehmend an Bedeutung. Es überrascht daher keineswegs, daß gerade für das 4. Jh. zum ersten Mal ausdrücklich von der Liturgie der Jungfrauenweihe die Rede ist und die theologische Reflexion über das ehelose Leben einen Höhepunkt erreicht.[29]

Die ersten Zeugnisse aus dieser Zeit sind nicht liturgischer, sondern literarischer Art: Papst Damasus' († 384) Brief an die gallischen Bischöfe, Nicetas

---

28 So auch NDL 1582: „una particolare categoria di fedeli (ordo virginum)". Hippolyt, *Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung,* übers. und eingel. von W. Geerlings, (lat.-gr.-dt. Freiburg 1991). Dem Kommentar zu c. 12 zufolge spreche der Ausdruck propositum, der mehr den inneren Entschluß als ein öffentliches Gelübde meine, und die knappe Fassung des Abschnittes über die Virgo „eher dafür, daß es in der Gemeinde des Hippolyt zwar Jungfrauen als Standespersonen gibt, daß sie jedoch noch nicht durch öffentliche liturgische Akte in ihr ‚Amt' geleitet wurden. Die TA läßt einen Ritus zwar nicht erkennen, doch wird man aufgrund der später deutlich erkennbaren rituellen Ausgestaltung kurze Segnungen, Gebete oder Andeutungen von Riten zur Zeit des Hippolyt nicht ausschließen können" (175).

29 Ausführliche Zusammenstellung bei Calabuig / Barbieri, Art. *Verginità consacrata,* NDL 1580–1588. Väter des Ostens: Athanasius (?), Discursus de virginitate (PG 28, 252–281); Basilius d. Gr. († 379), Ep. ad virginem lapsam (PG 32, 369–381), Gregor v. Nyssa († ca. 394), De virginitate (SC 119); Gregor von Nazianz († 390), In laudem virginitatis (PG 37, 521 ff.); Praec. ad virg. (ebda. 573–632). Ad virg. (ebda. 640–642); Basilius v. Ankyra († 364), De virginitate (PG 30, 669–809); Ephrem der Syrer († 373), verschiedene Hymnen; Johannes Chrysostomus († 407), De virginitate (SC 125), sowie zwei Briefe gegen das Syneisaktentum (PG 47, 495–532), ein Brief und ein Traktat Ad Theodorum lapsum (47, 309–316).
Väter des Westens: Ambrosius († 397), De virginibus ad Marcellinam (PL 16, 197–244), De virginitate (297–316), De institutione virginis (319–348), Exhortatio virginitatis (351–380); Hieronymus († 419/20), Ad Eustochium (CSEL 54 143 ff.); Augustinus († 430), De sancta virginitate (CSEL 41), und verstreute Äußerungen; Zeno von Verona († ca. 371), De pudicitia (CChr XXII, 8–14), De continentia (171–178); Nicetas v. Remesiana († ca. 414), De lapsu virginis consacratae (PL 16, 383–400); Fulgentius v. Ruspe († 533), Ep. III ad Probam (CChr XCI 212–229); Leander v. Sevilla († 600): De institutione virginum et de contemptu mundi (BAC 321, 21–76).

von Remesiana, Ambrosius.[30] Aus diesen Schilderungen geht hervor, daß es sich bei der „consecratio virginum" um einen dem Bischof vorbehaltenen Gottesdienst handelte, daß viel Volk daran teilnahm, und daß die Feier bevorzugt an den Festtagen Epiphanie, Weihnachten, Ostern und den Apostelfesten stattfand. Auch der Aufbau läßt sich erkennen: Nach dem Wortgottesdienst und der Homilie nahm der Bischof das Gelübde (propositum) entgegen, sprach ein Weihegebet und übergab den Schleier (velatio).

Die erste Quelle liturgischer Art findet sich im ältesten Sakramentar, dem Sacramentarium Veronense (ca. 6. Jh.),[31] so benannt nach dem Aufbewahrungsort, sonst auch „Leonianum" genannt, weil darin enthaltene Texte Papst Leo d. Gr. zugeschrieben werden. Für die Liturgie der Jungfrauenweihe[32] werden hier drei Texte überliefert: Das kurze Gebet „Respice Domine propitius",[33] das lange Weihegebet „Deus castorum corporum", das auch heute den Kern des Ritus bildet, und ein Hochgebetseinschub zum „Hanc igitur".

Im Text des Sacramentarium Gelasianum (6. Jh.) finden sich drei weitere Formeln für die Messe von der Jungfrauenweihe (zum „Hanc igitur"), das Weihegebet wird am Ende erweitert, ein Gewändersegen – vermutlich gallischen Ursprungs – kommt hinzu. Im Gregorianum-Hadrianum (7./ 8. Jh.) erfährt der Ritus keine Veränderung.[34]

---

30 Dieser berichtet in der Schrift De virginibus III, 1 (377 n.) über die Spendung der consecratio virginum an seine Schwester Marcellina durch Papst Liberius.

31 Sakramentar heißt das liturgische Buch, welches die Amtsgebete des Priesters enthält, also keine Lesungen oder Gesänge. Der Text des Veronense wurde ediert von L.-C. Mohlberg (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior. Fontes I), Rom 1966.

32 *„Ad virgines sacras"* (Mohlberg 138 f.).

33 Diese sogenannte „Collecta" (Tagesgebet) hatte bis zur Neufassung 1970 in der Liturgie der Jungfrauenweihe ihren Platz: „Respice, Domine, propitius super hanc famulam tuam, ut sanctae virginitatis propositum, quod te inspirante suscepit, te gubernante custodiat." – „Sieh gütig herab, o Herr, auf diese deine Magd, damit sie den Vorsatz heiliger Jungfräulichkeit, den sie auf deine Eingebung hin gefaßt hat, unter deiner Führung auch bewahre." Weil in diesem Gebet das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Antwort in unnachahmlich prägnanter Form zum Ausdruck kommt, wurde vielfach bedauert, daß man zugunsten des klareren Aufbaus auf dieses Gebet verzichtete. Vgl. z. B. M. Prager, *Der neue Ritus der Jungfrauenweihe,* HID 28 (1974), 129–135, hier 135.

34 Vgl. G. Ramis, *Los formularios Romanos de las misas de bendicion de virgenes y viudas,* in: Traditio et progressio (FS A. Nocent). Rom 1988, 437–467. Der Autor untersucht das Gelasianum, Gellonense, Gregorianum, Missale Francorum, Augustodunense, Sacramentarium Triplex, Veronense.
Zum Vergleich mit der Entwicklung der Witwenweihe, G. Ramis, *La bendicion de las viudas en las liturgias occidentales,* EL 104 (1990), 159–175. Berücksichtigt werden in diesem Beitrag die römischen Sakramentare Gelasianum und Gellonense, die gallischen Sakramentare: Missale von Bobbio, Missale Gallicanum vetus (wo im Aufbau die Parallelität zur Jungfrauenweihe besonders deutlich wird: Collecta – Weihegebet – Gewandwechsel), Missale Francorum.

Lebensweise der virgines in dieser Zeit

Die virgines dieser Zeit lebten für gewöhnlich weiter in ihren Familien bzw. ihren Häusern. Sie widmeten sich vor allem dem Gebet,[35] besonders dem Stundengebet in der Kathedralkirche, u.U. auch kirchlichen Diensten[36] und Werken der Barmherzigkeit. Nach außen waren sie am Schleier zu erkennen, den sie ebenso wie die verheirateten Frauen trugen, evtl. auch an einer besonders schlichten Kleidung. Ambrosius erwähnt jedenfalls den Wechsel der Kleidung bei der Jungfrauenweihe.[37]

Durch die „consecratio" gehörten sie dem „Stand der Jungfrauen" an. Vereinzelt sprechen Quellen von einer Handauflegung bei der Weihe,[38] doch hält die große Tradition daran fest, daß die virgo keine Handauflegung erhält, da sie nicht zu einem Amt berufen wird.[39] Jedoch gilt die eingegangene Bindung in der Regel als unwiderruflich, ebenso wie die Ehe: Wie in der Ehe die beiden Eheleute ein Fleisch werden, so soll die Braut Christi mit ihm ein Geist werden, wie die Eheleute Vater und Mutter verlassen, so soll die virgo consecrata die irdischen Dinge verlassen.[40]

„Was die Wirkungen der consecratio virginum angeht, so hält die Gesetzgebung dieser Zeit im wesentlichen einmütig daran fest, daß dadurch ein eheliches Band zwischen der virgo und Christus geschaffen werde, das seiner Natur

---

35 Constitutiones Apostolicae VIII c. 47, 1 (Parallele zu Canones Hippolyti): „Saepe ieiunent et in ecclesia orent" – „Sie sollen oft fasten und in der Kirche beten." Athanasius (?) De virginitate (um 370), c. 12. 13. 16. 20 (PG 28, 264–276) beschreibt ausführlich, wann und welche Gebete die virgo verrichten solle; vor allem soll sie den Psalter auswendiglernen.

36 In den Statuta Ecclesiae Antiqua (StEA) c. 12 (Mansi III, 952) wird die Taufbelehrung genannt: „Viduae vel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium, ut possint apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres..." Die Abgrenzung zwischen Witwen und Diakonissen war sowieso fließend; aus diesem Text geht hervor, daß auch die „sanctimoniales" u. U. Diakonissenaufgaben wahrnahmen. Schäfer, *Die Kanonissenstifter,* 24 ff., weist darauf hin, daß noch in der karolingischen Zeit solche Frauen eine Art Mesnerdienst versahen; es kam sogar vor, wie sich aus dem Verbot dieser Praxis Anfang des 9. Jhs. ersehen läßt, daß sie die Krankenkommunion spendeten.

37 De virg. ad Marcellinam III, 1 (PL 16, 219 C).

38 Synode von Vannes (465 n.) can. 4 (Mansi VII, 953); Venantius Fortunatus, Vita Radegundis XII, 28: hier handelt es sich zugleich um eine Diakonissin.

39 Hippolyt, Trad. Ap. 12; Epiphanius, Adv. haer. 79, 3 (PG 42, 743/746); Nicäa can. 19; Constit. Ap. VIII 24, 2; Test. Domini I, 46: „Virgo (seu caelebs) mas vel femina, minime ab homine constituitur, neque ordinatur, sed ipse sese propria voluntate secernit, nomen virginis assumens. Neque ipsi manus imponitur in virginitatem quippe propria(e?) voluntatis est hic status."

40 Athanasius (?), De virginitate (PG 28, 254).

nach unauflöslich ist und den Tod überdauert (...), (diese Bindung wird) öffentlich bekannt vor der Gesellschaft und der Kirche, durch die Kirche verbindlich angenommen und ihren Regelungen unterworfen."[41]

Da es sich um einen einschneidenden Schritt handelte, wurde eine bestimmte Zeit der Bewährung vorausgesetzt, welche auch Beständigkeit im gewählten Stand mit einigem Recht vermuten ließ.[42]

Was das Alter der virgines angeht, ist keine einheitliche Praxis festzustellen. In Rom und Mailand überließ man in den ersten Jahrhunderten die Entscheidung dem Bischof. Ambrosius plädierte für das „heiratsfähige Alter": Wer sich einen menschlichen Bräutigam wählen könne, könne doch auch den göttlichen Bräutigam wählen.[43] Der Vorsatz der Jungfräulichkeit wurde sicherlich schon für junge Mädchen anerkannt, die Weihe aber wurde wohl kaum vor dem 25. Lebensjahr erteilt – mit Ausnahme der Todesgefahr.[44] Es gab jedoch auch eine Richtung, welche sich in manchen Gegenden durchsetzte, das Alter hochzuschrauben und an die Regelungen für Diakonissen- und Witwenweihe anzugleichen.[45] Dieser Tendenz zufolge ließ man erst Frauen ab 40

---

41 Calabuig / Barbieri, Art. *Verginità* c., NDL 1587. Eine Ehe kann nicht mehr eingegangen werden: Synode von Ancyra (314) can. 19; P. Siricius (384–398), Innozenz I. (402–417), Brief an Victricius (Mansi III 1035 f.): Kap. 12 spricht von der verschleierten virgo – wenn sie heiratet, bricht sie gleichsam die erste Ehe und kann nur unter der Bedingung zur Kirchenbuße zugelassen werden, daß sie und ihr Mann „sich aus der Welt zurückziehen". In Kap. 13 ist von der zum jungfräulichen Leben entschlossenen, aber noch nicht verschleierten virgo die Rede – wenn sie heiratet, ist dies mit dem Bruch eines (Verlobungs-)Vertrages zu vergleichen; sie erlangt die volle Gemeinschaft nach angemessener Bußzeit wieder. Vgl. Gelasius I. († 496), ep. 14 c. 20; Synode von Vannes (465) can. 4. Diese Auffassung findet Eingang ins Decretum Gratiani c. 24 C. XXVII q. 1. Vgl. auch Basilius ep. 199, 18 (PG 32, 720): „adulterium"; auch Johannes Chrysostomus kennt keine Dispens, De virg. 38 (PG 48, 560): Wenn die virgo gewählt hat und „eingeschrieben" ist (conscripta), dann geht es ihr wie dem Ringkämpfer: es gibt kein Zurück; vgl. Ad Theodorum lapsum 2, 3 (an einen Mann gerichtet); Nicetas von Remesiana, De lapsu v. c. 5, 12.
Auf die Ausnahmen, welche evt. eine mildere Einstellung einnahmen (Cyprian, in gewisser Weise Augustinus, Chalcedon) wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Dispensmöglichkeit noch kurz eingegangen: Kap. III 1 a).

42 Metz, RDC 1 1951, 277: Eine Probezeit sei sehr wahrscheinlich, aber schwer zu bestimmen, wie lange sie gedauert habe. Dies werde erst bei den Kommunitäten des 6./7. Jhs. faßbar: ein bis drei Jahre.

43 De virginitate 5 (PL 16, 286); De virginibus I, 10 (PL 16, 216).

44 Metz, RDC 1 1951, 271–274

45 Witwen, die ja ebenfalls Keuschheit gelobten, waren oft mit dem Amt der Diakonissen betraut. Ignatius identifiziert im Brief an die Gemeinde von Smyrna, c. 12, 1, Witwen und Virgines (virgines vocatas viduas) als zölibatär lebend. Im allgemeinen freilich wurde unterschieden, wie sich bereits aus der Aufzählung der kirchlichen Stände bei Hippolyt, sowie aus den unterschiedlichen, sich parallel entwickelnden Weiheriten, ergibt. Vgl. auch Basilius ep. 199, 18.

Jahren zur Weihe zu.[46] Jedoch setzte sich die Praxis Afrikas[47] und wohl auch Roms durch, parallel zum Alter der Kleriker, die Weihe ab 25 Jahren zu erteilen.

Fragt man heute nach dem angemessenen Mindestalter – die Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz sprechen in einer Soll-Bestimmung von 30 Jahren –, so dürfte der Rat des hl. Ambrosius nichts von seiner Gültigkeit verloren haben: „Freilich soll der Bischof auf das Alter der Jungfrau achthaben, damit nicht etwa ein Mädchen vorschnell (temere) den Schleier empfange, er soll gut auf das Alter achten, aber auf das im Glauben und in der Sittenreinheit (aetas fidei vel pudoris)".[48]

Es scheint, als habe es schon früh Jungfrauen-Gemeinschaften gegeben,[49] und Ende des 4. Jahrhunderts kann man vielleicht schon von den ersten „Klöstern" sprechen.[50] Regeln entstehen, zwar hauptsächlich für Männer, aber auch für Frauen. Das gemeinschaftliche Leben beginnt sich zu etablieren, und in zunehmendem Maße wird das geistliche Klima vom zönobitischen Ideal geprägt,

---

46 Synode von Saragossa (380), can. 8 (Mansi III, 635); Agde (506), can. 19 (Mansi VIII, 328); nach einigen Quellen, so Metz, 272 f., sogar erst an 60jährige Frauen.

47 Carthago III (397) can. 4 (Mansi III 880).

48 De virginitate 7, 39–41 (PL 16, 276). Die „Empfehlungen" lassen genügend Spielraum für den Einzelfall. So brauchen weder das vorgeschlagene Mindestalter noch die für angemessen erachteten fünf Jahre Privatgelübde als absolut bindend genommen werden. Ein Mindestalter ist hauptsächlich deswegen geraten, weil nicht nur die Bindung an Christus als solche eine Zeitlang gewachsen sein muß, sondern auch die Entscheidung für diese konkrete Form überlegt getroffen sein soll. Es dürfte jedoch nicht übersehen werden, daß sich in manchen Fällen, wo eine Kandidatin noch deutlich unter dem vorgeschlagenen Alter stünde, bzw. die Kandidaturzeit länger dauerte, eine Belastung daraus ergeben könnte, wenn sie sozusagen lange „in der Luft hinge". Es wäre zu überlegen, ob man hier die altkirchliche Unterscheidung von „virgo devota" (auf Zeit oder für immer entschieden, aber noch nicht geweiht) und „virgo consecrata" nicht wieder aufnehmen sollte.
Für die Setzung eines Rahmens zwischen 30 und 50 Jahren hat man sich wohl an dem Zeitraum orientiert, in dem eine Frau gewöhnlich eine Lebensentscheidung getroffen hat bzw. heiratet und Kinder hat. Für die Jahre des anfänglichen Bekanntwerdens dieser neuen Lebensform müßte man jedoch auch in Betracht ziehen, daß vielleicht manche ältere Frauen, die längst für dieses Leben entschieden sind und es de facto leben, aber von der Jungfrauenweihe einfach nichts wußten, diese empfangen möchten. Unter diesen Voraussetzungen darf man den Altersrahmen, dem ja keine theologischen, sondern pastorale Erwägungen zugrundeliegen, nicht rigoros handhaben. Freilich wird man sich in diesem Fall auch Gedanken zur Option für die Öffentlichkeit der Feier machen müssen: Anders als die Profeß hat dieser Ritus einen dominierend bräutlichen Charakter, und zugleich trifft er an sich schon auf Verständnislosigkeit in weiten Teilen sogar der kirchlichen Öffentlichkeit. Hier ist in der Entscheidung für den äußeren Rahmen „discretio" geboten, um die Kandidatin nicht dem Spott preiszugeben.

49 Der Mönchsvater Antonius gab seine Schwester einer solchen Gemeinschaft in Obhut, vgl. Athanasius, Vita Sancti Antonii, 3 (PG 26, 844 A).

50 Vgl. Egeria, Itinerarium 23, 2. 3.

so daß vom 7. bis zum 12. Jahrhundert allmählich die vorherrschende Form das Leben im „claustrum" wird. Das Gelübde einer Frau, welche nicht in ein Monasterium eintritt, bleibt mehr und mehr ein inneres Geschehen, ohne eine ekklesiale Bestätigung.[51] Die Parallelität der beiden Stränge des geweihten Lebens läßt sich jedoch zumindest bis ins 10. Jahrhundert verfolgen. Das um 950 in Mainz entstandene Pontificale Romano-Germanicum (PRG), welchem für die Entwicklung des Ritus größte Bedeutung zukommt, bietet zwei Fassungen – wie auch heute der OCV 1970: einen für „Moniales", in Gemeinschaft bzw. in Klausur lebende virgines, und einen für „Jungfrauen, die sich vom welthaften Leben abgewandt haben (a saeculo conversae) und in ihren Häusern die einmal übernommene Lebensform für sich beobachten wollen".[52]

Die Liturgie der consecratio virginum im PRG

Der eher nüchterne altrömische Ritus, dessen Pfeiler Weihegebet und Verschleierung waren, wird nach den Bedürfnissen und der Mentalität des gallisch-germanischen Raumes mit verschiedenen Zeichenhandlungen angereichert. Dazu kommen eine Reihe von Antiphonen, welche die einzelnen Abschnitte des Ritus bezeichnen. Zu Beginn des Ritus – nach dem Graduale bzw. nach der bayerischen Tradition nach dem Evangelium – wird das Mädchen dem Bischof (durch die Eltern) „vorgestellt", dieser reicht ihr die Hand.[53] Dabei wird die Antiphon „Ipsi sum desponsata" gesungen, die auch heute noch, allerdings erst nach der Übergabe der Insignien, vorgesehen ist. Es folgen die Segnung der Gewänder und des Schleiers, die Gewänder werden in der Sakristei angelegt, nach der Rückkehr Prostration, Litanei, „Respice" und Weihegebet. Nach der Frage, ob sie die mit dem Schleier verbundenen Pflichten beobachten wolle, setzt der Bischof der virgo den Schleier auf. Dazu singt sie die Antiphon „Induit me Dominus". Der Bischof spricht nun ein dem Apostel Matthäus zugeschriebenes Segensgebet,

---

51 NDL 1588: „La verginità, pur vissuta come donazione al Signore, da parte della donna nubile che non entra in monastero, resta un fatto interiore, che non è oggetto di alcun riconoscimento: tale donna non riceve la consacrazione liturgica, non accede all'ordo virginum."

52 PRG XX, XXIII. *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle,* ed. Cyrille Vogel (Studi e testi 226), Città del Vaticano 1963, Bd. I. Die Formulierung könnte ein Anlaß sein, heute die Rede von „Jungfrauen, die in der Welt leben" auf ihre Angemessenheit zu überprüfen. Abgesehen davon, daß die Gegenüberstellung „in der Welt" – „im Kloster" aufgrund der Vieldeutigkeit des Begriffes „Welt" ihre Schwierigkeiten hat, liegt auch das Specificum dieser Gestalt des „geweihten Lebens" nicht allein und nicht einmal primär in der – negativen – Bestimmung: „nicht im Kloster", also: „in der Welt", sondern ist viel eher im „eremitischen" Leben (gegenüber dem zönobitischen) und vor allem in der diözesanen Einbindung (gegenüber dem religiösen Verband) zu suchen. Aus diesen Gründen, die noch erörtert werden sollen, wäre die Formulierung: „Virgines, die der Ortskirche zugehören", angemessener.

53 Parallele zum Trauungsritus: traditio puellae, dexterarum iunctio.

anschließend werden Ring und Krone gesegnet und übergeben, in Parallele zu hochzeitlichen Bräuchen. Der Ritus schließt mit einer Mahnung bzw. Drohung gegen diejenigen, welche eine virgo von ihrem Gelöbnis eventuell abbringen wollen. Bei der Gabenbereitung bringt die virgo die eucharistischen Gaben zum Altar. Bei der Kommunion erhält sie – wie die Neupriester – das „Fermentum": die Kommunion für die acht folgenden Tage.[54]

Der Ritus für die virgines saeculares ist schlichter: Segnung des Schleiers – Litanei, wobei sich die virgo zu Boden wirft – kürzeres Segensgebet – Verschleierung.

Als Ende des 10. Jhs. das PRG nach Rom kommt, werden trotz der dort herrschenden eher nüchternen Tendenz alle neuen Riten beibehalten, im Pontificale Romanae Curiae aus dem 13. Jh. kommen sogar noch zwei Antiphonen dazu.

3. Vom Hochmittelalter zur Neuzeit

Die Spendung der consecratio virginum ausschließlich an Ordensfrauen, folgerichtig auch „consecratio in monialem" oder „benedictio sororis" genannt, scheint sich im 12. Jahrhundert endgültig durchgesetzt zu haben. Mit dem II. Laterankonzil 1139 (can. 26) wurde die Spendung an „freilebende Sanctimonialen", die schon seit dem 7./ 8. Jahrhundert nicht mehr gern gesehen war, verboten.[55]

Das heißt nicht, daß es keine „freien", nicht einer bestimmten Regel unterworfenen Virgines mehr gegeben habe, sondern nur, daß ihrer Lebensweise die kirchliche Bestätigung in Form der consecratio versagt blieb, bzw. von diesen Frauen auch gar nicht angestrebt wurde. Als Beispiel dafür seien die Beginen genannt.

---

54 Vgl. dazu O. Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie,* Bonn 1979 (Theophania, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 29), 182–185.

55 „Gottgeweihte Frauen dürfen nicht in Privathäusern wohnen. Diesbezüglich beschließen wir, daß die verderbliche und verabscheuenswerte Lebensart mancher Frauen, die weder nach der Regel des hl. Benedikt, noch des hl. Basilius oder Augustinus leben, trotzdem aber in der öffentlichen Meinung als Gottgeweihte gelten wollen, abzuschaffen sei." Das „Speculum virginum" (Anfang des 12 Jhs.) schreibt, die freien Sanctimoniales seien eigentlich Dirnen und ein Ärgernis (M. Bernards, *Speculum virginum.* Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, 1955, 2. Aufl. 1982, 161. Vgl. Speculum virginum, ed. J. Seyfarth, Turnhout 1990 (CChr V), p. III, 351 ff.). Der Terminus „sanctimonialis" ist nicht aus der Wurzel „monachus" abgeleitet, sondern ähnlich gebildet wie „patri-monium" (patris munus), so J. B. Fuertes, Virginitas et matrimonium, CRM 70 (1989), 69–88, hier 69; „sanctimonia", ähnlich: „castimonia", bedeutet in etwa: „ihr Anteil ist die Heiligkeit" oder „der Heilige", im Verständnis des Pauluswortes: „Die Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Geist und Leib."

Die Beginen

Das 12. und 13. Jh. stehen unter dem Zeichen eines ungeheuren religiösen Aufbruchs. Die Begeisterung für das Leben nach dem Evangelium, für die „Nachfolge des armen Christus", führte zur Gründung zahlreicher Orden (Zisterzienser, Prämonstratenser, später die Bettelorden). Zugleich erlebte auch das eremitische Ideal einen gewaltigen Aufschwung, man denke nur an die sogenannten Reklusen.

Vor allem sehnten sich auch Laien nach einem intensiveren religiösen Leben. Es dauerte einige Zeit, bis die entsprechenden Einrichtungen bereitstanden, das religiöse Potential aufzunehmen – v.a. gilt dies für die Frauen, welche nicht in ein streng klausuriertes Kloster, welches vom Grundbesitz leben mußte, eintreten konnten (u.U. Adelsprivileg) oder wollten (neue Akzente in der Frömmigkeit: vita evangelica). Es bildete sich eine Form „halbklösterlichen" Lebens heraus, die sogenannte „via media", welche mit der der altkirchlichen „virgines" eine gewisse Ähnlichkeit hat: die „mulieres religiosae", wie sie zunächst hießen, oder „Beginen", wie man sie im 13. Jh. gewöhnlich nannte.[56] Im 12. Jh. gleichen ihnen in auffälliger Weise die Konversen-Schwestern im Umfeld der Reformklöster.[57] Sie lebten ehelos und arm – ohne aber formell auf Besitz zu verzichten, oft für sich allein – „ein eremitisches Leben mitten in der Welt", wie Caesarius von Heisterbach (ca. 1220) schreibt. Manche lebten aber auch in kleinen Gruppen oder in größeren Zusammenschlüssen (Beginenhöfe); in diesem Fall unterstellten sie sich zwar keiner bestimmten Regel, u.U. aber der „magistra", der Vorsteherin einer solchen Gruppe. Gewöhnlich banden sie sich nicht durch ein dauerndes oder feierliches Gelübde. Die Beginen blieben zwar „in der Welt", unterschieden sich aber von ihrer Umgebung durch ihr schlichtes Gewand, dessen grau-beige Farbe von ungefärbter Wolle ihnen vielleicht sogar den Namen gab. Sie lebten von ihrer Hände Arbeit (oft Spinnen), selten vom Bettel, widmeten sich karitativen Werken (Erziehung, Krankenpflege), sowie dem Gebet und der Betrachtung. Ihre Spiritualität war offensichtlich vom Ideal der Keuschheit und Christusbrautschaft geprägt, aber auch von tiefer Verehrung des Leidens Christi und der Eucharistie.[58] Die täg-

---

56 Der Name bezeichnet kein einheitliches Phänomen, s. K. Elm / R. Sprandel / R. Manselli, Art. *Beg(h)inen,* LexMA I 1799–1803; E. W. McDonnell, *Beginen/Begarden,* TRE II, 404–411; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* 4. unv. Aufl. Darmstadt 1977; B. Degler-Spengler, *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters: Konversen – Nonnen – Beginen,* Rottenburger JB für Kirchengeschichte 3 (1984), Sigmaringen, 75–88; D. Devlin, *Feminine Lay Piety in the High Middle Ages: The Beguines,* in: Medieval Religious Women, ed. J. A. Nichols / L. Th. Shank, Vol. I: Distant Echoes, Kalamazoo 1984; A. Mens, Art. *Beghine, Begardi, Beghinaggi,* DIP I, 1165–1180; I. Grübel, *Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert,* München 1987.

57 Vgl. B. Degler-Spengler, 82. Einige Beginen übereigneten einen Teil ihres Vermögens einem Kloster oder leisteten diesem freiwillige Dienste.

58 Vgl. die Mystikerinnen unter den Beginen Mechthild von Magdeburg und Hadewich, sowie die Seligen: Odilia von Lüttich, Ivetta de Huy, Ida von Nivelles und die hl. Marie d'Oignies († 1213).

liche Mitfeier der Messe und das Vater-unser-Offizium bildeten die Pfeiler des Gebetslebens, auch ist eine Tendenz zum häufigen, ja täglichen Kommunionempfang zu erkennen. Juliana von Lüttich, auf deren Visionen die zunächst lokale, dann universalkirchliche Einführung des Fronleichnamsfestes (1264) zurückgeht, war zuerst Begine, Eva von Lüttich, die in diesem Zusammenhang ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt, Rekluse.

Man braucht nicht zu verschweigen, daß ein solch intensives religiöses Leben, voller Begeisterung bis zum Enthusiasmus, auch die Gefahr in sich birgt, zu Einseitigkeit und Abirrung im Glauben zu führen, zumal wenn eine entsprechend intensive geistliche Schulung und Betreuung fehlt. Nicht nur Gerüchte, sondern auch negative Erfahrungen schienen dem Mißtrauen in das „unregulierte" Leben recht zu geben. Die männlichen Orden waren in der Seelsorge an diesen Frauen offensichtlich mit der Zeit überfordert. Bischöfe und Päpste bemühten sich, die Beginen wenigstens als regulierte Gemeinschaften in die Obhut der Orden zu geben – was teilweise nur um den Preis der Übernahme strenger Klausur möglich war. Zu einem Teil fanden die Beginen aber auch in den sogenannten „Dritten Orden" der Franziskaner und Dominikaner Heimat.

Die Ähnlichkeit ist deutlich feststellbar beim III. Orden von der Buße, in den die hl. Katharina von Siena eintrat[59]: Unter der Jurisdiktion der Dominikaner führten die sogenannten „mantellate" ein geistliches Leben in Zurückgezogenheit, zumeist in ihren Familien, und widmeten sich Werken der Buße und der Barmherzigkeit. Nach einem Jahr der Vorbereitung legte man die ewige Profeß ab und bekam das spezifische Gewand: den weißen Schleier und das weiße Gewand mit schwarzem Mantel. Bestimmte Regelungen gaben dem religiösen Leben Halt (häufiger Empfang des Bußsakramentes, für die damalige Zeit häufiger Empfang der hl. Kommunion, Fast- und Abstinenzgebote).

Man darf die Vermutung äußern, daß die consecratio virginum der Intention dieser Frauen nicht genau entsprochen hätte[60]: denn es handelte sich um eine ausgesprochen prachtvolle liturgische Feier, die zum Teil auch vom Geist des benediktinisch-monastischen Lebens geprägt war. Die Beginen aber wollten sich am „evangelischen Leben" orientieren, nach der Art der Reformorden des 12. oder der Mendikanten des 13. Jhs. An sie suchten sie sich auch spirituell anzulehnen, weniger an die Struktur der Ortskirche, welche im allgemeinen damals eine weniger prägende Rolle spielte als in der Väterzeit – oder heute.

---

59 I. Venchi, Art. *Caterina da Siena,* DIP II, 702–716, bes 703.

60 So auch Calabuig / Barbieri, *Verginità c.*, NDL.

Folgerichtig enthält die nächste Fassung des Ritus, im Pontificale des Durandus (Bischof von Mende), entstanden etwa 1295, nur mehr eine Form: für klausurierte Nonnen.

Der Ritus wird hier erneut ausgeweitet, sowohl mit Elementen aus der Trauungsliturgie wie aus der Ordination. Die wichtigsten Veränderungen seien genannt: Die virgo wird zu Beginn aufgerufen, ein Priester bringt die feierliche Bitte um die Spendung der Weihe an den Bischof vor. Der dreimaligen Einladung „Veni" folgt das Versprechen, treu zum Vorsatz der Jungfräulichkeit zu stehen, welches in die Hand des Bischofs gelegt wird. Nach der Litanei, in die parallel zur Ordination die Bitten um „Segnung, Heiligung und Weihe" aufgenommen werden, segnet der Bischof Gewänder, Schleier, Ring und Krone. Die Insignien bleiben also die gleichen, die Formeln für Schleier und Ring aber werden ausgeweitet. Beim Anstecken des Ringes wird die Form übernommen, die damals bei der Trauung üblich war: der Ring wird zuerst über Daumen, Zeige- und Mittelfinger gestreift, bevor er an den Ringfinger gesteckt wird. Zusätzliche Antiphonen werden eingeführt – u.a. die in den OCV aufgenommenen: „Prudentes virgines" und „Venite filiae".

Noch mehr als im Ritus des PRG erscheint hier die liturgische Feier als „Drama" (R. Metz), zugleich tritt aber auch die rechtliche Seite stärker hervor. So stellt Durandus dem Ritus auch Regelungen über die Person (Alter etc.) voran.

Nach dem PDur erfuhr der Ritus nur mehr geringfügige Veränderungen: 1497 kam der Hymnus „Veni Creator Spiritus" hinzu, wiederum eine Angleichung an die Ordination des Priesters, und die Übergabe des Breviers am Ende der Messe, eine Parallele zur Überreichung des Evangeliars in der Diakonenweihe. Die Feier schloß mit dem Te Deum.

Die letzte Veränderung war die Einführung des ausgedehnten Bannfluches zum Schutz der virgo consecrata (1520).

Im hohen Mittelalter ist die consecratio virginum für Benediktinerinnen- und Zisterzienserinnenklöster bekannt,[61] sie wird in der Regel der hl. Klara er-

61 Gertrud von Helfta schrieb Meditationen darüber: „Exercitium desponsationis et consecrationis", in: Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles,* Tome I, ed. J. Hourlier / A. Schmitt, (SC 127) S. 92–123. Vgl. die Zusammenstellung einiger Zeugnisse für die Spendung in Klöstern des 13. Jhs. bei C. Hart, *Consecratio virginum: Thirteenth Century Witnesses.* The American Benedictine Review 23 (1972), 258–274; Lutgard v. Tongern OSB, Beatrice v. Nazareth (Brabant) OCist, Petronilla v. Gent OSB, Berengaria v. Las Huelgas OSB, Margarete v. Gandersheim OSB, Margarete v. Ungarn OP, Mechthild v. Hackeborn OCist, Agnes v. Montepulciano (Klarissin bzw. Arme Frau), Rosseline v. Villeneuve Carth.

wähnt[62] und ihre fakultative Spendung ist auch in den Konstitutionen der ersten Dominikanerinnen vorgesehen.[63] Thomas von Aquin nennt sie ausdrücklich als spezifischen Pontifikalritus. – Aber auch für Ordensfrauen kam der Ritus allmählich aus der Übung, er wurde durch Formen der feierlichen Profeß ersetzt und war im ausgehenden 15. Jahrhundert nur noch vereinzelt in Gebrauch.[64] Anzeichen dafür ist, daß er seit dem PDur nahezu unverändert blieb.

Und doch kann man ihn noch in der nachreformatorischen Zeit erwähnt finden, freilich oft mehr zufällig und beiläufig.[65] So bestimmte Karl Borromäus, der große Reformer nach dem Konzil von Trient, für seine Diözese Mailand (!), wo der alte, in Orden übliche Brauch, Nonnen (moniales) den Schleier zu geben, verjährt sei, solle er wieder zu neuem Leben erweckt und nach der hergebrachten Ordnung gefeiert werden. Die Feier müsse jedoch innerhalb des Klosters stattfinden.[66]

Großer Erfolg läßt sich freilich nicht nachweisen. Der Kanonist A. Barbosa (†1649) stellt fest, der Brauch, Jungfrauen zu segnen, werde nicht mehr praktiziert.[67] Dennoch finden sich Spuren der Spendung noch im 17. und 18. Jahrhundert: Mabillon berichtet von einer consecratio virginum 1685, 1721 vollzog sie der Erzbischof von Ravenna, Benedikt XIII. (Papst 1724–30) spendete sie sowohl als Bischof wie als Papst viele Male und gewährte den Moniales, welche „den Schleier und die consecratio empfingen", einen vollkommenen Ablaß.[68] Auch Prosper Lambertini (Benedikt XIV.) bezeugt 1731, es gebe diesen Brauch noch.

---

62 Es ist also nicht ganz richtig, daß in den mendikantischen Frauenorden die c.v. nicht gespendet wurde, wie Calabuig / Barbieri, *Verginità consacrata,* NDL 1589, vermuten. Einer der Gründe, so heißt es in der Regel Klaras, warum der Bischof die Klausur betreten darf, ist die „consecratio alicuius sororis in monialem". Diese Bestimmung übernimmt Klara, obwohl ihre Regel (1253) ja nicht benediktinisch sein will, aus den „Konstitutionen Hugolins", so bezeichnet, weil sie von Kard. Hugolin, dem späteren Papst Gregor IX. für die „Armen Frauen" entwickelt worden waren; sie setzen die Benediktregel voraus und ergänzen sie durch Einzelbestimmungen.

63 *Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis* (1250), cap. XV; ed. R. Creytens, Archivum Fratrum Praedictorum (AFP), 17 (1947), 41–84, hier 76.

64 M. Augé, Art.: *Consacrazione delle vergini,* DIP II, 1624.

65 Z. B. erwähnt Franz von Sales in einem Brief an Johanna Franziska v. Chantal (20. April 1605), er sei gebeten worden, am nächsten Sonntag die Jungfrauenweihe zu spenden (dt. Ausgabe der Werke Bd. 5, Eichstätt – Wien 1963, 85).

66 Provinzialsynode von Mailand 1582: „Ubi religiosus iste et vetus Moniales velandi mos his temporibus antiquatus est, ad pristinum usum ex veteri instituto et ritu revocetur, dummodo intra monasterium id fiat", zit. nach Metz, *La consécration des vierges,* Paris 1954, 342. Ähnlich die Sacra Congr. Episc. et regul. patriarchae Venet. (5. Dez. 1597): „Zwar ist es kaum mehr Brauch, Jungfrauen oder Nonnen zu segnen, doch soll diese Gewohnheit bewahrt werden, wo sie noch gepflegt wird." Zitiert nach Urquiri, CRM 64 (1983), 148 Anm. 26.

67 „... advertas, quod consuetudo benedicendi virgines non amplius est in usu", zit. nach Calabuig / Barbieri, *Verginità c.*, NDL 1596.

68 „In supremo" vom 6. April 1728, nach Urquiri, CRM 64 (1983) 148, Anm. 26.

Die eigentliche Renaissance jedoch erlebte der Ritus durch Dom Guéranger, als am 15. Aug. 1868 sieben Nonnen der Abtei Solesmes die consecratio virginum erhielten. Und von da an, so könnte man sagen, nahm die Geschichte den umgekehrten Verlauf: Nach der Wiederbelebung für Ordensfrauen wurden seit Beginn des 20. Jhs. immer wieder Vorstöße unternommen, die Spendung auch an Frauen in der Welt wieder zu ermöglichen. Sicherlich trugen dazu die patristischen Studien, die liturgische Bewegung und das erwachende Interesse der kirchlichen Hierarchie am Laienapostolat bei.[69] Einige Bischöfe und Äbte hätten nicht gezögert, die consecratio auch für Frauen in der Welt aufgrund eigener Vollmacht und Verantwortung wieder einzuführen,[70] andere fragten bei der Religiosenkongregation nach: „ob es nicht gut wäre, die Möglichkeit zu eröffnen, daß auch Frauen in der Welt die Jungfrauenweihe erhielten". Die Antwort war abschlägig. In gleicher Weise lautete auch der Bescheid Pius' XI. vom 1. März 1927.[71] Noch 1950 („Sponsa Christi", III, 3[72]) hieß es: „Die altehrwürdigen Formeln der Jungfrauenweihe, wie sie im Pontificale Romanum stehen, bleiben Nonnen vorbehalten." Jedoch „richteten fromme Frauen, die ein Leben in der Welt führten, nicht nur einmal, sondern unablässig (instanter) an die (Religiosen-)Kongregation ihre Bitte um die consecratio."[73] Die Bemühungen erfuhren sicherlich eine Stärkung infolge der Anerkennung der Rechtsform der Säkularinstitute („Provida Mater" 1947). Diese selbst zeigten jedoch nur geringes Interesse an der consecratio virginum für ihre Mitglieder – ebenso wie auch die Kongregationen der Neuzeit –, teilweise wohl, weil die Ablehnung durch Pius XI. und Pius XII. gerade eben ausgesprochen war, sicherlich aber auch wegen des öffentlichen und ortskirchlichen Charakters der consecratio virginum.[74]

4. Die Erneuerung durch das II. Vatikanische Konzil

Die Kommission, welcher die Umsetzung des Art. 80 der Liturgiekonstitution anvertraut war, befreite den Ritus von überladen wirkenden Elementen und enthüllte um so klarer den wesentlichen Gehalt, wie er im Weihegebet zum Ausdruck kommt.

Dieses wurde in der Form des Veronense übernommen, ohne den bis zur Reform beibehaltenen Anhang aus dem Gelasianum. Der Aufruf der virgines („Venite filiae" – „Kommt, ihr Töchter"[75]) findet sich, wie erwähnt, zuerst

---

69 NDL 1597.

70 Urquiri, CRM 64 (1983), 143 f.

71 AAS 19 (1927), 138 f.

72 AAS 43 (1951), 76.

73 Urquiri, 145.

74 NDL 1597, so auch G. Pollak, Der Aufbruch der Säkularinstitute, Vallendar 1986, 120.

75 im OCV zwischen Evangelium und Homilie, parallel zu Ordensprofeß und Ordination. Der Entwurf des Dt. Pontificale (1990) schlägt vor, die Einladung direkt nach der Begrüßung der Gemeinde vorzunehmen, Schuldbekenntnis und Kyrie entfielen, das Gloria schlösse sich an.

im PDur (13. Jh.), motivgeschichtlich greift er auf die Einführung der Braut ins Haus des Bräutigams zurück. Christus wird sowohl durch den Altar, zu dem die virgo hintritt, wie auch durch den Bischof repräsentiert. Der namentliche Aufruf als Alternativfassung – vorgeschlagen in Parallele zur Ordination – nähme den bräutlichen Charakter eher zurück. Auch die Fragen des Bischofs an die Kandidatin stammen aus dem PDur, sie sollen das Geschehen noch einmal in aller Klarheit vor Augen stellen. Die Litanei geht auf das PRG zurück und verdeutlicht den gesamtkirchlichen Charakter des Weihegeschehens. Daß sich die virgo dabei zu Boden werfen kann – wie es bei der Litanei im Zusammenhang der Ordination und Ordensprofeß ebenfalls geschieht – ist ein sehr tiefes Zeichen des Eingeständnisses eigener Unfähigkeit und der Unverdientheit solcher Gnade, aber auch Zeichen gänzlicher Hingabe und Auslieferung an Gott. Auf den Hymnus „Veni creator Spiritus", der 1497 in den Ritus Eingang gefunden hatte, wurde gewissermaßen als auf eine Verdoppelung der Litanei verzichtet. Man könnte jedoch überlegen, ob nicht zu Beginn des Gottesdienstes ein angemessener Platz (Eingangslied) dafür wäre.

Die vorgeschlagene Gelübdeformel vereint den ekklesialen und sponsalen Aspekt und betont die immerwährende Christusnachfolge. Zwar wird die Erneuerung des Gelübdes als fakultativ bezeichnet, doch bringt sie gerade zusammen mit dem folgenden Weihegebet die „subjektive" und die „objektive" Seite der consecratio klar zum Ausdruck und sollte daher nicht unterbleiben.

Die Übergabe der Zeichen wurde mit Ausnahme der Krone beibehalten, das Stundenbuch wird zusammen mit Ring und Schleier übergeben (nicht erst am Schluß des Gottesdienstes), wodurch wiederum die Einbindung in die betende Kirche mit der Verbindung zu Christus in engsten Zusammenhang gebracht wird. Auf die Krone verzichtete man, da es sich bei ihr um keinen westlichen Hochzeitsbrauch handele und man die Gefahr eines triumphalistischen Hauches vermeiden wollte. Dies könnte man freilich auch anders sehen: der Brautkranz ist durchaus ein westliches Hochzeitssymbol und der Gefahr des Triumphalismus begegneten etwa die Klarissen dadurch, daß sie eine Dornenkrone überreichten.

Im ganzen stellt die Überarbeitung des Ritus ein Beispiel gelungener „Reform" dar. Einige kleine Verbesserungen wären für die nächste Auflage wünschenswert[76]:

Das Credo unterbleibt nicht, wie sich aus den Bestimmungen des Caeremoniale Episcoporum (1984) im Gegensatz zu den Rubriken des Ritus (OCV 1970, Caput I, 12b) ergibt.

Im lateinischen OCV, Interrogatio 3 (S. 16), ist ein sinnentstellender Druckfehler zu korrigieren: „Vultis ... Iesu Christo, summi Dei Filio, sollemniter desponsari?"

---

76 bzw. für das zur Zeit zu erstellende „Deutsche Pontificale".

Betreffend die deutsche Fassung des Ritus könnte man einige sprachliche Änderungen vorschlagen:

Daß der Bischof, welcher als der „Vater" der Diözese dargestellt wird (Praenotanda, Gelübdeformel etc.), die virgines als seine „Töchter" mit dem formellen „Sie" anspricht, ist liturgiesprachlich gesehen ein Mißgriff.

Der Fragedialog zwischen Bischof und virgines („Vultis...?", „Volo" – „Sind Sie bereit...", „Ich bin bereit") wäre m. E. besser wörtlich übersetzt: „Wollt ihr..." – „Ich will es". Beim Vergleich der lateinischen Fassung mit ihrer deutschen Übertragung ist freilich zu berücksichtigen, daß es sich nicht um eine wörtliche Übersetzung handelt, was auch nicht unbedingt nötig ist. Doch sollte man darauf achten, die theologische Tiefe oder einzelne Facetten nicht zu schnell der leichteren Verständlichkeit zu opfern. An einigen Stellen ist man m. E. dieser Gefahr nicht ganz entgangen (vgl. Kap. III, Anm. 127 f.).

Die Kommission erarbeitete zwei Fassungen der Jungfrauenweihe, einen für Moniales, welche nach dem Brauch ihrer Ordensfamilie die consecratio in Verbindung mit der ewigen Profeß erhalten, und einen für „virgines saeculares", die von ihrem Bischof zum Empfang der consecratio zugelassen werden.

Damit trug man sicherlich der veränderten Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft Rechnung: sie ist selbständig im Beruf und kann alleine leben – was in früheren Zeiten nicht in diesem Maße möglich war. U. U. erfordert die berufliche Tätigkeit auch eine Flexibilität, die es unmöglich macht, sich an eine Gemeinschaft zu binden.

Mehr Gewicht aber als diesen Argumenten kommt der Würdigung zu, daß das Charisma des jungfräulichen Lebens nicht notwendig mit einer Berufung zum Ordensleben verbunden ist, sondern an sich ein Glaubenszeugnis bedeutet, welches in der Kirche und für sie fruchtbar werden kann.

Daß diese Lebensweise in unserem Jahrhundert wieder als kirchliche anerkannt wurde, ist daher kein Zufall, sondern scheint den Erfordernissen und Möglichkeiten der Zeit zu entsprechen. Auch steht sie in untergründigem Zusammenhang mit theologischen Reflexionen über das Wesen und die Struktur der Kirche, über die Ortskirche und das Bischofsamt, welche im 20. Jahrhundert – wie im II. Vatikanischen Konzil sichtbar wird – mit neuem Interesse betrachtet werden. In dessen Darstellung der Kirche trat wieder ein Aspekt in den Vordergrund, der in der Ekklesiologie der Patristik, der Blütezeit der consecratio virginum, ebenfalls prägend gewesen war: die Sicht der Ortskirche gleichsam als gegliederter Familie mit dem Bischof als „Vater".

Es gehört zum Lebendig-Sein der Kirche, daß zu verschiedenen Zeiten auch jeweils verschiedene Facetten ihres Wesens deutlicher aufleuchten als zu andern Zeiten.

Die Revidierung der Jungfrauenweihe ist daher ein Beispiel dafür, daß die Rückkehr zur Geisteshaltung der Alten Kirche nicht Archaismus sein muß,[77] ebensowenig wie die Neubelebung des diözesanen Eremitenlebens (CIC c. 603) oder der Witwenweihe.[78] Die Kirche entspricht der Zeit – auch mit dem, worin sie wesenhaft und immer unzeitgemäß ist.[79]

---

77 E. v. Severus, in: *Gottesdienst der Kirche.* Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. v. H. B. Meyer u. a., Bd. VIII 1984, 183.

78 Eine weitere altkirchliche Lebensform, die ebenso alt wie die der virgines und neutestamentlich bezeugt ist, fand ebenfalls in jüngster Zeit neue Beachtung: der Stand der Witwen und die liturgische Einführung in diesen Stand (benedictio viduarum). Vgl. dazu J. Beyer, *Ordo viduarum,* Periodica de re morali, canonica, liturgica 76 (1987), 253–269. Daß der CIC die Witwen noch nicht erwähnt, führt Beyer einleuchtend auf die Tatsache zurück, daß die „benedictio viduarum" erst 1984 von der Congregatio pro cultu divino confirmiert worden war (Rituel de Bénédiction des Veuves Fraternité N. D. de la Résurrection, 1984, IV–7). Zunächst war diese Feier von Kardinal Lustiger für eine Gemeinschaft von Witwen in seiner Diözese approbiert worden, hatte also lokale und speziell für die Gemeinschaft „Unserer Lieben Frau von der Auferstehung" Geltung. In ihr hatten sich ursprünglich Frauen, die ihren Mann im II. Weltkrieg verloren hatten, zu einem Leben nach den evangelischen Räten zusammengeschlossen. Die Gemeinschaft ist kein Säkularinstitut, so Beyer, weil gerade die eheliche Verbindung mit dem verstorbenen Gatten (nunc solutum, sed in Deo servatum) in gewisser Weise betont wird: die Witwenschaft wird nicht nur als eine neue Bindung an Gott gesehen, sondern auch als eine neue Form ehelicher Liebe und Treue. So wird als ausdeutendes Zeichen der Trauring erneut gesegnet. Die liturgische Feier ist der Jungfrauenweihe bzw. der Ordensprofeß im Aufbau sehr ähnlich: Aufruf von der Leiterin der Gemeinschaft, Fragedialog durch Bischof oder Priester, Litanei, Erklärung des Vorsatzes (declaratio), Weihegebet, Segnung des Traurings, Überreichung eines Kreuzes durch die Leiterin, Gebet um Fürbitte heiliger Witwen.
Die liturgische Ordnung könnte nun von jeder Ortskirche übernommen werden, wenn man von der spezifischen Ausrichtung auf diese Gemeinschaft absieht. Auch die Witwenweihe erfordert nicht an sich den gemeinschaftlichen Lebensweg.

79 Vgl. Calabuig / Barbieri, *Consacrazione,* NDL, 301: „In einer Zeit, in der die Kultur, die nur mehr spärlich von der Botschaft des Evangeliums durchdrungen ist, für das Geheimnis („mistero" – „mysterium" auch im Sinne des „sacramentum" – sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade) des jungfräulichen Lebens kein Verständnis mehr hat, sondern ihm Widerstand entgegensetzt und Spott, erkennt die Kirche einen wesentlichen Aspekt ihrer selbst im Zeugnis der gottgeweihten Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen an, auch wenn diese mit spezifisch säkularen Kennzeichen erscheint, wodurch sie sich von den Konnotationen der Jungfräulichkeit im Ordensstand unterscheidet; und die Kirche bestätigt diese Lebensform mit der höchsten liturgischen Anerkennung: einem Weiheritus von bräutlichem, christologisch-ekklesialem Charakter."

Maria – hoffnungslos entferntes Ideal oder Schwester im Glauben?

Marienverkündigung und Frauenbild[1]

Anneliese Herzig MSsR, Unterreit/Obb.

Der Titel mag es erwarten, vielleicht auch befürchten lassen: Dennoch geht es im folgenden nicht im strengen Sinn um ein feministisches Unterfangen, da ich die Methoden dieser theologischen Richtung nicht konsequent anwende. Ich verstehe mich nicht als „feministische Theologin", sehr wohl aber ausdrücklich als *Frau*, die Theologie treibt. Das bedeutet, daß ich aus einer anderen Erfahrung und gesellschaftlichen wie kirchlichen Sozialisierung heraus argumentiere als meine männlichen Fachkollegen. Dabei bleibt es nicht aus, daß diese Vorprägung die Artikulation der christlichen Glaubensgeheimnisse beeinflußt. Zudem erwächst mir zunehmends eine wachsame Sensibilität für jene Art von Verkündigung, die Frauen allzu leicht zu Unselbständigkeit oder Minderwertigkeit verleitet und verurteilt.

Solche Verkündigung ist noch nicht ausgestorben. Bedauerlicherweise nimmt die Rede von Maria hierin eine zentrale Stellung ein, etwa wenn Marias Haltungen der Empfänglichkeit und des Gehorsams zumindest tendenziell als Passivität und Unterwürfigkeit karikiert werden und dann *so* von allen Frauen in allen Lebenslagen nachgeahmt werden sollen. Mit vielen anderen meine ich jedoch, daß gewisse Formen der Marienverkündigung und der ihr entsprechenden Marienverehrung nicht nur dem Selbstverständnis der Frau schaden, sondern daß sie letztlich dem Evangelium nicht gerecht werden. Dies gilt sowohl für das dahinterstehende Gottes- bzw. Christusbild als auch für das Menschenbild sowie für die Gestalt Marias selbst. Um einen neuen Ansatzpunkt der Rede über Maria zu finden, müssen solche einseitigen, zumindest aber unscharfen Züge der Verkündigung ans Licht gebracht werden (I.). Auf diesem Hintergrund erwachsen einige Kriterien einer Marienverkündigung, die heutiger Theologie und kirchlicher Situation angemessen ist (II.).

Abkürzungen:

MC *Marialis cultus:* Apostolisches Schreiben von Papst Paul VI. vom 2. 2. 1974 über die Marienverehrung.

RM *Redemptoris mater:* Enzyklika von Papst Johannes Paul II. vom 25. 3. 1987 über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche.

MD *Mulieris dignitatem:* Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. vom 15. 8. 1988 über die Würde und Berufung der Frau.

1 Gekürzte und überarbeitete Fassung des Referats vor den Redemptoristen der Kölner Provinz anläßlich des Ordensfestes der „Mutter von der Immerwährenden Hilfe" (27. 6. 1991). Der Stil des Vortrags wurde im allgemeinen beibehalten.

I. Einseitigkeiten in der Marienverkündigung[2]

1. Maria – die „mütterlich-gütige Seite Gottes"?

Bei vielen mittelalterlichen Kirchen ziert den Tympanon des Haupteingangs eine Darstellung des Jüngsten Gerichts, die an Deutlichkeit und Anschaulichkeit meist nichts zu wünschen übrig läßt. Das erste, was den Menschen, der eine solche Kirche betritt, empfängt, ist Christus als gestrenger Richter. Solcher wiederholter bildhafter Eindruck wirkt prägend auf die Frömmigkeit. Angesichts der Bedrohung, die von diesem Gericht ausgeht, suchen und finden die Menschen Hilfe bei der „Muttergottes". So wird sie zur „Zuflucht der Sünder", zur „Mutter der Barmherzigkeit". Unnachahmlich ist dies in den vielfältigen Darstellungen der „Schutzmantelmadonna" ausgedrückt. „Je mehr man Christus fürchtet, desto stärker wird das Vertrauen in Maria. Ihre Verehrung, die Zuwendung zu ihr bietet auch dem schlimmsten Sünder die Möglichkeit, daß er gerettet werden kann".[3] Gewisse Ausformungen der Volksfrömmigkeit stillen die menschlich-religiösen Bedürfnisse nach Mütterlichkeit, Wärme und Vergebung vorwiegend an Maria. In ihr scheint man all das zu finden – nicht jedoch in ihrem Sohn. Maria wirft sich bei diesem gleichsam „in die Bresche", wenn er – in gerechtem Zorn – durchgreifen will. Was man von der Botschaft des Neuen Testaments her eigentlich vom Erlöser Jesus Christus aussagen müßte, wird hier auf Maria übertragen. „Jesus will verdammen, Maria will retten. In Jesus finden wir die Gerechtigkeit, in Maria die Güte".[4] Dadurch wird die Lehre von Maria oft zu „einer Art von verkleinerter Zweitausgabe der Christologie".[5]

Selbst Alfons von Liguori, der „Troubadour" der Liebe Jesu, denkt zuweilen in diesem Schema. In den „Herrlichkeiten Mariens" bietet er einen reichen Kranz von Glaubenszeugen auf, um die Überzeugung von Maria als der „Mutter der Barmherzigkeit" zu festigen. Als solche steht sie neben ihrem Sohn, der von Gott zum „König der Gerechtigkeit" eingesetzt worden ist: „Ernest, Erzbischof von Prag, [sagt], daß der ewige Vater dem Sohne das Amt zu richten und zu strafen übergeben habe; der Mutter aber das Amt, Mitleiden zu haben mit den Elenden und ihnen zu helfen".[6]

---

2 Die offizielle Lehre und Theologie der Kirche weist meist in eine andere Richtung als die Volksfrömmigkeit und jene Verkündigung, die sie fördert oder zum Ausdruck bringt. Die Einseitigkeiten und Unschärfen, von denen im folgenden die Rede ist, gehören primär in diesen Bereich. Vgl. dazu u. a. Halkes C., *Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen?,* in: *Was geht uns Maria an?* Hg. von E. Moltmann-Wendel u. a., Gütersloh 1988, 113–130.

3 Radford Ruether R., *Maria. Kirche in weiblicher Gestalt,* München 1980, 67.

4 Binet E., *Le grand chef d'œuvre de Dieu ou les perfections de la Sainte Vierge,* Paris 1634, 673, zit. bei Forte B., *Maria. Mutter und Schwester des Glaubens,* Zürich 1990, 30.

5 Ratzinger J., *Einführung in das Christentum.* Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 230.

6 Alfons von Liguori, *Auslegung des Salve Regina I. 1.,* in: *Die Herrlichkeiten Mariä.* Zit. nach der Übers. von C. E. Schmöger, Regensburg ^{8}1904, 14.

Mütterlichkeit, Liebe und Barmherzigkeit allein in Maria festzumachen, widerspricht jedoch dem Gott der Bibel, der von sich sagt: „Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch" (Jes 66, 13). Der Gott Jesu Christi ist jener Gott, von dem es heißt: „Gott ist die Liebe. ...Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn für unsere Sünden gesandt hat" (1 Joh 4, 8 b. 10; vgl. auch Röm 5, 8).

Wer über die Güte und Mütterlichkeit Marias redet, darf das nur tun, wenn dadurch Gottes, Jesu Christi Güte, Menschenfreundlichkeit (Tit 3, 5) – und Mütterlichkeit transparent wird. Maria steht nicht in Konkurrenz zu Gott – weder in ihrer Zuwendung zu uns Sündern noch als Mutter. Sie ist keine „frauliche Ergänzung" zu einem männlich-gestrengen Gott.[7] Vielmehr steht Maria im Dienst Gottes und in der Nachfolge ihres Sohnes. Ihre Güte und Menschenfreundlichkeit sind nichts anderes als eine Art quasi-sakramentaler Vergegenwärtigung der mütterlich-väterlichen Liebe Gottes (vgl. auch RM 38–40).

Lassen wir zum Abschluß dieses Gedankengangs noch einmal den heiligen Alfons zu Wort kommen. Die Lesehore zum Fest der „Mutter von der Immerwährenden Hilfe" stellt einen Text aus den „Herrlichkeiten Mariens" vor, der – im Unterschied zur bereits erwähnten Passage – die Überzeugung wiedergibt, daß sich im Handeln Marias Gottes Tun selbst spiegelt: „Wenn Maria Barmherzigkeit übt, *dann macht sie es, wie Gott selbst.* Gott kommt denen rasch zu Hilfe, die ihn darum bitten; denn er hält sich treu an das Versprechen, das er uns gegeben: ‚Bittet, und ihr werdet empfangen'. Ebenso handelt Maria: sobald sie angerufen wird, eilt sie denen zu Hilfe, die sie bitten".[8]

2. Die „neue Eva"

„Du nahmst an das AVE aus des Engels Munde. Wend den Namen EVA, bring uns Gottes Frieden" – so heißt es in einem Hymnus zu den Marienfesten. Die Überzeugung von Maria als der neuen Eva findet sich bereits bei Justin dem Märtyrer: „Eva, welche eine unverdorbene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod. Die Jungfrau Maria dagegen war voll Glaube und Freude, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte".[9] Brachte also Eva durch ihren Ungehorsam Tod und

---

7 Aufgrund dieses „Gefälles" im Bild Mariens stellen lutherische Theologen weiterhin kritische Anfragen an katholische Marienfrömmigkeit und -lehre. Vgl. etwa neuerdings Wilckens U., *Maria, die Mutter des Herrn, in evangelischer Sicht,* in: *Maria, die Mutter unseres Herrn.* Eine evangelische Handreichung. Hg. v. M. Kiessig, Lahr 1991, 109–121, hier 115 f.: „Hat sich... nicht das Gefälle des Heilsvertrauens von Christus, dem ‚alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen', auf Maria und die Heiligen so sehr verlagert, daß der klare Grundsatz von 1 Tim 2, 5 – weniger in der Lehre als in der Frömmigkeit – in nicht ungefährlicher Weise aufgeweicht ist?".

8 Zit. aus: *Die Feier des Stundengebets.* Eigenfeiern der Kongregation des Heiligsten Erlösers deutsch, Bonn 1982, 72. Hervorhebung v. d. Verf.

9 Dial. c. Tryph. 100, 5.

Sünde über die Menschheit, so ist Maria als „neue Eva" jene Frau, die zur Pforte des Heils und der Erlösung wird. Der Ungehorsam Evas beim Sündenfall wird durch den Gehorsam Marias bei der Empfängnis ihres Sohnes wettgemacht.

Im Osten wurde die Parallele Eva – Maria primär heilsgeschichtlich interpretiert; der Westen zog jedoch daraus auch ethische Konsequenzen. Dabei wurde die Sünde Evas nicht an ihrer Person, sondern an ihrer Natur als Frau festgemacht.[10] Man war der Überzeugung, daß sie *aufgrund ihrer Weiblichkeit* leichter verführbar war als der Mann.

Diese Theorie schlug sich auch in literarischen Zeugnissen nieder. In John Miltons „The Paradise Lost" (1667) etwa erscheint Eva als die „an Geist und Seelenkräften" Geringere. Deshalb wird Adam gemahnt, Eva keine eigenen Wege gehen zu lassen. Das Unglück nimmt seinen Lauf, als Adam seiner Frau eines Tages doch erlaubt, selbständig im Paradies zu wandeln. Fazit: Wo die Frau eigene Wege geht, ist das Unheil geradezu vorprogrammiert. Deshalb muß der Mann stets die Führung behalten.[11]

Die Frau als Geschlechtsgenossin Evas wird von daher mehr und mehr als minderwertig angesehen – bis dorthin, daß die Frage auftauchen konnte, ob Frauen überhaupt vollständige Menschen seien. Das lateinische Wort für Frau (*femina*) deutet der berühmt-berüchtigte „Hexenhammer" von Jakob Sprenger und Heinrich Institoris als Zusammensetzung der Worte *fe (fides)* = Glaube und *minus* = weniger. So wird „die Frau" zu der, „die weniger Glauben hat".[12]

Auf dem dunklen Hintergrund der Gestalt Evas leuchtete Maria um so mehr auf – um den Preis, daß sie von der natürlichen Fraulichkeit abgehoben und mit besonderen Tugenden ausgestattet wurde. Besonders die vollendete Demut und perfekte Jungfräulichkeit Mariens galten als Grund für die Überwindung der Neigung zur Bosheit, die an sich mit der weiblichen Natur gegeben ist.

Alle Frauen stehen nun zunächst – aufgrund ihrer Natur – in der Tradition Evas. Nur wer konsequent Maria nachahmt, kann die unheilvolle Kette, die mit Eva begonnen hat, durchbrechen. Weil solche Nachfolge im eigentlichen Sinn nur in einem jungfräulichen Leben geschieht, zieht die Eva-Maria-Parallele leicht eine grundsätzliche Abwertung der sexuellen Dimension menschlichen Seins nach sich. Denn als „unversehrte", als „reine" Jungfrau unter-

---

10 Für das Ff.: Beinert W., Unsere Liebe Frau und die Frauen, Freiburg 1989, 65–110.

11 Belege bei: Beinert 70–72.

12 Vgl. Sprenger J. / Institoris H., *Der Hexenhammer* (Malleus maleficarum). Aus dem Lat. übertr. u. eingel. v. J. W. R. Schmidt, München 1982, I 99. Ebd. 96–107 ist eine Fundgrube von Aussagen über die Minderwertigkeit der Frau und von Versuchen, diese zu begründen.

scheidet sich Maria radikal von den übrigen Frauen, die im großen und ganzen als „Verführerinnen" gelten.[13]

Das Paradoxon in der Frömmigkeitsgeschichte besteht jedenfalls darin, daß die leidenschaftliche Verehrung einer weiblichen Gestalt (Maria) keineswegs zu einer Hochschätzung der Frauen führte. Vielmehr konnte sich die Verehrung Mariens durchaus mit der Negierung und Unterbewertung der realen Frauen verbinden.[14]

3. Maria – die „erhabene" Frau

Die hervorragende Stellung Marias, einer Frau, in der Heilsgeschichte wurde also trotz der negativen Sicht der Frau dadurch gewahrt, daß Maria pointiert von den anderen Frauen abgesetzt wird und in für diese unerreichbare Fernen rückt. Maria wird oft nicht mehr als Frau wahrgenommen, sondern nur als reines „Gefäß der Gnade". Als solches aber hat sie „nichts gemein mit den Gebrechen und Fehlern des weiblichen Geschlechts".[15] Insofern wird ihre Gestalt unerheblich für die Wertung der Frauen.

Maria als die „hohe", die „erhabene Frau" erweist sich jedoch letztlich als unnachahmlich. Sie fällt als anstrebenswertes Vorbild für Frauen in Ehe und Beruf aus. „frau" sieht nicht, wie sie dieses Ideal nachahmen könnte. Ja, es kann sogar sein, daß Maria den Frauen Angst macht, weil sie vor ihr mit ihrer eigenen Weiblichkeit nicht zu bestehen meinen.[16] „An die Stelle der Nachahmung tritt die *Zuwendung* zu ihr als der mächtigen, dem Sohn ganz nahe stehenden Fürsprecherin". Maria rückt so gefährlich in die Nähe einer Göttin, die in manchen Auswüchsen der Volksfrömmigkeit höher zu stehen scheint als ihr Sohn.[17]

Für die „Fruchtlosigkeit" einer solch „hochfliegenden" Marienverkündigung kann eine vermutlich unverdächtige Zeugin angeführt werden: Thérèse von

---

13 Siehe dazu etwa Beinert 90–92. Hier setzt auch durchgängig die Kritik der feministischen Theologie an. Dazu u. a.: Kassel M., *Maria – Urbild des Weiblichen im Christentum?* Tiefenpsychologisch-feministische Perspektiven, in: *Was geht uns Maria an?* 142–160, hier 151 f.

14 Vgl. u. a. Radford-Ruether 76, für die dieses Phänomen vor allem in männlich-zölibatären Kreisen deutlich wird. Siehe auch Beinert 184, Anm. 121.

15 Petrus Canisius, *Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin.* Übers. v. K. Telch, Warnsdorf 1933, 237, zit. nach: Beinert 100.

16 Vgl. Beinert 103.

17 Aus anderen Gründen lassen auch bestimmte Richtungen der feministischen Theologie Maria als weibliches Pendant zu einem männlichen Gott erscheinen. Siehe dazu etwa: Sorge E., *Religion und Frau.* Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart ^{2}1987; Mulack C., *Maria. Die geheime Göttin des Christentums,* Stuttgart 1985; Warner M., *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos?,* München 1982. – Vgl. Beinert 127 f.

Lisieux. In den sogenannten „Letzten Gesprächen" sagt sie, alle Predigten, die sie über die Gottesmutter gehört habe, hätten sie kalt gelassen:

„Wie gern hätte ich Priester sein mögen, um über die allerseligste Jungfrau predigen zu können! ... Zunächst hätte ich gezeigt, wie wenig das Leben der Gottesmutter überhaupt bekannt ist. Man dürfte von ihr keine unwahrscheinlichen Dinge sagen, die man nicht bestimmt weiß: beispielsweise, daß sie als kleines Kind von drei Jahren *bereits* in den Tempel ging, um sich Gott mit glühender Liebe und einem außergewöhnlich großen Seeleneifer aufzuopfern, während sie doch wahrscheinlich nur mitging, um ihren Eltern zu gehorchen ...

Damit eine Predigt über die Gottesmutter Frucht bringen soll, muß ihr *wirkliches Leben* vor Augen gestellt werden, so, wie das Evangelium es tut und nicht ihr Leben, wie man es sich *vorstellt.* Man errät leicht, daß ihr Leben in Nazareth und auch später ganz einfach verlief...

Die Gottesmutter wird uns ... als unnahbar vorgestellt. Es wäre besser, sie uns als nachahmbar vor Augen zu führen, wie sie ihr verborgenes Leben gleich uns verbrachte und dabei das Evangelium zugrunde legte, worin es heißt: ‚Sie verstanden nicht, was Er sagte' (Lk 2, 50). Und an einer anderen Stelle: ‚Sein Vater und Seine Mutter waren ganz verwundert über das, was man von Ihm sagte' (Lk 2, 33)."

Etwas später griff Theresia diese Gedanken nochmals auf:

„Man ist sich wohl bewußt, daß die Gottesmutter die Königin des Himmels und der Erde ist, aber sie *ist mehr Mutter als Königin.* Man darf nun nicht hingehen und behaupten (wie ich es öfter hörte), auf Grund der ihr zuteil gewordenen Vorzüge stelle sie alle Heiligen so in den Schatten wie die Sonne bei ihrem Aufgehen alle Sterne zum Erblassen bringt. Mein Gott, was ist das für eine Auffassung! Eine Mutter, die den Ruhm ihrer Kinder in den Hintergrund drängt! Ich denke genau das Gegenteil. Ich glaube, sie wird den Glanz der Auserwählten noch bedeutend erhöhen.

Man hat leicht von ihren Vorzügen zu sprechen, aber damit darf man sich nicht begnügen. Es muß dafür gesorgt werden, daß sie *geliebt* wird. Wenn man eine Predigt über die allerseligste Jungfrau hört, dann ist man von Anfang bis zu Ende gezwungen, innerlich auszurufen: ‚Oh, oh ..., man ermüdet ja und alles das trägt keineswegs dazu bei, zur Liebe und Nachahmung anzueifern'. Man weiß sogar nicht, ob es nicht bei einer Seele soweit kommt, daß eine gewisse Entfremdung einem so hocherhobenen Geschöpf gegenüber eintritt."[18]

---

8 Zit. nach: *Die letzten Worte der Theresia Martin,* Trier o. J., 100–102 (23. 8. 1897). Theresia pocht z. B. auch – gegen manche Auswüchse ihrer Zeit – darauf, daß Maria sehr wohl körperliche Leiden gekannt hätte: ebd. 96 (20. 8. 1897).

Genau solche Abkehr scheint bei vielen Frauen heute eingetreten zu sein. Dafür ist neben der Hochstilisierung Mariens verantwortlich, daß man in Maria das „Ewig-Weiblich" zu finden meinte, das jede Frau „eigentlich" verwirklichen müßte. Dabei wurde und wird dieses Frauliche in strenger Polarität zur Männlichkeit gesehen. Während dem männlichen Geschlecht Mut, Tapferkeit, Kraft, Dynamik zugeschrieben werden, weisen die weiblichen Eigenschaften meist in eine ganz andere Richtung: Es geht um Gehorsam, (passive) Empfänglichkeit, Ergebenheit, Demut, die in die Nähe von Selbstverneinung rückt, Dienstbereitschaft.[19]

Heute wehren sich viele Frauen dagegen, auf diese Verhaltensweisen festgelegt zu werden, weil sie allzuleicht dahin führen, die Vorrangstellung des Mannes zu festigen. Sie protestieren dagegen, daß viele männliche Theologen über Maria und das Weibliche schreiben, ohne den Erfahrungen von heutigen Frauen Rechnung zu tragen: „Noch immer wuchern üppig die Betrachtungen über die Weiblichkeit Marias, über ihre Empfänglichkeit und Demut und über die Notwendigkeit der unterschiedlichen Rollen: der Rolle des Mannes Christus, der nach außen hin auftrat, und der Frau Maria, die sich nach innen wandte".[20] Frauen haben den Verdacht, daß in manchen Auslegungen der Gestalt Mariens das männliche Wunschbild von der Frau in diese hineinprojiziert wird. „Statt Impulsgeber zu sein, wurde Maria zur Projektionswand. Auf ihr fanden sich nicht die Frauen, sondern fanden die Männer ihr Frauenbild vergrößert."[21] Genau dieses Wunschbild wurde dann zum „Ewig-Weiblichen" hochstilisiert und besungen.

Während sich die Männer mit Herrschaft und Machtausübung, Regieren und Anordnen abplagen müssen, liege aber, so sagt man, die eigentliche Höhe der Tugend in der dienenden Existenz der Frau, die deswegen nichts Herabwürdigendes ist. Dieser vermeintliche Vorteil der Frau verschafft ihr jedoch in der Praxis nicht ein Mehr an Geltung. Denn die der Frau mehr oder weniger exklusiv zugesprochenen Eigenschaften sind de facto jene, die gesellschaftlich als weniger wertig eingestuft werden.

Aus diesen Vorgaben ergibt sich ein unheilvolles Doppelspiel: „Die Frau" im Sinn des „Ewig-Weiblichen" wurde auf den Sockel gehoben, die Frau in ihrer konkreten Daseinsweise dann jedoch unterdrückt, damit sie auf dem Sockel und damit „ungefährlich" blieb.[22]

Dazu kommt ein weiteres: Haltungen Mariens Gott gegenüber werden oft auf die Verhältnisse unter den Menschen, besonders auf das Verhältnis Mann – Frau projiziert. Dahinter steht die Gleichung: Gott (Christus, der Mann als

---

19 Vgl. Beinert 117. 132. 20 Halkes 118. 21 Beinert 97.

22 Siehe dazu Beinert 77 f., u. a. mit Bezug auf Utrio K., *Evas Töchter. Die weibliche Seite der Geschichte,* Hamburg 1987.

Vertreter!) = Mann, Maria = die Frau schlechthin. Grundhaltungen, die für alle Menschen aufgrund ihrer Geschöpflichkeit Gott gegenüber unbedingt angebracht sind, werden von dieser Prämisse ausgehend einseitig den Frauen auferlegt – und zwar für ihr Verhältnis dem männlichen Geschlecht gegenüber! Gehorsam und Dienstbereitschaft spielen hier eine hervorragende Rolle. Die falsche Gleichsetzung Gott = Mann, Maria = Frau legitimiert und zementiert so (ideologisch) die Vorrangstellung des Mannes vor der Frau.[23]

Insgesamt muß man also sagen, daß leider immer noch, ein wenig überspitzt gesagt, gilt: „Marienverehrung und die Achtung vor ihren Schwestern in der Kirche verhalten sich indirekt proportional zueinander".[24] Was gilt es in dieser Situation für die Marienverkündigung zu beachten?

II. Kriterien heutiger Marienverkündigung

Man muß zugestehen, daß es in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte immer auch eine „Gegentradition" zu jenen Einseitigkeiten gegeben hat. Maria erscheint hier nicht als Korrektur, sondern als Bestätigung der Vortrefflichkeit der Frau und ihrer Ebenbürtigkeit mit dem Mann. Sie ist nicht die unerreichbare, sondern die geschwisterliche Frau, die für Frauen und Männer von Bedeutung ist.[25]

Wie aber müßte die Rede über Maria heute aussehen, damit sie Nähe und Modellhaftigkeit Marias vermitteln kann? Wie hat sich Marienverkündigung heute zu gestalten, damit die indirekte Proportionalität zwischen Marienverehrung und Achtung der Frau[26] sich endgültig zu einer direkten wandelt? Letzter Prüfstein sind dabei jedoch nicht unsere Erfahrungen und unsere Sehnsüchte als Frauen heute, sondern vielmehr die Schrift und die sie entfaltende Tradition. Letztlich hat sich das Reden über Maria an *theologischen Maßstäben* messen zu lassen. Die Sensibilität gegenüber einem Marienbild, das einseitig aus männlicher Sicht inspiriert ist, hat deswegen vornehmlich eines zu leisten: den Blick unverstellt auf die Glaubensgestalt Maria zu lenken sowie den theologischen Groß-Kontext nicht aus den Augen zu verlieren.

Aus den Sackgassen der aufgezeigten Einseitigkeiten und aus dem gegenwärtigen theologischen Kontext ergeben sich für die Marienverkündigung m. E. bereits einige Grundsätze, die diesem Postulat entsprechen.

1. Marienverkündigung muß evangeliumsgerecht und quellengetreu sein

Das Reden über Maria hat sich in erster Linie an den Perikopen des Neuen Testaments zu orientieren. Dieser Ansatz verlangt nach einem vertieften Stu-

---

23 Siehe Halkes 117.

24 Beinert 8. – Von offiziell-kirchlicher Seite finden sich Ansätze zur Überwindung im Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem* Johannes Pauls II., MD 5.9–11.

25 Belege bei Beinert 103–110.

dium neuerer Exegese, die einige „Feinheiten" an den Tag zu bringen vermag. Wünschenswert ist ein reicheres Ausschöpfen der biblischen Texte in Liturgie und Verkündigung. Die „ganze" Gestalt Mariens in ihrer Menschlichkeit soll zur Sprache kommen. Durch Perikopen, die von den Schwierigkeiten, vom Unverständnis Mariens und damit von ihrem Glaubensweg reden, kommt Maria auch heutigen suchenden Menschen als Schwester und Mutter im – nicht immer unangefochtenen – Glauben nahe. Das Zeugnis des Lukasevangeliums zwingt auch dazu, die Vorstellung von einer „passiven Empfänglichkeit" Mariens zu relativieren, wenn nicht zu eliminieren. Das dritte Evangelium stellt nämlich Maria durchaus als aktive, selbstbewußte, mutige Frau vor, die Initiative ergreift.[27]

Empfänglichkeit und Demut bzw. Gehorsam – allerdings im biblischen Sinn verstanden – sind und bleiben hervorragende Züge Mariens. Sie dürfen nicht mit Abhängigkeit, Machtlosigkeit, Selbstverneinung verwechselt werden. Vielmehr sind Unabhängigkeit und Selbstachtung ihre Voraussetzungen: Bevor ich mich wirklich hingeben kann, muß ich mich selbst besitzen. Um mich wirklich freiwillig in den Dienst eines anderen zu begeben, wie es Maria Gott gegenüber getan hat, muß ich mir meiner eigenen Würde bewußt sein.[28] Jener Würde, die dem Menschen von Gott her zukommt (vgl. Lk 1, 48 f.; vgl. auch MD 5).

2. Marienverkündigung soll heilsgeschichtlich orientiert sein[29]

In den Marienpredigten darf keine „Privilegientheologie"[30] betrieben werden. Das heißt: die Prediger sollen nicht „von Ehrentitel zu Ehrentitel eilen", sondern klar die heilsgeschichtliche Funktion Mariens als Mutter des Herrn aufzeigen. Denn Maria ist keine irgendwie geartete Göttin, keine letztlich unangreifbare, in eine Gloriole verbannte unnahbare Frau, sondern aufgrund ihres freiwilligen und bewußten Ja in ihrer ganzen Menschlichkeit Transparenz für die Liebe Gottes sowie Urbild des Menschen, der sich dem Geist Gottes öffnet. Gerade so steht sie an entscheidender Stelle der Heilsgeschichte.

Daß Gott sich hier einer Frau bedient hat, darf nicht ohne Relevanz für die Stellung der Frau in der Kirche bleiben. An Maria wird zum einen sichtbar, daß es auf der Ebene des Heils keine Vorrangigkeit des Mannes vor der Frau gibt.[31] Zum anderen fordert ihre Verehrung zu einer neuen Hochschätzung des

---

26 Dieses umgekehrt proportionale Verhältnis scheint sich gegenwärtig auch darin zu äußern, daß viele Frauen, die zu einem neuen Selbstbewußtsein gelangt sind, der überlieferten Gestalt Marias skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen.

27 Siehe dazu etwa Radford Ruether 36 f.

28 Vgl. ebd. 82. – C. Halkes 123 f. spricht von der „kreativen Empfänglichkeit" als „Glaubenshaltung schlechthin", die von Maria realisiert wurde.

29 Siehe dazu u. a. Beinert 136; Schmidt P., *Maria. Modell der neuen Frau.* Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie, Kevelaer 1974, 18–20.

30 Schmidt 19.

31 Vgl. Beinert 64. Siehe auch MD 11.

Wirkens Gottes in und durch Frauen auch heute heraus. Nicht nur Männer prägten und prägen die Geschichte, auch die Geschichte der Kirche, sondern mit Maria viele Frauen vor ihr und nach ihr, die freilich oft namenlos geblieben sind.[32]

3. Marienverkündigung darf keine „weibliche Ontologie" entwickeln

Es ist für unsere Verkündigung not-wendend, Maria wirklich als konkrete Frau in ihrer Zeit wahrzunehmen und nicht als abstrakte Gestalt des „Ewig-Weiblichen" darzustellen. Aus der einzigartigen Person Marias darf nicht automatisch eine „weibliche Ontologie" entwickelt werden, soll eine gewisse Abstraktheit und Fremdheit Maria gegenüber vermieden werden. In erster Linie muß die konkrete Gestalt der Mutter des Herrn in ihrer Weiblichkeit im Mittelpunkt stehen. Erst dann könnten „einige [!] Aspekte des Mysteriums, das in jeder Frau und daher reziprok in jedem Mann verborgen ist, anhand des absolut einzigartigen ‚Falles'" Maria untersucht werden.[33]

Nicht gesellschaftlich-kirchlich erwünschte Ideale oder Wunschbilder dürfen das Reden über Maria als Frau und Vorbild bestimmen. Auch die „andere Maria" soll zu Wort kommen und nicht von vorneherein ausgeblendet oder verniedlicht werden. Ich denke hier an Maria, die überlegt und sich auseinandersetzt (Lk 1, 29).[34] Ich denke an Maria, die den Mut hat, die Botschaft des Engels zu hinterfragen (Lk 1, 34). Ich denke an die Prophetin Maria, die Gott dafür preist, daß er „Mächtige vom Thron stürzt" und „Niedrige erhöht" (Lk 1, 52). Ich denke an Maria, die kombiniert und deutet (Lk 2, 19).[35] Maria, unverstellt verkündigt und in ihrer ganzen Gestalt gesehen, könnte so wieder neu zur Identifikationsfigur für Frauen (und Männer) werden.

4. Marienverkündigung darf nicht Ungleichwertigkeit zwischen Mann und Frau legitimieren

Eigenschaften Mariens, die sich auf ihr Gottesverhältnis beziehen, können weder als solche geradlinig auf das zwischenmenschliche Verhalten zwischen Mann und Frau übertragen noch exklusiv der Frau zugeschrieben werden (im

---

32 Siehe dazu: Hauser T., *Maria, die Frau, die Gott gefiel oder „die Freiheit ist der Ort der Heiligkeit"*, in: Jetzt (1989) Heft 1, 12–16, hier 13.

33 Forte 149. – Forte bes. 35–38. 145–149 weist auf das Ineinander von konkret und universal hin, das insgesamt als „Grundgesetz der oeconomia revelationis" (W. Löser) gelten darf und sich im Menschgewordenen zuspitzt. Er bezieht sich auf diese Grunddynamik, um herauszuarbeiten, wie die Bedeutung der konkreten Frau Maria für alle Menschen gedacht werden kann.

34 Zu *dialogizesthai* in Lk 1, 29 vgl. Beinert 59.

35 „Maria hielt all diese Worte verwahrt und fügte sie in ihrem Herzen zusammen *(symballousa)*." Übers. nach F. Stier. Siehe dazu und zum Ganzen Neubrand M., *Maria, Schwester im Glauben*, in: Entschluß (1991) Heft 6, 27–30. – Beispiele solcher Haltungen Marias auch in: *Marialis cultus* 37.

Sinne der Polaritätstheorie). Vielmehr gelten die sogenannten „weiblichen" Eigenschaften und Haltungen Marias auch den Männern, insofern sie Geschöpfe Gottes sind. Karl Rahner fragt: „Gilt nicht auch für den Mann vor Gott, daß er schweigen können muß, daß er hinnehmend empfängt, sich anvertraut, daß er demütig und glaubend hört, daß er dient und nicht herrscht?"[36]

Wo das Reden über Maria zu einer Legitimation bestehender Machtverhältnisse führt, gerät es unter Ideologieverdacht. Das gilt nicht nur für die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Partnerschaft, sondern auch innerhalb der Kirche.[37] Die Gestalt Mariens darf nicht so interpretiert werden, daß sie zu einem „Freibrief" dafür wird, daß Frauen in der Kirche grundsätzlich „schweigen müssen" (wie es – situationsbedingt – 1 Kor 14, 34 und 1 Tim 2, 11 f. fordern).

5. *Marienverkündigung soll die trinitätstheologische, ekklesiologische und anthropologische Bedeutung Mariens herausstellen*

Die Gestalt Marias darf sich nicht verselbständigen. Maria ist dann richtig verstanden, wenn sie in dem Beziehungsgeflecht, in dem sie steht, erscheint: „Man kann nicht von Maria reden, ohne von der Trinität zu reden, von Vater, Sohn und Heiligem Geist, vom Menschen und der Kirche, von der Geschichte und vom ‚eschaton'".[38]

Die Rede über Maria muß von dem ausgehen, was Gott Jahwe an ihr getan hat. Wie in der alten Kirche haben die Aussagen über Maria dazu zu verhelfen, das „christologische Skandalon" zu bewahren.[39] „Bei Maria ist alles auf Christus bezogen und von ihm abhängig" (MC 25). Maria ist lebendige Zeugin der Fruchtbarkeit des Geistes, der Menschen erfaßt und mit seinen Gaben erfüllt. So kann Maria als „Ikone der Dreifaltigkeit"[40] verkündet und verehrt werden.

Als solche ist sie auch Urbild der Kirche, die als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes selbst „Ikone der Dreifaltigkeit" ist. Aufgrund dieser typologischen Verbundenheit zwischen Maria und der Kirche können an der Gestalt Mariens jene Haltungen aufgezeigt werden, die für das Leben der Kirche aus Männern und Frauen richtungsweisend sind.

---

36 Zit. bei Herbstrith W., *Das neue Selbstverständnis.* Die Frau des 20. Jahrhunderts und das überlieferte christliche Menschenbild, in: ChG 35 (1983) 293 f., hier 294.

37 Erfreulicherweise interpretiert MD 9–10 die „erste Sünde" von vorneherein als Sünde *des Menschen* und Gen 3, 16 als Folge dieser Sünde, welche die gottgewollte Gleichheit verletzt.

38 Forte 35.

39 Forte 123.

40 Forte 152 f. mit Bezug auf LG 53, den Hl. Ludwig Grignion de Montfort, M. J. Scheeben und C. Feckes sowie P. Evdomikov.

Wie in der alten Kirche die Aussagen über Maria in erster Linie der Christologie dienten, so ordnen sich die beiden neuzeitlichen Mariendogmen vor allem der theologischen Anthropologie zu. Daran darf die Marienverkündigung nicht vorbeigehen. Das Dogma von der „unbefleckten Empfängnis" (1854) etwa zeigt – gegen die Titanie des modernen Menschen – den absoluten Vorrang, die absolute Initiative Gottes in der Geschichte des Heils. Die Definition der „Aufnahme Mariens in den Himmel mit Leib und mit Seele" (1950) hingegen wehrt einer pessimistischen Sicht vom Menschen und zeigt dessen letzte Zukunft: der Mensch, der hineingenommen ist in die Herrlichkeit Gottes mit allem, was sein Leben ausmacht.[41] In der „Aufnahme Marias in den Himmel (wird) die ‚eschatologische Ikone der Kirche' anschaubar"[42] (vgl. LG 65).

Eine Marienverkündigung, die diese Kriterien beachtet, könnte an Maria deutlicher zeigen, wie der Mensch vor Gott steht:

- als „Hörer des Wortes" (Jungfrau)
- als Mensch, geschaffen, um zu lieben (Mutter)
- als Dialogwesen, berufen zum Bund (Braut).[43]

In Maria betrachtet die Kirche, betrachten die einzelnen Christen ihr eigenes Geheimnis. Maria ist die „Ikone" des Menschen. Sie ist dies jedoch nicht in blasser Allgemeinheit, sondern in der Konkretheit ihres Frauseins.[44] Deswegen haben natürlich Frauen anderen Zugang zu Maria als Männer. Vielleicht können sie die Mutter des Herrn deutlicher als Schwester und Freundin erleben. Es geht für Männer *und* Frauen jedoch nicht darum, Maria zu „kopieren", sondern die von ihr ausgehenden Impulse gelungenen Lebens vor Gott in das je eigene Leben zu übersetzen. Das heißt: sich mit dem je eigenen konkreten So-sein in den Dienst des Vaters nehmen lassen, in die Nachfolge des Sohnes treten und die Gabe des Geistes in sich wachsen lassen.

In diesem Sinn mag den Abschluß dieser Überlegungen ein Zitat aus dem Schreiben Papst Pauls VI. über die Marienverehrung *Marialis cultus* bilden:

„Vor allem ist festzuhalten, daß die allerseligste Jungfrau Maria von der Kirche niemals als Vorbild hingestellt wurde wegen einer bestimmten Lebensform und noch viel weniger wegen des sozialen und kulturellen Rahmens, in dem sich dieses Leben abspielte. Dieser Rahmen wäre ja heute völlig überholt. Sie ist uns ein Vorbild, weil sie sich in ihrer konkreten Situation vollständig und ganz bewußt dem Willen Gottes unterwarf (vgl. Lk 1, 38), sein Wort annahm und ausführte; weil ihr ganzes Tun geprägt war von der Liebe und vom Willen zu dienen; weil sie die erste und vollkommenste Schülerin Christi war – in dieser Hinsicht ist und bleibt sie immer und überall ein gültiges Vorbild" (MC 35).

---

41 Siehe dazu Forte 119–135.

42 Forte 130 mit Verweis auf R. Laurentin, La Vergine Maria, Rom ³1970, 216.305 f.

43 Vgl. Forte 145–249. 44 Siehe Forte 156.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Dezember 1991)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Seligsprechung

Papst Johannes Paul II. hat bei einem feierlichen Gottesdienst am 27. Oktober 1991 auf dem Petersplatz den deutschen Priester Adolph Kolping (1813–1865) seliggesprochen. In seiner Ansprache hielt er das soziale Engagement des Gründers des Internationalen Kolpingwerks allen Gläubigen von heute als Vorbild vor Augen. Johannes Paul II. würdigte den neuen Seligen als „Wegbereiter und Vorläufer der großen Päpstlichen Sozialenzyklen" angefangen von „Rerum novarum" vor 100 Jahren bis zu „Centesimus annus" in diesem Jahr. Adolph Kolping hat „im letzten Jahrhundert viele Lichter des Evangeliums auf die damals sehr schwierige Frage der sozialen Gerechtigkeit in den wechselseitigen Beziehungen von Arbeit und Kapital geworfen".

Der Papst verwies auf das Bemühen Adolph Kolpings für eine Erneuerung der Gesellschaft. Der Geistliche habe versucht, die Christen aus ihrer Trägheit aufzurütteln und sie an ihre Verantwortung für die Welt, insbesondere in den Bereichen Familie, Kirche, Beruf und Politik, zu erinnern. Als Seelsorger habe der ehemalige Handwerker sich vor allem den Ausgebeuteten und Schwachen gewidmet. Das seien damals die Handwerksgesellen und die Fabrikarbeiter gewesen, deren „Isolation und Resignation" er zu überwinden geholfen habe. „In vielen Ländern Europas sind die kommunistischen Zwangsregime zusammengebrochen: Was wird nun an ihre Stelle treten, was ist die Alternative zur marxistischen Gesellschaftstheorie, deren Konsequenzen die Welt ruiniert haben", fragte Johannes Paul II. Adolph Kolping habe eine solche angeboten, nämlich die Alternative des Evangeliums. „Religion ist und bleibt, mag man sie anerkennen oder nicht, die tiefste, die erste und letzte Frage im Menschen." Adolph Kolping, als viertes Kind eines Schäfers am 8. Dezember 1813 in Kerpen in der Nähe von Köln geboren, wuchs in bescheidenen Verhältnissen auf. Er erlernte zunächst das Schusterhandwerk, bis er im Alter von 24 Jahren das Kölner Marzellen-Gymnasium besuchen konnte. Anschließend studierte er in München und in Bonn Theologie und empfing am 13. März 1845 die Priesterweihe. Seine erste Anstellung als Kaplan und Religionslehrer erhielt Adolph Kolping in Wuppertal-Elberfeld. 1847 wurde er zweiter Präses des Wuppertaler Gesellenvereins, eines Zusammenschlusses von Handwerkern. Im folgenden Jahr verfaßte er seine Schrift „Der Gesellenverein". 1849 wurde Adolph Kolping zum Domvikar in Köln ernannt, wo er am 6. Mai 1849 den Katholischen Gesellenverein gründete, die „Urzelle" des heutigen internationalen Kolpingwerkes. Wenige Tage vor seinem 52. Geburtstag starb Adolph Kolping am 4. Dezember 1865 in Köln. Zu der Zeit bestanden in Europa und Nordamerika bereits über 400 Vereine mit etwa 24 000 Mitgliedern. Das Kolpingwerk versucht, auf allen Kontinenten im Geiste des Gründers an der Lösung sozialer Probleme mitzuwirken. Insgesamt gibt es rund 4000 örtliche Gruppen. Der deutsche Zentralverband mit seinen 273 000 Mitgliedern ist die größte nationale Vereinigung (L'Osservatore Romano n. 250 v. 28./29. 10. 91)

2. Heiligsprechung

Papst Johannes Paul II. sprach am 17. Dezember 1991 den polnischen Karmelitenpater Rafal Kalinowski OCD heilig. Der neue Heilige ist 1835 in Wilna geboren und

1907 im Geburtsort des Papstes, der polnischen Stadt Wadowice, gestorben (L'Osservatore Romano n. 266 v. 18./19. 11. 91).

3. Der Papst in Brasilien

Zum zweiten Mal während seines Pontifikates besuchte Papst Johannes Paul II. Brasilien. Seine Pastoralreise, vom 12. bis 21. Oktober 1991, führte ihn in zehn Städte, darunter Brasilia, Die Hauptstadt, und in die Hauptstädte von neun Bundesländern. Die Reise begann in Natal im armen Nordwesten, führte über Sâo Luis, Goiania, Cuiaba, Campo Grande, Florianopolis, Maceio, Vitoria, und endete in Sâo Salvador. In Florianopolis sprach der Papst die Brasilianerin Madre Paulina, Gründerin der Kleinen Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis, am 18. Oktober selig.

Mit umfassender Kritik an den Strukturen der sozialen Ungerechtigkeit in Lateinamerika und einer kirchlichen Kursbestimmung für die größte Ortskirche des Kontinents hat Johannes Paul II. stärker als bei früheren Reisen bei seinem neuntägigen Besuch in Brasilien die Zukunft der Kirche nicht nur eines Landes, sondern der Kirche des ganzen Kontinents ins Blickfeld gerückt. Der Papst nutzte die letzte Amerikareise vor der 500-Jahr-Feier der Entdeckung des Kontinents 1992 zugleich auch als Test und Einstimmung für das bevorstehende historische Datum: Er formulierte die kirchliche Position für den Kurs der Kirche in Lateinamerika.

Deutlich bezog Johannes Paul II. Stellung zu den Kontroversen über die Beurteilung der christlichen Mission des Subkontinents. In Kontrast zu den Äußerungen mancher Indio-Sprecher und kirchenkritischer Historiker würdigte er ohne Vorbehalte den Einsatz der Missionare. Auch gegenüber den Delegierten von mehr als 30 Eingeborenen-Stämmen im brasilianischen Regenwald bekannte er seine Bewunderung für den Einsatz derer, die in fünf Jahrhunderten das Evangelium in Lateinamerika verkündeten. Er räumte ein, daß sie „Menschen mit Fehlern und Schwächen" gewesen seien, ließ aber keinen Zweifel daran, daß er der Kirche nicht die Schuld an der Ausrottung und Unterdrückung der Ureinwohner zurechnet. Im Gegenteil hob der Papst die positiven Leistungen der Christen für die Menschen des Kontinents hervor und leitete daraus auch die Leitlinien für die künftige Arbeit der Kirche her. Eine wesentliche Aufgabe für die Kirche besteht demnach darin, gemäß den Leitlinien ihrer Soziallehre für das Wohl und das Überleben des Menschen, für seine Rechte und seine Würde einzutreten.

Der Papst erhielt breite Zustimmung auch von Kritikern, wo immer er auf dieser Reise die katholische Soziallehre auf die aktuelle Situation in Brasilien anwandte: Wenn er den breiten Graben zwischen Arm und Reich beklagte, ungerechte Strukturen verurteilte und mehr Gerechtigkeit forderte; wenn er für eine gerechte Landverteilung im bitterarmen Nordosten eintrat, Schutz für die Indianer im Mato Grosso anmahnte; oder wenn er die Sozialpflichtigkeit des Eigentums unterstrich, internationale Solidarität für die Dritte Welt forderte oder wie zuletzt in Salvador da Bahia die vielen Kindermorde anprangerte. Mit Nachdruck stellte sich der Papst dabei auch hinter die Befreiungstheologie – sofern sie auf dem Boden der kirchlichen Lehre steht und nicht zur bloßen politischen Ideologie verkommt.

Bewundert wurde allenthalben die Deutlichkeit, mit der Johannes Paul II. von Staatschef Collor do Mello sozialpolitische Reformen forderte. Schwerer zu vermitteln war hingegen für den Papst in Brasilien die interne Kursbestimmung für die Ortskirche des Landes. Es fiel auf, daß die Exponenten der verschiedenen „Flügel" unter den Bischöfen im Schatten des Papstes nicht polarisierend wirkten. Die Bischöfe applaudierten dem Papst für seine Worte und erschienen insgesamt „vereinter".

Bereits am 18. Oktober hatte der Papst die Ordensleute in Brasilien in ihrem vorrangigen Einsatz für die Armen unterstützt. Bei einem Treffen mit Ordensfrauen in der südbrasilianischen Stadt Florianopolis erinnerte Johannes Paul II. an das Schlußdokument von Puebla. Er ermahnte die Ordensleute, daß der vorrangige Einsatz für die Armen niemals andere Gruppen ausschließen dürfe. Er würdigte das Wirken vieler lateinamerikanischer Ordensleute in den Randgebieten der Großstädte, unter den Eingeborenen sowie für Kranke und alte Leute. Gleichzeitig verwies der darauf, daß es in Brasilien heute „Formen neuer Armut" gebe, von denen vor allem junge Menschen betroffen seien. Als Erscheinungsformen nannte er den Alkoholismus und die Drogenabhängigkeit. Der Papst betonte, der soziale Einsatz der Ordensleute müsse immer im vollen Einklang mit dem Geist ihrer Orden stehen. Er ermutigte die Ordensschwestern, die Gelübde von Keuschheit, Armut und Gehorsam einzuhalten.

Politische Schwerpunkte setzte der Papst auch nach seinem Favela-Besuch. Er prangerte bei einer Ansprache in Maceio, der vorletzten Station seiner Reise, die menschenunwürdigen Arbeits- und Wohnverhältnisse vieler brasilianischer Arbeiter auf dem Land und in den Städten an. Den Präsidenten des Landes, Fernando Collor de Mello, und die staatlichen Institutionen forderte er auf, „weise und wirksame" Lösungen zur Arbeits- und Wohnungsbeschaffung zu finden. In einem jungen Land wie Brasilien müsse jährlich die Zahl der Arbeitsplätze erhöht werden, und angesichts des Bevölkerungswachstums sei eine „intelligente" Wohnungspolitik dringend notwendig. Die benachteiligten Bevölkerungsschichten hätten ein Recht auf menschenwürdige Behausungen, rechtlich gesicherte Arbeitsbedingungen, einen wirksamen Krankenpflegedienst und eine Altershilfe. Besonders scharf verurteilte Johannes Paul II., daß viele Großgrundbesitzer die Sozialgesetze nicht beachteten. Die Flucht der Landbevölkerung in die Städte habe zum Anwachsen der Elendsviertel geführt. Dort gebe es dann eine große Zahl von Arbeitslosen, von ausgesetzten Kindern und von Rauschgiftopfern.

In der Hafenstadt Salvador im Bundesstaat Bahia schließlich forderte der Papst bei einer Begegnung mit Familien Hilfe für die Kinder, die in den Städten am Rande der Gesellschaft leben. Er verurteilte, daß unzählige brasilianische Kinder ausgesetzt, von Erwachsenen „für unmoralische Zwecke" mißbraucht und ermordet würden. Der Papst verlangte eine angemessene Sozialpolitik zugunsten von Kindern und Jugendlichen und forderte entsprechende Gesetzesinitiativen der Regierung.

Bei der Begegnung mit den Familien sagte Johannes Paul II., alle Kinder hätten ein Recht auf ein harmonisches Elternhaus und auf geschwisterliche Liebe. Zugleich hob er die Bedeutung der Schulbildung für die Zukunft der Kinder hervor. Er verurteilte bei dieser Gelegenheit noch einmal Abtreibung und künstliche Empfängnisverhütung zur Geburtenbeschränkung wahllos zu propagieren. Diese Mittel und Methoden respektierten nicht die Würde des Menschen.

Als „überlegte und systematische Antwort" auf die fundamentalen Fragen nach dem Kurs des großen südamerikanischen Landes hat Papst Johannes Paul II. seinen zweiten Brasilienbesuch bezeichnet (KNA).

4. Evangelisierung erfordert Zeugnis des Lebens

Bei seinem Besuch in Vicenza (Italien) richtete Papst Johannes Paul II. am 8. September 1991 ein besonderes Wort an die Priester und Ordensleute. Er sagte u. a.:

Unter all den vielen Früchten des Reiches Gottes nehmen die Berufung zum Ordensstand und zum Amtspriestertum einen besonderen Platz ein; beide sind Zeichen des Widerspruchs in der Welt. „Wenn die Welt

euch haßt", sagt Jesus, „dann wißt, daß sie mich schon vor euch gehaßt hat" (Joh 15,18).

Jede Berufung bezeugt den Wert des ungeschuldet Geschenkten und der Neuheit, die dem beschaulichen Leben und der Hingabe für das Reich Gottes eigen sind. Die Berufung zur Nachfolge Christi, die jede irdische Logik übersteigt, ist daher eine nachhaltige Herausforderung durch das Evangelium.

Eben deshalb schließt schon ein radikales priesterliches oder gottgeweihtes Leben den ersten Keim jener „neuen Evangelisierung" in sich, von der seit Jahren als von einer besonderen Pflicht der Glaubenden gesprochen wird, einer Pflicht, die sich die Diözesen Venetiens bei ihren Treffen in Aquileia-Grado im Jahr 1900 vordringlich auferlegt haben. In der Vergangenheit wußten die Gemeinden Venetiens, daß sie den Glauben fast spontan weitergeben konnten. Heute ist das nicht mehr der Fall. Der gesellschaftliche Kontext ist pluralistisch geworden und ist von säkularisierenden Tendenzen durchzogen. Die Mittel der sozialen Kommunikation werden manchmal zur Ursache einer beunruhigenden Einebnung der Sitten, und Wohlstand und des Konsums verdecken nicht selten die befreiende Botschaft des Evangeliums, so daß diese Gefahr läuft, den Gewissen geradezu fremd zu werden.

Deshalb ist eine neue Evangelisierung erforderlich, die imstande sein muß, kraftvoll zu verkünden, daß „die Gnade und die Wahrheit... durch Jesus Christus (kamen)" (Joh 1,17). Im Osterereignis hat er sich zum echten Befreier des Menschen von der Sünde, dem Tod und dem Bösen gemacht und ihn zur Liebe des Vaters zurückgeführt.

Wie ist es möglich, das Verlangen nach Gott und nach seinem Heil neu zu wecken? Wie wird man zum gefügigen Werkzeug für das Wirken des Geistes auf diesem missionarischen Weg, der das von Christus verkündete Lebensideal wieder in den Mittelpunkt des menschlichen Interesses rücken möchte? Wie kann man die Christen wieder dazu bringen, mutige Zeugen ihrer religiösen Einstellung zu sein?

Der zeitgenössische Mensch kann für das Evangelium leichter erreicht werden durch das Zeugnis des Lebens und des selbstlosen Dienstes sowie durch die Sprache der sakramentalen Zeichen. Die neue Evangelisierung erfordert daher von allen, die sich für sie einsetzen, die Rückkehr zu dem von Christus verkündeten Lebensstil, in einer Haltung der Treue zu Gott und der Aufgeschlossenheit für die gesellschaftlichen Verpflichtungen. Darüber hinaus erfordert sie die Aufwertung der sakramentalen Gesten, die mehr und mehr der existentiellen Erfahrung angeglichen werden müssen (L'Osservatore Romano n. 40 v. 4. 10. 91).

5. Die hl. Birgitta – Patronin Schwedens

„Ihr vorbildliches Zeugnis einer der ‚hl. Mutter Kirche' getreuen Frau ist eine Ermutigung für alle Gläubigen. Das *missionarische Gedrängtsein,* das ihren Weg erleuchtete und sie vom Norden in den Süden Europas führte, macht sie zu einem nachahmenswerten Beispiel gerade im Blick auf die Neuevangelisierung Europas. Die hl. Birgitta von Schweden ist in der Tat eine Heilige von gesamteuropäischer Bedeutung. Von Gottesliebe erfüllt widmete sie ihr ganzes Sein dem Reich Gottes und setzte sich aktiv für die Einheit der Christen ein..."

„Möge der Erlöser des Menschen den Instituten, die dem Weg der Spiritualität der schwedischen Mystikerin folgen, ja der gesamten Kirche, die dem dritten christlichen Jahrtausend entgegen geht, deren prophetische und *missionarische* Sehnsucht einflößen."

Mit diesen Worten empfahl Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben an M. Tekla Famiglietti, Generaläbtissin des Ordens des Erlösers der hl. Birgitta, anläßlich der 600-Jahrfeier der Heiligsprechung der Ordens-

gründerin, der Kirche den Missionsgeist und Einsatz der schwedischen Heiligen hinsichtlich der dringenden Neuevangelisierung in Europa.

Johannes Paul II. führte den Vorsitz bei den Feierlichkeiten am 5. Oktober 1991 beim ökumenischen Gebetsgottesdienst im Petersdom und bei der heiligen Messe am 6. Oktober auf der Piazza Farnese, in der Nähe des Hauses, in dem die hl. Birgitta ab 1349 wohnte, nachdem sie sich in Rom niedergelassen hatte. An den Feierlichkeiten nahmen König Karl Gustav und Königin Silvia von Schweden teil (Internationaler Fidesdienst, 12. 10. 91, Nr. 3776, ND 312).

6. Dem Krieg in Kroatien Einhalt gebieten

Wiederholt äußerte Papst Johannes Paul II. seine Besorgnis wegen des Bürgerkrieges in Jugoslawien. Er appellierte an die internationale Gemeinschaft, dem Krieg in Kroatien Einhalt zu gebieten. Am 23. Oktober 1991 sagte der Papst: Einen herzlichen, väterlichen Gruß richte ich an euch alle, liebe Kroaten! Auch heute wiederhole ich meinen Aufruf an die internationale Gemeinschaft, daß sie fortfahre in ihrem Bemühen, dem Krieg gegen euer liebes Vaterland Kroatien Einhalt zu gebieten und allen Völkern des Balkans ein Leben in dauerhaftem Frieden sicherzustellen. Der blutige Krieg, der in Kroatien im Gang ist, und die sehr ernsten Spannungen in Bosnien-Herzegowina und in Kosovo rufen auch die Christen auf den Plan, die sich nicht der schweren Pflicht entziehen können, tatkräftig zur Lösung dieser Krise beizutragen und die tragischen Folgen zu erleichtern.

Gott segne alle, die sich für den Frieden einsetzen, und schenke allen Trauernden und Heimatlosen Trost. Gelobt seien Jesus und Maria!

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

Päpstlicher Rat für die Interpretationen der Gesetzestexte

Wie der Päpstliche Rat für die Interpretation von Gesetzestexten am 25. Oktober bekanntgab, haben die Mitglieder des Rates in der ordentlichen Sitzung am 2. Juli 1991 folgende Frage untersucht: „Können die nach ca. 402 Par. 1 emeritierten Bischöfe von der Bischofskonferenz gemäß ca. 346 Par. 1 zu Mitgliedern der Bischofssynode gewählt werden?“ Die Frage wurde zustimmend beantwortet. Papst Johannes Paul II. hat den obengenannten Entscheid bestätigt und dessen Veröffentlichung angeordnet (L'Osservatore Romano n. 248 v. 26. 10. 91).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Tagung der Ordensdirektoren-Vereinigung

Etwa 170 Schulleiterinnen und Schulleiter ordensgetragener Schulen trafen sich vom 28. bis 30. Oktober 1991 zur ODIV-Jahrestagung im Exerzitienheim Himmelspforten in Würzburg. Für die VDO nahm Generalsekretär P. Wolfgang Schumacher an dieser Tagung teil. Im Mittelpunkt stand das Thema Das Kollegium als christliche Gemeinschaft, entfaltet durch Referate von Sr. Provinzialoberin Hedwig Fritzen IBMV, Mainz, und P. Anselm Grün OSB, Münsterschwarzach. Zu aktuellen Fragen zum katholischen Schulwesen nahm Dr. Rainer Ilger Stellung, bisheriger Leiter der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz und neuerdings Stellvertreter von Prälat Schätzler, dem Sekretär der DBK. Es nahmen auch Ordensleute aus der

CSFR und Ungarn als Gäste an der Jahrestagung der ODIV teil. Am Rande trafen sich etwa 30 Leiter der in Nordrhein-Westfalen gelegenen Ordensschulen und besprachen den derzeitigen Stand der Auseinandersetzungen mit dem Pensionssicherungs-Verein und die Ankündigungen aus der nordrhein-westfälischen SPD-Fraktion, den staatlichen Zuschuß für private Schulen von derzeit 94% um 10–20% im Zuge von Einsparungsmaßnahmen durch eine Änderung des Ersatzschul-Finanzierungsgesetzes (EFG) kürzen zu wollen.

Die ODIV-Tagung 1992 wird sich wahrscheinlich mit dem Thema Familie im Wandel – Herausforderung an die katholische Schule beschäftigen.

2. AGCEP-Mitgliederversammlung in Ellwangen

Mit 85 Teilnehmern erreichte die 13. Fachtagung der Cellerare und Prokuratoren (4.–7.11.91) einen Rekord. Im Mittelpunkt standen Überlegungen zum *Solidarwerk der Orden*, das Ende November in München gegründet wird und dem bis Jahresende 1991 möglichst viele Gemeinschaften aus VDO, VOD und VOB beigetreten sein sollen. Die von den Vorständen der Ordensobern-Vereinigungen unter Mithilfe von Fachjuristen erarbeitete Satzung wurde vorgestellt und kommentiert. Nach erfolgter Gründung des Solidarwerkes werden alle Mitgliedsgemeinschaften der drei Vereinigungen zum Beitritt eingeladen. Dazu erforderlich sein dürfte neben dem Aufnahmeantrag (der mit der Satzung übersandt wird) ein förmlicher Beschluß des obersten Rates der Provinz/Abtei (dokumentiert durch einen Protokollauszug) und eine Legitimation des/der Vertretungsberechtigten zur zivilrechtlich wirksamen Unterzeichnung des Aufnahmevertrages.

Br. Stephan Veith OSB von Münsterschwarzach, gelernter Steuerberater, referierte sehr praxisnah über *aktuelle steuerrechtliche Fragen.* Die Zisterzienserin Sr. Dominica Menges aus der Abtei Seligenthal bei Landshut, von Beruf Rechtsanwältin und derzeit wissenschaftliche Assistentin am kanonistischen Seminar der Universität München, informierte über *vermögensrechtliche Aspekte von Ordenseintritt, Profeß und Ordensaustritt.*

Über Möglichkeiten *betrieblicher Altersvorsorge* für weltliche Mitarbeiter in klösterlichen Einrichtungen informierten zwei Herren der Kirchlichen Zusatzversorgungskasse (KZVK) Köln. Weitere Informationen betrafen Themen wie: Private Krankenversicherung; Abrufscheine für VW-Fahrzeuge. Loseblattsammlung „Materialien zur Ordensverwaltung" etc.

3. Solidarwerk der katholischen Orden

Das neue Rentenreformgesetz, das am 1.1.1992 in Kraft tritt, legt fest, daß auch die Ordensgemeinschaften den Nachweis erbringen müssen, daß die Altersversorgung für die Mitglieder gesichert ist. Ohne diesen Nachweis werden sie rentenversicherungspflichtig.

Aus diesem Grund haben die Dachverbände der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD), der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) und die Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregation (VOB) am 19. November 1991 in München ein „Solidarwerk der Katholischen Orden Deutschlands" gegründet. Das bedeutet, daß sich die Mitgliedsgemeinschaften dieses Solidarwerks nach Richtlinien, die in einer Satzung festgelegt sind, gegenseitig in der Altersversorgung stützen und helfen. Die Mitgliedschaft in diesem Solidarwerk genügt dem Staat als Nachweis, daß die Altersversorgung gewährleistet ist.

4. Lehrgang für kirchliche Schriftgutverwaltung in Registratur und Archiv („Volkersberger Kurs")

Von verschiedenen Einrichtungen wurden bereits mögliche Teilnehmer für einen neuen „Volkersberger Kurs" benannt. Aus diesem Grund beginnt im Frühjahr 1992 ein neuer Kurs. Aufgrund der bisherigen Erfahrungen wurde die Teilnehmerzahl auf 20 begrenzt. Der Kurs wird in einem Zeitraum von zwei Jahren in vier Studienwochen – jeweils im Frühjahr und Herbst – und einer Prüfungswoche durchgeführt. Der Kurs wird mit einer Prüfung abgeschlossen. Pro Studienwoche belaufen sich die Kosten auf etwa 500,– DM.

Termine:

1. Kurswoche: 06. 04. – 11. 04. 1992, in Schmerlenbach.

2. Kurswoche: 02. 11. – 06. 11. 1992, in Schmerlenbach.

Folgende Themenbereiche werden behandelt:

Aufgaben der Kirche, Kirchliche Verfassungsstruktur, Schriftgutverwaltung, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Deutsche Paläographie, Archivkunde.

Praktische Übungen sind ebenfalls Thema des Kurses.

Anmeldungen sind erbeten an Herrn Diakon Klaus-Peter Unterberg, c/o Bistumsarchiv Essen, Zwölfling 16, 4300 Essen 1.

5. Europäische Ordensobernvereinigungen (UCESM)

Vom 16.–21. November 1991 tagte in Lissabon zum 5. Mal die Generalversammlung der Unio Conferentiarum Superiorum Maiorum, in der 30 Ordensobern-Vereinigungen aus 16 Europäischen Ländern vertreten sind. Zur deutschen Delegation gehörten für die VDO P. Provinzial Karl Hoffmann SDS und P. Wolfgang Schumacher. Gäste waren u. a. Kardinal Jean Jerome OP, Präfekt der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens in Rom; Kardinal Antonio Ribeiro, Patriarch von Lissabon; der Apostolische Nuntius in Portugal, D. Luciano Angelone, sowie Bischof Antonio B. Marcelino als Vertreter der Europäischen Bischofskonferenz CCEE. Anwesend war auch der Präsident des Europäischen Laienrates; Dr. Ernest Waldstein. Unter den Teilnehmern waren Delegationen aus Kroatien, Slowenien, der CSFR und Polen.

Bei den anstehenden Wahlen wurde Sr. France Delcourt für weitere vier Jahre als Präsidentin der UCESM bestätigt. Neuer Vice-Präsident der UCESM wurde P. Provinzial Domink Duka OP aus Prag; die Ordensobern-Vereinigung der Männerorden der CSFR, deren Vorsitzender P. Duka ist, wurde zu Beginn der Generalversammlung in Lissabon als jüngstes Mitglied in die UCESM aufgenommen.

Das Thema der Generalversammlung 1991 lautete: Das neue Europa und die Dritte Welt – Welches Ordensleben brauchen sie?

Verabschiedet wurde u. a. eine von allen Vorsitzenden der nationalen Vereinigung unterzeichnete Presse-Erklärung, mit der die Konfliktparteien in Kroatien und Serbien, Zaire und Ost-Timor zur sofortigen Einstellung der Feindseligkeiten und zur Respektierung der Menschenrechte aufgefordert wurden. Das zu Beginn der Tagung in Lissabon bekannt gewordene Massaker in Ost-Timor wurde scharf verurteilt, ebenso die permanente Ignorierung aller Waffenstillstandsbemühungen im ehemaligen Jugoslawien.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Orden der Barmherzigen Brüder

Bayerns erstes Hospiz zur Begleitung sterbenskranker Menschen in München verzeichnet eine große Nachfrage: 450 Aufnahmeanträge wurden seit dem Arbeitsbeginn der Einrichtung im Januar dieses Jahres an das Johannes-Hospiz gerichtet. Es verfügt vorerst über zehn Betten. 55 Patienten konnten aufgenommen werden, 20 wurden zu Hause betreut. Eine Erweiterung des Hospizes, das vom Orden der Barmherzigen Brüder getragen wird, ist bis zum Herbst 1992 geplant. Diese Zahlen wurden bei der ersten Sitzung des neu gegründeten Fachbeirats des Hospizes mitgeteilt. Den Vorsitz des Gremiums hat der Münchener Krankenhausfachmann Prof. Herbert Genzel übernommen. Dem Fachbeirat gehören unter anderem Prof. Johann-Christoph Student aus Hannover, ein Vordenker der deutschen Hospizbewegung, und Prälat Georg Schneider als Vertreter des Erzbischöflichen Ordinariats München an (KNA).

2. Würzburger Erlöserschwestern

Die Würzburger Kongregation der Schwestern des Erlösers hat am 20. Oktober 1991 ihr 125jähriges Bestehen begangen. Bei einem Festgottesdienst im Würzburger Dom betonte Bischof Paul-Werner Scheele, die Kongregation sei „mehr als eine Organisation sozialer und karitativer Aufgaben", in der Schwesterngemeinschaft gehe es um die Verbundenheit mit Christus. Sozialstaatssekretärin Barbara Stamm dankte bei einem Festakt der Kongregation für „die Liebe und Sorge gegenüber hilfsbedürftigen Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, Behinderten, kranken und alten Menschen". Die Schwestern seien positive Leitbilder für junge Menschen und die gesamte Gesellschaft.

Die Würzburger Kongregation der „Schwestern des Erlösers" hatte sich im Jahr 1865 von der 1849 gegründeten elsässischen Ursprungsgemeinschaft getrennt. Die zunächst nur aus 13 Schwestern bestehende Kongregation war dann bis zum Jahre 1914 auf 1550 Schwestern in 260 Filialen angewachsen. Heute gehören der Gemeinschaft 985 Profeßschwestern, fünf Novizinnen, neun Postulantinnen und 17 Kandidatinnen an. In der Diözese Würzburg bestehen größere Niederlassungen in Bad Kissingen, Eichelsdorf, Heidenfeld, Lülsfeld und Schweinfurt. Auch in den Vereinigten Staaten und in Tansania sind die Erlöserschwestern präsent. In der früheren DDR hatten sie selbst in Jahren stärkster Repression ihren Dienst aufrechterhalten (KNA).

3. Kongregation der Claretiner

Die Überlegungen beim XXI. Generalkapitel der Claretiner-Missionare (CMF), das in Rom vom 26. August bis 22. September 1991 stattfand, hatte zum Thema: „Missionsdienst des Wortes". Es wurde ein Aktionsplan erarbeitet, der auf diesen Dienst aufbaut und eine Antwort auf die Anforderungen der „Neuevangelisierung" ist.

Der Papst hat die Teilnehmer am Generalkapitel der Claretiner in Audienz empfangen und sie zu eifrigem Studium und beständiger Meditation der Hl. Schrift ermahnt, was das besondere Charisma ihres Ordensgründers, des hl. Antonius Maria Claret war. „Das Wort Gottes" – sagte Johannes Paul II. – „muß zur Quelle der Betrachtung und zur Verpflichtung für euer persönliches geistliches Leben, zum Mittelpunkt des Dialogs und des Gottesdienstes in euer Gemeinschaft werden; es muß Hauptthema eures Studiums und Anregung eures Bildungsweges sein; es muß als Botschaft des Heils und der Bekehrung die Kraft für euren Dienst inmitten des Gottesvolkes und der Ungläubigen beinhalten; es muß der Maßstab sein für eure Initiativen, die ihr als missionarische Gemeinschaft unternehmt."

Das Generalkapitel hat zum neuen Generaloberen der Claretiner den Spanier P. Aquilino Bosoc gewählt, der in der Leitung des Ordens P. Gustavo Alonso nachfolgt.

Die Kongregation der Claretiner-Missionare wurde in Vic (Spanien) im Jahr 1849 vom hl. Antonius Maria Claret gegründet und zählt heute ca. 3000 Mitglieder, die in 46 Ländern der fünf Erdteile wirken. In den letzten Jahren hat sich die Kongregation neuen Missionsaufgaben in Afrika, Asien und Osteuropa zugewandt (Internationaler Fidesdienst, 5. Oktober 1991, Nr. 4775, ND 310).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Herbst-Vollversammlung der DBK

Vom 23. bis 26. September 1991 tagte in Fulda die Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz.

Im Mittelpunkt der *pastoralen Fragen* stand der *Schutz des ungeborenen Lebens.* Schon im Einleitungsreferat der Versammlung hatte der Vorsitzende der DBK zum Thema „Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als christlicher und humaner Auftrag" gesprochen. Bischof Lehmann sagte zusammenfassend:

In einem ersten Teil ging es um die biblischen Aussagen zum Recht auf Leben, das als Geschenk des Schöpfers unverletzlich ist, und um die besondere Hochschätzung, die den Kindern, insbesondere in den Worten Jesu, entgegengebracht wird. Dabei wird deutlich, daß die Heilige Schrift entgegen einer oft zu hörenden These mit einer Vielzahl differenzierter Aussagen immer wieder das „Lebensrecht" einschärft und hiermit auch der aktuellen Dimension grundlegende Hinweise zu geben vermag.

Obwohl ein explizites Abtreibungsverbot im Neuen Testament fehlt, zeigen doch die Zeugnisse des frühen Christentums, daß die Verurteilung der Tötung des ungeborenen Kindes fundamental zum christlichen Ethos gehört und dementsprechend sehr früh in der kirchlichen Rechtsordnung verankert ist, wobei von Beginn an Widerspruch und Spannungen zu den umgebenden gesellschaftlichen Zeitströmungen bestehen.

Als Grundelemente, die auch in der weiteren historischen Entwicklung und bis in die Gegenwart wirksam sind, sind folgende Aspekte von Bedeutung:

- Die Überzeugung, daß das ungeborene Kind selbständiges Subjekt und Träger eigener Rechte ist;

- die Bestimmung des Menschseins des ungeborenen Kindes (im Zusammenhang der Frage nach der Beseelung und dem Vorhandensein aller potentiellen Entwicklungskräfte des Individuums).

In einem weiteren Schritt habe ich die Entwicklung der Abtreibungsdiskussion seit Beginn der 70er Jahre bis in die unmittelbare Gegenwart dargelegt, um dann auf einige grundlegenden Überlegungen zum heutigen Stand der Auseinandersetzung einzugehen. Der Lebensschutz für das ungeborene Kind ist in der historischen Entwicklung und aktuell dem theoretischen und praktischen Einsatz des christlichen Glaubens und der Kirche zu verdanken. Im Blick auf die komplexen Fragen, die in der aktuellen Abtreibungsdiskussion erörtert werden (z. B. Belastung und Verantwortung der Frauen, einseitige Leitvorstellungen von Emanzipation und „Selbstverwirklichung", Thesen wie „Helfen statt Strafen", Notwendigkeit und Problematik des Beratungssystems etc.) wird deutlich, daß auch weiterhin ein entscheidendes Eintreten der Kirche notwendig ist, um der verbreiteten geistigen Orientierungslosigkeit entgegenzuwirken und ein neues Den-

ken über das Lebensrecht des ungeborenen Kindes in der Gesellschaft zu fördern.

Selbstverständlich haben wir in diesen Tagen mehrfach und in verschiedenen Kontexten über die gesellschaftlich-politische Diskussion zur Abtreibungsgesetzgebung gesprochen, nicht zuletzt auch im europäischen Horizont. In diesem Zusammenhang möchte ich unsere Position folgendermaßen auf den Nenner bringen: Im Deutschen Bundestag haben die Beratungen über eine neue gesetzliche Regelung des Lebensschutzes für die ungeborenen Kinder begonnen. Aus diesem Anlaß erinnert die Deutsche Bischofskonferenz an ihre immer wiederholte Mahnung, daß aus dem Unrecht der Tötung eines unschuldigen Menschen auf keine Weise Recht werden kann. In der Überzeugung, daß durch Zeugung und Empfängnis entstandenes Leben von Anfang an das Leben eines neuen Menschen ist, stimmen heute Wissenschaft und christlicher Glaube überein. Darum kann es sich bei der gesetzlichen Regelung nur um die Frage handeln, in welchem Umfang in außerordentlichen Konfliktsituationen eine Straffreistellung verantwortbar ist, ohne daß das Rechtsbewußtsein von der Unantastbarkeit auch des ungeborenen, behinderten und erlöschenden menschlichen Lebens Schaden leidet. Die Aussagen der Deutschen Bischofskonferenz in den großen öffentlichen Auseinandersetzungen der 70er Jahre und danach gelten auch heute gleichermaßen: Weder die schwangere Frau noch die Gesellschaft können über Leben und Tod des ungeborenen Kindes entscheiden. Für die Kirche und für die Christen ist es nicht möglich, die Tötung ungeborener Kinder zu rechtfertigen. Hinnehmen kann man äußerstenfalls den Verzicht auf Strafe bei einem Schwangerschaftsabbruch in jenen auswegslosen Konfliktsituationen, in denen eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer dauernden und schwerwiegenden Beeinträchtigung des Gesundheitszustandes der schwangeren Frau droht und die Gefahr auf eine andere Weise nicht angewendet werden kann. Das Gericht kann von einer Bestrafung absehen, wenn die schwangere Frau sich zur Zeit des Eingriffs in einer besonderen Bedrängnis der beschriebenen Art befunden hat. Damit kann den wirklich schweren Konfliktsituationen ausreichend Rechnung getragen werden.

In welchem Umfang angesichts der notwendigen Hilfestellungen durch umfassende Beratung, wirkungsvolle materielle Unterstützung und entschiedene Förderung der Kinderfreundlichkeit in der Gesellschaft ein Verzicht auf Strafe verantwortet werden kann, ist eine schwere Gewissensfrage für die Abgeordneten des Deutschen Bundestages. Damit geben wir nicht dem Mittel des Strafrechts Übergewicht gegenüber den entscheidenden Hilfen, sondern bestehen auf der Pflicht der Rechtsgemeinschaft, Leben zu schützen und den Unrechtscharakter einer Tötung auch durch das Strafrecht zum Ausdruck zu bringen – es gibt bis jetzt keine andere überzeugende Alternative.

Unter pastoraler Rücksicht wurde ferner die Frage der Stellung der *Frau in Gesellschaft und Kirche* angesprochen. Im September 1981 war zu diesem Thema von der DBK ein Hirtenwort veröffentlicht worden.

Zur Frage der *Flüchtlinge und Asylsuchenden* stellte die DBK fest:

1. Für die Kirche gibt es keinen Unterschied nach Rasse, Volkszugehörigkeit oder Religion. Alle Menschen sind Geschöpfe Gottes. Davon gehen alle Stellungsnahmen der Bischöfe zu Aussiedlern, Flüchtlingen und Asylsuchenden aus.

2. Wir sehen die wachsenden Schwierigkeiten, vor die Kommunen und Länder gestellt sind bei der Unterbringung von Aussiedlern, Flüchtlingen und Asylsuchenden. Es gibt keine einfachen und glatten Lösungen.

Mit großer Sorge verfolgen wir, wie es auch zu offener Feindseligkeit und vereinzelt

auch zu Gewalttätigkeiten kommt gegenüber Ausländern, Flüchtlingen und Asylsuchenden. Mit Entschiedenheit wenden wir uns gegen jede Form von Ausländerfeindlichkeit. Diskriminierung und Gewalt bringen keine Lösung.

3. Wir werden angesichts der Veränderungen in den Ländern Osteuropas, angesichts der Bürgerkriege sowie Unruhen und auch angesichts des großen Armutsgefälles zwischen Süd und Nord in den kommenden Jahren damit rechnen müssen, daß Menschen aus ihrer Hoffnungslosigkeit fliehen und eine Zukunft in den reichen Ländern des Westens suchen.

Pauschal hier von Asylmißbrauch zu sprechen, wäre falsch. Auch wenn Flüchtlinge oft nicht als politisch Verfolgte gelten können, können sie doch gewichtige Gründe zur Flucht haben. Wir dürfen die weltweite Not nicht übersehen. In einem geeinten Europa müssen wir bereit sein, solidarisch zu teilen, sonst gibt es keine Zukunft in Freiheit und Gerechtigkeit, die Grundlage des Friedens ist.

Natürlich ist ein unkontrollierter Zuzug von Zuwanderern ein Problem, denn unser Land ist nicht unbegrenzt aufnahmefähig: Das Ausländerrecht bietet unseres Erachtens ausreichende Handhaben für eine Regelung, die noch nicht voll genutzt werden. Es sollte darüber hinaus intensiver nach konstruktiven Lösungen gesucht werden, um den Mißbrauch des Asylrechts auszuschließen.

5. Jedenfalls darf das Grundrecht auf Asyl für politisch, religiös und rassisch Verfolgte nicht ausgehöhlt werden. Keineswegs bringt eine Änderung von Art. 16 GG schon die erhoffte Lösung. Wir schulden schließlich jenen Menschen eine Zuflucht, die zwar nicht politisch verfolgt werden, die aber vor dem Krieg, aus Armut, vor einer Katastrophe aus ihrer Heimat geflüchtet sind.

Es muß daher ein umfassendes Konzept einer Flüchtlingspolitik entwickelt werden, wie es die Bundesregierung im vergangenen Jahr vorlegte. Zu Parteienstreit ist dieses Feld politischer Entscheidungen denkbar ungeeignet. Daher ist zu sehen, daß Lösungen auf nationaler Ebene letztlich zu kurz greifen. Die Bemühungen auf europäischer Ebene müssen daraufhin angelegt sein, die Ursachen der Flucht zu beheben. Das Beispiel Jugoslawiens führt vor Augen, wie dringlich diese Forderung ist.

Glaubensfragen: Die Bischofskonferenz bereitet ein Lehrschreiben über die Gottesmutter und Jungfrau Maria vor.

Unter der Rücksicht der *gesellschaftlichen Fragen* widmete die DBK einen Studientag dem Thema „Europa". Geprüft wurde ferner die Situation der Landwirtschaft, die Frage der Erdatmosphäre und der Vermögensbildung. Zum Enteignungsrecht wird ein gemeinsames Wort mit der EKD vorbereitet.

Die DBK befaßte sich ferner mit *publizistischen Fragen,* insbesondere der Programmgestaltung der Fersnehanstalten. Im Blick auf die *Weltkirche* bereitet nach wie vor die Lage im Sudan größte Sorgen. Auch die Lage in Jugoslawien wurde geprügt.

Die Bischofskonferenz verabschiedete den bisherigen *Apostolischen Nuntius* in Deutschland, Erzbischof Josef Uhac, und begrüßte den neuen Nuntius Erzbischof Lajos Kada.

Es wurden die Neuwahlen für die *Kommissionen* der Bischofskonferenz getätigt; drei neue Kommissionen wurden gebildet: „Ehe und Familie", „Jugend", „Caritative Fragen". Dr. Rainer Ilger (47) wurde zum stellvertretenden Sekretär der Bischofskonferenz ernannt. Frau Dr. Annette Schavan wurde für die Dauer von fünf Jahren zur Leiterin des Cusanuswerkes ernannt.

2. Erklärung der Bischöflichen Kommission für Erziehung und Schule

1. Die katholischen Schulen nehmen im Schulwesen der Bundesrepublik Deutschland einen festen Platz ein. Indem katholische Träger (Orden, Diözesen, Caritas u. a.) bundesweit rund 850 allgemein- und berufsbildende Schulen einschl. Sonderschulen mit insgesamt rund 300 000 Schülerinnen und Schülern unterhalten, erfüllen sie sowohl eine kirchliche als auch eine gesellschaftliche Aufgabe. Katholische Schulen stellen sich auch den Aufgaben in den neuen Bundesländern und helfen beim Aufbau eines demokratischen und am christlichen Menschenbild orientierten Schulwesens. Wie sehr sie damit dem Bedürfnis der Bevölkerung entgegenkommen, zeigen die hohen Anmeldezahlen auch und gerade ungetaufter Schüler.

2. Die katholischen Schulen verstehen sich als Erziehungsgemeinschaft von Lehrern, Schülern und Eltern. Ihr pädagogisches Konzept zielt auf eine ganzheitlich personale Bildung. Diese verbindet individuelle Zuwendung und Förderung des einzelnen Schülers, eine qualifizierte fachliche Unterweisung sowie eine ethische und religiöse Erziehung, die zum verantwortlichen Handeln in Gesellschaft und Kirche befähigen soll.

3. Mit diesem pädagogischen Konzept sind die katholischen Schulen zugleich Ort von Unterricht und Erziehung und Ort der Verkündigung des Evangeliums. Sie stellen somit eine besondere Form kirchlicher Präsenz in der Gesellschaft dar.

4. Katholische Schulen bestehen durch die Zustimmung von Eltern, die ihre Kinder diesen Schulen anvertraut haben. Verantwortung der Eltern für und Mitwirkung in den katholischen Schulen sind deshalb Teil ihrer Eigenprägung. Die Erziehungsarbeit katholischer Schulen vollzieht sich in engem Zusammenwirken mit den Eltern. Der gegenwärtige Strukturwandel der Familie bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die schulische Arbeit. Die katholischen Schulen sind bestrebt, die Eltern zu unterstützen und die Familien zu fördern. Hierzu gehört zunehmend die Entwicklung von unterrichtsergänzenden angeboten und subsidiären Maßnahmen (pädagogisch gestaltete Betreuung außerhalb der Unterrichtszeit, Nachmittagsangebote in Form von Silenzien, Halbinternaten etc., Vollinternate).

5. Die rechtliche Grundlage der katholischen Schulen bildet der Art. 7 Abs. 4 GG, der besagt, daß „private Schulen als Ersatz für öffentliche Schulen" gewährleistet werden. Mit der Gewährung dieses Freiraums geht der Staat aber auch die Verpflichtung zur materiellen und personellen Ausstattung der privaten Schulen ein. Dies haben das Bundesverfassungsgericht mit seinem Urteil vom 8. April 1987 und das Europäische Parlament mit seiner Erklärung über die Freiheit der Erziehung in der Europäischen Gemeinschaft vom 24. Februar 1984 ausdrücklich bekräftigt. Dieser Verpflichtung kommen die meisten Bundesländer bisher nicht in ausreichendem Maße nach, so daß im bestehenden Konkurrenzverhältnis zwischen freien und öffentlichen Schulen eine wirkliche Chancengleichheit nicht gegeben ist. Deshalb fordern die katholischen Schulen zusammen mit den übrigen Schulen in freier Trägerschaft, daß in den deutschen Bundesländern eine Privatschulgesetzgebung geschaffen wird, die ihnen eine gerechte Behandlung und eine ausreichende finanzielle Grundlage sichert.

6. Diese Forderungen sind nicht nur aus der Garantie des Grundgesetzes abzuleiten, sondern auch aus den Leistungen, die das katholische Schulwesen für die Gesellschaft erbringt. Zusammen mit den anderen Schulen in freier Trägerschaft garantieren sie die Vielfalt im Schulwesen und schaffen damit die tatsächlichen Voraussetzungen für das Recht der Eltern auf freie Schulwahl. Katholische Schulen bieten den suchenden jungen Menschen ein sinnstif-

tendes Konzept und eine wertorientierte Erziehung. Die katholischen Schulen nutzen den pädagogischen Freiraum zur Entwicklung und Erprobung neuer Konzepte. Was in der allgemeinen Schuldiskussion unter Stichworten wie Gestaltung von Schulleben, Öffnung von Schule, Schule als Erziehungsgemeisnchaft, Ganztagsbetreuung etc. erörtert wird, ist seit langem Praxis von katholischen Schulen, die der Schulkultur und der Kooperation mit ihrem Umfeld seit langem besondere Aufmerksamkeit widmen. Sie geben damit auch wertvolle Impulse für das öffentliche Schulwesen.

7. Die weitere Entwicklung der katholischen Schulen ist zur Zeit insbesondere durch zwei Tendenzen belastet, die erhebliche Anstrengungen der Schulträger und der gesamten kirchlichen Gemeinschaft erfordern.

(1) Die Versorgung mit einer ausreichenden Zahl qualifizierter Lehrer wird schwieriger, da in den meisten Bundesländern die Lehrer katholischer Schulen statusmäßig und finanziell schlechter gestellt sind als ihre Kollegen im öffentlichen Dienst.

(2) Die Orden ziehen sich aus Personalmangel und Finanzknappheit zunehmend aus ihrem schulischen Engagement zurück.

Wenn beide Tendenzen sich fortsetzen, zeichnen sich Schulschließungen ab. Dies wäre aber weder vom kirchlichen Auftrag noch von der starken Nachfrage nach katholischen Schulen her zu rechtfertigen. Deshalb haben die Diözesen zunehmend die Aufgabe erkannt, die Ordensschulen zu stützen oder in ihre Trägerschaft zu übernehmen und die Lehrer der katholischen Schulen besoldungsmäßig ihren Kollegen im öffentlichen Dienst gleichzustellen.

3. Zur Broschüre „Gutes Geld für alle"

Wenn es um politische und wirtschaftliche Fragen geht, steht die Kirche nicht selten vor einem Dilemma. Einerseits kann sie sich hier nicht fein säuberlich heraushalten. Denn nur wo sie entschlossen für die Rechte der Armen eintritt, wird sie ihrem eigenen Auftrag gerecht. Andererseits aber hat die Kirche kein besonderes Wissen, welche politischen und wirtschaftlichen Wege gegangen und welche Instrumente genutzt werden müssen, damit in unserer hochkomplexen Welt den Armen wirklich geholfen werden kann. Hier ist sie auf den Dialog mit Fachleuten angewiesen. Darum freue ich mich, daß es der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" gelungen ist, zum Problem der Geldwertstabilität eine öffentliche Stellungnahme vorzulegen, die von hochrangigen Wirtschaftswissenschaftlern und Praktikern des Geldwesens ebenso getragen wird wie von den Vertretern der christlichen Soziallehre. Besonders hervorheben möchte ich die Überlegungen der Sachverständigengruppe zur Einführung einer einheitlichen europäischen Währung. Hier drohen große Gefahren für die Entwicklungsländer, wenn das an sich wünschenswerte Projekt der Europäischen Währungsunion ohne Rücksicht auf die Erfordernisse der Geldwertstabilität durchgeführt wird. Es muß in diesem Zusammenhang klar ausgesprochen werden, daß für die Kirche alle Maßnahmen der Wohlstandsmehrung bei uns nur dann akzeptabel sind, wenn die armen Länder dadurch nicht noch mehr als bislang schon unter die Räder kommen (Bischof Kamphaus).

4. Iustitia et Pax: Solidarität mit den Armen

Eine armenorientierte Entwicklungspolitik und den Einsatz von wenigstens 50 Prozent der öffentlichen Entwicklungshilfemittel für die Armutsbekämpfung in der Dritten Welt hat die Deutsche Kommission Justitia et Pax (Gerechtigkeit und Frieden) gefordert. Um eine solche Entwicklungszusammenarbeit gegen die vorhandenen Hinder-

nisse politisch und gesellschaftlich durchzusetzen, sei eine neue Partnerschaft zwischen den Selbsthilfebewegungen der Armen und den hiesigen Gruppierungen der Solidarität mit den Armen geboten, erläuterte Bischof Dr. Franz Kamphaus (Limburg) bei der Vorstellung der Erklärung „Gerechtigkeit für alle" vor der Presse in Bonn.

Die Erklärung will in einer Situation, die wegen vieler Rückschläge und einem verbreiteten Desinteresse am Schicksal der Dritten Welt als „wenig ermutigend" bezeichnet wird, die große Bedeutung der Entwicklungspolitik und der nichtstaatlichen, vor allem der kirchlichen Entwicklungsarbeit neu begründen. Der provozierende Titel „Gerechtigkeit für alle" weise darauf hin, daß es Ziel jeglichen Entwicklungsprozesses sein müsse, menschenwürdige Lebensverhältnisse für alle zu schaffen. Für rund eine Milliarde Menschen sei dies nicht gegeben, weil ihr Geld kaum für eine Mahlzeit am Tag reichte, erläuterte Bischof Kamphaus, der als Mitglied und früherer Vorsitzender der Kommission die Ausarbeitung der Erklärung geleitet hatte.

Ohne weltweite Solidarität könne die internationale soziale Frage unserer Zeit nicht gelöst werden, heißt es in der Erklärung. Die Kirche ermutige daher zur Bildung „neuer Allianzen der Solidarität" zwischen den Armen, zwischen Reichen und Armen, auf individueller, nationaler und internationaler Ebene. Die Kirche bekenne sich heute zu einer „vorrangigen Option für die Armen". Für die Entwicklungsarbeit heiße das, die Armen in ihrer Eigeninititative zu stärken und sie zu befähigen, ihr Leben und Geschick selbst in die Hand zu nehmen. Das sei richtig verstandene „Hilfe zur Selbsthilfe". Christen und Kirche seien jedoch gerufen, die von der Entwicklungspolitik geforderte vorrangige Option für die Armen im eigenen Leben überzeugend verkörpern.

Die Erklärung bietet keine fertigen Lösugen, sondern vermittelt Perspektiven und Impulse und lädt ausdrücklich zur Diskussion ein. Sie ist als Broschüre bei der Kommission Justitia et Pax (Kaiserstraße 163, 5300 Bonn 1) erhältlich.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Meisner – Adolph Kolping

Das Kostbarste, was die Kirche von Köln hat, sind in erster Linie nicht die christlichen Kunstschätze und Bauten, sondern die Menschen, die ihr Leben für Gottes Gnade geöffnet haben: die Seligen und Heiligen...

Adolph Kolping durchtränkte seine Lebenswelt förmlich mit der Frohen Botschaft. Weil er ein großer Freund Christi war, wuchs seine Freundschaft zu den Menschen in ihrer jeweiligen konkreten Situation. Die Kraft zu seinem großen sozialen Werk kam aus seinem geradezu innigen Christusverhältnis und aus seiner Freude am Glauben. So erkannte er, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Er verkürzte das Christusereignis nicht auf seine Gottheit, indem er Christus nur im Himmel suchte, um ihn nur dort oben anzubeten. Und er verkürzte nicht die Christusbotschaft, indem er nur den Menschen in Christus akzeptierte, so daß er den Menschen zum Maß aller Dinge gemacht hätte und die Mitmenschlichkeit zur Universaltugend. Wir wissen, daß nicht der Mensch allein Menschlichkeit begründen kann, sondern nur mit Gott, denn er ist in Jesus Christus selbst Mensch geworden. Darum drängte die Christusverbundenheit Adolph Kolping aus der Meditation in die Aktion, aus dem Gebet in die Arbeit und aus der Kirche in die Welt.

In seinem Leben als Christ und Priester leuchtet etwas vom Glanz des ganzen Christus auf, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Neben dem Gottesdienst nahm

Adolph Kolping deshalb auch den Weltdienst sehr ernst. Er mühte sich darum, die Zusammenhänge in der Gesellschaft zu studieren und zu begreifen, um so den Menschen nicht nur fromme Worte, sondern durch konkrete Lebens- und Arbeitsmodelle helfen zu können. Weil Adolph Kolping Gott nicht weltlos erfahren hat, konnte er sich auch nicht mit der Gottlosigkeit der Welt abfinden. So ist die Person Adolph Kolpings für uns heute mehr denn je eine richtungsweisende Gestalt. Ich bin sicher, in seinem Geist können wir den Herausforderungen der Gegenwart wirksam und auch christlich begegnen...

2. Kardinal Meisner – Ausländerhaß als Folge des Säkularismus

Der Kölner Kardinal Joachim Meisner hat die Fremdenfeindlichkeit in Deutschland als ein „Ergebnis des Säkularismus und des Atheismus" bezeichnet. Der Christ wisse, daß die Menschen unabhängig von ihrer Herkunft Brüder und Schwestern seien, die der Hilfe bedürfen (KNA).

3. Kardinal Wetter – Ein reich von Gott beschenktes Leben: Kardinal Augustin Mayer OSB

„Magnus es, Domine, et laudabilis valde. Magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. – Groß bist du, Herr, und gar sehr zu loben, groß ist deine Macht, und deine Weisheit ist nicht zu berechnen." So beginnt der heilige Augustinus, der Namenspatron unseres Jubilars, seine Bekenntnisse, in denen er sein ganzes Leben vor Gott ausbreitet. Staunend über das, was in all den Jahren mit ihm geschehen ist, wird sein Lebenslauf zu einem einzigen Lobpreis der Gnade Gottes.

„Groß bist du, Herr, und gar sehr zu loben, groß ist deine Macht, und deine Weisheit ist nicht zu berechnen." Diese Worte seines Namenspatrons darf sich heute auch unser Jubilar zu eigen machen. Er trägt die 80 Jahre seines Lebens vor Gott hin und dankt ihm für die wunderbare Führung von der Geburt an bis zum heutigen Tag. Auch sein Leben ist ein Lobpreis der Gnade Gottes.

Für dieses Leben, das nun acht gesegnete Jahrzehnte umspannt, dankt er Gott. Und wir danken mit ihm. Denn nicht nur er wurde in diesen 80 Jahren reich von Gott beschenkt, wir alle wurden durch dieses Leben beschenkt, das Kloster hier in Metten, der Orden, die ganze Kirche. Sein Leben war ein Leben für andere, ein Leben für die Kirche, weil es ein Leben für Gott war. Kardinal Mayer wollte nicht für sich selbst leben, sondern dem Vorbild Christi folgen, der gesagt hat: „Ich bin nicht gekommen, mich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und mein Leben hinzugeben für die vielen" (Mt 20,28). Das galt vor allem für die Zeit, in der er mit hohen und höchsten Ämtern betraut war. Als er zum Abt bestellt wurde, sprach der junge Abt Augustinus von Metten mit seinem Namenspatron Augustinus von Hippo: „Praepositi sumus et servi sumus. Praesumus, sed si prosumus. – Wir wind Vorgesetzte, und wir sind Diener. Wir stehen vor, aber nur, wenn wir beistehen."

Er war da für die anderen, für seine Studenten in Sant'Anselmo in Rom, die er über ein Vierteljahrhundert als Dogmatikprofessor unterrichtete. Er war da, als man ihn für das Konzil brauchte. Als Sekretär der Kommission für die Priesterausbildung leistete er Hervorragendes. Das Dekret, das diese Kommission erarbeitete, wurde sehr schnell von den Vätern angenommen; der evangelische Konzilsbeobachter Oskar Cullmann urteilte über dieses Dokument: „Es gehört, meine ich, vielleicht zu den besten und wichtigsten Texten." Unser Jubilar war da für seine Mönche in Metten, die ihn 1966 zum Abt wählten und es nicht fassen konnten, als der heilige Vater ihn schon nach fünf Jahren wieder nach Rom rief. Er war in diesen Jahren da für die Leitung der Bayerischen Be-

nediktinerkongregation und der Salzburger Äbtekonferenz, für die Vereinigung der Höheren Ordensoberen in Deutschland und für die Vorbereitung der Würzburger Synode. Er war da für den Ruf des Nachfolgers Petri, der ihn zum Sekretär der Religiosenkongregation bestellte und ihn zum Bischof weihte. Damit erfuhr sein Dienst für die Kirche eine weltweite Ausdehnung. Unvergessen ist sein segensreiches Wirken für die Orden in aller Welt, die in den Jahren des Umbruchs nach dem Konzil in schwierige, zum Teil auch krisenhafte Situationen geraten waren. Seine reiche Erfahrung als Ordensmann konnte er fruchtbar machen für unzählige Ordensgemeinschaften in der ganzen Welt. Er war bereit, als ihn der Heilige Vater zum Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente berief. Und als ihn der Papst vor drei Jahren nicht in den erbetenen Ruhestand entließ, sondern mit der Leitung der neu geschaffenen Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" betraute, sagte er wiederum mit dem heiligen Martin: Non recuso laborem. Mit voller Bereitschaft übernahm er auch diese äußerst delikate und schwierige Aufgabe, die noch heute auf seinen Schultern lastet.

Wie sehr unser Jubilar für andere da war, zeigt sich besonders deutlich daran, daß er über den Kreis der ihm übertragenen Aufgaben hinausschaute und half, wo Hilfe nötig war. So hat er nicht nur dafür gesorgt, daß während des Krieges die Schätze von Monte Cassino vor der Zerstörung bewahrt blieben. Er war ungezählten Ordensleuten ein kluger Ratgeber und geistlicher Begleiter. Er sorgte nicht nur für seine Mitbrüder. Auch als Abt war er sich nicht zu gut um sich der sehr persönlichen Sorgen und Nöte seiner Mettener Schüler anzunehmen und für sie Zeit zu haben. Selbst noch nach seiner Ernennung zum Kardinal im Jahre 1985 blieb er ein geschätzter Begleiter und Ratgeber für viele. Er stand nicht nur vor, er stand auch bei und war, was Benedikt vom Abt verlangt, ein umsichtiger Hausvater.

All die vielfältigen Aufgaben erfüllte unser Jubilar vornehm und bescheiden, mit liebenswürdiger Herzlichkeit.

Wo liegen die Wurzeln eines so reich erfüllten Lebens? Aus welchen Quellen wurde es gespeist? Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir eine Wurzel an der Stätte seiner Wiege suchen, bei Unserer Lieben Frau von Altötting, deren Bild er in seinem Wappen trägt. Zeitlebens hat ihn die Liebe zur Gottesmutter begleitet. Von ihr hat er gelernt, was wir alle von ihr lernen sollen: offen zu sein für Gott und seine Pläne und sich von ihm ohne Wenn und Aber führen zu lassen. Die 80 Lebensjahre, die wir heute mit ihm feiern, hat er nicht geplant; es waren Gottes Wege, auf die er sich in zutiefst marianischer Haltung hat führen lassen. Darum ist dieses Leben ein Werk der Gnade Gottes geworden, die es heute zu feiern gilt.

Eine andere Wurzel dieses Lebens finden wir hier in Metten, in der Gemeinschaft der Söhne des heiligen Benedikt. Der große Mönchsvater lehrte seine Söhne nicht nur die stabilitas loci, sondern noch mehr die stabilitas in Deo. Sie sollten fest in Gott verwurzelt sein und der Liebe Christi nichts vorziehen. Die Liebe Gottes, die uns aus dem Herzen Jesu zuströmt, macht den Mönch zum Mönch und verbindet die Mönche untereinander zu einer Gemeinschaft von Brüdern. Congregavit nos in unum Christi amor, so lautet der Wahlspruch, unter den Abt Augustinus sein Wirken bis auf den heutigen Tag gestellt hat. Aus der uns alle verbindenden Liebe Christi hat er sein Leben gestaltet und in der Kraft dieser Liebe hat er gedient, wohin auch immer er gestellt wurde. Und er tat dies mit einem frohen Herzen. Vor kurzem erzählte mir ein Benediktinermönch, er sei von buddhistischen Mönchen gefragt worden, warum sie, die katholischen Mönche, immer so froh seien. Seine Antwort lautete: Weil Gott uns so liebt. Weil unser Jubilar fest in Gott verwurzelt war und aus seiner Liebe lebte, war er frei für den Dienst in der Kirche, frei für den Dienst an den Menschen.

Die Liebe Gottes hat sein Wirken fruchtbar werden lassen, in den römischen Jahren sogar fruchtbar für die Weltkirche. So ist er eine Säule in der Kirche Gottes (vgl. Offb 3,12) geworden, eine Säule, die viele und vieles getragen hat, dadurch aber auch ein Zeichen der siegreichen Gnade Gottes geworden ist.

Wenn wir in dieser Stunde die Lebensjahre, die Gott unserem Mitbruder geschenkt hat, vor unserem Auge vorüberziehen lassen, geht es uns nicht um Menschenlob, sondern um Gottes Lob. Mit unserem Jubilar treten wir nun in dieser Eucharistifeier vor Gott und danken mit ihm unserem Vater im Himmel für diese reich erfüllten 80 Jahre im Dienst der Kirche. Wir dürfen uns die Worte des Apostels zu eigen machen und mit unserem Mitbruder sprechen: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch die Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Denn in ihm hat er uns erwählt vor Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig vor Gott leben; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, durch Jesus Christus seine Söhne zu werden und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen, zum Lob seiner herrlichen Gnade" (Eph 1,3–6).

In dieser Stunde preist noch ein anderer mit uns den Vater, nämlich Jesus Christus. Als die Jünger nach der ersten Aussendung zu Jesus zurückkehrten und ihm freudig alles erzählten, was sie in seinem Namen haben wirken dürfen, da bricht Jesus in Jubel aus: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde" (Lk 10,21). Heute ist unser Jubilar an den Altar zurückgekehrt, wo er im Jahre 1935 zum Priester geweiht und von Jesus ausgesandt wurde, in seinem Weinberg zu arbeiten. Heute trägt er die 80 Jahre seines Lebens und insbesondere die 56 Jahre seines priesterlichen Dienstes vor den Herrn. In dieser Eucharistiefeier nimmt nun Jesus den Dank unseres Jubilars in seinen eigenen Jubel auf und ruft voll Freude: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde... Ja, Vater, so hat es dir gefallen." In diesen Jubelruf Jesu dürfen wir nun mit unserem Jubilar einstimmen und für dessen 80 Lebensjahre dankend rufen: „Wir preisen dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde." Amen (Ordinariats-Korrespondenz, München, 03-31/91).

4. Erzbischof Degenhardt – Ausländern menschlich begegnen

Der Paderborner Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt hat die Deutschen aufgerufen, den hier lebenden Ausländern menschlich zu begegnen und sich nicht vom Fremdenhaß radikaler Gruppierungen anstecken zu lassen. Die Kirche verfolge die aufgebrochenen Feindseligkeiten gegenüber Aussiedlern, Flüchtlingen und Asylsuchenden mit tiefer Besorgnis. Der Erzbischof forderte die Politik auf, alles zu tun, um die Flucht-Ursachen in den Heimatländern zu beheben. Dafür bedürfe es neben nationalen auch europäischer Lösungen (KNA).

5. Bischof Averkamp – Christliche Hoffnung für Europa

Zu einer „neuen Bekehrung zur Hoffnung" hat der Osnabrücker Bischof Ludwig Averkamp die europäischen Christen aufgerufen. Ein neues Europa aus Ost und West solle sich aufrichten und „das Haupt zu den Horizonten des Reiches Gottes erheben dürfen". An den Christen sei es, Rechenschaft zu geben über die christliche Hoffnung, nicht nur mit dem Mund, sondern vor allem mit ihrem Leben und mit ihrem Einsatz für eine Gesellschaft und für Lebensweisen, in denen die Konturen des Reiches Gottes Gestalt annehmen könnten. Ausdrücklich warnte er die Menschen in den früheren sozialistischen Ländern davor, nach dem Zerbrechen der kommunistischen Utopie alles auf die Karte eines privaten irdischen Lebensglücks zu setzen. „Denn wir sind doch der beste Beweis

dafür, daß stetig wachsender Wohlstand in den letzten Jahrzehnten uns eben nicht dauernd glücklicher gemacht hat" (KNA).

6. Bischof Braun – Forderungen zum Schulsystem

Für eine Beibehaltung und Stärkung des dreigliedrigen Schulsystems in Bayern hat sich der Eichstätter Bischof Karl Braun ausgesprochen. Bei einer Begegnung mit Schulleitern von Real- und Wirtschaftsschulen aus dem Bereich des Bistums unterstrich er, diese Schulart müsse neben der Hauptschule und dem Gymnasium ihr eigenes Profil erhalten und weiterentwickeln. Die Tatsache, daß in Bayern zahlreiche Realschulen in kirchlicher Trägerschaft stünden, unterstreiche die hohe Bedeutung, welche die Kirche auch in Zukunft diesem Bildungsweg einräume. Bei dem Treffen in Eichstätt stellte Domkapitular Klaus Schimmöller, Schulreferent der Diözese, fest, an allen 25 Real- und Wirtschaftsschulen im Bereich des Bistums sei der Religionsunterricht ohne Stundenausfall sichergestellt. Von den insgesamt 5819 katholischen Schülern an den genannten Schularten hätten sich nur 25, also 0,43 Prozent, vom Religionsunterricht abgemeldet (KNA).

7. Bischof Eder – Die Vorgänge in Jugoslawien

Gegen den „nationalistischen Ungeist" in Jugoslawien und eine „uneinsichtige EG-Politik", die von einem „empörend dickfelligem Schweigen der politischen Organe mitgetragen werde, hat der Passauer Diözesanbischof Franz Xaver Eder Stellung bezogen. In Kroatien würden tausende unschuldiger Menschen in ihrem Selbstverständnis gedemütigt, ausgeplündert und unter militärischem Terror „kleingemacht", sagte der Bischof am 26. Oktober 1991 bei einer Erwachsenentaufe in Passau. Auch kirchliches Leben sei in einer „Größenordnung von mehr als der Hälfte der Passauer Diözese" ausgelöscht worden. Kirchen und Klöster würden zerstört, ganze Pfarrgemeinden und ihre Priester vertrieben (KNA).

8. Bischof Kamphaus – Richtlinien zur Gemeindeleitung

Der Limburger Bischof Franz Kamphaus hat Richtlinien für neue Formen der Gemeindeleitung für sein Bistum in Kraft gesetzt. Damit sind Modelle kooperativer Gemeindeleitung möglich, die haupt- und ehrenamtliche Laien als sogenannte „Bezugspersonen" stärker in die Seelsorge einbeziehen. Die Richtlinien sehen vor, daß entweder ein Pfarrer gemeinsam mit den hauptamtlichen Laienmitarbeitern oder Diakonen die Seelsorge im Gesamtgebiet mehrerer Pfarreien leitet, oder daß „in Zuordnung zum Pfarrer" die „Bezugspersonen" möglichst weitgehende Seelsorgsaufgaben in jeweils einer Pfarrei übernehmen. Mit diesen Modellen will das Bistum Limburg, in dem mehr als 100 der 326 Pfarreien keinen eigenen Pfarrer mehr haben, dem Priestermangel begegnen. In einem Hirtenbrief betont Bischof Kamphaus, es sei eine „Gewissensfrage", was er seinen Pfarrern zumuten dürfe. Immer mehr Geistliche hätten Verantwortung für mehrere Pfarreien übernommen. „Die Grenze der Belastbarkeit ist bei vielen von ihnen längst erreicht oder gar überschritten" (KNA).

9. Bischof Stimpfle – Vom hohen Wert des priesterlichen Zölibates

Eine Abschaffung des Zölibats für katholische Priester würde nach Asusage des Augsburger Bischofs Josef Stimpfle „weder der Welt nützen, noch die Kirche aufbauen". In einer Zeit materialistischen Denkens und selbstsüchtigen Verhaltens brauche die Gesellschaft nicht weniger, sondern mehr Großmut. Die Gesellschaft

benötige Zeichen der Liebe Christi. „Es gibt nichts Größeres als die Liebe Christi, die den Glanz des Zölibats ausmacht." Die Priester verzichten aus Liebe zu Jesus Christus freiwillig auf menschliche Liebe in Ehe und Familie. Die Liebe zu Christus dränge sie dazu, Christus nichts vorzuziehen und auch die Liebe zu einer Frau hintanzustellen. Ferner habe die unzerstörbare christliche Hoffnung auf Erlösung unzählige Christen dazu bewogen, „um des Himmelreiches willen jungfräulich zu leben". Die christliche Hoffnung fordere die Großmut der Liebe heraus und befähige den Menschen, alle irdischen Güter voll Zuversicht auf das ewige Leben zurückzustellen (KNA).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

Ausbildungsstätte für Kirchenrecht in Münster

Die Katholisch-Theologische Fakultät Münster wird die zweite deutsche Ausbildungsstätte für katholisches Kirchenrecht. Wie die Bischöfliche Pressestelle in Münster mitteilte, eröffnet im Sommersemester 1992 im Fachbereich „Katholische Theologie" ein neuer Studiengang, der in vier Semestern zum „Lizentiat im großkanonischen Recht" führt. Entsprechende Vereinbarungen wurden zwischen dem Vatikan, der Diözese Münster und dem nordrhein-westfälischen Wissenschaftsministerium getroffen. Bisher war eine Ausbildung in Kirchenrecht in Deutschland nur am Großkanonistischen Institut in München möglich. Das Lizentiat eröffnet den Zugang zum kirchlichen Gerichts- und Verwaltungsdienst. Leiter des neuen Ausbildungsganges ist der Direktor des Seminars für Kirchenrecht und Geschichte des Kirchenrechts, Klaus Lüdicke (KNA).

MISSION

Überlegungen zum Missionseinsatz der Ordensleute

Vom 23. bis 28. September 1991 fand in Assisi ein Symposion der Franziskaner zum Thema „Missionarische Formung" statt. Zum Abschluß sagte Kardinal Jozef Tomko, Präfekt der Propaganda-Kongregation, den Franziskanern folgendes:

Euer Symposium ist eine der Früchte der Enzyklika Redemptoris Missio von Johannes Paul II. und gleichzeitig ein Zeichen missionarischen Bewußtwerdens, wie es der Heilige Vater erwartet und für notwendig hält.

Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser „Magna Charta der Mission 2000" wurden Bedenken laut darüber, ob eine neue Enzyklika angebracht sei – 25 Jahre nach dem Erscheinen des Dekrets ‚Ad Gentes' des II. Vat. Konzils und kaum 15 Jahre nach Veröffentlichung des nachsynodalen Apostolischen Schreibens Paul VI. ‚Evangelii Nuntiandi'; wäre es nicht einfach eine Wiederholung dessen, was schon bekannt ist? Die unmittelbare, außergewöhnlich wohlwollende Rezeption der Enzyklika, selbst in der westlichen Presse und die immer häufigeren Studien über ihren reichen Inhalt sind jedoch mehr als ausreichende Anzeichen dafür, daß sie notwendig war und aktuelle Probleme der Mission ‚ad gentes' anspricht.

1. *Die Enzyklika war notwendig*

Früher oder später hätte Johannes Paul II. eine Missions-Enzyklika schreiben müssen. Das lag in der Logik seines von mehr als 50 Reisen in missionarischem Geist und missionarischer Erfahrung in alle Welt geprägten Pontifikats. Der Heilige Vater selbst bekennt es in der Einführung des Dokuments (RM 1).

In der Schnellebigkeit unserer Zeit, der Situationen und Menschen unterworfen sind,

ist ein Vierteljahrhundert, ja sogar eine kürzere Zeitspanne vollkommen ausreichend für schnelle Wandlungen. Das ist auch hinsichtlich der Mission der Fall.

In diesem Vierteljahrhundert und besonders in den letzten Jahren, ja sogar in den letzten Monaten, ergaben sich neue Verhältnisse und neue Möglichkeiten für die Mission.

„Unsere Zeit" – betont Johannes Paul II. – „bietet der Kirche *neue Möglichkeiten:* der Zusammenbruch von Ideologien und politischen Systemen (auch in Missionsgebieten!)...; das Entstehen einer geeinteren Welt...; die Durchsetzung bei den Völkern jener Werte des Evangeliums, die Jesus in seinem Leben verkörpert hat (Friede, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Sorge für die Kleinen); eine fortschreitende Seelenlosigkeit in Wirtschaft und Technik läßt die Suche nach der Wahrheit über Gott, über den Menschen, über den Sinn des Lebens besonders dringlich erscheinen. Gott öffnet der Kirche die Horizonte einer Menschheit, die für den Samen des Wortes der Frohbotschaft leichter empfänglich ist..." (RM 3).

Es sind kaum zwei Jahre seit dem Fall von Mauern und Vorhängen vergangen, doch der fehlgeschlagene Staatsstreich in der Sowjetunion und die Auflösung der kommunistischen Partei waren noch deutlichere Zeichen für das Ende einer Utopie und einer „Revolution", die Hekatomben von Opfern verschlang und unendlichen geistlichen Schaden auf der ganzen Welt verursacht hat. Die Kettenreaktion ist noch im Gang und eröffnet der Mission neue Horizonte. Die Ernennung katholischer Bischöfe in Rußland, wo Millionen Jesus Christus auch außerhalb der orthodoxen Kirche suchen, bisher nur Wenigen bekannte katholische Gemeinden in Sibirien, sowie Millionen von Nicht-Christen in diesen Gebieten stellen für den Missionseinsatz der Kirche neue Aufgaben und neue Hoffnungen dar; nicht zu vergessen das benachbarte Albanien.

Tatsächlich ist uns noch nicht bewußt geworden, was auf dem Missionsfeld bereits geschehen ist, und was noch geschieht. Wer denkt z. B., um im asiatischen Raum zu bleiben, an die Mongolei? Und noch ganz frisch ist die Nachricht über ideologische Veränderungen in Nord-Korea, die noch zu beurteilen sind. Es ist wahr, daß sich China aus Angst vor Auswirkungen des Geschehens in Mittel- und Osteuropa einigelt und mit Verfolgungen der Kirche und der Religionen reagiert; doch wie lange noch? Es ist auch wahr, daß sogar Vietnam versucht, sich der chinesischen Linie anzuschließen, doch die Wirtschaftskrise wird dazu zwingen, den Mesnchenrechten größere Beachtung zu schenken.

Auch Afrika steht unter dem Einfluß von Umwälzungen. Die marxistischen oder sozialistischen Regimes fallen eines nach dem anderen, oder sie versuchen, sich über die Konflikte im Land mit der Opposition zu verständigen, Diktaturen gehen zu demokratischeren Regierungsformen über. Denken wir nur an die kürzlichen Ereignisse in Äthiopien, in Angola und Mosambik, in Benin und im Kongo. Als letztes Bollwerk des Marxismus in Lateinamerika ist Kuba allein geblieben (abgesehen von einigen Theologen, die noch daran glauben!).

Es verändern sich also vor unseren Augen fast täglich, sowohl die Landkarte der Mission, wie auch Möglichkeiten, Schwierigkeiten und Hindernisse. Auf Weltebene sind es jetzt eher die Sekten, die hauptsächlich dann Probleme bereiten, wenn sie dazu übergehen, „Seelen zu stehlen", d. h. Katholiken anwerben. Ferner gibt es fundamentalistische, gelegentlich agressive Gruppierungen anderer Religionen, die von den Regierungen Einreise- oder Aktionsverbot für Missionare oder diskriminierende Maßnahmen gegen die einheimischen Christen erlangen.

Also rasche Veränderungen, neue Gelegenheiten, immer weitere Horizonte für die Mission!

Doch die Enzyklika war vor allem angebracht, um die gesamte Kirche von der Notwendigkeit der Mission zu überzeugen.

2. *Die Mission ‚ad gentes' ist notwendig*

Sehr realistisch macht der Heilige Vater zwei Feststellungen: zwei Drittel der Erdbevölkerung kennen Jesus Christus noch nicht, während „die Sendung ‚ad gentes' nachzulassen scheint... innere und äußere Schwierigkeiten haben den missionarischen Schwung im Hinblick auf die Nicht-Christen erlahmen lassen. Diese Tatsache muß allen, die an Christus glauben, zu denken geben" (RM 2).

Während dieser Woche habt ihr über diese Schwierigkeiten diskutiert. Es wird ausreichen eine recht landläufige zu nennen, die in der Enzyklika zweimal erwähnt wird: „Einige fragen sich, ob man noch von spezifischer Missionstätigkeit und von abgrenzbaren Bereichen sprechen könne, oder ob man nicht zugeben müsse, daß es nur eine einheitliche überall gleiche Sendung gebe" (RM 32, bl. RM 85).

Doch die Antwort des Papstes auf alle Schwierigkeiten ist nicht pessimistisches Resignieren, sondern vielmehr ein starker Aufruf an Glaube und Hoffnung. Ein Appell, der alle Gläubigen persönlich und konkret wachrüttelt: Die Sendung Christi, des Erlösers, die der Kirche anvertraut ist, ist noch weit davon entfernt, vollendet zu sein... diese Sendung steckt noch in den Anfängen und wir müssen uns mit allen Kräften für den Dienst an dieser Sendung einsetzen (RM 1). „Keiner der an Christus glaubt, keine Institution der Kirche kann sich dieser obersten Pflicht entziehen: Christus muß allen Völkern verkündet werden" (RM 3).

3. *Missionseinsatz der Ordensleute*

„Keine Institution der Kirche kann sich dieser obersten Pflicht entziehen", noch weniger ein religiöser Orden oder ein Institut gottgeweihten Lebens. „Die Mitglieder" – so wird im Kodex des kanadischen Rechts spezifiziert und von der Enzyklika wiederholt – *„sind verpflichtet,* sich je nach Eigenart ihres Instituts, in besonderer Weise in der Missionsarbeit einzusetzen" (CIC 783, RM 69).

Diese Verpflichtung darf nicht in der Theorie stecken bleiben. Der Heilige Vater lädt die Institute kontemplativen Lebens zur Präsenz in der nichtchristlichen Welt ein und führt fort. „Die Institute des aktiven Lebens verweise ich auf das überaus weite Feld der tätigen Liebe. der Verkündigung des Evangeliums, der christlichen Erziehung, der Kultur und der Solidarität mit den Armen und Benachteiligten, mit den Randgruppen und Unterdrückten. Diese Institute mögen sich – *unabhängig davon, ob sie einen direkt missionarischen Zweck anstreben oder nicht* – nach ihren Möglichkeiten und ihrer Verfügbarkeit fragen, ihre eigene Arbeit auszuweiten auf die Verbreitung des Reiches Gottes hin" (RM 69b).

Viele Institute öffnen sich der Mission ‚ad gentes'; für einige ist diese Erweiterung ihrer Aufgaben Gelegenheit zur Erneuerung und manchmal sogar zur Wahrung ihrer Existenz. Die Erfahrung einiger Jahre Missionseinsatzes kann wirklich „den Glauben durch Weitergabe stärken" (RM 2) (und mit dem Glauben auch den Ordensgeist). Die Vom Papst gewollte Erweiterung betrifft ausdrücklich *alle* Institute gottgeweihten Lebens. Folglich müßte jedes Institut ernstlich daran denken, wenigstens einige seiner Mitglieder dem Missionsdienst *‚ad gentes',* entweder auf Lebenszeit oder für diese Öffnung zu verwirklichen, aber auch an anderen Ordensmitgliedern, diese Wende vorzubereiten und zu unterstützen. Schon sie allein könnte der Missionstätigkeit der Kirche einen bedeutsamen Zuwachs an Missionspersonal sichern! Wenn jedes Institut gottgeweihten Lebens, sei es für Männer oder für Frauen, nur zwei Mitglieder aussenden

würde, hätten wir sofort einige Tausend Missionare und Missionarinnen mehr!

Diese besondere Berufung der Missionare auf *Lebenszeit* „behält ihr volle Gültigkeit" (RM 66).

„Sie zeigt sich in ihrer *Ganzheit* des Einsatzes für den Dienst der Evangelisierung: es ist ein Einsatz, der die *ganze Person und das Leben* des Missionars einbezieht, und von ihm eine grenzenlose Hingabe der Kräfte und der Zeit verlangt" (RM 65).

4. *Das missionarische Charisma der Franziskaner*

Das Leben des hl. Franziskus und eure Anfänge als Orden offenbaren eine spezifische missionarische Komponente als Mittelpunkt eures Charisma und eurer Wurzeln. Im Lauf der Jahrhunderte verzeichnet die Missionsgeschichte in fast allen Erdteilen bedeutende franziskanische Glaubensboten, unter ihnen nicht wenige Märtyrer. Der hl. Franziskus selbst steht am Beginn dieser Missionsbegeisterung und die Annalen der Evangelisierung in Ländern des Nahen wie des Fernen Ostens, in islamischen Ländern und in Japan, in Afrika und Lateinamerika, wie auch in bestimmten von den Türken besetzten Gebieten Europas geben beredtes Zeugnis davon.

Jetzt kann und muß mit größerem Einsatz diese authentische und unverfälschte Tradition der Söhne des hl. Franziskus wieder aufgenommen werden. Wenn in Osteuropa (und auch anderswo) der Diözesanklerus für die Pfarrseelsorge nahezu ausreicht, sollte man die Präsenz der Franziskaner in den Pfarreien dringend mit den Bedürfnissen der Missionen vergleichen. Diese beiden Präsenzen müssen auch im Licht des franziskanischen Charismas geprüft und erwogen werden. Und wenn wir euren Dienst für „Frau Armut" ansprechen – wo könntet ihr diesen besser verwirklichen, als in der so armen Dritten Welt?

Im gegenwärtigen Weltgefüge, das den Dialog mit den großen Religionen des Ostens und insbesondere mit dem Islam erfordert, seid ihr aus eurer geschichtlichen Berufung zur Evangelisierung in Gebieten bestimmt, in denen jetzt eine solche Präsenz gefordert ist.

Da es nach dem Willen des Konzils und des Papstes Aufgabe der Kongregation für die Evangelisierung der Völker ist, „in der ganzen Welt diesen Dienst der Evangelisierung zu leiten und zu koordinieren" (AG 29; Pastor bonus 85), erlaube ich mir, allen Söhnen und Töchtern des hl. Franziskus in erster Linie für alles zu danken, was sie schon geleistet haben und derzeit auf dem Missionsfeld *‚ad gentes'* leisten, und noch mehr für das, was man von ihnen erwartet.

Ich danke euch, daß ihr – auch kürzlich wieder – den konkreten Anweisungen des Hl. Stuhles gefolgt seid. Ich spreche der Initiative für dieses Sympsoium mein Lob aus; man kann sich davon reiche Früchte an Ideen und Werken erwarten.

Als Bereiche besonderer Dringlichkeit und dem franziskanischen Charisma wesensverwandt, möchte ich folgende vier Punkte nennen:

1. Ausbau eurer missionarischen Präsenz in islamischen Ländern, namentlich in Afrika und Asien, unter den verschiedenen möglichen Formen;

2. Einsatz für Erstevangelisierung in Gebieten, die an islamische Länder angrenzen, sie reichen vom Atlantik bis zum Pazifik, besonders in der Sahelzone, wo viele Stämme dem Evangelium gegenüber offen sind;

3. Evangelisierung der Armen in den Slums mit bes. Augenmerk auf die Jugend;

4. Hilfe – so weit als möglich – in der geistigen und geistlichen Heranbildung der Seminaristen.

Schluß

Euer Symposium mit der Priesterweihe zweier Franziskaner-Missionare erfüllt das Herz mit Hoffnung. Der Heilige Vater beschließt seine Enzyklika mit einer prophetischen Schau, die jedoch an eine Bedingung geknüpft ist: „Ich sehe ein neues Missionszeitalter heraufdämmern, das zu einem hellen Tag, reich an Früchten, werden wird, wenn alle Christen, besonders die Missionare und die jungen Kirchen, mit Hochherzigkeit und Heiligkeit auf die Appelle und Herausforderungen unserer Zeit antworten" (RM 92).

Dieses wenn gilt uns allen und verpflichtet uns ernsthaft. Die Söhne und Töchter des hl. Franziskus dürfen nicht fehlen mit ihren hochherzigen, begeisterten Schwung zum Einsatz für einen neuen missionarischen Advent!" (Internationaler Fidesdienst, 12. Okt. 1991, Nr. 4776, ND 315).

ÖKUMENISMUS

1. Keine ökumenischen Gottesdienste am Sonntagmorgen

Mit deutlichen Worten hat der Münsteraner Bischof Reinhard Lettmann die Kritik der Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Oldenburgs an dem Verbot ökumenischer Gottesdienste am Sonntagmorgen zurückgewiesen. Beim 49. Oldenburger ökumenischen Gespräch am 16. Oktober 1991 in Rastede bezeichnete Bischof Lettmann das Verbot als eine Regelung, die dem spezifisch katholischen Eucharistie-Verständnis Rechnung trage. Er forderte deshalb den Bischof der Oldenburgischen Landeskirche, Wilhelm Sievers, auf, der Synode mitzuteilen, daß er, Bischof Lettmann, sich dafür „nicht auf die Anklagebank setzen lassen" wolle. „Zum Ökumenismus gehöre, daß man die andere Seite mit ihren Überzeugungen achtet."

Die Herbstsynode der evangelisch-lutherischen Kirche hatte in einem Beschluß ihren Oberkirchenrat beauftragt, in den „Gesprächen mit der römisch-katholischen Kirche deutlich zu machen, daß das Verbot ökumenischer Gottesdienste am Sonntagvormittag die ökumenische Gemeinschaft belastet". Wegen der „gewachsenen Gemeinschaft" solle es aufgehoben werden. Bischof Lettmann beschrieb demgegenüber die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde als eine der nach katholischem Verständnis wesentlichen Formen des Sichtbarwerdens von Kirche. „Weder ein Wort- noch ein ökumenischer Gottesdienst kann dieses Sichtbar-Werden ersetzen", sagte der Bischof. Auch die Einschätzung Sievers, daß solche Gottesdienste nicht Regelfall wären, sondern nur hin und wieder – etwa bei Schützen- oder Feuerwehrfesten – stattfänden, teilte Bischof Lettmann nicht. (KNA / ÖKI / 44 / 824).

2. Mehr Gelassenheit

Zu mehr Gelassenheit hat der bisherige Lübecker lutherische Bischof Ulrich Wilckens – vor allem mit Blick auf den „Fall Drewermann" – die katholische Kirche aufgerufen. Vor der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD), deren Beauftragter für die Bezeihungen zur katholischen Kirche er bisher war, sagte Wilckens, in den Reihen der VELKD gebe es Sorge über jüngste Versuche in der katholischen Kirche, „von oben zusammenzuhalten, was von innen gefährdet ist. Das kann auf Dauer nicht gelingen". Insgesamt jedoch ein positives Resümee der ökumenischen Entwicklung in der Nachkriegszeit; „jahrhundertelang versteinerte Trennungen" hätten sich in wenigen Jahrzehnten verändert. Er rief dazu auf, die gemeinsame Frage der Neu-Evangelisierung in Europa stärker in den Blick zu fassen. Neuer Beauftragter der VELKD für die Beziehungen zur katholischen Kirche ist der bayerische Landesbischof Johannes Hanselmann (KNA).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Schwester M. Elvira Keim wurde zur neuen Generaloberin der St. Anna-Schwestern in Ellwangen gewählt. Die Kongregation der St. Anna-Schwestern zählt rund 180 Mitglieder (KNA).

Zum neuen Generalobern des Säkularinstitutes der Schönstatt-Pates wurde P. Michael Johannes Marmann (54) gewählt. P. Marmann leitete seit 1983 die deutsche Schönstatt-Bewegung.

Zur neuen Generaloberin der Schwestern vom Guten Hirten wurde Sr. Liliane Tauvette aus Kanada gewählt; sie war bislang Generalrätin für die französische Sprache.

Neuer Generaloberer der Theatiner wurde P. Gabriel Darida.

Die Marianisten wählten P. Quentin Hakenewerth zu ihrem neuen Generalsuperior.

Der 42jährige schottische P. David Glenday wurde am 19. September von dem in Rom zusammengetretenen (19. August bis 1. Oktober) XIV. Generalkapitel zum neuen Generaloberen der Comboni-Missionare gewählt. Die Comboni-Missionare, von denen derzeit 1800 in mehr als 30 Ländern Afrikas, Asiens, Amerikas und Europas wirken, wurden im Jahr 1867 von Msgr. Daniele Comboni, dem ersten Bischof Zentralafrikas mit Sitz in Khartoum (Sudan) gegründet, um den „Ärmsten und Verlassensten" zu dienen. Die Arbeit der Combonianer umfaßt die gesamte Skala religiösen Wirkens der Erstevangelisierung, besonders die Ausbildung von Seelsorgshelfern, missionarische Anregung und qualifizierter Dienst für die jungen Kirchen, für das Schulwesen, für Gesundheit und menschliche Förderung, auch durch die Massenmedien – Radio, Fernsehen und Presse – in verschiedenen Landessprachen.

Zum neuen Generaloberen haben die Oblaten der sel. Jungfrau Maria während ihres 22. Generalkapitels in Rom den US-amerikanischen Pater Peter Paul Gojuk gewählt. P. Gojuk wurde am 1. September 1950 in New Haven / Connecticut geboren, 1981 zum Priester geweiht und 1990 zum Provinzial ernannt. Die Kongregation der Oblaten der sel. Jungfrau Maria wurde 1816 vom sel. Pio Bruno Lanteri in Piemont / Italien gegründet; ihre Mitglieder sind besonders in der Priester- und Laienausbildung tätig.

Zum neuen Generaloberen der Claretiner ist während des Generalkapitels in Rom der Spanier Aquilino Bocos Merino gewählt worden. Er folgt in diesem Amt dem argentinischen Ordensgeistlichen Gustavo Alonso nach, der den Orden zwölf Jahre lang geleitet hatte. Zum Generalvikar wurde der langjährige Provinzial der rund 85 Mitglieder zählenden deutschsprachigen Ordensprovinz, der aus Frankfurt stammende Pater Peter Schütz, bestellt. Der Claretinerorden hat rund 3000 Mitglieder, die auf fünf Kontinenten und in 48 Ländern tätig sind. Bei einer Audienz für ihre Mitglieder des Generalkapitels des Ordens ermutigte der Papst den Orden in seiner Tätigkeit. Johannes Paul II. verwies darauf, daß in den letzten Jahren zwar eine Abnahme an Berufungen in Westeuropa und Nordamerika festgestellt worden sei, die aber durch die Zunahme von Berufungen in Osteuropa und in verschiedenen Ländern Afrikas udn Asiens habe ausgeglichen werden können.

2. Berufungen und Ernennungen

Zum Mitglied des Päptlichen Komitees für die Geschichts-Wissenschaften wurde vom Papst P. Giacomo Martina SJ ernannt (L'Osservatore Roman n.263 v. 15.11.91).

Zum Abteilungsleiter für den Islam wurde im Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog P. Thomas Michel ernannt (L'Osservatore Romano n. 224 v. 28.9.91).

P. Herbert Bihlmayer, Provinzial der Salesianer Don Boscos in der Süddeutschen Provinz, tritt als Mitglied des Stiftungsrates der „Katholischen Bildungsstätten für Sozialberufe in Bayern" die Nachfolge von August Brecheisen an, der während seiner zwölfjährigen Amtszeit als Provinzial ebenfalls in diesem Gremium tätig war. Die Kirchliche Stiftung des öffentlichen Rechts ist Träger von Aus- und Fortbildungseinrichtungen für soziale Berufe. Größte Stiftungseinrichtung mit insgesamt 1400 Studierenden ist die Katholische Stiftungsfachhochschule München mit den Abteilungen in Benediktbeuern und München (KNA).

P. Herbert Schneider (52), früherer Provinzial der Kölnischen Franziskanerprovinz und zuletzt Vorsteher des Klosters Apollinarisberg in Remagen bei Bonn, ist von der Ordensleitung als Generaldelegat des Frauenordens der Klarissen, dessen geistliche Begleitung dem Franziskanerorden obliegt, nach Rom berufen worden. P. Schneider, von 1985 bis 1989 Vorsitzender der Vereinigung der Deutschen Ordensoberen (VDO), trat sein neues Amt am 1. November an.

Der Maryknoll-Missionar Joseph Vincent McCabe wurde im Rang eines „Addetto di Segreteria" d. h. eines Beamten mittleren Ranges in die Kongregation für die Evangelisierung der Völker aufgenommen. Geboren am 27. November 1949 in Queens, New York (USA), studierte er zunächst in Brooklyn und später am Maryknoll-Missionskolleg in Glen Ellyn (Illinois), wo er das Bakkalaureat in Literatur erlangte.

3. Heimgang

Mutter Aloysine, fünfte Generalobere der Steyler Missionsschwestern, ist im Alter von 94 Jahren im Steyler Mutterhaus verstorben. Die als Katharina Rascop in Winterspelt (Eifel) geborene Ordensfrau leitete die Kongregation in der Zeit von 1960 bis 1973. In ihre Amtszeit fielen die Anpassungen des Ordens an Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Umwandlung in eine internationale Missionskongregation. Unter Mutter Aloysines Leitung wurden die Aufgaben der Schwestern über die Berufszweige Schule und Krankenpflege auf andere pastorale und soziale Dienste sowie den Medienbereich ausgedehnt. – Die rund 4000 Steyler Ordensschwestern arbeiten heute in 34 Ländern der Erde.

Der Alt-Erzbischof von Montréal, Kardinal Paul Emile Léger P.S.S. (Sulpizianer) ist im Alter von 87 Jahren in Montréal verstorben. Kardinal Paul Emile Léger wurde am 26. April 1904 in Valleyfield geboren, 1929 zum Priester geweiht, 1950 zum Bischof geweiht und 1953 von Papst Pius XII. zum Kardinal kreiert. Er zeichnete sich vor allem durch sein Engagement für die Armen in der Dritten Welt aus. 1968 war er nach 17jähriger Tätigkeit an der Spitze der Erzdiözese zurückgetreten, um in einem Buschhospital in Kamerun Leprakranke zu pflegen. Nach seiner Rückkehr aus Afrika war er als „Hilfsgeistlicher" in einer Pfarrei in Montréal tätig und versuchte, die Öffentlichkeit auf die Probleme der Dritten Welt aufmerksam zu machen (L'Osservatore Romano n. 262 v. 14. 11. 91).

Dr. Gustav Andreas Wetter SJ, einer der bedeutendsten Kenner der russischen Philosophie und des Marxismus, ist im Alter von 80 Jahren verstorben. Im Namen von Papst Johannes Paul II. übersandte Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano an den Generalobern der Gesellschaft Jesu, Pater Peter Hans Kolvenbach, folgendes Beileidstelegramm: „In tief empfundener Trauer hat der Heilige Vater vom Tod des hochgeschätzten Pater Gustav Andreas Wetter SJ Kenntnis erhalten und möchte Ihnen und allen Mitgliedern der Gesellschaft Jesu zu diesem schmerzlichen Verlust seine aufrichtige Anteilnahme bekunden. Mit seinem wegweisenden philosophischen Werk konnte Pater Wetter einen bedeutenden

und allseits anerkannten Beitrag zu einem fruchtbaren wissenschaftlichen Dialog über weltanschauliche Grenzen hinweg leisten und mithelfen, neue Wege des Verstehens zwischen Ost und West zu erschließen. So wird sein jahrzehntelanges, hingebungsvolles Wirken als Lehrer und Forscher am Collegium Russicum und an der Universität Gregoriana unvergessen bleiben. Gern versichert Sie der Heilige Vater seines besonderen Gebets für die ewige Vollendung des Heimgegangenen und erbittet Ihnen und allen Trauernden mit seinem besonderen apostolischen Segen Gottes unverbrüchlichen Schutz und Beistand. Mit dem Ausdruck meiner persönlichen aufrichtigen Teilnahme Kardinal Sodano." Pater Wetter wurde im Mai 1911 in Mödling bei Wien geboren. Er studierte am Collegium Russicum in Rom und wurde 1935 zum Priester geweiht. Bis zu seinem 75. Lebensjahr lehrte er an der philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität Cregoriana russische Philosophie und Marxismus.

Der Generalobere und der Generalökonom des Don Orione-Werks sind bei einem Autounfall in Venezuela ums Leben gekommen. Wie das Generalat des italienischen Ordens mitteilte, waren der Generalobere Giuseppe Masiero und der Ökonom Angelo Riva auf einer Informationsreise durch Venezuela, um dort ein von ihrem Werk eingerichtetes Behindertenheim zu besuchen. Bei dem Unfall in der Nähe der Hauptstadt Caracas starben auch der Direktor des neuen Heims, der Geistliche Italo Saran, und einer seiner Mitarbeiter. Der Unfall war von einem Latwagen verursacht worden, der auf die entgegengesetzte Fahrbahn geraten und frontal mit dem Auto der Ordensleute zusammengeprallt war. Das Orione-Werk zählt heute rund 1200 Mitarbeiter, die besonders in der Erziehungsarbeit von Jugendlichen, der Behindertenhilfe und der Betreuung verlassener Kinder tätig sind. Der verstorbene Generalobere hatte soeben mit der Errichtung von Niederlassungen seines Werks in Rumänien und Weißrußland sowie in Albanien begonnen (KNA).

P. Konrad Welzel, Redemptorist, langjähriger Direktor des Collegium Josephinum Gymnasium in Bonn, zeitweise auch Vorsitzender der Ordensdirektoren-Vereinigung (ODIV) und nach seiner Pensionierung als Oberstudiendirektor (1980) Direktor der Zentrale des Borromäus-Vereins in Bonn, ist am 24. September 1991 im Alter von 79 Jahren in Bonn verstorben. R.I.P.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Besprechungen

Ordensleben und Spiritualität

GRESHAKE, Gisbert: *Priestersein.* Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. Freiburg 5. erw. Aufl. 1991: Herder. 254 S., geb., DM 38,–.

Die erste Auflage des Buches wurde seinerzeit in dieser Zeitschrift besprochen (24 [1983] 103). Zur Neuauflage schreibt der Verfasser selbst: „Nachdem die vorliegende Schrift jetzt schon seit zehn Jahren in vier deutschsprachigen Auflagen und sehr vielen Übersetzungen ihren Weg gemacht hat, schien es mir angebracht, den Diskussionsstand speziell über dieses Buch und – wichtiger! – über das priesterliche Amt insgesamt, wie er sich in den letzten zehn Jahren ergeben hat, in einem gegenüber den ersten Auflagen zusätzlichen dritten Teil aufzuarbeiten" (5). Das Buch hat seine Grundgestalt beibehalten, liegt nun aber in der fünften Auflage mit der genannten Erweiterung vor (182–221).

Wer das Buch damals mit Interesse und Kritik gelesen hat, wird sich wahrscheinlich jetzt erst einmal diesem Teil der Neuauflage zuwenden. Er wird dort eine spannende Lektüre finden. Neben dem ersten Abschnitt („Kleine Auseinandersetzung mit kritischen Reaktionen auf ‚Priestersein'", 185–193) findet sich eine selbst wieder kritische Würdigung: „Einige wichtige neuere Veröffentlichungen zur Theologie des Amtes" (193–211). Schließlich gibt Greshake noch einen Durchblick durch „Probleme priesterlicher Existenz" aus seiner Sicht heute. Im ganzen hat mich dieser dritte Teil des Buches recht positiv berührt. Hier wird, natürlich ohne daß der Verfasser sich selbst ständig widerspräche, ein wirkliches Gespräch geführt; das kann bis zu „Retractationes" gehen (190ff.). Dabei lesen sich die Stellungnahmen zu Veröffentlichungen wie z. B. denen von P. Weß, Ihr alle seid Geschwister, P. Hoffmann (Hrsg.), Priesterkirche und schließlich von E. Drewermann, Kleriker, recht aufschlußreich. Sie zeigen m. E., wie der Verfasser sich immer wieder auf Gedankengänge einzulassen bereit ist, die nicht nur seiner „Wellenlänge" wenig entsprechen, sondern wegen ihres prononcierten oder polemischen Charakters schwierige Gesprächsgrundlagen sind. Die kurzen Bemerkungen zu Drewermanns „Klerikern" können allerdings kaum die spannende Rezension des Verfassers ersetzen, auf die er selbst in unserem Buch hinweist (Anm. 49 zum 7. Kapitel): K. Hillenbrand (Hrsg.), Priester heute. Anfragen – Aufgaben – Anregungen, Würzburg 1990, 10–31 (in dieser Zeitschrift besprochen) und auf die hier ebenfalls hingewiesen sei.
Zwar verbleibt für mich immer noch der Eindruck, daß in dem Buch zu wenig von Welt und Gegenwartssituation, von pastoralen Notständen und überhaupt von den Gemeinden die Rede ist; daß der Blickwinkel, aus dem das priesterliche Amt gesehen wird, stärker von diesen oft ratlos machenden Realitäten mitbestimmt sein sollte. Doch sehe ich gerade in dem, was in den Retractationes steht, Ansätze für mögliche Verbindungslinien zu diesen Problemfeldern. Und man wird dem Verfasser Recht geben müssen: ein Buch, soll es nicht Überformate annehmen, kann und braucht nicht „alles" von seinem Gegenstand zu sagen. So vermag ich zwar nicht die emphatische Formulierung der Verlagswerbung zu teilen, die das Buch als „unübertroffenes Standardwerk" bezeichnet. Aber auch zehn Jahre nach seinem ersten Erscheinen ist dies ein Buch, an dem nicht vorbeigehen darf, wen das Thema ernstlich interessiert, und worin auch die heutige Diskussion wiederzufinden ist.

Peter Lippert

KERLING, Elisabeth: *Geborgen in Dir.* Biblisch beten und meditieren. München 1990: Don Bosco Verlag. 112 S., kt., DM 16,80.

In Anlehnung jeweils an einen Bibelvers und als dessen persönliche Ausdeutung sind die kurzen Texte dieses Büchleins geschrieben. Ursprünglich sind sie Teil eines „geistlichen Tagebuches"; die Suche nach dem persönlichen Weg führte Elisabeth Kerling nach einem naturwissenschaftlichen Studium, nach der Begegnung mit der Zen-Meditation und der Beschäftigung mit den Ideen Ru-

dolf Steiners dazu, „an Gott zu schreiben". Erst die Nachfrage und die Ermutigung von verschiedener Seite haben die Autorin dazu bewogen, ihre Texte in Auswahl zu veröffentlichen. Immer wieder ist ihre Zielrichtung die Erfahrung der persönlichen Nähe Gottes, die Suche nach einem Moment der Einung, die in verschiedenen Bildern ausgedrückt wird. Im Hintergrund steht die Praxis der christlichen Zen-Meditation, wie sie von Hugo Enomiya-Lasalle, dem noch nicht lange verstorbenen Meister christlicher Meditation, gelehrt wurde. Ergebnisse der persönlichen Meditation, des eigenen Weges der Selbsterkenntnis, sind die vorliegenden Texte, von denen die Autorin hofft, daß sie anderen Suchenden auf ihrem Weg eine Anregung und Hilfe seien. Johannes Römelt

Ahl, Ruth: *Frauen um Jesus – was sagen sie mir?* Meditative Überlegungen in drei Schritten. Reihe: Meitinger kleine Bücherei, Bd. 120. Freising 1991: Kyrios Verlag. 40 S., kt., DM 4,80.

Ein kleines Büchlein. Meiner Meinung nach die geglückte Symbiose einer historisch-kritischen Betrachtung von Bibelstellen, in denen Frauen Jesus begegnen, und einer Übertragung in unsere Zeit. Ahl, 1990 für eine Artikelserie zu Grundfragen feministischer Theologie mit dem katholischen Journalistenpreis ausgezeichnet, unterscheidet drei Frauengruppen, die nach dem Zeugnis der hl. Schrift mit Jesus zu tun haben: 1) Frauen, die Jesus begegnen und von ihm Hilfe erfahren; 2) Frauen, die Jesus auf seinem Weg bis unters Kreuz begleiten und ihm dabei dienen; 3) Frauen, die Jesus und die späteren Verkünder des Glaubens beherbergen und damit seiner Botschaft Raum geben. Exemplarische Frauen aus diesen Gruppen werden betrachtet.

Das Büchlein ist gut geeignet, sich meditierend auf die Frauen, die mit Jesus zu tun haben, einzulassen und sie dann auch in der eigenen Umwelt zu entdecken. Matthias Stöbener

Nouwen, Henri J. M.: *Der Spiegel des Jenseits.* Gedanken um Tod und Leben. Freiburg 1990: Herder. 72 S., geb., DM 14,80.

Mit einem Verkehrsunfall beginnt dieses Buch: auf dem Weg zu einem behinderten Jungen, den er morgens zu versorgen hat, wird Henri Nouwen von einem Lieferwagen angefahren und muß in ein Krankenhaus eingeliefert werden. Erst im Laufe der Zeit stellt sich die Gefährlichkeit der inneren Verletzungen heraus, die den Patienten an den Rand des Todes bringen. Rückblickend auf die Tage vom Unfall bis zur Genesung erzählt Nouwen dem Leser seine persönliche geistliche Geschichte zwischen Tod und Leben. Im Zentrum steht die Erfahrung der reinen, bedingungslosen Liebe Gottes, die ihn bei aller Lebensgefahr ruhig bleiben läßt. Nicht Liebe läßt ihn sich anfangs an das Leben klammern, sondern ungelöster Ärger, die Konfrontation mit unerledigten Resten des eigenen Lebens. Das aber tritt immer mehr in den Hintergrund, und Nouwen freundet sich mit seinem Tod an, mit der erhofften Befreiung aus der Zweideutigkeit des Lebens. So sehr, daß nach dem Gelingen der lebensrettenden Operation vor allem ein Gefühl der Enttäuschung in ihm aufkommt: „Wäre es nicht besser gewesen, ans Ziel gelangt zu sein als weiter auf dem Weg?" Diese ernste Frage nimmt Nouwen mit aus den Tagen im Krankenhaus, und er gibt sie auch seinen Lesern mit auf den Weg – ein möglicher Schlüssel für eine tiefere Sicht des weiteren Lebens. Über sein wiedergewonnenes Leben aber scheint sich Nouwen weniger zu freuen. Ganz sparsam nur berichtet er von seiner körperlichen Genesung: mit keinem Wort erwähnt er die Freude über das erste Aufstehen aus dem Krankenhausbett, über die neu erreichte Bewegungsfreiheit oder darüber, daß er sich in seinem Körper wieder wohlfühlen kann. So bleibt seine geistliche Geschichte merkwürdig halbiert, und darin liegt die eigentliche Schwäche dieses Buches – oder die Grenze Henri Nouwens. Am Ende steht der melancholische Eindruck, daß dieses alltägliche, zweideutige Leben uns eben doch immer wieder von Gott eher entfernt. Johannes Römelt

Brandenburger, Herma: *„Ich bin bei euch – seid getrost."* Ermutigung für dunkle Tage. Herder Taschenbuch, Bd. 1660. Freiburg 1990: Herder. 156 S., kt., DM 12,90.

Unter den vielen gleichartigen Veröffentlichungen fällt dieses Taschenbuch vor allem deswegen positiv auf, weil die Autorin Erfahrenes und Erlebtes so mitteilen und vermitteln kann, daß ich mich

als Leser darauf einlassen kann. Und ich werde eingeladen, mich auf eine weitgespannte Vielfalt des Lebens einzulassen. Von vielem und Vielfältigem wird da, meist in kurzen Kapiteln, erzählt, und wenn die Autorin beim Erzählen bleibt, wirkt sie am besten.

Es gelingt der Erzählerin, in der durchgehaltenen Erfahrung auch theologisch schwierige Gedanken verstehbar zu machen, weil sie so auch im eigenen Leben erlebbar werden.

Weil dieses Taschenbuch vor allem wegen des Genannten empfohlen sei, muß aber auch das gesagt werden, was mich stört. Vor allem stört der nicht selten zu hörende „pädagogische Unterton", der mir oft beim zweiten Lesen erst bewußt wurde, nachdem ich mich fragte, was mich da irritiert und stört. Es sind dann solche und ähnliche Sätze, die an der Grenze zu Platitüden sind: „Kaum einer will hinter seiner Mauer aus Ängsten und Vorurteilen hervor auf den anderen zugehen..." (S. 12). „Vielleicht lernt er (der nicht zur notwendigen Trennung bereit ist) nie den aufrechten Gang und den weiten Blick des Freien, Unabhängigen kennen" (S. 17). Nicht selten sind es Stellen, wo die Autorin vom erzählenden oder bekennenden „Ich" zum vereinnahmenden „Wir" wechselt. „Am Tisch des Herrn wissen wir uns mit den anderen Gläubigen im Namen Jesu liebevoll vereint und gestärkt." Alles in allem aber ein empfehlenswertes Buch, das vor allem deswegen interessant ist, weil es vom Leben erzählt. Klemes Jockwig

Seipolt, Adalbert: *Frauenspersonen Zutritt verboten.* Würzburg 1991: Echter Verlag. 192 S., Pappband, DM 24,80.

Nach fast einem Dutzend seiner Bücher mit einer Gesamtauflage von über einer Million, übersetzt in sechs Sprachen, schenkt uns der Benediktinerpater aus Metten einen neuen „Seipolt". Auch in diesem Buch versucht er humorvoll und mit einem anscheinend unerschöpflichen Einfallsreichtum etwas zu vermitteln, was so manchem vermeintlich aufgeklärten Zeitgenossen abgeht. Hier geht es um einen Einblick in das wirkliche Leben im Kloster mit allen guten und unguten Eigenschaften der „Mönchstypen". (Ob er wohl einige seiner eigenen Mitbrüder bei der Charakterisierung im Auge hatte?) Der Journalist eines sensationslüsternen und antikirchlichen Blattes verbringt inkognito einige Tage in der Abtei. Er hofft, die herkömmlichen Klischees über Mönche durch handfeste Beweise für ihre dunklen Machenschaften belegen zu können. Er muß sich auf lustige Weise eines Besseren belehren lassen. Heinz J. Müller

Heilige Schrift

Hübner, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testamentes,* Bd. 1: Prolegomena. Göttingen 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 307 S., geb., DM 62,–.

Hübners Theologie unterscheidet sich von anderen Werken dieser Gattung vor allem durch sein methodisches Vorgehen und dadurch, daß er durch eine eingehende Diskussion von exegetischen und theologischen Detailfragen dem Leser die Möglichkeit gibt, die Entstehung der Biblischen Theologie des NT, die die ganze Bibel im Blick hat, nachzuvollziehen. Eines der wichtigsten Probleme ist hier das Verhältnis der beiden Testamente zueinander. Zu seiner Lösung setzt Hübner methodisch richtig bei der Rezeption des AT durch neutestamentliche Autoren an. Wie sich in den Mesolegomena (=Hauptteil der Theologie) zeigen wird, gehört die Rezeption von Inhalten des AT nämlich konstitutiv zu deren Theologie. Folgerichtig gilt die Aufmerksamkeit zuerst dem damaligen Schriftverständnis, insbesondere der Kanonfrage.

Der Kanon des AT ist zu neutestamentlicher Zeit nicht für alle jüdischen Gruppen identisch. Erst in Jamnia sollte der hebräische Kanon Ende des 1. Jhs. festgelegt werden. Da die Septuaginta die Schrift der neutestamentlichen Autoren ist, müßte ihr größeres Gewicht zukommen als der hebräischen Bibel. Mit dem Verhältnis AT–NT hängt auch die Frage nach dem Verhältnis von Neuem Bund zum Alten Bund zusammen. Mit E. Kutsch tritt Hübner zu Recht für die Übersetzung des hebräischen Äquivalents mit Verpflichtung im Sinn der Fremd- und Selbstverpflichtung ein. Nach

Paulus und dem Verf. des Hebr ist die damit gemeinte Heilssetzung im Kyrios Jesus Christus wirklich neu und erneuert nicht bloß im AT gegebene Heilssetzungen.

Besonders umfassend behandelt Hübner das Offenbarungsverständnis im AT und NT. Offenbarung schließt immer ihre Annahme seitens des Menschen ein. Deshalb ist der Mensch als hörendes Wesen auch Gott gegenüber mitzubedenken. Das geschieht in besonderer Weise in Diskussion mit R. Bultmann und K. Rahner. Die Offenbarung Gottes in Christus Jesus bedeutet ein Hineingenommen-Werden und Hineingenommen-Sein der Glaubenden in den Bereich des in Christus von Gott gewirktem Heil. Die Offenbarung versöhnt den glaubend hörenden Menschen mit Gott. Der Mensch als verantwortungsbewußtes Wesen ist als Handelnder und Existierender auf Rechtfertigung aus. Wem Gott die letztlich bestimmende Wirklichkeit ist, dem ist er das Forum, vor dem der Mensch als forensisches Wesen steht. Weil glaubendes Hören auf das Wort des Evangeliums den Freispruch Gottes bedeutet, ist Offenbarung letztlich eine soteriologische Wirklichkeit, die den Menschen neu macht. Die Frage nach dem Verhältnis von AT zu NT stellt sich deshalb als die Frage nach dem Verhältnis von alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung. Während Gott sich im AT in vielen Ereignissen offenbart, offenbart er sich im NT allein Jesus Christus. Diese Offenbarung wird in der Verkündigung immer wieder neu repräsentiert.

Wenn sich derselbe Gott dem Volk Israel als sein Gott und dann in Christus der ganzen Menschheit als ihr Gott offenbart, stellt sich die Frage, wie beides theologisch zusammenzudenken ist. Unter historischer Rücksicht hat sich der Glaube an den Einen Gott erst spät aus der monolatrischen Verehrung Jahwes entwickelt. Die Endredaktoren der biblischen Bücher haben diese jedoch bewußt zu Dokumenten des Monotheismus gemacht. Die eigentliche Klammer zwischen dem AT und NT ist darin zu sehen, daß der Gott für Israel und der neutestamentliche Gott der „Gott für uns" ist. Daß der Gott des AT und des NT identisch ist, betont das NT, allerdings unter dem Gesichtspunkt des vom NT rezipierten AT. Abschließend macht Hübner noch einige Anmerkungen zu den jüdischen und neutestamentlichen Auslegungsmethoden.

Die Prolegomena zur Biblischen Theologie des NTs weisen wiederholt auf die – hoffentlich bald folgenden – Mesolegomena voraus, die das nun reflektierte Programm durchführen. Der von Hübner gewählte Ansatz, das Verhältnis des NT zum AT, aus dessen Rezeption im NT zu bestimmen, ist zu begrüßen. Daraus ergibt sich auch die von ihm befürwortete Bevorzugung der Septuaginta vor der hebräischen Bibel. Man muß dem Verf. dafür dankbar sein, daß er nicht nur eine theoretische Darstellung einer Bibeltheologie bietet, sondern seine Auffassungen hinreichend begründet und sich mit abweichenden Meinungen auseinandersetzt. Heinz Giesen

Schrage, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments.* Reihe: Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch – Ergänzungsreihe, Bd. 4. Göttingen 2. Aufl. dieser neuen Fassung 1989: Vandenhoeck & Ruprecht. 378 S., kt., DM 52,–.

Aufgabe einer neutestamentlichen Ethik ist es, danach zu fragen, wie Glauben und Handeln sich zueinander verhalten und wie christliches Handeln nach der Lehre Jesu und der neutestamentlichen Schriftsteller ermöglicht wird. Im Neuen Testament steht eine argumentative Ethik im Vordergrund. Obwohl die Gebote und Verbote situationsbezogen sind, sind sie nicht total von der Situation abhängig. Ethische Vorstellungen aus der Umwelt werden nicht einfachhin übernommen, sondern entsprechend dem christlichen Gottes- und Menschenbild modifiziert. Ein gemeinsamer Grundzug neutestamentlicher Ethik ist ihre theologische und christologische Begründung, auch wenn diese in den einzelnen Schriften unterschiedlich zum Tragen kommt. Das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe ist kein inhaltloses Formalprinzip, sondern ist stets inhaltlich bestimmt.

Einen besonders breiten Raum widmet Schrage der Behandlung der Ethik Jesu (23–122). Dabei betont er mit Recht, daß die Ethik Jesu im Horizont seiner Botschaft von der Herrschaft Gottes angesiedelt ist. Eine Besonderheit der Verkündigung Jesu dürfte die Zusammenfassung der Ethik im Doppelgebot der Liebe sein, während das Gesetz im Unterschied zum Judentum stark zurücktritt.

Ethische Ansätze in den frühen Gemeinden und Akzente bei den Synoptikern behandelt der Verf. in den nächsten Abschnitten. Große Aufmerksamkeit gilt sodann der christologischen Ethik des

Paulus, der seine ethischen Forderungen mit dem soteriologischen Indikativ des schon geschenkten Heils begründet. Die Liebe bleibt – wie bei Jesus – das höchste Gebot. Eigene Abschnitte beschäftigen sich mit der Ethik der Deuteropaulinen, worunter Schrage auch den 1. Petrusbrief behandelt, der Paränese des Jakobusbriefes, dem Gebot der Bruderliebe in den johanneischen Schriften, dem Hebräerbrief und der Johannesapokalypse.

Eine Erweiterung gegenüber der vorausliegenden Auflage ist es, daß Schrage abschließend nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik fragt, wobei er einen früheren Beitrag in der Festschrift Schweizer aus dem Jahr 1983 verkürzt wiedergibt. Er stellt innerhalb der neutestamentlichen Schriften eine große Übereinstimmung im ethischen Bereich fest. Die Liebe ist die Quintessenz und das Regulativ allen Handelns, insofern dieses sich an ihr messen muß. Grund dafür ist die heilschaffende Liebe Gottes. „Ist diese Liebe Gottes in Jesus Christus Person geworden, dann ist die zur Liebe befreiende und in Anspruch nehmende Person Jesu Christi die Mitte neutestamentlicher Ethik" (355).

Schrages Darstellung neutestamentlicher Ethik wird auch in dieser Neuauflage vielen gute Dienste leisten [vgl. unsere Rezension seiner 1. Auflage in: OrdKor 25 (1984) 237f.]. Sie macht deutlich, daß die neutestamentlichen Weisungen oftmals auch zeitgebunden und deshalb nicht einfachhin zu kopieren sind. Sie haben jedoch Modellcharakter, so daß sie auch heute Orientierungen für christliches Handeln geben. Heinz Giesen

Rohr, Richard: *Das auferstandene Buch.* Die Lebenskraft des Neuen Testamentes. Freiburg 1991: Herder. 240S., Paperback, DM 29,80.

Mit seinen beiden Veröffentlichungen „Der wilde Mann" und „Der nackte Gott" erreichte der amerikanische Franziskaner Richard Rohr auch in Deutschland beachtliche Auflagen. Unter dem reißerischen und überdies noch unpassenden Titel „Das auferstandene Buch" (der Titel der amerikanischen Originalausgabe lautet angemessener „The Great Themes of Scripture") bietet der Herder-Verlag nun seine Einführung in das Neue Testament in deutscher Übersetzung den Lesern an. Das Anliegen des Verf. ist im besten Sinne des Wortes eine Hinführung zur eigenen Lektüre der Heiligen Schrift, die getragen ist von der Bemühung um ein wirkliches Verständnis der Zeugnisse von Jesus Christus und nicht stehenbleibt bei einem fundamentalistischen Biblizismus. Dafür bietet er eine Übersicht über die einzelnen Evangelien mit der Betonung einiger ihrer Eigenheiten (die Apostelgeschichte wird im Zusammenhang mit dem Lukasevangelium unter Hervorhebung der Geistthematik vorgestellt), einen Einblick in die paulinische Theologie und die Apokalypse, schließlich auch einige Gedanken zu einer biblischen Mariologie. Rohr hat die Gabe, Zusammenhänge in durchsichtiger Weise darzustellen und dabei den Leser auch spüren zu lassen, in welcher Weise er selbst ein teilnehmender Leser der Bibel ist. Eigene Erfahrungen und persönliche Stellungnahmen fließen immer wieder mit ein. Natürlich ist Rohr kein Fachexeget: Probleme beim Verstehen einer Bibelstelle löst er ohne große Diskussion des Für und Wider in zwei drei Sätzen – oft genug sehr pragmatisch. Für aufmerksame Leser bleiben so noch genügend Fragen offen (oder brechen sogar erst auf), daß die weitere Bemühung lohnend erscheint. Das Buch stellt in diesem Sinne eine reizvolle Einladung dar, sich eingehender (und nicht nur mittels der einzelnen Abschnitte, die als Sonntagsevangelien gelesen werden) mit der Geschichte Jesu Christi und der frühen Kirche zu befassen. Johannes Römelt

Herrenbrück, Fritz: *Jesus und die Zöllner.* Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen. Tübingen 1990: J. C. B. Mohr. 380S., kt., DM 114,–.

Herrenbrück kommt in seiner 1979 an der ev.-theol. Fakultät Tübingen eingereichten und nunmehr überarbeiteten Dissertation zum überzeugenden Ergebnis, daß die neutestamentlichen Zöllner nicht vom römischen Großsteuerpächter, sondern vom hellenistischen Kleinpächter („Abgabepächter") her verstanden werden müssen. Wie die Analyse von über einhundert Belegstellen für Griechenland (Athen), Ägypten und Palästina zeigt, waren diese „Abgabepächter" für eine Vielzahl von Abgaben – nicht etwa nur für Zölle – zuständig. Auch unter römischer Herrschaft blieb in Palästina das hellenistische Steuersystem, das vom römischen Steuersystem zu unterscheiden

ist, bestehen. Die Kleinpächter pachteten jeweils für ein Jahr die Abgaben für ein kleineres Gebiet, wofür sie die volle vom Staat geforderte Summe im voraus zu entrichten hatten. Sie mußten demnach reich sein. Bei der moralischen Beurteilung dieser Kleinpächter ist zu differenzieren. Denn sie standen einerseits unter enormem Druck seitens der Steuerbehörden und waren andererseits dem Widerstand seitens der Steuerpflichtigen (Steuerhinterziehung, Schmuggel) ausgesetzt.

Aus der Sicht der Pharisäer zählten sie zu denen, mit denen keine religiöse Gemeinschaft möglich ist. So werden die Zöllner in Mk 2,16b; Lk 7,34Q als „sündige Zöllner" charakterisiert. Jesus sieht im Zöllner dagegen einen Menschen, der des Erbarmens Gottes bedarf und zur Umkehr bereit ist und dem er deshalb Gemeinschaft gewährt (Mk 2,13–17). Die Begegnung Jesu mit den Zöllnern bringt seine Sendung zu ganz Israel zum Ausdruck. Sie sind jedoch nicht Exponenten der Sünder, sondern der „Unmündigen", die offen sind für Jesu Botschaft. Die Aussagen über die Zöllner gehören somit zu den zentralen Texten, die Jesu Verkündigung und Tun darstellen. In ihren ältesten Schichten finden wir „historisches Urgestein". Auch wenn die Synoptiker in ihren Zöllner-Texten je eigene Akzente setzen, so kann doch als zentrale Aussage festgehalten werden, daß die Zöllner „Gott Recht geben" (Lk 7,29). Die „Versöhnung schaffende Gemeinschaft, die gemeinsame Umkehr, das rechte Tun und somit die Rechtfertigung des Sünders als auch Gottes" ist ihr eigentliches Anliegen, das die Verkündigung auch heute zu betonen hat. Heinz Giesen

Trummer, Peter: *Die blutende Frau.* Wunderheilung im Neuen Testament. Freiburg 1991: Herder. 184S., geb., DM 28,–.

In Theologie und Kirche wird viel von Heil und Erlösung geredet, doch scheint es, daß nicht immer Heil und Erlösung im Raum von Kirche erfahren wird. Dies ist für Trummer, Universitätsdozent für biblische Theologie in Graz, Anlaß, sich einer in den Evangelien mehrfach erzählten Wundergeschichte zuzuwenden (Mk 5,25–34 und die Parallelen).

Im Mittelpunkt dieser Erzählung steht eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutfluß litt, der sie unrein machte und ihr soziale Kontakte unmöglich machte. Im Blick auf diese Frau und auf Jesus, der ihr begegnet und sie heilt, fragt der Verfasser, wie Heilung und Wiedereingliederung in die Gesellschaft konkret geschieht. Dazu entwirft er zunächst einmal das Hintergrundszenario der Vorstellungen, die in Jesu Zeit über Gesundheit, Krankheit und Medizin herrschten. Er zeigt auf, wie Jesu Umgebung über Frauen dachte und Frauen behandelte, unter welchen sozialen Normen und sexuellen Tabus Menschen damals leben mußten.

Auf diesem Hintergrund legt Trummer die Wundererzählung von der Heilung der blutflüssigen Frau aus. Er geht dabei auch den Parallelstellen nach und arbeitet die verschiedenen Akzentsetzungen der Heilungserzählung heraus. Er zeigt, wie einfühlsam Jesus dieser Frau begegnet, sie ernstnimmt, vor ihrer Berührung nicht zurückweicht. Es wird deutlich, was auf der Beziehungsebene geschieht: daß die Frau in Jesus den findet, der sie in ihren uneingestandenen Gefühlen und Sehnsüchten an sich herankommen läßt, so daß Heilung geschieht. Die blutflüssige Frau kann nicht zu ihrem Frausein stehen, schwebt seit langen Jahren zwischen Kontaktfreudigkeit und Berührungsangst. Jesus ist der Mann, der ihr zu ihrer Selbstannahme verhilft und sie damit wieder beziehungsfähig macht. Dies kann er nur, weil er selbst keine Angst vor dem Weiblichen hat, sich mit dem Weiblichen ausgesöhnt hat. Dieses Vorbild Jesu müßte auch kirchlicherseits Folgen haben in der Verkündigung, in der Frage der Ämter...

In einer sehr persönlich gehaltenen tiefenpsychologischen Allegorese deutet Trummer am Ende an, was die Wundererzählung ihm als Mann sagt. Er beklagt die Unterdrückung der weiblichen Seite des Mannseins, was Rigidität und inneres Verbluten zur Folge hat. Und er zählt auf, welche Möglichkeiten sind, die innere Frau zum Leben zu bringen, ganzheitlich heil zu werden. Im Letzten läuft dieses Heilwerden für ihn auf die Gnade Gottes hinaus: immer wenn ein unreiner/unheiler Mensch Jesus von hinten her berührt und er sich umwendet, ist Heil. Matthias Stöbener

ELIADE, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen.* Bd. III/2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Freiburg 1991: Herder. 496S., geb., DM 92,–.

Mircea Eliade hat den Abschlußband seiner „Geschichte der religiösen Ideen" nicht mehr selber herausgeben können. Er starb vorher. Von den Kapiteln der in seinem Sinne schreibenden Autoren (acht) wollte er selber drei verfassen, besonders einen über „Religion in der modernen und postmodernen Welt". Richard Schaeffler schrieb dafür über: „Religiöse Kreativität und Säkularisierung in Europa seit der Aufklärung." Beginnend mit der Aufklärung über den deutschen Idealismus bis hin zum Marxismus kommt es trotz einer Gegenbewegung aus der Romantik zu dem, was Mircea Eliade die völlige Verschleierung des Heiligen durch das Profane nennt. Nach Schaeffler sind diese Versuche, das Heilige so oder so durch das Profane abzulösen, gescheitert. Heute ist man bereit, das Verhältnis von Glauben und Wissen neu zu bedenken; doch ist man bis jetzt über Versuche nicht hinausgekommen. Erich Grunert

Die Schöpfung in den Religionen. Hrsg. v. Bernhard MENSEN. Vortragsreihe 1989/1990. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Nettetal 1990: Steyler Verlag. 104S., kt., DM 24,–.

In dem vorliegenden Band kommen Autoren zu Wort, die selber nicht – von Clemens Thoma abgesehen – „Gläubige" der Religion sind, über deren Auffassung von der Schöpfung sie berichten. Ihre wissenschaftliche Stellung gewährleistet jedoch, daß der Kern der Ansichten im Islam, im Hinduismus, im chinesischen Weltverständnis richtig wiedergegeben wird. Gut ist dann ein jeweiliger Hinweis darauf, wie sich die Sicht auf das praktische Verhalten der „Natur" gegenüber auswirkt. Besonders wertvoll ist die eingehende Schilderung des Mythos von Tonu Wujo, der im Bereich von Ost-Flora verbreitet ist. „Der Mythos... ist im Alltagsleben auch heute noch präsent. ...als eigentliches Zentrum des Mythos entpuppt sich: die Anweisungen nämlich, die Tonu Wujo vor ihrem Tode ihren Brüdern gibt... enthalten nichts anderes als eine ausführliche und exakte Beschreibung all der Arbeiten und Tätigkeiten, die die Männer im Verlauf eines Agrarjahres zu verrichten haben" (S.84ff.). Der Verfasser gibt im Anschluß an seine Darlegung dem Leser zu bedenken: „... in der Situation der Feldforschung bietet sich Ethnologen die Möglichkeit, den Mythos im Kontext seines wirklichen Gebrauchs zu studieren. ... Dann zeigt sich schnell, daß sie keineswegs Ausdruck einer unserer eigenen ‚rationalen' diametral entgegengesetzten Weltsicht sind" (S.87). Erich Grunert

Unsere Erfahrung mit der Kirche. Hrsg. von Marianne MÜSSLE. Freiburg 1991: Herder. 120S. Paperback, DM 16,80.

In einem kleinen Büchlein berichten einige namhafte Theologen über ihre Erfahrungen mit der Kirche. Sie gehören durchweg der jetzt emeritierten Generation an, die in Deutschland eine Reihe bedeutender, kritischer und zugleich sehr kirchlicher Theologen hervorgebracht hat. Sie alle haben noch das Geschehen des II. Vatikanischen Konzils mitbestimmt. Sie alle galten, wenn auch mit Unterschieden, als „progressiv", aber das Wort bedeutete damals etwas anderes als heute. In ihren Erzählungen klingt viel Enttäuschung mit (wer diese ganze Zeit miterlebt hat, wird das meist verstehen). Es bleibt aber das bekennende Ja zur Kirche unbezweifelt.

Nicht wenig von dem Erzählten dürfte auch als Information für manche neu und interessant sein. Der bekannte Moraltheologe B. Häring hatte in seinem Buch, das dem vorliegenden Bändchen wohl zu seinem Titel verhalf (vgl. Umschlagtext), bereits ausführlich berichtet. Er stellt den übrigen Berichten eine mehr grundsätzliche Betrachtung voran – will man seine Geschichte hören, muß man zu dem anderen Buch greifen.

Am Ende stellen sich mir zwei Fragen: Wie erfahren jüngere Menschen heute die Kirche?, und: Woher nehmen sie, die jene ermutigenden Aufbruchssituationen nicht erlebt haben, ihre anspor-

nenden und stützenden Erfahrungen (Argumente für die Kirche gibt es immer in Fülle)? Wohl nur aus dem vielen Ermutigenden, das es – dennoch – immer wieder überall auf den verschiedenen Ebenen gibt – aber dazu muß man finden wollen; die Alten, die in dem Buch zu Wort kommen, haben hier sicher auch noch ihre Aufgabe. Peter Lippert

Klöcker, Michael: *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre.* Eine Lebensmacht im Zerfall? München 1991: Kösel. 520 S., geb., DM 49,80.

Der Verfasser (geb. 1943) ist Professor für Moderne Sozialgeschichte und Direktor eines Instituts für Religionsgeschichte. Er hat sich ein Porträt der katholischen Kirche vorgenommen, wie sie sich in unseren Tagen konkret darbietet. „In diesem Buch sollen Lebensauffassungen, Lebensstil und Milieu der deutschen Katholiken in ‚neuester Zeit' (=20. Jahrhundert) erhellt werden..." (9). „Beschränkungen sind notwendig: auf Kernfragen, zentrale Strukturen und Prozesse, charakteristische Beispiele" (11). Dabei schreitet der Autor die ganze Breite der Themen ab: Ein Kapitel beschreibt die durch „modernen Geist, moderne Welt, moderne Gesellschaft" gebildeten „großen Herausforderungen zu einem Wandel von Kirche, Glaubensvermittlung, Frömmigkeit" – eine, wie ich meine, gut bündelnde Überschrift für das Viele, das auf den einzelnen Katholiken heute einwirkt (15–135). Weitere große Kapitel sind: Eintritt in das Leben (137–183); Kindheit und Jugend (185–315); Lebenswelt und Lebensstil der Erwachsenen (317–389); Letzte Reise (391–418). Sehr ausführliche, kommentierende Literaturhinweise (419–468) und dazu noch ein Literaturverzeichnis sowie eine Anzahl „erzählender" Fotos runden das Ganze ab.

Der Gesamteindruck war für mich: das Material ist von fast atemberaubender Fülle. Mit nicht geringer Kritik, aber sehr viel Sachkenntnis und Einfühlungsbereitschaft wird hier der „heutige Katholizismus" in Deutschland in seinen Tendenzen im ganzen zutreffend beschrieben.

Zwei Defizite erscheinen mir neben manchen Widersprüchen in Details schwerwiegend: bei der tendenziellen Beschränkung auf den deutschen Katholizismus können manche der vermeldeten Beobachtungen nicht voll eingeschätzt werden, der internationale Vergleich erbrächte auch für die deutsche Szene Verdeutlichendes. Wichtiger noch: der arglos Fragende, der den Untertitel des Buches („eine Lebensmacht im Zerfall"?) während des Lesens im Kopf behält, wird Aussagen darüber vermissen, wie es denn nach Meinung des Autors mit dieser Kirche in Zukunft weitergehen wird. Ist es eine Lebensmacht „im Zerfall"? Selbst die unleugbare Entkirchlichung/Entchristlichung der Gegenwart, die der Verfasser auch beschreibt, liefert ja allein darauf die Antwort noch nicht... So blieb für mich ein gewisses Unbehagen, das teilweise aus der Situation herrühren mag, die beschrieben wird, teilweise aber auch vom Buch selbst her. Auch so mag aber das Buch Menschen helfen, eine Übersicht über die so unübersichtliche Situation zu gewinnen, wenn sie fragen: wie ist sie denn eigentlich, diese Situation der katholischen Kirche heute, bei uns? Nur, und nochmals: daraus allein ergeben sich noch keine Folgerungen und keine Zukunftsvermutungen. Wenn das Buch also viele Antworten nicht gibt – Schritte dazu bietet es, auch mit seinen ständigen Rückblicken auf die letzten Jahrzehnte, durchaus. Peter Lippert

Hintzen, Georg: *Zum Thema „Eucharistie und Kirchengemeinschaft".* Reihe: Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. Paderborn 1990: Bonifatius-Druck-Buch-Verlag. 100 S., kt., DM 15,80.

Die zurückhaltende Einstellung der römisch-katholischen Kirche in der Frage, wieweit es zwischen den christlichen Kirchen eine Gemeinschaft auch in Feier und Empfang der Eucharistie geben kann, wird oft als unberechtigt restriktiv beurteilt. Im katholischen Raum selbst wird Unverständnis geäußert, und von evangelischer Seite her ist – zum Teil auch bei Amtsträgern – ein gewisses Drängen zu größerer eucharistischer „Gastbereitschaft" zu beobachten. – Die vorliegende Veröffentlichung will die heutige offizielle katholische Position darstellen und begründen. Der entscheidende Punkt wird darin gesehen, daß Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft zusammengehören, wobei die letztere die Übereinstimmung im (apostolischen) Glauben voraussetzt. Damit ist ein Prinzip angesprochen, das an sich von allen christlichen Kirchen geteilt wird. Differenzen zeigen sich aber, wenn es darum geht, Konsequenzen aus diesem Prinzip zu ziehen und die

verpflichtenden Inhalte des christlichen Glaubens zu bestimmen. Wenn die katholische Kirche (wie auch die orthodoxen Kirchen) eine Eucharistiegemeinschaft nur in sehr begrenzter Weise vorsieht, dann hänge dies nicht mit Rechthaberei oder Unversöhnlichkeit zusammen. Man sieht sich vielmehr an Inhalte gebunden, die nach katholischer Auffassung zur apostolischen Überlieferung gehören, während sie auf evangelischer Seite der menschlich-kirchenrechtlichen Seite zugewiesen werden. Für die evangelische Theologie gehört „weniger" zum unveräußerlichen Bestand des christlichen Glaubens als für die katholische Lehre, es besteht eine andere Auffassung von kirchlicher Einheit und eine verschiedene Einschätzung der Stellung der Eucharistie in der Kirche (der letztgenannte Punkt ist neuerdings in evangelischen Stellungnahmen zur Lima-Erklärung ziemlich deutlich geworden). Dies alles hat wieder damit zu tun, daß man sich nicht darüber einig ist, wie weit die Kirche in die Heilsvermittlung einbezogen ist. Beim jetzigen Stand der ökumenischen Entwicklung (vor allem im Blick auf die von den Kirchenleitungen und von der Basis rezipierten Dialogergebnisse) sei daher eine weitergehende „Interkommunion" nicht zu vertreten. Das Thema „eucharistische Gastfreundschaft" dürfe nicht isoliert zum Testfall ökumenischer Gesinnung gemacht werden. – Die Broschüre bietet gediegene theologische Information und Anregungen zur Vermittlung in Katechese und Seelsorge. In der Hauptlinie ist dem Verfasser zuzustimmen. Da das Buch besonders für „Multiplikatoren" gedacht ist, hätte aber stärker auch auf die weitertreibende theologische Reflexion hingewiesen werden sollen. Es wird ja betont auf den „derzeitigen Stand der Lehre" abgehoben, so daß mit einem Darüberhinauskommen gerechnet werden kann. Dann müßte aber deutlicher auf die Möglichkeiten eines Durchbruchs hingewiesen werden. Ich nehme z. B. an, daß der Verfasser nicht zurücknehmen wollte, was er 1987 in der Zeitschrift „Catholica" über eine mögliche Erweiterung der amtlichen Regelungen über die Teilnahme evangelischer Christen an der katholischen Eucharistie im Fall einer konfessionsverschiedenen Ehe geschrieben hat. – Die Interpretation der Erklärung der bundesdeutschen Synode zur Frage einer eventuellen Teilnahme eines Katholiken am evangelischen Abendmahl engt wohl den Sinn dieser Stellungnahme zu sehr ein (81f.). Wenn nur gesagt wäre, daß ein schuldlos irriger Gewissensentscheid respektiert und toleriert werden könne, hätte die Synode um diesen Text nicht so ringen müssen. Augustin Schmied

Slenczka, Reinhard: *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung.* Grundlagen, Kriterien, Grenzen. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 280 S., kt., DM 48,–.

Von der Freude über ein gutes Vorwort, das Gang und Ziel einer Abhandlung erklärt, weiß man erst, wenn man es vermißt wie bei der vorliegenden Darstellung. Liest man dann die beiden Exkurse, mit denen das Buch schließt (Die Heilige Schrift, das Wort des Dreieinigen Gottes und Das Dogma und das Dogmatische), weiß man, worum es dem Verfasser geht: gegen die im theologischen Disput gerade heute oft anzutreffende Gefahr, Glauben in nur menschliches Gerede aufzulösen, statt auf seine aus Gottes Offenbarung stammende und in der lebendigen Gemeinde verbindlich sich bezeugende Kraft zu bauen, auch und gerade in theologischer Erwägung, was auch der Titel des Buches bezeugt: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung.

Davon handeln in vier Teilen 12 Kapitel: I. Der Grund (1. Christus, des lebendigen Gottes Sohn, 2. Im Namen Jesu Christi, 3. Das Wort Gottes – Die Heilige Schrift), II. Die theologische Aufgabe (4. Der Glaube und das Dogma, 5. Schriftgemäßheit der Schriftauslegung, 6. Das theologische Urteil), III. Die Erbauung der Gemeinde (7. Glaubensgehorsam, 8. Wovon die Gemeinde lebt, 9. Hirtenamt – Gemeindeleitung), IV. Die Grenzen der Kirche (10. Die Trennungen in der Kirche, 11. Kirche und Öffentlichkeit, 12. Wenn die Kirche aufhört, Kirche zu sein). Leider wird hier (allerdings weit entfernt von jedem Fundamentalismus) weitgehend offenbarungspositivistisch, darin auch immer wieder auf die Position Luthers sich beziehend, eine in ihrer Gläubigkeit beeindruckende Darlegung eines schriftgemäßen Glaubens in seiner Beziehung auf eine lebendige Gemeinde geboten, die einer fundamentaltheologischen Argumentation, wie sie doch (Gott sei's gedankt) inzwischen auch in der evangelischen Theologie sich heimisch macht und die vom Titel her eigentlich zu erwarten war, in keiner Weise entspricht.

Was hier gegeben ist und theologisch von der Schrift her entfaltet wird, ist ein lutherisches Glaubensbekenntnis. Ein solches braucht keine Einleitung, braucht auch keine Indizes. Das kann man nur zur Kenntnis nehmen. Ich habe das (interessiert und enttäuscht in einem) getan. Viktor Hahn

„Katholischer" Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Hrsg. von Wolfgang Beinert. Regensburg 1991: F. Pustet. 176S., kt., DM 26,80.

Allenthalben wird vom Fundamentalismus gesprochen – es gibt ihn im Katholizismus, im Protestantismus, im Islam, im Hinduismus. Seine Existenz soll das Ungenügen an der Moderne illustrieren, je nach Stellungnahme erscheint er als Anklage gegen Verirrungen oder als drohende Gefahr. Was ist Fundamentalismus in der katholischen Kirche, was sind seine Motive, wie soll man – wenn es ihn gibt, was kaum noch bezweifelt wird – auf ihn reagieren? Das vorliegende Buch bietet hierzu wichtige Hilfen.

Zunächst führt W. Beinert in einem Grundsatzartikel in Gegenstandsbereich und Funktion des kirchlichen Lehramtes ein („Was gilt in der Kirche?", 15–51). Unmittelbarer mit dem Buchthema setzt sich Beinerts zweiter und wichtiger Beitrag auseinander: „Der ‚katholische' Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft in der Kirche", 52–89. Eine umfangreiche, nach 29 Stichworten gegliederte Sammlung von Zitaten aus Eigentexten der im Folgenden besprochenen Organisationen schließt sich an (90–115). Anschließend folgen Einzelbeschreibungen dreier „fundamentalistischer" Organisationen innerhalb der katholischen Kirche. L. Bertsch referiert über die „Gründung der Priesterbruderschaft Sankt Petrus – Ausweg oder neue Sackgasse?" (116–126); Weihbischof Graf von Soden-Fraunhofen schreibt über das Engelwerk (127–146). Peter Hertel referiert über das Opus Dei (148–165). In einem Anhang wird der zweite Integralismusartikel von Hans-Urs von Balthasar dokumentiert, den dieser kurz vor seinem Tode schrieb (166–175). Gerade die Sorge dieses großen und gewiß nicht „progressistischen" Theologen macht die Wichtigkeit des Themas deutlich. Im ganzen haben wir hier ein Buch vor uns, daß wegen seines Inhalts und von der Ernsthaftigkeit seiner Verfasser her hohe Aufmerksamkeit verdient. Peter Lippert

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen. Hrsg. v. Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin. Freiburg 1990: Herder. 1210 Sp., geb., DM 98,–.

Die Reihe der bei Herder herausgebrachten Lexika ist um eines länger geworden. Vor allem neben das 1987 von Hans Waldenfels neu herausgegebene *Lexikon der Religionen* tritt hier ein *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen,* das heute einem großen Bedürfnis nach Information auf diesem Gebiet entgegenkommt.

Herausgeberin (Friederike Valentin, Wien) und Herausgeber (Hans Gasper, Bonn, und Joachim Müller, St. Gallen) betreuen seit Jahren im Bereich der katholischen Kirche ihrer Länder diesen Themenbereich und sind somit von ihrer Arbeit her kompetent, ein solches Lexikon herauszugeben. Diese Kompetenz zeigt sich (soweit ich es für meinen Bereich übersehen kann) in der Auswahl der Bearbeiter der einzelnen Stichworte, die durchwegs ihrerseits mit Sachkenntnis sich zu Wort melden.

144 Autoren nehmen in über 300 Artikeln Stellung zu den einzelnen Themen, die der genannte Komplex umfaßt und die nach dem im Untertitel des Lexikons genannten Frageschema (Fakten, Hintergründe, Klärungen) behandelt werden. Die einzelnen Beiträge sind von daher oft mehr informativ, dann eher theologisch wertend, dann wieder systematisch orientierend. Somit ergibt es sich, daß einzelne Themen in verschiedenen Artikeln behandelt werden, worauf jeweils am Beginn eines Artikels durch Verweise aufmerksam gemacht wird und was am Ende ein 53 Spalten umfassendes Register anfügen läßt, welches das Lexikon vollends zum brauchbaren Nachschlagewerk macht. Wenn ich den Wunsch empfinde, das Lexikon ganz zu lesen, spiegelt sich schon darin der gute (in Stichproben nachgeprüfte) Eindruck, den es macht, was die eingangs genannte Reihe nicht nur länger, sondern auch reicher werden läßt. Viktor Hahn

SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Das umstrittene Gewissen.* Eine theologische Grundlegung. Mainz 1990: Matthias-Grünewald-Verlag. 147S., kt., DM 24,80.

Am beeindruckendsten an dieser Veröffentlichung zur Gewissensproblematik ist die Analyse der Entwicklung des Gewissensverständnisses innerhalb der abendländischen Gesellschaften. Von der religiösen Toleranzidee führt der Weg zur Auffassung der säkularen Gewissensfreiheit als Ausdruck der Würde der Person. Aber was noch im Kontext des Naziregimes Ausdruck der Entscheidung zur größeren menschlicheren Wahrheit war, der Widerstand gegen das staatliche Regime im Namen der Gewissensfreiheit, das droht in der gegenwärtigen demokratischen Gesellschaft zur privatisierenden Abgrenzung des einzelnen gegenüber überindividuellen (nichtsdestoweniger) personalen Zielen der Gesellschaft abzusinken. Sehr scharfsinnig arbeitet Schockenhoff die sich auflösende Beziehung zwischen Gewissen und Wahrheit heraus. Sie führt zu so widersprüchlichen Phänomenen wie dem, daß sich die demokratische Verfassung grundlegend auf die Wahrheit der objektiven Würde der einzelnen Person begründet, in der Praxis aber die ‚demokratischen Gesellschaften' heute den einzelnen in eine orientierungslose Beliebigkeit zu entlassen drohen, die mit Humanisierung nichts mehr zu tun hat. Der wissenschaftlichen Interpretation der gegenwärtigen Gesellschaft gerät dieses „subjektivierte" Gewissen zum größten Problem einer sozialtechnisch übersichtlichen Systemtheorie.

Schockenhoff versucht in den der Analyse folgenden Kapiteln zu zeigen, daß das christliche Verständnis des Gewissens eine ausgewogene Sicht der Spannungen zwischen theologisch-dialogischer Sinntiefe, naturhaft-wahrheitsfähiger Rückbindung sowie subjektiv-freiheitsentfaltender und personaler Qualität vermittelt. Im zweiten Kapitel, das einen Durchgang durch die biblische Gedankenwelt darstellt, wird – obwohl der Begriff Gewissen innerhalb der Hl. Schrift so nicht auftaucht – der wesentliche Impuls dargestellt, der von der jüdisch-christlichen Glaubenserfahrung ausgeht und den Menschen als Gegenüber zu Gott in eine persönliche Entscheidungssituation stellt, die weder durch das Gesetz noch durch staatliche Autorität begrenzt werden kann. Das Christentum wird so zum Ursprungsort von der Überzeugung des abendländischen Menschen, daß es eine natürliche Anlage gibt, die dem Menschen in der konkreten sittlichen Situation und in bezug auf die Erkenntnis ethischer Normen eine axiomatische Kompetenz verleiht.

Die sich bildenden theologischen Deutungsmodelle werden im dritten Kapitel reflektiert. Augustinus spricht im existentiell-theologischen Ton von der theozentrisch-dialogischen Dimension, Thomas vom anthropologisch-natürlichen Charakter der Gewissensanlage.

Auf diesem Hintergrund wird die heutige innerkirchliche Diskussion des Gewissensbegriffs aufgegriffen. Die Spannung zwischen Wahrheitsorientierung und Subjektivitätsbezug kommt erneut zu Gesicht. Schockenhoff sucht eine Lösung in der Zuordnung von Freiheit und Wahrheit über die Zuordnung der hermeneutischen Polarität von Voraussetzung und Sinnerfüllung, die er als anthropologische Grundspannung der Gewissenserfahrung deutet. Freiheit, als personale Grundkraft, erscheint als Voraussetzung von ganzheitlicher Wahrheitsfindung. Objektive Wahrheit, nicht als technische, sondern als personale Sinnwahrheit verstanden, ist Erfüllung der Freiheit. Von dieser Interpretation her ergibt sich auch eine ausgewogene Zuordnung der Spannungspole innerhalb der Realität ‚Kirche', die nur im hermeneutischen Ineinander und Miteinander von lehramtlicher Autorität und subjektiver Gewissenserfahrung der Sinnwahrheit des Evangeliums treu bleiben kann.

Josef Römelt

GREWEL, Hans: *Recht auf Leben.* Drängende Fragen christlicher Ethik. Göttingen 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 232 S., kt., DM 29,80.

Es ist wohl kein Zufall, daß zur Zeit, da die Diskussion um den Paragraphen 218 des Strafgesetzbuches in der Bundesrepublik neu auflebt, auch Fragen der Euthanasie und der Bedeutung von Behinderung und Leid wieder in den Vordergrund des Interesses rücken. Hans Grewel versucht mit der vorliegenden Veröffentlichung, von einem christlichen Lebensverständnis und Menschenbild aus das „Recht auf Leben" in seiner grundsätzlichen Bedeutung für unsere Kultur zu beschreiben.

Ganz bewußt bemüht er sich nach einem Ansatz bei der aktuellen Diskussion um den australischen Philosophen und Bioethiker Peter Singer um einen fundamentalen christlichen Gegenentwurf zur heutigen mehr und mehr utilitaristischen und positivistischen Bestimmung von „Lebenswert" und „Lebensrecht". Bleibt sein „Ansatz bei der Erfahrung" und seine Deutung von Gesundheit und Krankheit, von Leben und Leid im Licht der Jesusüberlieferung vielleicht noch recht unscharf, so sind die Leitsätze zum Verständnis von Leben und Menschlichkeit (S. 67–72: „Menschen-Rechte") von einer solchen Ausgewogenheit, Exaktheit und menschlich-personalen Differenzierung, daß das Anliegen radikal überzeugend zum Ausdruck kommt. Was hier als Haltung der Achtung vor dem Leid des Mitmenschen, das keiner dem anderen abnehmen kann, vor der je persönlichen Sinn- oder Sinnlosigkeitserfahrung, die keiner dem anderen vom eigenen Erleben her aufdrängen darf, gesagt wird, das trifft die solidarische und ehrfürchtige Radikalität, mit der wir als Menschen Schicksal und Leben menschenwürdig tragen und gestalten können.

1. „Niemand hat das Recht, für andere Menschen zu verfügen, unter welchen Bedingungen ihr Leben als lebenswert (oder nicht) betrachtet und behandelt werden darf"
2. „Niemand hat das Recht, einen Menschen zu töten, weder einen anderen noch sich selber"
3. „Niemand hat das Recht, einen Menschen auf Dauer zu einem Leben zu zwingen, das dieser nicht als sein Leben, d. h. als für ihn sinnvoll anzunehmen vermag"
4. „Niemand hat das Recht, einen Menschen zu verurteilen, der aufgrund dauerhafter schwerwiegender Beeinträchtigungen seine Lebenssituation nicht als (für ihn) sinnvoll ansehen kann und weder die Kraft noch den Willen aufbringt, dieses Leben zu leben"
5. „Niemand hat das Recht, sich selbst zu verwirklichen, wenn diese Selbstverwirklichung nur auf Kosten anderer Menschen, denen wir dadurch den Raum, die Mittel oder die Hoffnung zur Lebensgestaltung nehmen, erreicht werden kann"
6. „Niemand hat aber das Recht, durch Verweigerung des Mit-Leidens einen anderen Menschen seines Lebensmutes und seiner Hoffnung zu berauben. ‚Tötung aus Mitleid' ist immer verdächtig, Tötung aus verweigerten Mit-Leiden zu sein"
7. „Niemand hat das Recht, einen Menschen, der einer ihm unabwendbar (z. B. durch eine Unfall eines Angehörigen) auferlegten Aufgabe der Begleitung nicht gewachsen ist, zu verurteilen"
8. „Niemand hat das Recht, Entschuldigung anzubieten, wo wir nur in der Anerkennung und Übernahme von Schuld unsere Menschlichkeit bewahren können"

Zusammen mit den an diese „Menschen-Rechte" anschließenden Ermutigungen machen diese paradox und in gegenläufiger Dynamik formulierten Sätze deutlich: Die Verpflichtung zu aufrichtiger Anteilnahme, die sich fremdem Leid und eigenem Leid nicht entzieht, wird bewußt. Aber zugleich scheint die Erfahrung auf, daß alle Solidarität auch im Leid die Grenze der unverfügbaren Identität jedes Mitmenschen nicht überschreiten darf. Die Bewältigung der Erfahrung, den Grenzen und Absurditäten unseres Daseins ausgeliefert zu sein, bleibt der Weg jedes einzelnen, den wir niemandem abnehmen können und abnehmen dürfen.

Die Überlegungen des Buches versuchen die Problembereiche der Sterbe-Hilfe, des Rechtes auf einen eigenen Tod, des Alt-Werdens, der Grenzen der Behandlungspflicht von schwerstgeschädigten Neugeborenen, der Menschlichkeit im Krankenhaus, des Ethos der medizinischen Berufe bis hin zur Fortpflanzungsmedizin auf dem Hintergrund dieser Rechte des Menschen zu bedenken. Wenn auch die Überlegungen zum Teil hätten gestrafft werden können (manche Beiträge, die wohl verschiedene Vorträge zu den angeführten Themen wiedergeben, überschneiden sich teilweise), so zeugen die Gedanken von großer Erfahrung und deren menschlicher Verarbeitung. Josef Römelt

Newell, John: *Natur nach Wunsch.* Gentechnologie heute. Freiburg 1990: Herder. 224 S., kt., DM 39,80.

Die Übersetzung des Buches vom Chefredakteur medizinisch-wissenschaftlicher Sendungen im BBC (World Service) führt in eine engagiert geschriebene Darstellung der gegenwärtigen Forschungen der Gentechnologie ein. John Newell versucht in anschaulicher Sprache die Ziele und Entwicklungsprozesse dieser neuen Technik zu beschreiben. Ihre Bedeutung für die Therapie menschlicher Krankheiten im Immunsystem, von AIDS und Krebs, für die Herstellung von Enzymen, biochemischen Botenstoffen, Antikörpern und Antibiotika wird kompetent und ohne allzu verworrene wissenschaftliche Überfrachtungen deutlich gemacht. Es ist bei den schnellen Fort-

schritten der Gentechnologie eine große Leistung, eine solche Übersicht über die vielfältigsten Forschungsinteressen, -arbeiten und -anlagen zu bieten. Mit großer Kenntnis werden die verschiedenen Forscherpersönlichkeiten mit ihren Vorhaben in den verschiedenen Kapiteln aufgeführt. Die technischen Mittel und Instrumente, ihre Anwendung und Funktionsweise wird dargelegt.

Es ist wohl kaum zu übersehen, daß Newell den Möglichkeiten der Gentechnologie sehr positiv gegenübersteht. Der Aufruf der Präsidenten der Wirtschaftsorganisationen mit einer gemeinsamen Erklärung zur Gentechnologie an die Fraktionsvorsitzenden des Deutschen Bundestages, der als Vorwort am Beginn des Buches abgedruckt ist, macht diese Haltung von Anfang an deutlich. Ein wenig erschreckt, wie dürftig und einseitig die ethische Stellungnahme („Gentherapie und Ethik") im Gegenüber zum ganzen Fragenkomplex ausfällt. Mit dem Hinweis auf die „Grünen" als fanatische Gegner der neuen Technologie ist den Problemen menschlicher Macht über die eigenen Gene kaum Genüge getan. Hier wirkt sich die journalistische Vereinfachung der komplizierten Zusammenhänge sehr negativ aus. Das ist um so bedauernswerter, weil der wissenschaftliche Standard der einzelnen Berichte zur technischen Seite der Genforschung so beeindruckend ist.

Josef Römelt

Zulehner, Paul M.: *Pastoraltheologie, Band 3: Übergänge.* Pastoral zu den Lebenswenden. Düsseldorf 1990: Patmos Verlag. 284 S., geb., DM 44,80. Subskriptionspreis DM 38,80.

Es ist nun als letzter der vier Bände der dritte Band von P. M. Zulehners Pastoraltheologie zu besprechen. Dieser Band befaßt sich mit den „Übergängen", die in jedem menschlichen Leben fällig sind und denen sich seit jeher die kirchliche Pastoral zugewandt hat, wenn auch auf verschiedene Weise und mit verschiedenen Motivationen. So werden in dem Band zunächst behandelt: Sterben und Tod (29–58); Kranksein (59–84); Altwerden (85–111); Lebensmitte (112–131); Aufbau kleiner Lebenswelten (132–179); Abbau kleiner Lebenswelten (180–210); Geburt (212–246). Eine Zusammenfassung, die alle wichtigen Aussagen überblicken hilft, schließt den Textteil des Bandes ab (247–259).

Ein tragendes Anliegen dieses Bandes ist es wohl, Seelsorge im Zusammenhang der sogenannten „Kasualien" weiter und menschenfreundlicher anzusetzen, als dies heute gemeinhin der Fall zu sein scheint. Damit verbindet sich der Befund, die heutige Gesellschaft sei weithin von einer Entsolidarisierung verunstaltet, die einerseits in einem Individualisierungsschub bestehe, der andererseits der kirchlichen Seelsorge, die sich dem entgegenzustemmen versuche, etwas Erobernd – Gewalttätiges verleihe. Dem möchten nun die Verfasser wehren, indem sie eine dreifache Perspektive entgegenstellen: eine „diakonale", „mystagogische" und „gemeindliche". Innerhalb des Gesamtbandes sind die Abschnitte über Sterben und Tod (außer 1.2.6), Kranksein und Altwerden von Andreas Heller verfaßt, wobei Zulehner allerdings „voll hinter den von ihm geäußerten Positionen" steht (2). Der Band hat bei mir während des Lesens sehr unterschiedliche Reaktionen ausgelöst.

Vor allem die ersten Kapitel über Sterben und Kranksein (warum eigentlich in dieser Reihenfolge?) enthalten nach meinem Eindruck nicht nur aufdeckende, notwendige Kritik der tatsächlichen, mitteleuropäischen Verhältnisse, sondern öfter auch grobe Verzeichnungen, die bis zur Karikatur gehen können. Dies gilt z. B. für das heutige Krankenhauswesen (60; 65; 81), die Krankenseelsorge (71f.) oder die Gesamteinschätzung der strukturellen Widersprüchlichkeit heutiger Institutionen (des Krankenhauses, der Kirche, 42), die auch auf dem „Weg der personalen Interaktionsbeziehungen" nicht zu steuern seien, was offenbar meint: denen auch nicht zu helfen sei (42). Nicht deutlich wird mir einiges andere im Text, z. B., wieso eine lineare Sichtweise des Lebens für das Sterben erst heute gelten soll (32; ist sie im Christentum nicht immer linear?), und wieso sie dieses erschwere. Gelegentliche polemische Gereiztheit hat mich nicht überzeugt: so, wenn gesagt wird, „auch" die Kirchen wendeten sich „in jüngster Zeit auf hochamtlicher Ebene" dem Thema Sterbebegleitung zu, 49; wenn es heißt, konfessionelle Grenzen in der Krankenpastoral seien „Abgrenzungsstrategien", 73; oder: obwohl „immer schon" die Kirchen in der Altenarbeit eine wichtige Form der Seelsorge gesehen hätten (101), sei die Altenpastoral ein Stiefkind, was vielleicht in unbewältigten Lebensängsten der Seelsorger seinen Grund habe (103). Schmerzbekämpfung wird mal als wichtig angesehen (45, 55), ein anderes Mal denunziert (82). Die Säkularisierung sei eine

von der Soziologie längst aufgegebene, nur noch von Kirchenkreisen verwendete konservative Deutungskategorie (50). –

Das Positive, das von dem Buch zu sagen ist, erstreckt sich aber ebenfalls auf viele seiner Aussagen. In den Kapiteln über die Lebensmitte, den Aufbau kleiner Lebenswelten und deren Abbau zu lesen war erhellend, spannend und hilfreich. Was hier an Gesichtspunkten etwa zu den verschiedenen Krisenarten in der Lebensmitte und der pastoralen Antwort darauf zu finden ist, müßte zum Gemeingut von wirklich verinnerlichtem Lebenswissen von Seelsorgern und Gemeinden werden. Sehr zu bedenken, wenn auch öfter behandelt, sind die Aspekte um Liebe und Bindungsunfähigkeit, um die Ambivalenz nichtehelicher Lebensformen (mit den entsprechenden drei pastoralen Optionen [163–171]) oder der Abschnitt 6.4.2 („Wegweiser", gemeint in Fragen der Geschiedenen). Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Abschnitt über die Unfreiheit der Liebe und ihre Gründe (182). Bemerkenswert ist auch, wie der Verfasser vom Lernen des Alleinlebens (Geschiedener: die Verwitweteten verdienten eine deutlichere Thematisierung), ja von einer möglichen „Auferweckung aus dem Beziehungstod" spricht. Auch wie Zulehner das Problem der Kindertaufpastoral angeht, das im Strom der Entchristlichung bzw. Entkirchlichung immer quälender wird, liefert viele wichtige Anregungen und grenzt sich von öfter gehörten Kurzschlüssigkeiten ab (235–239).

So bildet der Band im Ganzen eine Fundgrube von Denkanstößen; er gibt immer wieder wertvolle Hilfen zur eigenen Besinnung; immer wieder fordert er auch Kritik heraus, was ja auch sein Gutes hat. Es liegt uns jetzt mit allen vier Bänden zusammen ein Werk vor, an dem zweifellos in den nächsten Jahren niemand vorübergehen sollte, der sich ernstlich um die Seelsorge und ihre Zukunft in unseren Breiten Gedanken macht. Peter Lippert

Emeis, Dieter: *Zwischen Ausverkauf und Rigorismus.* Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg 1991: Herder. 120 S., Paperback, DM 16,80.

Viele Hauptamtliche in unseren Gemeinden leiden erheblich unter der gegenwärtigen Sakramentenpraxis. Nicht selten bitten Gemeindemitglieder um die Spendung von Taufe, Firmung, Eucharistie oder die Assistenz bei der kirchlichen Trauung, ohne daß sie in irgendeiner erkennbaren Form zur Glaubensgemeinschaft der Kirche gehören. Nimmt man das Wesen der Sakramente ernst, dürften Priester oder Diakone den von ihnen erwarteten Dienst nicht leisten. Doch aus dem Wissen, daß Kollegen in der Nachbarpfarrei sich mehr oder weniger „bedenkenlos" zur Verfügung stellen, bzw. aus der Sorge heraus, sie könnten einen völligen und eventuell endgültigen Bruch mit der Kirche heraufbeschwören, geben sie schweren Herzens nach.
Dieser unbefriedigenden Situation der Sakramentenpastoral stellt sich D. Emeis in dem vorliegenden Buch und weist auf mögliche Schritte in Richtung einer Lösung des Problems hin. Er ist sich bewußt, daß eine rasche Neuorientierung nicht zu verwirklichen ist. Diese Feststellung sollte jedoch nicht davon abhalten, hier und jetzt damit zu beginnen, auf eine Änderung hinzuwirken. Es wäre zu wünschen, daß Hauptamtliche das Buch als Grundlage für Gespräche untereinander und mit engagierten Christen ihrer Gemeinden wählen und sie darin enthaltenen Anregungen daraufhin befragen, ob sie und, wenn ja, wie sie in ihrer Gemeinde umgesetzt werden können. Zugleich können die Gedanken des Autors motivieren, Ansätze weiterzuentwickeln und ergänzende Modelle zu entwerfen. Josef Schmitz

Ehestabilisierende Faktoren. Referate gehalten auf dem Symposium der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 1989. Hrsg. v. Gerhard Seifert. Göttingen 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 246 S., kt., DM 58,–.

In einem gesellschaftlichen Kontext, innerhalb dessen schon fast mehr als ein Drittel aller öffentlichen Eheschließungen von einer Scheidung gefolgt sind, ist die Frage nach ehestabilisierenden Faktoren von unmittelbarem Interesse. Die hier vorliegenden Referate des von der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften (Hamburg) veranstalteten Symposions im Oktober 1989 zu diesem Thema bieten ein breit angelegtes Spektrum ethnologischer, vergleichend kulturanthropologischer, evolutionsbiologischer (kirchen)rechtsgeschichtlicher, rechtssystematischer und psycho-

logisch-soziologischer Perspektiven. Die Vielfalt des interdisziplinären Dialogs ist das Spannende an dieser Veröffentlichung. Es fällt auf, daß die empirischen Wissenschaften, von der Evolutionsbiologie (Christian Vogel, Die Monogamie des Menschen, ein stammesgeschichtliches Erbe?; Hans Fischer, Ehestabilisierende Faktoren im interkulturellen Vergleich; Eckart Voland, Ehegründung und Ehescheidung in evolutionsbiologischer Sicht) bis hin zur Psychologie (Urs Baumann, Psychologische Beiträge zur Ehe), die Stabilisierung der Ehe eher skeptisch beurteilen bzw. ein mannigfaltiges Geflecht biologischer und psychischer Trieb- und Motivationsstrukturen aufweisen, das sehr widersprüchliche Tendenzen zeigt. Ehestabilisierung erscheint hier als relativ ungesichertes Ziel im Gegeneinander unterschiedlicher physisch-psychischer Dynamiken. Es wird sehr deutlich, daß die phsyische und auch die psychische ‚Natur' des Menschen mit stabilisierenden und destabilisierenden Faktoren ausgestattet ist. In diesen Beiträgen steht der Versuch im Vordergrund, einfach beschreibend diese Dynamiken vorbehaltlos zu schildern. Unterschwellig wird aber gerade im Gegenüber zur philosophischen Reflexion (Kurt Hübner, Kants und Hegels sittliche Begründung der Ehe) und zu rechtsgeschichtlichen Studien (Hans Hermann Seiler, Römische und augusteische Ehegesetzgebung; Hans-Jürgen Becker, Aspekte der Kirchengeschichte) der Eindruck wachgerufen, daß die Stabilisierung der Ehe ein wenig hoffnungslos und ideologieverdächtig gegen das divergierende Gewicht der psycho-physischen Konstitution des Menschen ankämpfe. Leider treten die geisteswissenschaftlichen Disziplinen mit einer gewissen beschwörenden Geste auf, was im Blick auf ihre mehr spekulative Methodik vielleicht verständlich, in diesem Zusammenhang aber sehr hilflos erscheint. An den unterschiedlichen rechtssystematischen Fragestellungen und Beiträgen wird aber die Schwierigkeit dieser Divergenz heutiger anthropologischer Reflexion gerade für die Fragen der Beziehungs- und Ehekultur überhaupt sehr deutlich. Die Rechtsdogmatik hat mit der verfassungsrechtlichen Begünstigung der Ehe ihre Schwierigkeiten: Was bedeutet ein solcher favor iuris noch innerhalb der heutigen Pluralisierung partnerschaftlicher und familiärer Beziehungen? (Dietrich Pirson, Das Verfassungsrecht als ehestabilisierendes Element). Die noch wenig in der Gesellschaft bewußte Möglichkeit des Abschlusses individueller Eheverträge versucht mühsam die generelle Fixierung des aktuell geltenden Eherechts auf die traditionelle Einverdienerehe an die vielfältigen Bedürfnisse der Doppelverdienerehen und veränderter Formen der Partnerschaftsrollen anzupassen (Gerrit Langenfeld, Gegenwart und Zukunft des Ehevertrages). Auf dem Hintergrund der soziologischen Erhebungen zur Scheidungsstatistik (Renate Köcher, Ursachen und Konsequenzen der hohen Scheidungsquote) geben die familienrechtlichen Überlegungen (Heinz Holzhauser, Aspekte des Familienrechts) umgekehrt sehr über die Probleme des dynamisierten Eheverständnisses zu denken. Das Schicksal der Kinder läßt sich offenbar rechtlich nur äußerst schwer gegen destruktive Auswirkungen einer zerbrochenen Beziehung schützen. Rechtstechnik gerät an ihre Grenzen (Hans Hattenhauer, Über ehestabilisierende Rechtstechniken). Der Beitrag der Medizin (Adolf-Friedrich Holstein, Biologische Grundlagen für Zeugung und Empfängnis) steht etwas isoliert, zudem unvermittelt zwischen die rechtsdogmatischen und psychologischen Überlegungen eingeklemmt, neben den anderen. Überhaupt ist es sehr schade, daß die interdisziplinäre Diskussion der erhobenen Perspektiven nicht dokumentiert ist. Denn hier wäre eine offene, wenn auch sehr schwierige Auseinandersetzung für die gegenwärtige Kultur von Beziehung, Ehe und Familie äußerst notwendig. Josef Römelt

Beraten und begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch. Hrsg. v. Konrad Baumgartner u. Wunibald Müller. Freiburg 1990: Herder. 336S., geb., DM 49,80.

Dieses „Handbuch" – wenn man es denn im Blick auf das gewöhnliche Verständnis eines Handbuches so nennen darf – will die Berührungsängste bzw. die Gefühle der Überlegenheit, die lange Zeit zwischen Theologen und Seelsorgern einerseits und Psychologen und Psychotherapeuten andererseits bestanden bzw. noch bestehen, abbauen. „Inzwischen hat es sich herumgesprochen: Theologen und Psychologen müssen nicht wie konkurrierende oder gar wie feindliche Geschwister zueinander stehen" (3). In 32 Aufsätzen bieten Vertreter aus allen betroffenen Bereichen aus ihren Erfahrungen Seelsorgern und Seelsorgerinnen in den Gemeinden Hilfen für die Beratung und Begleitung suchender und fragender Menschen an. Daß das seelsorgliche Gespräch in Beratung und Begleitung, wie u. a. auch dieser Sammelband zeigt, immer mehr in den Mittelpunkt der Seelsorgspraxis rückt, ist eine Art Rückgewinnung der Individualseelsorge von früher mit anderen Vorzeichen und Inhalten. Die Beiträge sind in fünf Teile gegliedert: I. Grundlegung: Seelsorge als Beglei-

tung und Beratung, II. Formen und Durchführung der seelsorglichen Beratung und Begleitung, III: Seelsorgliche Beratung und Begleitung für besondere Zielgruppen, IV: Seelsorgliche Beratung und Begleitung im Kontext von existenziellen Grundproblemen, V: Seelsorgliche Beratung und Begleitung für besondere Lebenssituationen. Heinz J. Müller

Fairchild, Roy W.: *Seelsorge mit depressiven Menschen.* Reihe: Heilende Seelsorge. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 128S., kt., DM 22,80.

Grün, Anselm: *Bilder von Seelsorge.* Biblische Modelle einer therapeutischen Moral. Reihe: Heilende Seelsorge. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 96S., kt., DM 16,80.

In der Reihe „Heilende Seelsorge", die den Kontakt der praktischen Theologie mit der modernen Psychotherapie pflegen will, liegen zwei weitere Bände vor:

Roy W. Fairchild, emeritierter Professor für Pädagogik und Sozialpsychologie in San Anselmo (Kalifornien), möchte den Seelsorgern helfen, mit depressiven Menschen, denen sie im täglichen Leben nicht selten begegnen, sachlich richtig und persönlich einfühlend umzugehen. Er zeigt die Grenzen und die Möglichkeiten, die dabei zu bedenken sind. „Seiner Ansicht nach können vornehmlich die Personen im Seelsorger eine große Hilfe erfahren, die an einer milderen Form der Depression leiden, und deren Depression sich auf ein äußeres Ereignis, das in der Regel mit einem Verlust verbunden ist, zurückführen läßt". Das Buch wird „zu einem wichtigen Führer für die seelsorgliche Begegnung mit depressiven Menschen" (9f.: aus dem Vorwort von Wunibald Müller).

Anselm Grün, Benediktiner der Abtei Münsterschwarzach, kam bei der Begleitung von Einzelexerzitien für einen Priester auf die Idee, Texte in der Bibel zu suchen, die „Bilder von Seelsorge" sein könnten, „die das beschreiben, was Seelsorge eigentlich meint. Es ist nur eine kleine Auswahl von biblischen Bildern. Ich habe die ausgewählt, die mich unmittelbar angesprochen haben. Man könnte die ganze Bibel als Bild von Seelsorge sehen und von ihr her eine Theologie der Seelsorge entwerfen" (7f.). Auch ohne Bezug zur Seelsorge sind die Meditationen zu 23 Texten (mit einer Ausnahme sämtlich aus dem Neuen Testament) sehr anregend und hilfreich, weil sie die Sehnsucht im Menschen ansprechen und Gottes Heilszusage um so lebendiger machen. Heinz J. Müller

Kaiser Stearns, Ann: *Und plötzlich ist alles anders.* Verluste verstehen und meistern. München 1991: Kösel. 192S., kt., DM 26,80.

Die Autorin ist Professorin für Psychologie und lehrend und beratend neben ihrer Vortragstätigkeit an einigen Universitäten in den USA tätig. In diesem Buch will sie denen helfen, die unter dem Abschied leiden, den sie von nahestehenden Menschen nehmen müssen, der aber auch in den Trümmern von Träumen und Illusionen bestehen kann. Sie schreibt für die Betroffenen, aber auch für deren Angehörige und Freunde, die sich oft hilflos und überfordert fühlen. Sie will ihnen Mut machen und zeigen, daß das Leben auch in Krisensituationen lebenswert ist. Heinz J. Müller

Handbuch für den Pfarrgemeinderat. Informationen, Impulse, Perspektiven. Hrsg. von Michael B. Merz, Josef Müller, Alois Schwarz. München 1990: Don Bosco Verlag. 208 S., kt., DM 34,80.

Die Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes, an dem zahlreiche Autoren mitgewirkt haben, haben versucht, die vielfältige Tätigkeit des Pfarrgemeinderats umfassend in den Blick zu nehmen und dafür konkrete Anregungen zu bieten. Das Buch gliedert sich in drei Teile, die durch ein ausführliches Stichwortverzeichnis aufgeschlüsselt werden.

Der erste Teil beschäftigt sich vor allem mit Fragen der Weitergabe des Glaubens, mit der Entstehung, dem Sinn und dem Selbstverständnis des Pfarrgemeinderates sowie mit dem gemeinsamen Vorgehen in diesem Gremium. Es findet sich aber auch ein Artikel, der für die Partnerschaft von Männern und Frauen in den Gemeinden wirbt.

Der zweite Teil, der umfangreichste der drei, geht im einzelnen auf die verschiedenen Bereiche und Aspekte des kirchlichen Lebens ein, denen sich hauptsächlich die Ausschüsse widmen: Liturgie, Dienst an alten und kranken Menschen, Ehe und Familie, Jugendarbeit, Öffentlichkeitsarbeit, Verantwortung für die Schöpfung, Umgang mit Kirchen- und Gemeindefremden usw.

Der letzte Teil bietet „Materialien zu einem sechsteiligen Kursangebot der Aus- und Weiterbildung der Pfarrgemeinderäte, auch im Selbststudium". Im Grunde genommen eignet sich jedoch das ganze Buch hervorragend zur Aus- und Weiterbildung von Pfarrgemeinderatsmitgliedern.

Zum Schluß noch eine Empfehlung: Pfarrer sollten bei nächstbester Gelegenheit dieses Buch sich selbst und den Mitgliedern ihres Pfarrgemeinderates schenken, damit alle gemeinsam die darin enthaltenen Impulse aufgreifen können. Bevor man jedoch die Aufmerksamkeit auf konkrete Aufgabenfelder richtet, scheint es mir wichtig zu sein, den Aritkel „Blind sein und sehen lernen" von H. Axtmann (S. 192–196) zu lesen und zu besprechen. Jeder besitzt blinde Flecken, die den Zugang zur Wirklichkeit versperren. Ferner sollte man sich in einem nächsten Schritt auf die Ausführungen von Norbert Schuster (S. 22–23), insbesondere auf den Abschnitt „... streiten lernen", intensiv einlassen. Weithin wird nämlich eine hilfreiche Pfarrgemeinderatsarbeit blockiert, weil Probleme und Konflikte verdrängt werden.

Josef Schmitz

Religionspädagogik und Gemeindebildung

Halbfas, Hubertus: *Wurzelwerk*. Geschichtliche Dimensionen der Religionsdidaktik. Reihe: Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 2. Düsseldorf 1989: Patmos Verlag. 360 S., kt., DM 39,80.

Gerade in der gegenwärtigen Beschleunigung der Deutung und Sinngebung des Lebens ist die Beschäftigung mit der Geschichte um so wichtiger geworden.

Die Bedeutung der Geschichte für die Didaktik des Religionsunterrichts ist das Thema vorliegenden Buches des bekannten Religionspädagogen Halbfas. Dabei geht es ihm nicht um eine apologetische Verwendung eines eingeengten Verständnisses von Kirchengeschichte. Demgegenüber ist die eigene Herkunft „komplexer und hat Wurzeln, die über die Christentumsgeschichte hinaus mit der frühen Religionsgeschichte und mit dem Judentum verbinden; daneben bestimmen das nationale, das regionale und das familiale Erbe ebenfalls unsere Identität" (S. 12). Damit umreißt der Autor die Themenfelder seines Buches. Halbfas will auf die vielfältige geschichtliche „Vernetzung" unserer religiösen Herkunft hinweisen und religionsdidaktische Konsequenzen daraus aufzeigen. Dabei geht es ihm hauptsächlich um die Einsicht in Traditionen, die vor allem von Schuld geprägt sind, um Verhaltensänderung zu ermöglichen, damit die „Zukunft der Vergangenheit" nicht lebenszerstörend werde.

Zu Beginn entfaltet Halbfas in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff im Spannungsfeld von Kosmos und Geschichte sowie von Universalem und Konkretem eine religionsgeschichtliche Religionsdidaktik.

In den folgenden Kapiteln wird das Judentum als Wurzel des Christentums im Hinblick auf unsere deutsche Geschichte bedacht. Was landläufig Vergangenheitsbewältigung, die von uns Deutschen nie geleistet wurde, genannt wird, diese Aufarbeitung unserer Vergangenheit wird hier in ihrer religonspädagogischen Relevanz beleuchtet. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe zeigt sich ja nicht zuletzt in der erschreckenden Zunahme des Rechtsradikalismus in Deutschland.

Das mittlere Kapitel dieses wichtigen Teils des Buches mag als „Erinnerungsarbeit" in der notwendigen Kritik der Macht in der Kirche (Konstantinische Wende), der gewalttätigen Auseinandersetzung der Kirche mit Ketzern und der Aggressivität und Friedlosigkeit des Christentums eher einseitig ausgefallen sein, wenn man bedenkt, daß in diesem Kapitel das Christentum insgesamt in seiner geschichtsmächtigen Kraft dargestellt werden soll; dieser kritische Hinweis sollte aber nicht wiederum einer gefährlichen und tiefsitzenden Verdrängungsbereitschaft innerhalb der Kirche Vorschub leisten.

Der Autor behandelt sodann unter dem Begriff „Heimat" die heute wieder stärker ins Bewußtsein rückende Bedeutung des Regionalen als Wurzelgrund menschlicher Lebensgeschichte. Gerade diese „Regionale Religionsdidaktik" empfiehlt Halbfas gleich zu Anfang der „besonderen Aufmerksamkeit der Praktiker".

Grundsätzliche Überlegungen zur Kindheit und der Versuch eines Überblicks über die verschiedenen geschichtsgeprägten Faktoren für die Religiosität innerhalb der jeweiligen Lebensgeschichte eines Menschen schließen dieses Buch ab.

Halbfas hat einmal mehr ein Buch vorgelegt, daß auf vergessene Bereiche der Religionspädagogik hinweist und damit Neues ermöglicht. Klemens Jockwig

Nipkow, Karl Ernst: *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung.* Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft. Gütersloh 1990: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 625 S., geb., DM 68,–.

Der auch innerhalb der katholischen Religionspädagogik seit Jahrzehnten bekannte evangelische Religionspädagoge Nipkow legt hier ein grundlegendes und den gesamten Bildungsbereich aus der Sicht des evangelischen Theologen und Pädagogen behandelndes Werk vor.

Wenn Nipkow hier das Verhältnis von Glaube und Bildung bedenkt, so geht es ihm im Sinne des Comenius-Instituts, dem er sich in seiner Arbeit verpflichtet weiß, nicht nur um die Fragen einer christlichen Sozialisation im engeren Sinn, sondern um die das gesamte Leben umfassenden „Grundrelationen von Bildung und Glaube und von Bildung und Leben" (S. 12).

Nipkow versteht die Bildungsverantwortung der Kirche als „pädagogische Mitverantwortung im öffentlichen Bildungssystem und als ungeteilte Verantwortung bei der Erschließung der Glaubensüberlieferung im Generationenzusammenhang" (S. 59).

Der erste Teil des Buches behandelt diesen grundlegenden Verstehens- und Verantwortungszusammenhang von Religionspädagogik, Erziehung und Bildung in unserer derzeitigen Gesellschaft. Der zweite Teil behandelt dann die einzelnen lebensbegleitenden „Räume" innerhalb der Lebensgeschichte des christlichen Menschen. Die pädagogischen Aufgaben der Familie und der Gemeinde im Kräftespiel der heutigen Gesellschaft, Kindergarten und Kindergottesdienst, kirchliche Jugendarbeit, die evangelisch gemeindliche Verantwortung bei Taufe und Konfirmation, kirchliche Schule in der pluralen Gesellschaft, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung sind hier die entsprechenden Themenfelder. Ich kann hier nur in Form einer kurzen Information auf dieses umfassende Buch hinweisen, ohne mich mit dem Inhalt im einzelnen auseinanderzusetzen.

Der katholische Religionspädagoge hat hier eine Veröffentlichung, die ihn über den gegenwärtigen Stand des Selbstverständnisses der evangelischen Kirche für ihre Bildungsverantwortung ausführlich informiert. Klemens Jockwig

Gagern, Friedrich E. von: *Der andere Gott.* Christsein ohne Angst. München 1990: Kösel-Verlag. 166 S., geb., DM 26,80.

Der Autor gibt gleich zu Beginn seiner Ausführungen zu, daß es sich dabei um „bruchstückhafte Versuche" handelt, daß diese aber „trotz all der notwendig erscheinenden Vereinfachungen" seiner „Darlegungen, da und dort etwas aufleuchten, heller werden lassen" (10). Was aber soll „da und dort etwas aufleuchten"? Er meint ein angstfreies, Zuversicht gewährendes Gottesbild. Das Gottesbild der Christen sei weitgehend angstbesetzt und deswegen lebenseinengend und zerstörerisch. Und noch einmal vereinfachend gesagt, ist daran die Ablösung des Matriarchats durch das Patriarchat mit dem daraus sich ergebenden patriarchalischen Gottesbild schuld.

„Das Matriarchat hatte Vorstellungen von weiblichen Gottheiten. Die Große Mutter war Herrin über Leben und Tod. Dienst am Leben war Gottesdienst. Das Patriarchat stellte sich einen oder mehrere männliche Götter vor. Der oberste Gott war ein Weltenordner, ein gerechter Richter, auch ein starker Heerführer. Der Mensch diente Gott in Erfüllung der Gesetze. Jesus durchbrach

diese paternistische Gottesvorstellung und verkündete den mütterlichen Vater, der sich ihm geoffenbart hatte. Aber auf Grund der paternistischen Voreingenommenheit und tiefverwurzelten Ängste konnte das Patriarchat ihn nicht voll aufnehmen. Es hätte auf viel Absicherungen verzichten müssen, nicht zuletzt auf Macht" (S. 153).

So einfach ist das! Und Gagern macht es sich tatsächlich zu einfach, sowohl mit seinen religionsgeschichtlichen wie vor allem auch mit seinen neutestamentlichen Ausführungen, zumal wenn er, wie es vor allem bei den von der Tiefenpsychologie her kommenden Autoren geschieht, die theologische Vielfalt und Spannungen des Neuen Testaments zugunsten eines jesuanischen Kerns, der schon im Neuen Testament verfälscht worden sei, auflösen will.

Man wünschte dem Autor, er bliebe bei seinem Fach, der Tiefenpsychologie, und bei den Erfahrungen und Erkenntnissen, die er in der Behandlung seiner Patienten gemacht hat. Wenn er von seiner eigenen Glaubenserfahrung mit der Bibel als Therapeut berichtete und eben nicht den Eindruck erwecken wollte, als Religionswissenschaftler und Theologe zu sprechen, dann hätte er ein sehr lesenswertes Buch schreiben können. So aber erschwert der Ärger über seine „bruchstückhaften Vesuche" und die ihm „notwendig erscheinenden Vereinfachungen" den offenen Zugang zu den vielen guten therapeutischen Passagen des vorliegenden Buches. Klemens Jockwig

Kirchengeschichte

Fröhlich, Roland: *Lebendige Kirchengeschichte.* Die Erfahrung von 2000 Jahren. Freiburg 1990: Herder. 228 S., geb., DM 39,–.

In letzter Zeit sind verschiedene populäre kurzgefaßte Darstellungen der gesamten Kirchengeschichte erschienen. Das vorliegende Werk ragt aus der Menge solcher Versuche heraus durch seine lebendige Darstellung und gleichzeitige Konzentration auf die wesentlichen Punkte, wobei die Zusammenhänge berücksichtigt sind. Hervorzuheben sind auch die vielen Originalzitate, die im Anmerkungsteil belegt sind. Bei dem knappen Raum, der für eine solche Kurzfassung zur Verfügung steht, ist natürlich jede Auswahl subjektiv. Beispielsweise wäre eine etwas breitere Darstellung des Wirkens des Bonifatius und der Verbindung des Karolinger Reichs mit dem Papsttum für das Verständnis des werdenden Mittelalters hilfreich gewesen. Angesichts der heutigen ökumenischen Fragestellungen ist auch die Reformationszeit etwas knapp dargestellt. Dennoch wird man zur Zeit nicht leicht ein vergleichbares Werk finden, das in knapper Form verständlich, anschaulich, umfassend und präzise über den Ablauf der Kirchengeschichte orientiert. Rolf Decot

Rudolph, Kurt: *Die Gnosis.* Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Reihe: UTB 1577. Göttingen 3. Aufl. 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 451 S., kt., DM 39,80.

Die Gnosis hatte in der spätantiken Religionsgeschichte eine kaum zu unterschätzende Bedeutung. Über ihr Wesen waren wir bis zum Nag-Hammadi-Fund nach dem 2. Weltkrieg fast nur durch die Kirchenväter unterrichtet. Sie haben in Auseinandersetzung mit ihr die orthodoxe Lehre präzisiert, zugleich aber die gnostischen Anschauungen verzerrt dargestellt. Die Wurzeln der Gnosis liegen in der jüdischen Weisheitslehre und Apokalyptik und in iranisch-zoastrischen Religionsvorstellungen. In dem Maße, wie sie christliches Gedankengut aufnahm, wurde sie dem Christentum gefährlich, insofern sie die Erlösung durch Christus überflüssig machte.

Rudolph, der wie kaum ein anderer die antike Religionsgeschichte kennt, legt nunmehr seine erstmals 1977 erschienene Gesamtsicht der Gnosis in 3. überarbeiteter und ergänzter Auflage vor. Bei aller Vielfalt der gnostischen Systeme läßt sich das Wesen und die durchgängige Struktur der Gnosis, die ein befreiendes, erlösendes Erkennen meint, klar erkennen. Die Gnosis ist bestimmt durch einen Dualismus, dem alles Materielle und Leibliche als böse erscheint. Die Schöpfungswirklichkeit wird durchweg negativ beurteilt, was bis auf den Schöpfer, den Demiurg, zurückwirkt, der von

dem unbekannten Gott unterschieden wird. Der Dualismus wirkt sich auch in der Anthropologie und Anthropogonie aus, sofern das irdische Sein abgewertet wird. Die Erlösung besteht in der Selbsterkenntnis, die den Menschen aus der vorgefundenen Situation herausführt und ihm das Heil verbürgt. Sie verwirklicht sich erst mit dem Tod, wenn der unvergängliche Faktor, den der Gnostiker wiederentdeckt hat, sich endgültig vom Leib löst. Man spricht hier von einem Seelenaufstieg oder von der Himmelsreise der Seele. Der Tod wird entsprechend als Befreiungsakt verstanden. Die Gnostiker verstehen sich als Gemeinschaft von Menschen mit bestimmten Verhaltensweisen. Christliche Gnostiker haben sich betont als Christen empfunden. In bezug auf das ethische Verhalten ist die asketische gegenüber der libertinistischen Richtung der Gnosis dominant.

Wegen der schlechten Quellenlage und des historischen Desinteresses der Gnostiker ist die Darstellung der Entstehung und der Geschichte der Gnosis äußerst schwierig. Erst wo man gnostische Sektenstifter lokalisieren und zeitlich einordnen kann oder das Quellenstudium zu gesicherten Ergebnissen führt, gibt es dafür eine sichere Grundlage. Rudolph bietet hier einen äußerst informativen, zusammenfassenden Überblick über die neueren Ergebnisse.

Im Anhang des Buches befinden sich eine Zeittafel, die von 334 v. Chr. bis ins 17. Jh. n. Chr. reicht, ein umfangreiches, sachlich geordnetes Verzeichnis der einschlägigen Literatur in Auswahl, ein Verzeichnis der zahlreichen Abbildungen im Buch sowie ein Sach- und Namensregister.

Alle, die am Phänomen der Gnosis, das bis heute bei vielen nicht an Attraktion verloren hat, interessiert sind, finden in der klaren und verständlichen Darstellung Rudolphs zuverlässige Informationen.

Heinz Giesen

Leutzsch, Martin: *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas"*. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 150. Göttingen 1989: Vandenhoeck & Ruprecht. 286 S., geb., DM 76,–.

Leutzsch untersucht in seiner Bochumer Dissertation, inwieweit die soziale Wirklichkeit in dem zu den Apostolischen Vätern zählenden Hirten des Hermas, der zwischen 100 und 150 in Rom entstanden ist, wahrgenommen wird. Zunächst bespricht er die Irritationen, die die Lektüre der Schrift bei modernen Lesern hervorruft. Die Irritationen würden sich auflösen, sobald man verstehe, daß der Hermas immer wieder seine Position auch insofern korrigiere, als er durch seine Mahnungen Veränderungsprozesse in Gang setze, auf die er später wiederum einzugehen habe. Das hinge damit zusammen, daß seine Kommunikationssituation unmittelbar sei. Spannungen im Text seien somit nicht literarkritisch oder traditionsgeschichtlich zu erklären.

Die autobiographischen Angaben in Vis 1,1f seien nicht fiktional, sondern authentisch. Das „Haus" sei anders als z. B. in den Pastoralbriefen nicht Modell für die Gemeinde, wohl aber weitgehend christlich geprägt. Es diene auch der gemeindlichen Kontrolle. Daß die Sklavenfrage im „Hirten" so wenig Gewicht hat, erklärt Leutzsch damit, daß Hermas selbst als Freigelassener die gesellschaftliche Herabsetzung der Sklaven internalisiert habe, und damit, daß wohl nicht viele Sklaven zur Gemeinde gehört hätten. Die Rollenbezeichnungen im „Hirten" hätten wahrscheinlich Frauen mit eingeschlossen. Ein Sprechverbot für Frauen habe sich wahrscheinlich noch nicht in der römischen Gemeinde durchgesetzt. Die nichtchristliche Öffentlichkeit werde von Hermas geradezu nicht wahrgenommen, weil sie nicht für mögliche Veränderungen offen erscheine. Eine missionarische Absicht lasse sich somit nicht erkennen. Die Interpretation der drei Gemeindeanalysen (Vis III; Sim VIII; Sim IX) zeigt, daß Hermas mit Hilfe von Modellen paränetische Anweisungen gibt. So solle konformes Verhalten bestärkt, abweichendes Handeln gekennzeichnet und korrigiert werden. Insgesamt sei Hermas weniger an einer stabilen als an einer integren Kirche interessiert. Die vorgefundene Wirklichkeit halte er für veränderungsbedürftig. Dabei schließt er sich selbst in die Kritik ein und setzt sich für eine Veränderung ein.

Die vorgelegten Interpretationen vermögen die literarische Eigenart des für den modernen Leser unlogisch erscheinenden „Hirten" verständlich zu machen. Leutzsch hat mit seinem Buch sowohl für die Methodendiskussion frühchristlicher Schriften als auch für deren Interpretation einen wichtigen Beitrag geleistet.

Heinz Giesen

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648–1803. Ein biographisches Lexikon. Hrsg. v. Erwin Gatz. Berlin 1990: Duncker & Humblot. XVI, 666 S., geb., DM 298,–.

Nachdem der Herausgeber Erwin Gatz bereits im Jahre 1983 einen ersten Band mit Biographien der Bischöfe der deutschsprachigen Länder für die Zeit von 1785/1803 bis 1945 vorgelegt hat, folgt nun im Rückschritt ein gleich ausgestatteter und auf gleichem qualitativen Niveau stehender Band, der die Bischöfe in der Endphase des Alten Reiches vom Westfälischen Frieden 1648 bis zum Reichsdeputationshauptschluß 1803 umfaßt.

Das Lexikon enthält Artikel über alle Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare der Bistümer des Hl. Römischen Reiches. Über dreißig Fachgelehrte haben sich an der Abfassung der Kurzbiographien beteiligt. Eine Fülle von Informationen ist zusammengetragen und in knapper, ansprechender Form dargestellt worden. Querverweise und Literaturangaben vervollständigen den Wert des vorliegenden Bandes. Abgerundet wird er durch ein Verzeichnis der im Band behandelten Persönlichkeiten, geordnet nach den Diözesen, in denen sie wirkten. Da die Zeiträume der beiden bisher vorliegenden Bände, nämlich 1648–1803 bzw. 1785/1803–1945, sich überschneiden, sind einige der Bischöfe, die im neu erschienenen Band gesucht werden, bereits in dem früheren Band behandelt worden. Durch Hinweise auf den „Band I" wird dies kenntlich gemacht, obwohl eine Bandzählung bisher nicht vorhanden ist. Da zu wünschen ist, daß das Werk weitergeführt wird, ist künftig eine Bandzählung unbedingt erforderlich. Zu Verwirrungen wird es ohnedies kommen, da abweichend vom üblichen Verfahren der Band mit den Bischöfen aus der historisch jüngsten Zeit (1785/1803–1945) in den Verweisen als Nummer I gezählt wird.

Nicht ganz ersichtlich ist, nach welchem Prinzip die Bischöfe auf den Band I bzw. II verteilt worden sind. Da im Jahre 1803 mit dem Ende der alten Reichskirche ein großer und wichtiger Einschnitt gegeben ist, wäre es sinnvoll gewesen, alle Bischöfe, die ihre Amtszeit vor diesem Datum angetreten haben, im gleichen Band aufzuführen.

Von diesen kleinen Bemerkungen abgesehen, stellen die beiden vorliegenden Bände mit den Bischöfen des Hl. Römischen Reiches bzw. der deutschsprachigen Länder ein hervorragendes Lexikon dar, das für viele Jahrzehnte Gültigkeit haben wird. Dies ist eine wissenschaftliche Leistung, für die jeder Historiker und Theologe, der an der Geschichte der Kirche interessiert ist, dankbar sein wird.

Rolf Decot

Arat, Mari Kristin: *Die Wiener Mechitharisten.* Armenische Mönche in der Diaspora. Wien, Köln, 1990: Böhlau Verlag. 285 S., kt., DM 98,–.

Über ihr eigentliches Thema, die Darstellung der Geschichte des Mechitharistenordens, hinaus ist diese Wiener Dissertation ein wichtiger Beitrag zur Begegnung der lateinischen Kirche des Westens mit den Kirchen des Ostens. Der Orden der Mechitharisten ist benannt nach seinem Gründer, Abt Mechithar (1676–1749), und er ist ganz von seinem Geist geprägt. Mechithar ist armenischer Christ und lebte zu einer Zeit, als es zwar noch keine katholische Hierarchie in der armenischen Kirche gab, wohl aber in einem Teil der armenischen Kirche Bestrebungen zu einer engeren Verbindung zur römisch-lateinischen Kirche stark waren. Die römische Kirche selbst versuchte, vor allem mit der Hilfe von Jesuitenmissionaren, diese Kreise zu latinisieren. In diesem Kontext entwickelte Mechithar eine damals neue eigenständige Vorstellung. Für ihn war die armenische Kirche katholisch. Katholisch sein bedeutete aber für ihn nicht, gleichzeitig lateinisch zu sein. Dieser Vorstellung gab Mechithar Gestalt durch die Gründung seines Ordens im Jahre 1701. Er schloß sich in seiner Vorstellung zunächst den Ideen des Mönchsvaters Antonius an, suchte aber enge Verbindung zum Papst, von dem er die Bestätigung seines Ordens erhielt und auf dessen Wunsch hin er die Benediktinerregel akzeptierte. Trotz der lateinischen Regel und Klosterordnung blieben Ritus und theologische Ausrichtung armenisch. Da er sich mit dieser Konzeption im Umfeld der gregorianisch-armenischen Kirche nicht halten konnte, zog er sich zunächst auf venezianische Gebiete im Vorderen Orient und schließlich nach Venedig selbst zurück. Nach einer Auseinandersetzung innerhalb des Ordens im Jahre 1743 übersiedelte ein Teil der Mönche in das österreichisch-ungarische Triest. Nachdem dieses durch den Preßburger Frieden zum Königreich Illyrien geschlagen worden war, gelang es den Mechitharisten, mit kaiserlicher Erlaubnis in einem aufgelassenen Ka-

puzinerkloster in Wien eine neue Heimstatt zu finden. Bis heute existiert diese Klostergemeinschaft an gleicher Stelle. Vor allem durch die von ihnen eingerichtete Druckerei, die in der Lage war, Bücher und Schriften sowohl in den westlichen, wie auch in vielen orientalischen Sprachen zu drucken, wurden die Mechitharisten zu einem wichtigen Bestandteil des kulturellen Lebens der kaiserlichen Hauptstadt.

Mit großer Freude zum Detail erzählt die Arbeit die Geschichte der Wiener Mechitharisten, beschreibt die Gebäude und Kunstwerke, die Bibliothek und das Museum, berichtet von der inneren Organisation und der wirtschaftlichen Grundlage der Gemeinschaft. Die wichtigsten Persönlichkeiten werden in biographischen Abrissen vorgestellt. Abgerundet wird das Werk durch die Beigabe von Abbildungen und Fotografien. Es handelt sich um eine sehr kenntnisreiche Darstellung über eine Kongregation, die sich die Vermittlung zwischen Ost- und Westkirche zur Aufgabe gesetzt hat. Kritisch bleibt vielleicht anzumerken, daß hinter der positiven Darstellung der Fakten das spirituell-religiöse Leben dieser Gemeinschaft stark in den Hintergrund tritt. Rolf Decot

Liturgik und kanonisches Recht

Liturgisches Hausbuch. Gebete der Familie. Hrsg. v. Heinz Janssen. Kevelaer 1991: Butzon & Bercker. 522 S., Ln. DM 32,–, Leder DM 48,–.

Unter den nicht wenigen Gebetshilfen, die heute angeboten werden, verdient dieses Buch von Weihbischof Heinz Janssen, Regionalbischof für die Region Niederrhein, eine besonders nachdrückliche Empfehlung. Die darin angebotenen alten und neuen Gebete der Kirche, Besinnungs- und Meditationstexte, die Hilfen zum Leben mit den Sakramenten und zur Mitfeier der hl. Messe, die Gedanken und Gebete zum Kirchenjahr und zu anderen Gelegenheiten sind hervorragende Begleiter der Familie für das persönliche und gemeinsame Beten. Sie könnten helfen, das weithin ausgestorbene Gebet in den Familien neu zu beleben. – Die Texte werden in drei Abschnitten vorgelegt: I. In der Familie und allein beten (Gebete für jeden Tag, persönliche Gebete, Verantwortung für Kirche und Welt, Mein Leben in Gottes Hand: Alter und Krankheit...); II. Mit der Familie feiern (Feste in der Familie, Im Laufe eines Jahres, Wallfahrten und Reisen, Segnungen in der Familie); III. Mit der Kirche leben (Leben aus den Sakramenten, Die heilige Messe mitfeiern, Die Heilige Schrift als Gebetbuch, Fest- und Heiligenkalender der Kirche). Der letztgenannte Kalender wird in zweifacher Form vorgelegt: im Jahreslauf und in alphabetischer Reihenfolge. – Der auf den ersten Blick hohe Preis, in etwa verständlich angesichts der Aufmachung und Seitenzahl, sollte nicht vom Kauf abhalten. Heinz J. Müller

Merz-Abt, Susanne und Thomas – Stutz, Pierre: *Traugottesdienste.* Anregungen zur Ehevorbereitung und Gottesdienst-Modelle. Luzern 1991: Rex-Verlag. 172 S., kt., DM 32,80.

Man kann nicht voraussetzen, daß Brautpaare, die sich zu einer kirchlichen Trauung entschließen, nähere Kenntnis vom christlichen Eheverständnis sowie von Sinn und Ablauf einer kirchlichen Eheschließung besitzen. Deshalb ist das vorliegende Buch, das eine ausgezeichnete Hilfe für eine gute Ehevorbereitung darstellt, sehr zu begrüßen.

Die Ausführungen beginnen mit grundsätzlichen Überlegungen zur Ehe und zur kirchlichen Eheschließung, behandeln Fragen der Ehepastoral und der Gestaltung der ehelichen Lebensgemeinschaft, erläutern Charakter und Sinn des Trauungsgottesdienstes und bieten konkrete Vorschläge zu dessen Vorbereitung und Durchführung. Im letzten Abschnitt finden sich sechs unterschiedliche Modelle für einen Trauungsgottesdienst und je ein Modell für die liturgische Feier des Ehejubiläums und der Verlobung.

Man merkt dem Buch sehr deutlich an, daß es von erfahrenen Katecheten verfaßt worden ist, die es verstehen, theologische Gedanken in eine einfache, anschauliche Sprache zu übersetzen. Darüber hinaus besticht der Inhalt durch die Weitergabe zahlreicher persönlicher Erfahrungen, die Leserinnen und Leser eher ansprechen als theoretische Erläuterungen. Josef Schmitz

KLIEM, Richard: *Der Lektorendienst.* Werkbuch. Freiburg 1990: Herder. 128 S., kt., DM 16,80.

Es ist erfreulich zu sehen, wieviele Frauen und Männer sich in unseren Gemeinden bereitfinden, bei der Verkündigung des Wortes Gottes mitzuwirken. Doch leider werden noch zu wenige auf ihren anspruchsvollen Dienst gründlich vorbereitet. Das Wort Gottes so zur Sprache zu bringen, daß es den Hörer erreicht, ist nicht leicht und muß gelernt werden. Doch nicht nur das. Es gilt auch immer wieder die eigene Praxis zu kontrollieren.

Eine gute Hilfe dazu bietet das vorliegende Buch, das zunächst über das Verhältnis von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, den dialogischen Charakter des Wortgottesdienstes, den Aufbau der Leseordnung, die Bedeutung des Lektionars und des Ambo unterrichtet und dann konkrete Hinweise mit Übungsbeispielen zum richtigen Sprechen gibt. Das Buch kann als Grundlage von Lektorenkursen dienen, es kann aber auch für Einzelarbeit genutzt werden.

Als Ergänzung dazu ist eine Videokassette mit dem Titel „Das Wort zum Sprechen bringen" erschienen, die vom Deutschen Liturgischen Institut, Jesuitenstraße 13c, W-5500 Trier, bezogen werden kann. Das Videoband zeigt Ausschnitte aus dem Lektorenkurs, die zu einem guten persönlichen Vorlesen führen sollen. Josef Schmitz

AYMANS, Winfried – MÖRSDORF, Klaus: *Kanonisches Recht.* Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. 13., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 1: Einleitende Grundfragen und allgemeine Normen. Paderborn 1991: F. Schöningh. XIX, 527 S., Ln., DM 128,–, Subskriptionspreis DM 108,–, Studienausgabe DM 78,–.

Der „Aymans-Mörsdorf" geht aus dem von Eduard Eichmann 1923 begründeten und von Klaus Mörsdorf fortgeführten Lehrbuch des Kirchenrechts hervor.

Mit der Promulgation des revidierten CIC im Jahre 1983 war die Notwendigkeit einer völligen Neubearbeitung gegeben, die von Winfried Aymans besorgt wurde. Der vorliegende erste Band (Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen) des auf insgesamt vier Bände konzipierten Werkes steht ganz und gar in der Kontinuität der früher erschienenen Auflagen. Insbesondere wurden grundsätzliche Ausführungen von Klaus Mörsdorf, soweit sie immer noch von Bedeutung sind, übernommen. Daneben wurden neue Aspekte gemäß den veränderten Zeitverhältnissen erörtert.

Im Aufbau folgt der Band im großen und ganzen der Ordnung des CIC. So ist das vorliegende Lehrbuch auch als Kommentar zum kirchlichen Gesetzbuch geeignet. Der „Aymans-Mörsdorf" ist eine nützliche Hilfe für alle, die in der kirchlichen Rechtsprechung und Verwaltung tätig sind, stellt darüber hinaus zugleich eine unentbehrliche und wertvolle Stütze für die Studierenden des kanonischen Rechtes dar. Ein Werk, das den für Studierende oft so „trockenen" Stoff der einleitenden Fragen und allgemeinen Normen lebendig und zeitnah aufarbeitet. Man darf sich jetzt schon auf das Erscheinen der kommenden Bände freuen. Edmund Hipp

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Adam, Adolf: *Die Eucharistiefeier.* Quelle und Gipfel des Glaubens. Freiburg 1991: Herder. 138 S., Paperback, DM 19,80.

Aphrahat: *Unterweisungen.* 1. Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. Reihe: Fontes Christiani. Bd. 5/1. Freiburg 1991: Herder. 279 S., Ln., DM 44,–; Subskriptionspreis DM 38,–.

Archäologisches Bibellexikon. Hrsg. v. Avraham Negev. Neuhausen – Stuttgart 1991: Hänssler. 520 S., geb. DM 98,–.

Arnold, Fritz: *Befreiungstherapie Mystik.* Gotteserfahrung in einer Welt der „Gottesfinsternis". Regensburg 1991: Fr. Pustet. 211 S., kt., DM 32,–.

Balling, Adalbert Ludwig: *Von der Zärtlichkeit Gottes.* Ein Lesebuch zur Advents- und Weihnachtszeit. Herderbücherei, Bd. 1748. Freiburg 1991: Herder. 240 S., kt., DM 16,80.

Baudler, Georg: *Gott und Frau.* Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion. München 1991: Kösel. 432 S., kt., DM 49,80.

Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik. Hrsg. v. Theo Sundermeier. Reihe: Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 2. Gütersloh 1991: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 205 S., kt., DM 69,–.

Die Beichte. Hrsg. v. Ernst Heinze. Reihe: Dienst am Wort, Bd. 55. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 160 S., kt., DM 22,–.

Benesch, Kurt: *Pilgerwege: Santiago de Compostela.* Freiburg 1991: Herder. 200 S., geb., DM 58,–.

Benker, Günter: *Loslassen können – die Liebe finden.* Die Mystik des Johannes vom Kreuz. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 152 S., kt., DM 26,80.

Der Berg der Liebe. Europäische Frauenmystik. Hrsg. u. eingeleitet v. Helga Unger. Freiburg 1991: Herder: 280 S., DM 38,–.

Biehl, Peter: *Erfahrung, Glaube und Bildung.* Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. Gütersloh 1991: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 260 S., kt., DM 58,–.

Brandsma, Titus: *Engagierte Mystik.* Paderborn 1991: Verlag Bonifatius Druckerei. 112 S., kt., DM 14,80.

Carretto, Carlo: *Denn du bist mein Weg.* Meditationen für jeden Tag. Hrsg. v. Luitgard Maly. Freiburg 1991: Herder. 396 S., geb., DM 32,–.

Codina, Victor – Zevallos, Noé: *Ordensleben.* Reihe: Bibliothek Theologie der Befreiung. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 196 S., kt., DM 39,80.

Delp, Alfred: *Bote der Hoffnung.* Hrsg. v. Alice Scherer. Freiburg 1991: Herder. 125 S., geb., DM 14,80.

Eizinger, Werner: *Kommunionmeditationen.* Lesejahr A, B, C. Regensburg 1991: Fr. Pustet. 156 S., kt., DM 24,80.

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: *Erleuchtung ist erst der Anfang.* Texte zum Nachdenken. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4048. Freiburg 1991: Herder. 126 S., kt., DM 12,80.

Feldmann, Christian: *Hildegard von Bingen.* Nonne und Genie. Freiburg 1991: Herder. 277 S., geb., DM 29,80.

Fowler, James W.: *Stufen des Glaubens.* Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh 1991: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 352 S., geb., DM 78,–.

Frisch, Hermann-Josef: *Wurzeln.* Glaube, der das Leben trägt. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 191 S., geb., DM 44,80.

Gabel, Helmut: *Inspirationsverständnis im Wandel.* Theologische Neuorientierung im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 352 S., kt., DM 48,–.

Glaser, Gerhard: *Erinnerung und Verwandlung.* Bilder zum Abendmahl. Reihe: Glaubensbilder. Würzburg: Echter Verlag. 60 S., geb., DM 24,80.

Gornik, Herbert A.: *Friede auf Erden.* Ein Adventskalender für Erwachsene. Freiburg 1991: Herder. 32 S., kt., DM 4,80.

Herbstrith, Waltraud: *Denken im Dialog.* Zur Philosophie Edith Steins. Tübingen 1991: Attempto Verlag. 196 S., br., DM 29,90.

Herzig, Anneliese: *„Ordens-Christen".* Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem zweiten Vatikanischen Konzil. Reihe: Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 3. Würzburg 1991: Echter Verlag. XII, 426 S., kt., DM 58,–.

Hoffmann, Paul: *Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche.* Rückbesinnung auf das Neue Testament. Topos TB, Bd. 213. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 156 S., kt., DM 9,80.

Immer wollen wir's erzählen. Die schönsten Lieder für die Advents- und Weihnachtszeit. Hrsg. v. Andreas Benda. Gießen 1991: Brunnen Verlag. 96 S., kt., DM 6,80.

Jakobi, Paul: *Briefe an die Gemeinde.* Zu den Sonntagen und Hochfesten der drei Lesejahre sowie vielen Anlässen. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 244 S., kt., DM 32,–.

Jens, Walter – Grieshaber, Hap: *Am Anfang der Stall, am Ende der Galgen.* Das Evangelium nach Matthäus. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4042. Freiburg 1991: Herder. 128 S., kt., DM 14,80.

Johne, Karin: *Dein Wort wird mich wandeln.* Das Matthäusevangelium meditieren. Freiburg 1991: Herder. 260 S., geb., DM 29,80.

Jungclaussen, Emmanuel: *Schritte in die innere Welt.* Geistliche Übungen. Freiburg 1991: Herder. 267 S., geb., DM 32,–.

Kamphaus, Franz: *Entschieden leben.* Was ich im Taufbekenntnis verspreche. Freiburg 1991: Herder. 96 S., Paperback, DM 6,80.

Lambert, Willi: *Aus Liebe zur Wirklichkeit.* Grundworte ignatianischer Spiritualität. Topos TB, Bd. 215. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 200 S., kt., DM 14,80.

Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 1990. Hrsg. v. Helmut Erharter u. Horst Michael Rauter. Wien 1991: Herder. 140 S., Paperback, DM 23,80.

Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Hrsg. v. Harald Schützeichel. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 328 S., geb. DM 49,80.

Müller, Rüdiger: *Adolph Kolping.* Visionär und Reformer. Freiburg 1991: Herder. 32 S., geheftet, DM 4,80.

Nadal, Jerónimo: *Der geistliche Weg.* Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch „orationis observationes". Reihe: Christliche Meister, Bd. 42. Einsiedeln 1991: Johannes Verlag. 275 S., kt., DM 28,–.

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden. Hrsg. v. Peter Eicher. München 1991: Kösel. kt., DM 98,–.

Niewiadomski, Josef: *Den Frommen ein Skandal.* Provozierende Predigten. Regensburg 1991: Fr. Pustet. 96 S., kt., DM 14,80.

Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten. Hrsg. v. Peter Koslowski. Reihe: UTB, Bd. 1608. Tübingen 1991: J.C.B. Mohr. 436 S., kt., DM 36,80.

Purk, Erich: *„Mein Herz denkt an dein Wort".* Spurensuche im Alltag. Herderbücherei, Bd. 1743. Freiburg 1991: Herder. 128 S., kt., DM 10,80.

Putz, Gertraud: *Christentum und Menschenrechte.* Reihe: Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg; NF Bd. 40. Innsbruck 1991: Tyrolia Verlag. 450 S., kt., DM 70,–.

Scheele, Paul Werner: *Gnade – Liebe – Gemeinschaft.* Lebenshilfen aus den Korintherbriefen des hl. Paulus. Würzburg 1991: Echter Verlag. 224 S., kt., DM 29,–.

Schmid, Wieland: *Yoga für Christen.* Ein Übungsbuch. Freiburg 1991: Herder. 158 S., Paperback, DM 24,80.

Schnegg, Matthias: *Spielen im Haus des Herrn.* Neue Modelle für Gottesdienst mit Kindern. Freiburg 1991: Herder. 176 S., Paperback, DM 22,80.

Schneider, Theodor: *Wenn der Morgenstern aufgeht.* Weihnachtliche Wirklichkeit. Freiburg 1991: Herder. 88 S., geb., DM 16,80.

Sergejew, Valerij: *Das heilige Handwerk.* Leben und Werk des Ikonenmalers Andrej Rubljow. Freiburg 1991: Herder. 192 S., geb., DM 39,80.

Sexualität im Wertpluralismus. Perspektiven zur Überwindung der Krise in der ethischen Bildung. Hrsg. v. Hans-Georg Ziebertz. Reihe: Moraltheologie interdisziplinär. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 180 S., kt., DM 26,80.

Siller, Hermann Pius: *Handbuch der Religionsdidaktik.* Freiburg 1991: Herder. 359 S., kt., DM 58,–.

Die Suche nach Eden. Wege zur alternativen Deutung der menschlichen Frühgeschichte. Hrsg. v. Siegfried Scherer. Neuhausen–Stuttgart 1991: Hänssler. 189 S., kt., Preis nicht mitgeteilt.

Sudbrack, Josef: *Der göttliche Abgrund.* Bilder vom dreifaltigen Gott. Reihe: Glaubensbilder. Würzburg 1991: Echter Verlag. 60 S., geb., DM 24,80.

Stecher, Reinhold: *Das Geschenk der Weihnacht.* Freiburg 1991: Herder. 84 S., DM 16,80.

Voss, Gerhard: *Dich als Mutter zeige.* Maria in der Feier des Kirchenjahres. Freiburg 1991: Herder. 260 S., geb., DM 38,–.

Zukunft der Orden – Visionen sind notwendig

Maria Crucis Doka, Luzern*

Einleitung

Zukunft der Orden – gleich stellt sich das Bild unserer Alterspyramide ein: eine Pyramide, die auf dem Kopf steht, wenigstens was die europäischen Provinzen unserer Kongregation betrifft. Und es fehlt nicht an Stimmen, die vom Untergang der Orden sprechen: „Was wollen Sie denn da noch sagen; von den Orden erwarten wir ohnehin nichts mehr oder nicht mehr viel. Sie sind krank, sie kämpfen ums Überleben." „Der Zusammenbruch ihrer Einmaligkeit beschleunigt sich" (Weltwoche, Nr. 32, 08. 08. 1991).

Ich gehöre zu jener Generation, die mit großen Erwartungen und mit Begeisterung das Zweite Vatikanische Konzil und die Schweizer Synode verfolgte. Es war damals ein gutes Gefühl – um es einmal so zu sagen – katholisch zu sein und auch noch einem Orden dieser Kirche anzugehören. Heute ist diese Stimmung in weiten Kreisen anders geworden; sie ist bei nicht wenigen in Enttäuschung und Resignation umgeschlagen. Auch ich persönlich erlebe die Situation oft als belastend, bemühend und wenig zukunftsweisend. Dennoch ist dies nicht der Grundton meines Lebens. Ich vermag der heutigen Situation in Welt, Kirche und Orden durchaus auch positive, zukunftsträchtige Aspekte abzugewinnen. Ich habe Träume, Visionen, wenn Sie wollen; ich teile diese mit anderen – als Glied dieser Kirche, als Frau und Ordensfrau, als Mensch dieses Jahrhunderts und dieser Welt. Das heißt: Ich habe Wünsche, ich möchte Veränderungen, ich glaube und hoffe auf solche Veränderungen, und ich sehe in eben dieser unserer heutigen Situation solche Veränderungen bereits in Gang oder wenigstens deren Möglichkeiten keimhaft enthalten.

Ich denke, daß jedes Leben Visionen und Träume braucht, das Leben jedes Einzelnen, das Leben auch einer Gruppe, eines größeren Ganzen. Und schließlich hat kein geringerer als unser Bundespräsident Flavio Cotti das Privileg zu träumen zwar besonders den Kindern attestiert, aber gleichzeitig auch die Erwachsenen aufgefordert, sich den Träumen nicht zu verschließen und das Wagnis immer wieder einzugehen (Rütliwiese 31. 07. 1991). Und der kürzlich verstorbene große, alte Mann der Katholischen Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning, meint: „Man sollte Zukunftsperspektiven (‚konkrete Utopien') vor Augen haben, auch wenn es nachher anders kommt, als man es sich vorher gedacht hat, anstatt daß man in der politischen Tagesklecksерei immer von einem Befehl zum anderen hupft" (Publik-Forum September 1991).

Visionen und Träume sind nicht zuletzt für Verantwortliche in Kirche und Orden not-wendig – besonders im Hinblick auf den immer wieder neu zu ak-

---

* Leicht veränderter Text eines Vortrags, den Sr. Dr. Maria Crucis Doka, Schwestern vom Hl. Kreuz, Menzingen, anläßlich der Tagsatzung der Orden und Gemeinschaften der Schweiz vom 7.–9. Oktober 1991 in Ingenbohl gehalten hat.

tualisierenden Evangelisierungsauftrag. Es war anläßlich eines Symposiums des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, an dem ich als Delegierte der Union der Europäischen Ordensobernkonferenzen teilnehmen konnte. Die Themen der Symposien der letzten Jahre kreisten bekanntlich um Säkularisierung und Evangelisierung. Als Gäste des Symposiums hatten wir Ordensleute, zusammen mit den Vertretern der Priester und Laien die Möglichkeiten, in den Arbeitsgruppen dabeizusein und mitzudiskutieren. Die Gruppengespräche, die ich persönlich erlebt habe, bewegten sich auf sehr verschiedenen Ebenen: die Bischöfe der Gruppe A versuchten in einem langen, gescheiten und tiefschürfenden Gespräch genaue Grenzen zu ziehen zwischen einzelnen Mitgliedergruppen unserer Kirche: da war der innerste Kreis der praktizierenden Gläubigen, dann folgten die sogenannten Auswahlchristen, dann die in Sachen Glaube und Praxis Randständischen und schließlich die Uninteressierten und Aussteiger. Das Gespräch drehte sich vor allem um die Abgrenzung der verschiedenen Gruppen. Wieviel daraus für die Belebung der Evangelisierung resultierte, mag offen bleiben!

Die Bischöfe der Gruppe B waren vor allem mit der Frage beschäftigt: „Wie bringen wir die Frohe Botschaft zu den Menschen unserer Zeit im Hier und Heute? Wie erreichen wir diese Menschen? Was brauchen sie? Wer will Gott – der menschgewordene – für sie sein?" Es ging um die Vision vom Reich Gottes, wie es Jesus zu Beginn seines öffentlichen Lebens angekündigt hatte. Die konkrete Frage, die sich diese Diskussionsteilnehmer anschließend stellten, war die Frage nach den Kanälen, über die die Botschaft den heutigen Menschen erreichen müßte. Die Vision oder der Traum vom befreiten Menschen führte die Bischöfe ans Handeln und an mögliche Strategien heran. „Es sind die utopischen Visionen, die uns Leben schenken, und welche fruchtbar machen" (Leonardo Boff, Aufbruch 18.04.1991). Solche und ähnliche Erfahrungen und Überlegungen motivieren mich schließlich, Ihnen einige Gedanken zum Thema Zukunftsvisionen vorzulegen. Denn Visionen, Träume haben dann eine größere Chance ganz oder teilweise verwirklicht zu werden, wenn wir sie nicht allein, sondern gemeinsam träumen.

Träume und Visionen

Träume tun uns Ordensleuten gerade in unserer heutigen, europäischen Situation not. Diese Situation näher zu beschreiben ist müßig. Wir sind damit täglich konfrontiert. Was für eine Bedeutung haben Visionen in der heutigen Situation?

Die Frage nach der eigenen Identität ist immer dann besonders aktuell und drängend, bisweilen auch bedrängend, wenn bisherige Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden, bisherige Antworten nicht mehr genügen. Daß dies heute für Orden und Kirche der Fall ist, kann nicht bestritten werden. Es geht um die Sehnsucht nach neuer Inspiration; das ursprünglich Lebendige muß neu gesucht werden. Visionen können uns neu auf den Weg bringen. Ge-

meint sind nicht irgendwelche (weltfremde) Träume, sondern solche, die eine kreative Kraft in sich haben, nicht am realen Leben vorbei, sondern in das Heute hineinwirkend, belebend, als mitreißende Impulse.

Voraussetzung jeder Kreativität, so sagen uns die Psychologen, ist das Ergriffensein, das Betroffensein von etwas, das größer ist als wir selbst, das z. B. mehr ist als das, was wir heute erleben als fragmentarische Gegenwart. Man wirft uns Menschen in der westlichen Welt vor, wir hätten keine Visionen, keine Utopien mehr. Woran mag das liegen? Sind wir vielleicht nicht mehr Betroffene? Lassen wir uns nicht mehr ergreifen und begeistern von etwas, das größer ist als wir selbst, auch nicht von höchsten Werten, von dem „Höchsten Gut" wie es Franziskus von Assisi nennt. Ich kann mir denken, daß viele von uns in Schule, Pfarrei, in Gruppen oder in persönlichen Begegnungen das Phänomen der Freudlosigkeit, der Apathie und Langeweile, der Antriebslosigkeit oder der Übersättigung erleben – bei Erwachsenen, aber auch in erschreckendem Maße bei Jugendlichen. Ein peruanischer Priester, der eingeladen worden war, sich über seine Erfahrungen in der Schweiz und mit den Schweizer und Schweizerinnen zu äußern, nannte u. a. die Freudlosigkeit auf den Gesichtern und im Umgang mit vielen unserer Landsleute. Er könnte sich das kaum erklären, sagte der Peruaner, da es uns doch so gut gehe! Im Unterschied dazu finde er bei den Armen seiner Heimat, selbst bei denen, die am Rande des Existenzminimums lebten, viel mehr Zufriedenheit und Fröhlichkeit. Nur Temperamentssache? Oder liegt der Grund doch viel tiefer?

Es ist die Freude, die Energien freisetzt, die Phantasie aktiviert, die Vertrauen und Risikofreudigkeit schenkt, die einen Raum der Freiheit schenkt und auf die Zukunft hin öffnet. Dazu Verena Kast: „Freut euch endlich, damit all diese schönen menschlichen Möglichkeiten auch wirklich zum Tragen kommen." Man könnte dieses Wort umwandeln und sagen: Freut euch endlich an all dem, was Jesus euch verkündet hat, damit auch all die Möglichkeiten christlichen Lebens, die Möglichkeiten Gottes, zum Tragen kommen. Dazu noch eins. Ein Wort von E. Bloch mag uns den Unterschied zwischen Illusionen und Visionen verdeutlichen? „Visionen" sind Illusionen, Luftschlösser und Tagträume dann, wenn sie ein Faulbett abgeben, wenn sie uns daran hindern ,den Alltag anzugehen. Echte Visionen sind sie dann, wenn sie das Jetzt und Hier zu beunruhigen oder zu beleben vermögen, dieses in eine produktive Spannung versetzen. Wenn heute von einem Defizit an Visionen und Utopien in unserm Europa die Rede ist, dann hängt dies wohl auch mit einem Verlust der Spannkraft, Risikofreudigkeit des „alt gewordenen Kontinents" zusammen. Hoffnung – biblisch/christlich gesehen – dagegen ist die Fähigkeit, aus der keineswegs vergreisten Vision von Gottes Reich immer wieder neue Lebenskraft und neue Lebensentwürfe zu schöpfen. Zeiten der Krisen und des Übergangs bringen es mit sich, daß alte, frühere Kategorien des Denkens und Verhaltens fragwürdig werden; sie bleiben nur dann weiterhin brauchbar, wenn sie Leben fördern, Kreativität zulassen. Oftmals aber sind herkömmliche Muster unbrauchbar und hinderlich. Ohne ein mutiges Loslassen solch liebgewonnener und zugegebenermaßen vielleicht lange bewährter Muster kommen wir nicht

zu einem vorurteilslosen Hören auf das, was Situationen und Menschen, was Gott uns an neuen Möglichkeiten anbietet. Hoffen heißt, mit den Möglichkeiten und Visionen Gottes für uns Menschen rechnen, heißt nach Johann Baptist Metz „Verrückt sein nach der Möglichkeit Gottes in unserer Welt". Könnten, müßten solch „verrückte Menschen" nicht gerade wir Ordensleute sein? Ist nicht gerade dies unser Auftrag – gestern, heute und morgen?

Wenn wir Träume, Visionen brauchen, um die Gegenwart bestehen und die Zukunft vorbereiten zu können, dann stellt sich die Frage: welche Träume, was für Visionen?

Kirchenbilder für die Zukunft

Visionen von und für Orden sind naturgemäß eng verbunden mit Kirchenvisionen, Kirchenträumen, Kirchenbildern.

Nach Paul Zulehner ist Kirche „die Versammlung von Menschen, an denen sichtbar wird, was Gott für alle Menschen will". Es geht um die „Gottesauslegung" für die Menschen, für die Welt. Kirche als „Ort, wo Gott sich durchsetzen kann", als „ein Stück Menschheit, wo Gott aufgenommen ist". Danach heißt die Grundbotschaft der Kirche: „Gott ist mit uns" und dieses „Mitsein als Heil will Gott für alle Menschen".

Was für eine Kirche kann diesen Auftrag in der Welt von heute und morgen erfüllen, und welches wird unser Auftrag in dieser Kirche sein? Dazu zunächst folgende Feststellung: Es ist eine Tatsache, die uns allen bekannt ist, die wir aber wohl noch viel zu wenig in unserem Bewußtsein tragen: die Kirche der Zukunft wird in der sogenannten Dritten Welt (Asien, Afrika und Lateinamerika) liegen. Die Zahl der Katholiken in diesen Gebieten steigt ständig an. Dies wird die Gesamtkirche beeinflußen. Auch die europäischen Kirchen werden davon nicht unberührt bleiben. Etwas von einer solchen Verlagerung spüren ja internationale Ordensgemeinschaften bereits heute, eine Verlagerung, die von einer mehr oder weniger ausgeprägten Einbahnbewegung zu wechselseitigen Beziehungen führen wird. In unserer Gemeinschaft z. B. ist diese Kirche spürbar.

Wir haben heute 14 Provinzen: vier in Asien, vier in Afrika, zwei in Lateinamerika und vier in Europa. In Zahlen ausgedrückt heißt das: von den rund 2600 Schwestern sind heute noch etwas über 1400 in Europa und ca. 1200 in den anderen drei Kontinenten. Dazu ist folgendes zu sagen: Die europäischen Provinzen sind stark überaltert und haben wenig Nachwuchs. Das Durchschnittsalter in den meisten außereuropäischen Provinzen ist bedeutend tiefer, die Eintritte in diesen Provinzen sind erfreulich; dabei handelt es sich um einheimischen Nachwuchs. Die Auswirkungen dieser Entwicklung werden heute bereits mehr und mehr spürbar: nicht nur an der langsamen aber sicheren Verdrängung der offiziellen Haupt-Kongregationsprache Deutsch durch das Englische und Spanische, sondern auch in Fragen der Spiritualität, in der

Ausbildung junger Schwestern, in Strukturfragen, in der Frage, wie Gemeinsames und Partikuläres gegeneinander abzuwägen, respektiv miteinander zu verbinden ist.

Auf dem Hintergrund einer ähnlichen Zukunftsperspektive für die Gesamtkirche ist es wohl berechtigt, die Frage nach Kirchenvisionen im außereuropäischen Bereich zu stellen. Zukunftsweisende Visionen haben ja mit der gegebenen Wirklichkeit zu tun.

Ich hatte dieses Jahr Gelegenheit, mit Zukunftsgedanken eines afrikanischen schwarzen Bischofs Bekanntschaft zu machen. Er hat diese als Gast der Diözese Northampton/England im Verlauf der dortigen Pastoralplanungstagung geäußert. Ich möchte Ihnen einige dieser Themen vortragen, weil ich sie diskussionswürdig finde, und weil sie in mancher Hinsicht den Sehnsüchten europäischer Kirchenträumer sehr nahe kommen.

- Die Kirche der Zukunft wird mehrheitlich eine Kirche von Armen, Machtlosen sein.
- Sie wird keine Kirche sein, die sich mit Mächtigen (in Staat, Wirtschaft, Gesellschaft) arrangiert, um selber zu Macht und Ansehen zu gelangen.
- Sie wird eine Kirche des Volkes Gottes sein, wo das Bewußtsein lebendig ist, daß alle Kirche sind (d. h. auch Mitverantwortung, Partizipation).
- Sie wird eine vornehmlich von Laien geprägte Kirche sein; Kleriker und Ordensleute haben darin zwar eine wichtige Funktion, einen bestimmten Dienst, aber das Gesicht der Kirche wird vor allem von Laien geprägt sein.
- Sie wird keine uniforme, zentralistisch strukturierte Kirche sein, sondern eine pluriforme, in der die Einheit, die Communio, auf einer tieferen Ebene liegt.
- Sie wird eine Kirche sein, in der Strukturen, Gesetze, Regeln keine so dominante Rolle mehr spielen, in der dagegen viel Spontaneität und Eigenverantwortung in gegenseitiger Liebe Platz haben.
- Eine Kirche wird es sein, in der die konfessionellen Unterschiede keine so große oder überhaupt keine Bedeutung mehr haben.
- Die Kirche der Zukunft wird von Offenheit und Ehrfurcht andern Religionen gegenüber geprägt sein; denn Gott „wohnt" nicht nur im Christentum.

Soweit die Kirchen-Visionen eines schwarzen Bischofs. Ich möchte sie hier im Raum stehen lassen, gleichsam als Gemälde mit verschiedenen Farben, die uns teilweise ansprechen mögen, teilweise abstoßen, teilweise Fragen in uns wachrufen... aber vielleicht doch gewisse „Trends" anzeigen, wie eine Kirche der Zukunft mit Schwerpunkt in der Dritten Welt aussehen könnte.

Gedanken aus andern Blickwinkeln mögen das Bild ergänzen oder auch bestätigen. Heinrich Fries meint in seinem nicht unkritischen Beitrag in „Arme Kirche, reiche Kirche" – „Stabilisierung durch Angst?" (Verlag Agora 1990), die Kirche der Zukunft müsse in einem bisher nie dagewesenen Maße Weltkirche werden. „Das beinhaltet", sagt Fries, „die Abkehr von dem so lange

Zeit gehegten Eurozentrismus. Das bedeutet nicht die Verleugnung der abendländischen Gestalt der Kirche. Diese ist und bleibt die Ursprungsgeschichte auch der Kirche von morgen. Abschied vom Eurozentrismus heißt vor allem: die europäisch-abendländische Gestalt des Christentums in Liturgie, Theologie, Kirchenstruktur, Recht und Symbolik darf nicht zum einzigen und verpflichtenden Modell für die Kirchen in und aus den Völkern werden." Im Blick auf das Konzil und als Ausdruck ihrer Erneuerungsbedürftigkeit und Erneuerungsfähigkeit wird sich die Kirche der Zukunft als Instrumente der Erneuerung den Dialog, die Begegnung, die Kommunikation in allen Richtungen, die Kooperation und Solidarität zu eigen machen müssen, immer mehr, immer besser, immer echter. Das Bild von der Kirche der Zukunft wird kein „ausgewogenes" sein können. Kardinal Newman sagte einmal, glauben heiße „Spannungen aushalten"; das gilt demnach auch für und in der Gemeinschaft der Glaubenden.

Fries erinnert in diesem Zusammenhang an die These von Hans Urs von Balthasar: „Glaubwürdigkeit ist nur Liebe." Er nennt diese Aussage eine Perspektive in der Mitte des Christlichen. Darin trifft er sich mit Johann Baptist Metz, für den die Mitte des Christlichen nicht so sehr eine Doktrin ist, die es rein zu bewahren gilt, sondern eine Paxis, die es als Nachfolge radikal zu leben gilt. Um diese Mitte geht es in der Kirche, in den Orden. Darin liegt die Zukunftsfähigkeit für beide: für Kirche und Orden (Kuschel: Sölle/Metz p. 71).

Unsere Zukunftsvisionen sind eng verknüpft mit der gegenwärtigen konkreten Situation des Menschen. Es sind keine Fluchtwege in Traumwelten (Metz, Welches Christentum hat Zukunft? S. 25). Nein, es geht um einen neuen Grad an Aufmerksamkeit, um das genauere Hinschauen des barmherzigen Samaritan, um die „Mystik der offenen Augen" (Metz). Etwas von dieser Mystik der offenen Augen, die unmittelbar zur Praxis führt, finden wir in den lateinamerikanischen Kirchen.

Es mag interessant sein zu erfahren, wie Menschen aus diesem Erfahrungsbereich die Situation der Kirche in Europa beurteilen, respektiv welche Zukunftsperspektiven sie für unsere Kirche (unser Ordensleben) sehen. Unter dem Titel „Wiederentdeckung der Kirche vom Evangelium und von der Gemeinschaft her" (in: Reiche Kirche, arme Kirche, S. 21) spricht Leonardo Boff über die Ursachen für den „kulturellen und kirchlichen Winter Europas" und sieht diese im Fehlen einer „geschichtlichen Aussicht und einer größeren Hoffnung". „Die zementierte Vergangenheit", so Boff, „laste so gewaltig auf den Christen, daß „scheinbar kaum Raum für Neues" bleibe. Dennoch sieht Boff Anzeichen neuen Lebens, „offenere Horizonte, die es erlauben, Hoffnung zu nähren und das ermüdete Gewebe der Institution zu erneuern". Es sind dies – nach Boff – „die Rückbesinnung auf das Evangelium und die Entstehung, beziehungsweise die Neubelebung von Gemeinschaften überall in der Kirche". Mir scheinen diese beiden Aspekte auch entscheidend für die Zukunft unserer Orden. Es geht um das Evangelium als lebensspendende Inspiration für das tägliche Leben und um Gemeinschaften, in denen das eigene

Charisma gelebt wird ohne es gegen die Institution auszuspielen, wobei Spannungen zwischen beiden nicht ganz zu vermeiden sind. Denn das Charisma als Träger des Neuen und Dynamischen kann (und muß auch) die Institution beunruhigen und aufwecken aus der Gefahr der Erstarrung.

Die wohl entscheidende Herausforderung der Lateinamerikanischen Kirche für die Weltkirche und für die europäische Kirche im besonderen ist die Option für die Armen und Unterdrückten, die Ausgegrenzten d. h. z. B. die Arbeitslosen, die Drogenkranken, die Aidspatienten, die psychisch Kranken, die Alten, die Flüchtlinge... (Boff, S. 22). „Je deutlicher die Kirche die Sache der Armen zu ihrer Sache macht im jeweils eigenen Land und in allen Länder, desto prophetischer und pastoraler wird ihr Wort ausfallen. Hier kann sie glaubwürdig werden und ein Antlitz gewinnen, das vom Evangelium geprägt ist".

Dieser Blick auf das, was sein könnte, müßte, wird Einfluß darauf haben, wie eine Diözese, eine Pfarrei, wie ein Orden, wie die Kirche in die Zukunft geht, was auf diese Zukunft hin zu bedenken, zu erneuern, zu verändern, zu erfinden sein wird, was jeder Glaubende für diese Kirche und in dieser Kirche sein möchte und kann.

Zukunft der Orden

Was heißt das alles für uns Ordensleute, für die Zukunft unserer Gemeinschaften, für die Zukunft unseres Platzes und unserer Aufgabe in Kirche und Welt?

Von ihrer Gründung her gesehen entstanden Orden dann, wenn die Zukunft der Kirche in irgendeiner Weise auf dem Spiel stand, wenn neue Wegweiser für die Bewegungsrichtung des wandernden Volkes Gottes notwendig wurden, wenn Erstarrungen, Einseitigkeiten, sogar falsche Richtungen drohten. Zwar hat der Herr der Kirche ihr den Bestand bis ans Ende der Zeiten versprochen, nicht aber den Orden. Und Gottes Botschaft, der Aufbau des Reiches Gottes, könnte grundsätzlich auch ohne uns weitergehen mit andern Gruppierungen innerhalb der Kirche. Ich denke, wir sollten den Möglichkeiten Gottes und der Phantasie seines Geistes doch einiges mehr zutrauen. Das gibt uns die Fähigkeit, ohne Verkrampfung, in innerer Freiheit unsern heutigen Auftrag wahrzunehmen und so mit Gelassenheit in die Zukunft zu schreiten. Ob der Herr uns so oder in welcher Form auch immer zum Aufbau seines Reiches in einer fernen Zukunft noch braucht, überlasse ich ihm. Eines aber ist meine feste Überzeugung: die Kirche wird immer und immer wieder neu prophetisches Leben brauchen, damit sie selbst ihrem Dienst an diesem Reich treu bleiben kann. Oder wie Paul Zulehner formuliert: „damit sie fähig ist/wird, den Menschen davon Zeugnis zu geben, woraus sie selbst lebt".

Dieser prophetische Dienst in und an der Kirche zugunsten der Menschen kann und wird heute von verschiedenen Gruppen und Einzelnen in der Kir-

che wahrgenommen, nicht nur von Ordens-Christen. Er bleibt aber gewiß auch weiterhin ein, wenn nicht letztlich der bedeutende Auftrag der Orden.

„Schon immer waren die Orden der Kirche ein Ort, wo Christen versucht haben, Gottes Traum vom Menschen in der Kirche entschlossen zu leben. Wer erfahren will, worum es bei der Kirche geht, kann dies bei den Orden lernen... Nicht nur einzelne Menschen können in diese Christenschule gehen, auch Pfarrgemeinden, ja sogar große Kirchengebiete sollten bei ihnen lernen können... Gerade in Zeiten, in denen Christen an einem katastrophalen Mangel an Folgen des Evangeliums für ihr eigenes Leben leiden, können Orden zum Stachel im Fleisch der Kirche werden... Orden werden zu Hoffnungsorten inmitten der Kirche, zu einem Erfahrungsraum lebendiger Kirche zugunsten von Menschen... Ordensgemeinschaften machen anschaulich, woraus Kirche lebt: aus mystischer Verwurzelung im lebendigen dreifaltigen Gott; und sie lassen erfahrbar werden, was aus dieser mystischen Gemeinschaft der Kirche erwächst: geschwisterliche Liebe zueinander und Dienste der Fußwaschung aneinander, besonders an den Armgemachten..." (Zulehner: Vortrag vor Generaloberinnen, 1987, Paderborn). Ich habe etwas gezögert, diese Sätze zu zitieren, weil unser konkretes Leben oft so weit entfernt ist von dem, was hier als Erwartung und Anspruch ausgesprochen wird. Sind es nur Träume, Utopien??? oder dürfen wir nicht doch manches von dem auch heute (und im Laufe unserer Ordensgeschichten) dankbar wahrnehmen – vielleicht auch als etwas, das heute und morgen auf eine noch größere Entfaltung wartet? Die Frage könnte etwa lauten: Wie können wir heute glaubwürdig zeigen, worum es geht, wenn das Evangelium gelebt wird? Lassen Sie mich dazu auf einige mir wichtig scheinende Aspekte unseres Ordenslebens hinweisen. Dabei bin ich mir bewußt, daß ich manch andere unberücksichtigt lasse.

Der Standort

Ich möchte den folgenden Überlegungen ein Moment aus dem Leben des Franziskus von Assisi, zu dessen Familie meine Ordensgemeinschaft gehört, zugrundelegen (Anton Rotzetter, Franz von Assisi, Erinnerung und Leidenschaft, Herder 1989, S. 27). Es geht in einem ersten Kapitel dieses Buches um die unterschiedlichen Lebenskonzepte der Stadt Assisi und des hl. Franz. „Die mittelalterliche Stadt ist im allgemeinem konzentrisch angelegt, d. h. im Zentrum wohnen die Reichen und Mächtigen; je weiter entfernt vom Zentrum jemand wohnt, um so weniger reich und mächtig ist er; am Rande wohnen die Armen und Bettler; ganz außerhalb der Stadt, ohne jede Beziehung zum Leben in der Stadt, sind die Aussätzigen... Der Lebenssinn der Bürger besteht darin, möglichst nahe beim Zentrum oder sogar im Zentrum zu sein, selbst auf Kosten anderer Bürger. Diese Atmosphäre ist gekennzeichnet durch Rücksichtslosigkeit und Ausbeutung."

Das Lebenskonzept des hl. Franz widerspricht diesem eben skizzierten Lebenskonzept. „Exivi e saeculo" – ich zog aus der Stadt, der Gesellschaft. Es ist

ein Exodus aus deren Denken und Handeln. Franz erklärt die Aussätzigen zum neuen Lebenszentrum und definiert diese Umkehr aller damaligen gesellschaftlichen Werte als „Demut und Armut Christi" oder als „Leben nach der Weise des Evangeliums". Es ging also um die Verlagerung des Standortes, weg von der Machtzentrale hin an den Rand, zum schwächsten Glied der Gesellschaft. Dieser neue Standort brachte eine neue Sicht, einen anderen Blickwinkel, die Umkehr der Werte, eine Schwerpunktverlagerung, ein neues Denken und Fühlen mit sich. Mag diese Standortveränderung in unsern verschiedenen Orden je ein anderes Gesicht haben – ich denke, irgendwie haben wir alle als Orden und als Einzelne mit einer Standortveränderung begonnen, und irgendwie haben Zukunftsvisionen mit einer Frage nach dem Standort zu tun, mit einer Korrektur, einer Revision, mit neuen Prioritäten, mit einer noch entschiedeneren Option für das, was mit dem Konzil einen neuen Anfang genommen hat. Standorte für Orden könnten „Schwachstellen" der Gesellschaft, Schwachstellen auch der heutigen Kirche sein. Man könnte auch von neuralgischen Stellen, Alarmsituationen sprechen, die Nöte und Bedrängnisse signalisieren, durch die oder an denen die Herausforderungen unüberhörbar deutlich zum Ausdruck kommen. Standorte auch, die oft in irgendeiner Weise mit Risiken verbunden sind. Dazu noch ein weiteres (zum Folgenden vgl. Referat von P. Köster SJ, Leiter der IMS, Frankfurt): Die Lebenskultur nach den Evangelischen Räten geht davon aus, daß menschliches Heil nicht allein aus den Bedürfnissen des Menschen und der Gesellschaft, auch nicht aus den Interessen kirchlich-institutioneller Organe ableitbar ist. Die Lebensform der Evangelischen Räte hat die gefährliche Erinnerung an die eine ganz bestimmte Geschichte Jesu und an sein Prophetenschicksal wachzuhalten. Jesu Weg, der zu Kreuz und Auferstehung führte, soll sich den Menschen erschließen als der Weg, auf dem Heil- und Sinnerfahrung möglich ist. Die evangelischen Räte wollen anschaulich und wirksam in Erinnerung bringen, daß kein Mensch von Menschen zum Namenlosen, zum Verlorenen, zum Objekt gemacht werden darf. „Was von den Orden heute zunächst und in erster Linie gefordert wäre – nicht als Doktrin, sondern als Lebensform – ist das Elementarste und Riskanteste des Glaubens zugleich: Gottes Zeugenschaft in einer religionsfreundlichen Gottlosigkeit, in einem Zeitalter der Religion ohne Gott" (Metz Gottespassion). Es geht in erster Linie um eine Lebens- und Glaubensweise von Menschen, die – wie wir gesehen haben – „verrückt sind nach der Möglichkeit Gottes in unserer Welt". Solche Menschen leisten Widerstand gegen den Visionsverzicht, gegen Resignation und Hoffnungslosigkeit, die sind auf der Suche nach Lebensformen, die ein Gegengewicht zur heutigen Lebenskultur bilden und die heute besonders die großen Optionen: Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung miteinbeziehen. Sie haben den Mut zum Einsatz auch in gefährlichen und riskanten Situationen. „Orden springen ein, wenn und wo es besonders gefährlich ist" (Metz, S. 17). Ich erinnere Sie an die Morde in El Salvador. Auch Leonardo Boff bestätigte kürzlich in einem Gespräch, daß jene, die sich in seiner Heimat und in anderen Ländern für mehr Gerechtigkeit einsetzen – also auch er selbst – in ständiger Lebensgefahr leben.

Neuralgische Punkte

Standorte für Orden waren immer wieder Schwachstellen oder neuralgische Punkte in Kirche und Gesellschaft. Auf drei solcher Punkte in unserer Zeit möchte ich zu sprechen kommen.

1. Eurozentrismus in Gesellschaft und Kirche

Geistliche Gemeinschaften verstehen sich entsprechend einer sehr langen und ungebrochenen Überlieferungsgeschichte zu Recht als Jünger- und Jüngerinnengemeinde 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. In diesem Sinn verdeutlichen die Orden das, was Kirche überhaupt ist und sein soll. Solcher exemplarischer Jünger- und Jüngerinnengemeinden bedarf die Gesamtkirche (Greshake a.a.O.). Mehr noch: solche Gemeinschaften waren in der Vergangenheit und können in Gegenwart und Zukunft „Pflanzstätten" zur Erneuerung der Gesamtkirche sein (Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Nr. 9). Es geht dabei nicht um ideale Mustergemeinschaften, die in voller Eintracht und Harmonie handeln und leben. Vielmehr geht es um Gemeinschaften, die sich z. B. im Sinne einer echten Katholizität mehr und mehr öffnen für die Anliegen und Werte anderer Völker, und dabei nicht in einem Einbahn-Weg stecken bleiben. „Wir werden verändert, wenn wir uns an einen neuen Ort begeben und wenn wir uns der Wahrheit eines anderen Standpunktes aussetzen, der nicht unser eigener ist" (Rohr, S. 133). Rohr spricht davon, daß die lateinamerikanische Kirche daran ist, die nordamerikanische zu bekehren. „Die einzige Hoffnung für die katholische Kirche besteht darin, daß sie irgendwann im wahren Wortsinne k a t h o l i s c h wird." Sich mehr und mehr öffnen für die Erfahrungen anderer Völker und für die Werte ihrer Kulturen, das könnte die Kirche zu einer authentischen Hoffnungsträgerin für die Menschen machen. Als westlich geprägte Menschen können wir Ordensleute zum Beispiel manches über Gemeinschaft, menschliche Beziehungen neu lernen. Wir, die wir in Ländern leben, wo die Menschen mehr und mehr vereinsamen, wo die Kommunikation so oft gestört ist oder gänzlich ausfällt. Die G a s t f r e u n d s c h a f t z. B. ist bei vielen Völkern und Stämmen der Dritten Welt ein ganz hohes Gut.

Ich erlebte dies kürzlich in Indien sehr eindrücklich. Dem Besuch eines Gastes haftet etwas Göttliches an. „Das Göttliche in mir grüßt das Göttliche in dir" (Hindu-Tradition). Auch sogenannte gewöhnliche oder unangemeldete Besucher genießen die volle Aufmerksamkeit der Gastgeber, die ihnen ihre Zeit und ihre Tischgemeinschaft zur Verfügung stellen. Etwas von einer solchen Haltung suchen westliche Menschen heute mehr und mehr. Das ist eine nicht unbedeutende Herausforderung für uns, die wir meistens so furchtbar beschäftigt sind, so gestreßt durch den Tag und die Woche rennen. Es gibt Gruppen in Europa, die sich dieser Herausforderung ganz bewußt stellen. Etwa

basiskirchliche Gemeinschaften in Frankreich, die daraus eine eigene Spiritualität gemacht haben („Löscht den Geist nicht aus", S. 209). Die drei Stichworte ihrer Spiritualität heißen: accueil, partage, gratuité. Accueil meint den Versuch, als einzelne und als Gemeinschaft sich so zu verhalten, daß man ohne Vorbehalt für die andern da ist, für sie offen ist und sich ihnen öffnet. Das bedeutet Bereitschaft zur Präsenz, zum Hören, zur Solidarität mit dem und den Fremden. Partage: teilen, teilgeben, teilnehmen – ist ein Aufbruch aus der individualistischen Verengung zu solidarischem Handeln. Gratuité versteht sich als Dankbarkeit, als Antwort auf das Geschenk des Lebens, eine Haltung, die den Kreis von Leisten, Haben, Kaufen, Konsumieren durchbricht.

Sind diese Dinge aber wirklich so neu? Finden wir sie – vielleicht unter andern Namen – nicht auch in unseren Ordens-Traditionen? Sind sie vielleicht schon immer dagewesen und müßten wir sie zu neuem Leben erwecken? Vielleicht gerade angeregt durch die Begegnung mit anderen Kulturen und gleichzeitig herausgefordert durch die Nöte und Bedürfnisse der Menschen unserer Zeit.

Unsere vielfach internationalen Gemeinschaften haben im Bezug auf solche Kontakte und Anregungen aus der Dritten Welt größere Möglichkeiten als manche Ortskirchen und könnten vermehrt Wegbereiter und Förderer solcher Öffnungen in den Ortskirchen sein. Es beginnt mit der Wahrnehmung des Anderen, des Fremden, mit unserer Sprache, die wir benützen, wenn wir über Fremde sprechen. Es geht um kühne Projekte des Zusammenlebens, um lebbare Antwortmodelle für den Alltag. Aber auch in anderer Beziehung könnte diese größere Öffnung bedeutungsvoll sein: „Die Kirche in der Schweiz wird nur dann die von Konzil und Synode geforderten Reformen vorantreiben, wenn sie ihre eigene Enge aufbricht und sich mit dem Leiden und Feiern, dem Suchen und Gestalten anderer Ortskirchen auseinandersetzt. Dann wird sie erfahren: kirchliche Gemeinschaft kann anders leben, kann anders beten und singen, kann eine andere Stellung den gesellschaftlichen Mächten gegenüber einnehmen" (Alois Odermatt zu den dringenden Aufgaben der Missionskonferenz der Schweiz). Ich meine, in diesem ganzen Bereich sind auch Orden gefragt und herausgefordert.

2. Gemeinschaftsform, Führungsstil

Geistliche Gemeinschaften als Jünger- und Jüngerinnengemeinden standen immer schon vor der Frage, wie diese Gemeinschaft evangeliumsgemäß konkret zu leben ist. Die Art und Weise des Umgangs miteinander, damit auch verbunden Fragen des Führungsstils, Fragen von Autorität und Gehorsam sind in unserer Zeit der Suche nach neuen Mustern, nach evangeliumsgemäßen Mustern, besonders brennend geworden. Ich meine auch, daß diese Themen zu den neuralgischen Punkten in unserer Gesellschaft und Kirche gehören. Solch wunde Stellen sind immer auch eine Chance für Neuanfänge, sofern man sie nicht mit ungeeigneten Mitteln zu heilen versucht oder, was noch schlimmer wäre, wenn man sie überhaupt nicht als Wunden wahrzunehmen vermöchte.

Im Zuge der nachkonziliären Reform hat sich in vielen unserer Gemeinschaften eine veränderte Praxis eingespielt. Dies im Sinne von mehr Schwesterlichkeit, Brüderlichkeit, Geschwisterlichkeit, im Sinne von mehr Menschlichkeit, mehr Partnerschaft, einem mehr partnerschaftlichen Führungsstil. Letztlich geht es dabei keineswegs um Abschaffung von Autorität und Gehorsam, sondern um deren evangeliumsgemäßes Verständnis. Dies beinhaltet etwa: herrschaftsfreier Umgang miteinander, Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft, Achtung und Ehrfurcht vor der Überzeugung und Andersartigkeit des andern, Versöhnungsbereitschaft, Fähigkeit mit Konflikten umzugehen, Transparenz im Reden und Tun... Für uns Schwestern und Brüder in Leitungsfunktionen heißt dies im besonderen: die Glieder unserer Gemeinschaften, alles erwachsene Menschen, zum persönlichen menschlichen und spirituellen Wachstum ermächtigen und Voraussetzungen schaffen für den Dienst als Mission/Sendung in der Kirche. Durch Partizipation die Identifikation der Glieder mit dem Ganzen der Gemeinschaft fördern. Paul Zulehner sagt einmal: „Eine Leitung, die nicht ermutigt zur Selbstverantwortung und Mitverantwortung, ist eine miserable Leitung" (Studientagung VONOS/Schweiz).

Sind wir bisweilen zu skeptisch oder haben wir kein Vertrauen in das Wirken des Gottesgeistes in jedem einzelnen Mitglied? Eine Spur vielleicht von dem, was Zulehner „ekklesialen Atheismus" nennt? Führungsmodelle partizipativer Art sind „inklusiv" (nicht „exklusiv"), d. h. die beruhen auf dem Bewußtsein, daß wir alle aufeinander angewiesen sind, einander brauchen, und daß der Geist nicht auf die oberste Spitze allein zu lokalisieren ist. Solche Führungsmodelle machen den Gehorsam keineswegs überflüssig, sie fördern aber das Verständnis für Amtsträger- und Trägerinnen und ihre Leitungsfunktionen und verhindern die Isolation des Amtes. Eine Autorität, der kein Vertrauen entgegengebracht wird, ist schwerlich funktionsfähig.

Ich habe hier auf die Bedeutung von Gemeinschaft und die Art des Führungsstils hingewiesen, weil Gemeinschaft ein wesentliches Element des Ordenslebens, aber auch der Kirche insgesamt ist. Darüber hinaus ist das Problem der Beziehungen ein ganz zentrales für den Menschen unserer Zeit. Wir stoßen in diesem Bereich auf sehr viel Hilflosigkeit und Unvermögen. Und doch liegen gerade hier die großen Sehnsüchte der Menschen unserer Tage. Es ist ein Kernproblem unserer Zivilisation, jedenfalls in unserer europäischen Welt. Aus diesen Gründen ist die Vision von einer Christlichen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft, in der das Reich Gottes am Kommen ist, von besonderer Bedeutung. Gemeinschaft lebt von Beziehungen und jede Beziehung braucht Pflege wie alles, was lebt. Der Mensch der westlichen Welt im besonderen krankt am Verlust oder an nicht stattfindenden Beziehungen. Und wir erfahren es täglich auch in unseren Gemeinschaften: sie sind meist dann krank, wenn die Beziehungen gestört sind. Ein heute nicht zu übersehender Faktor ist die Hektik. Sie kann tödlich wirken, nicht nur beim Autofahrer. Hektik bringt uns ums Leben, um den Lebenssinn, um die Lebenstiefe. Sie ist gemeinschaftsfeindlich; wir können unser Leben nicht mehr als Mit-Sein erfahren. Nur wo wir Zeit haben füreinander (und dies gilt natürlich auch für unse-

ren Dienst an den Menschen), sind Beziehungen möglich und ist Leben miteinander im Jetzt und Hier mehr als ein gemeinsamer Tisch oder ein flüchtiges Grüßen unter der Tür. Es geht um die Qualität eines gemeinsamen Weges, um erfüllte Zeit und nicht um bis zum non-sense gemessene Zeit. Wenn wir wollen, daß unsere Kirche ein menschlicheres Gesicht bekommt, und wenn unsere Gemeinschaften kirchliche Gemeinschaft mit menschlichem Gesicht realisieren sollen, dann brauchen wir dafür ein „Klima mitgeteilter Gegenwart", ein Milieu der Zuneigung, ein Erkennen und Anerkennen der Interdependenz, daß Wissen, daß keiner völlig abhängig, keiner völlig unabhängig ist, gegenseitiges Verwiesensein aufeinander und Solidarität.

Die Realisierung solcher Gemeinschaft ist gewiß kein Monopol der Ordensleute. Manche Gruppierungen innerhalb der Kirche versuchen das heute auch und vielleicht bisweilen mit besserem Erfolg. Dennoch bleibt die Tatsache, daß die Verwirklichung evangelischer Gemeinschaft ein wesentlicher Bestandteil des Ordenslebens ist. Wir wissen alle – als Vorgesetzte oft auf schmerzliche Art und Weise –, wie schwierig eine solche Vision zu realisieren ist. Aber ich glaube sagen zu dürfen, daß gerade in den letzten Jahren (ich weiß es von den weiblichen Gemeinschaften) große Anstrengungen in dieser Richtung gemacht wurden und weiter gemacht werden. Daß Einzelne und ganze Gemeinschaften heil und immer heiler werden in der umfassenden und ganzheitlichen Bedeutung des Wortes, ist keine leere Utopie, sondern ein Weg, der mit dem schrittweisen Kommen des Reiches Gottes zu tun hat.

Konstitutives Merkmal christlicher Gemeinschaft, die ihren Ursprung der Liebe Gottes verdankt, ist die Liebe, die in der Kraft des Geistes stets neu erfahren werden kann und praktiziert werden soll (Orientierung 15./31. August, Paul Hoffmann, Eine geschwisterliche Kirche). Die folgende kleine Geschichte mag das illustrieren. Sie sagt im Wesentlichen das aus, was in unseren Gemeinschaften und in der Kirche Zukunft hat. Ein berühmtes Kloster durchlebte einst sehr schwierige Zeiten. Früher bewohnten viele junge Mönche die zahlreichen Gebäude, und die mächtige Kirche wiederhallte vom feierlichen Gesang der großen Gemeinschaft. Jetzt aber war es anders geworden. Nur noch wenige alte Ordensmänner bewohnten das Kloster, und ihr armseliges Singen kam aus einem schweren Herzen. Die Menschen fühlten sich kaum mehr angezogen und blieben dem Gottesdienst fern. Am nahegelegenen Waldrand stand eine kleine Hütte. Ein alter Rabbi kam von Zeit zu Zeit an diesen Ort, um zu fasten und zu beten. In dieser Zeit fühlten sich die Mönche getragen von einer mit Gebet erfüllten Gegenwart.

Eines Tages beschloß der Abt des Klosters den Rabbi aufzusuchen. Dieser stand mit ausgestreckten Armen unter der Türe seiner Hütte, als ob er den Abt schon seit langem erwartet hätte. Die beiden umarmten sich herzlich wie Brüder. Dann lud der Rabbi seinen Gast in die Hütte ein. In der Mitte des Raumes stand ein hölzerner Tisch, auf dem die Hl. Schriften aufgeschlagen waren. Nach einer langen Weile des Schweigens sprach der Rabbi: „Du und deine Brüder dienen Gott mit schwerem Herzen. Du möchtest von mir eine Unterweisung. Ich werde dir solche geben. Du darfst sie aber nur ein einziges

mal wiederholen." Dann blickte er dem Abt in die Augen und sagte: „Der Messias ist unter euch." Nach einer kurzen Stille sprach er zum Abt: „Und nun geh wieder ins Kloster zurück."

Am anderen Morgen rief der Abt seine Mönche zusammen und berichtete ihnen, was vorgefallen war, und was der Rabbi ihm gesagt hatte. Erstaunt fragten sie einander, was der Spruch wohl bedeute. „Ist Br. Thomas der Messias? oder Br. Peter? oder Br. Benedikt?" Recht verwirrt gingen sie dann auseinander, jedoch ohne je wieder davon zu sprechen.

Nach einiger Zeit begannen die Mönche sich gegenseitig mit besonderer Ehrfurcht zu begegnen. Es entstand eine wirklich menschliche, herzliche Atmosphäre in der Gemeinschaft. Es war schwierig, sie zu beschreiben; aber jedermann konnte sie wahrnehmen. Sie hatten etwas gefunden, und dennoch waren sie stets auf der Suche danach. Besucher zeigten sich tief beeindruckt vom veränderten Leben der Mönche. Nach und nach kamen Menschen, bisweilen weither, um mit den Mönchen zu beten. Junge Menschen klopften an und baten um Aufnahme in die Gemeinschaft.

Nur eine Geschichte? Oder doch vielleicht eine Vision, die so oder so Wirklichkeit werden könnte?

3. Stellung der Frau

Orden als Hoffnungsort für heutige Menschen, Ordensleute als leidenschaftlich Engagierte an „Schwachstellen" und „Brandherden" unserer Gesellschaft und Kirche, können an der Frage nach der Stellung der Frau nicht vorbeisehen. Ich denke, daß auch ich als Frau im Zusammenhang mit Zukunftsvisionen zu diesem Thema nicht schweigen kann und darf.

Frauenbewegungen gibt es nicht erst in neuer und neuester Zeit. Br. Anton Rotzetter weist in seinem Franziskus-Buch (Erinnerungen und Leidenschaft, S. 94 ff.) auf Frauenbewegungen im 12./13. Jahrhundert hin: Frauengruppen beteten und arbeiteten miteinander, lebten gemeinsam und wollten zusammen auch wirken; z. T. unter traditionellen Bedingungen (etwa in Klöstern; diese waren damals überfüllt) oder in neuen Formen mit neuen Initiativen, Vorstellungen, Visionen (als sogenannte „Waldschwestern", Beginen etc.). Sie lebten miteinander an einem Ort oder zogen als Wanderpredigerinnen durch die Gegend. Sie beschäftigten sich bereits damals mit der Frage nach dem Priestertum der Frau, auch mit der Frage, ob Theologinnen nicht eine eigenständige Bibelauslegung wagen dürften. Der Bewegung war aber kein Erfolg beschieden, weil die kirchliche Hierarchie ihr Veto einlegte. Die Männerorden wurden angewiesen, sich von der Frauenbewegung zu distanzieren. Es wurden frauenfeindliche Parolen in Umlauf gesetzt. Diese autoritär negativ entschiedenen Fragen der Frauen fanden ihren Niederschlag in den Regeln und Konstitutionen der Frauenorden; die selbständigen Lebensformen kamen unter die Kontrolle der Kirche, beziehungsweise der Männerorden.

Es gab zwar im Laufe der weiteren Entwicklung immer wieder Frauenpersönlichkeiten von erstaunlichem Mut und mit einem starken Selbstbewußtsein, allen voran natürlich Teresa von Avila. Ich möchte hier aber ein anderes, weniger bekanntes Beispiel anführen: *Klara von Assisi*. Es ging damals um eine Ordensregel für die neue Schwesterngemeinschaft.

An der päpstlichen Kurie dachte man, daß die Schwestern sehr wohl versprechen konnten, nach der Regel des heiligen Benedikt zu leben. Faktisch sollten sie durchaus franziskanisch leben dürfen. *Klara* wollte nicht, daß eine solche Kluft besteht zwischen Versprechen und Leben, zwischen Recht und Praxis, zwischen Denken und Handeln. Sie schrieb darum nach Rom, oft und immer wieder, zusammen mit der seligen Agnes von Prag, einer anderen Frau, der dieses männliche Denken fremd war. Von Rom erhielt sie die Antwort: Die Regel verpflichte ja nur „quoad essentialia", nur bezüglich des Wesentlichen, was ja ohnehin für alle Ordensleute das gleiche sei: Gehorsam, Armut, Ehelosigkeit. Im übrigen könnten sie leben, wie sie wollten, eben nach den gemeinsamen Vorstellungen von Franz und Klara. Welche Schizophrenie! Klara und Agnes kämpften weiter. Sie erreichten dann eine Neuformulierung der Regel: Papst Innozenz IV. schrieb eine monastische Regel, in die er auch noch ein paar Prisen franziskanisches Gedankengut streute. Auch das genügte der unermüdlichen Frau nicht. Sie setzte sich dann selber an den Schreibtisch und verfaßte eine Regel, die ihren Vorstellungen entsprach. Zum ersten Mal in der Geschichte wagte eine Frau, für Frauen eine Regel zu schreiben. Schließlich beugte sich Rom nach langem Kampf; ihre Regel wurde bestätigt. Sprachempfinden und Wortschatz übertrafen bei weitem die entsprechenden Fähigkeiten des heiligen Franz. Auch in anderen Beziehungen war Klara eine kämpferische Natur. Einmal griff sie zum Mittel des Hungerstreikes: Gregor IX. verbot den Franziskanern, ohne besondere Erlaubnis das Kloster San Damiano zu betreten. Nun taten sie das vorwiegend aus zwei Gründen: einmal für Predigt und Gottesdienst und dann für die Beschaffung der Lebensmittel. Während jenes selbstverständlich war, sollte dieses eingeschränkt werden. Klara aber setzte es mit einem Hungerstreik durch, daß der Papst seine Maßnahme zurücknehmen mußte (Anton Rotzetter in Zeitschrift „Tau").

Ordensfrauen im Widerstand – sind wir das heute? Wollen wir es überhaupt sein? Wenn ich von Widerstand spreche, meine ich natürlich nicht in erster Linie Aktionen wie diejenige der Franziskanerin Rosemary Lynch mit ihren Mahnwachen und anderen Aktionen gegen die amerikanischen Atomtests in der Wüste Nevada. Auch können wir kaum all unsere Anliegen direkt und hartnäckig wie Klara dem Papst vorlegen, obwohl dies vielleicht bisweilen für beide Seiten von Nutzen wäre. Ich denke viel eher an die Art des Widerstandes, der positiv Neues hervorbringt und an die Stelle dessen setzt, das man verändern möchte. Franziskus z. B. hat die Reichen nicht verflucht, sondern ist selbst arm geworden: er bricht nicht mit der reformbedürftigen Kirche, sondern lebt in ihr die Freiheit und Unverfälschtheit des Evangeliums. Diese Art des Widerstandes setzt ein stets offenes Hören auf die besondere Berufung als Einzelne und Gemeinschaft und ein gesundes Selbstbewußtsein voraus. Ich

habe die Erfahrung gemacht, daß die „Ordensfrau von gestern" die „Ordensfrau von heute" noch sehr stark begleitet, d. h. früheres, vielfach fremdbestimmtes Verhalten verbunden mit einem entsprechenden Lebensstil haben heute noch einen nicht zu unterschätzenden Einfluß. Es ist nicht leicht für eine Ordensfrau sie selbst zu sein, wenn ihr Frausein über lange Zeit neutralisiert wurde. Neutralisiert wurden zahlreiche Werte und natürliche Eigenschaften bei Ordensfrauen, deren persönliche Entwicklung dadurch blockiert und schließlich abgebrochen wurde (Kreativität, Originalität, Freiraum...). Maßgebend war doch über lange Strecken weniger die eigene Motivation und Spontaneität als die Autorität einer anderen Person, vielfach eines Mannes (des Beichtvaters, des spirituellen Begleiters, des Spirituals) oder der Oberin, der ehrwürdigen Mutter.

Das eigene Selbstwertgefühl war bisweilen sehr schwach ausgebildet. Als junge Schwester war ich Mitglied einer Arbeitsgruppe von Ordensfrauen, die alle in Erziehung und Schule tätig waren. Aufschlußreich gestaltete sich bei der ersten Begegnung die Vorstellungsrunde: mit ganz wenigen Ausnahmen bezeichnete sich eine Schwester nach der andern als „bouche-trou" = Lückenbüßerin. Ich weiß bis heute nicht, ob dies eine Art Demutsfloskel war oder eben doch vielmehr einem blutarmen Selbstwertgefühl Ausdruck verlieh.

Ich erwähne diese Dinge, weil sie mir wichtig erscheinen für die zukünftige Entwicklung unserer weiblichen Ordensgemeinschaften, wichtig aber auch für die Kirche und den männlichen Teil unseres Gottesvolkes. Wenn Menschen nicht sich selber sein können, können sie auch nicht wirken, nicht wirkkräftig sein. Frauen, Ordensfrauen müssen ihr Frausein annehmen und entwickeln können. Vielleicht wenden sie ein: Das sei nun doch alles anders geworden, das sei nun doch endgültig vorbei. Hoffentlich! und Gott sei Dank ist vieles anders geworden. Aber sie werden mir recht geben, daß wir uns auch heute noch mit den Folgen auseinanderzusetzen haben, und daß die früheren Erfahrungen manche Schwester auf ihrem Weg hemmt und ihr das, was sie eigentlich sein könnte und möchte, erschwert, wenn nicht verunmöglicht. Die Gefahr des Erblassens der Spannkraft und Begeisterung ist damit eng verbunden. Und doch könnten Ordensfrauen eine Quelle von Leben und Vitalität in der Kirche sein. Frauen, auch Ordensfrauen, müßten jene Qualitäten in die Kirche einbringen, die bis dahin zu kurz kamen: etwa eine Humanisierung der Beziehungen, mehr Person-Bezogenheit, eine größere Nähe zum Leben, zum konkreten Leben, eine stärkere Gemeinschaftsbezogenheit, Ganzheitlichkeit, notwendige Ergänzungen zum vielfach einseitig gesetzlichen Denken. Es ist in unserer Kirche bekanntlich sehr wichtig, daß und wie das Recht zum Zuge kommt. Denken wir daran, wie viele Konstitutionen und Statuten seit dem Konzil unformuliert, neu geschrieben, korrigiert und zuletzt dem neuen Kirchenrecht angepaßt worden sind. Wie viel Zeit wurde an General- und Provinzkapiteln darauf verwendet! Ich kann meine Mitschwestern verstehen, wenn sie genug haben von den Paragraphendiskussionen und die Frage stellen: „Wann beginnen wir endlich zu leben"?

Gesetze und Regeln sind notwendig. Das wissen wir alle. Aber christliches Leben, Ordensleben, ist viel mehr als die genaue Einhaltung von Regeln. Es geht letztlich nicht darum, dies oder jenes zu tun oder nicht zu tun, sondern – wie dies kürzlich in einer Predigt formuliert wurde: „Recht muß mit Liebe, mit Barmherzigkeit verbunden sein. Gerade dann, wenn das Recht nicht mehr weiterhilft, wird der echte Geist Jesu unter Beweis gestellt." Ich denke, daß Ordensfrauen in dieser Beziehung nicht Unbedeutendes in Gesellschaft und Kirche einzubringen hätten. Es bleibt aber wahr, was Asevedo zur Entwicklung des weiblichen Ordenslebens sagt: „Was das weibliche Ordensleben betrifft, so kann man behaupten, daß seine wirkungsvolle Erneuerung mit der Entwicklung der Ordensfrau als Frau verknüpft ist. Die Problematik der Ordensfrau ist von der globalen Problematik der Frau in der Kirche und in der Welt nicht zu trennen." Und dieser Problematik haben sich Ordensfrauen und Ordensmänner zu stellen.

Geschwisterlichkeit – diese gehört entschieden zu einer Kirche der Zukunft – heißt in diesem Zusammenhang: Solidarität mit Frauen in Kirche und Gesellschaft, mit Aufbruchbewegungen von Frauen, auch wenn wir nicht jeder Äußerung von Feministinnen und jeder Gruppierung zustimmen können. Es geht um die Unterstützung und das Mittragen berechtigter Anliegen. Wir sind mitverantwortlich für den Dialog und für die Art und Weise, wie er auf verschiedenen Ebenen geführt wird. „Wenn diese Themen bei uns nicht vorkommen, und wir uns ihnen in ehrlicher Auseinandersetzung nicht stellen, sind wir weg vom Fenster der Geschichte" (Zulehner). Mehr noch: Solange Frauen das Leben der Kirche in allen Bereichen nicht entscheidend mitprägen können, fehlt der Kirche etwas Bedeutsames. Es geht darum, daß Gaben, die Gott der Kirche und der Gesellschaft gegeben hat und auch heute gibt und weiter geben möchte, nicht brach liegen. Frausein und Mannsein sind Begabungen. Was machen wir damit?

Schluß

Was für unsere Zukunft als Ordensfrauen und Ordensmänner von Bedeutung ist, kann vielleicht so formuliert werden: Es geht nicht darum, daß wir überleben, es geht darum , daß wir leben. „Die Umwandlung der modernen Zeit ist nicht eine, die sich in einigen isolierten Bereichen vollzieht, sondern sie geschieht mitten drin, in den Inhalten der Kultur, d. h. bis in die spezifisch menschliche Existenzweise auf dieser Erde. Ordensleben als Lebens- und Glaubenskultur hat diese Umwandlung wahrzunehmen und dem Menschen in dieser Situation seinen Dienst anzubieten, einen Dienst, der „Widerstand gegen den Tod des Menschen" (Metz, Gottespassion) ist. Metz formuliert seine „Vision" so: „Unentbehrlich wäre die Ordensexistenz auch heute als leidenschaftliche und keineswegs nur private Gestikulation mit der ‚Möglichkeit Gottes' für diese Zeit" (Metz, Gottespassion).

Ich möchte mit einem biblischen Bild schließen. Es drückt ein Anliegen aus, das mir für das Ordensleben von heute und morgen am Herzen liegt. Es war Kardinal Martini, der dieses Bild 1989 zum Abschluß des Symposiums vor den Vertretern der Europäischen Bischofskonferenzen skizzierte: Für Jesus bedeutete der Ortswechsel von Nazareth nach Kafarnaum, Gewohnheiten, das Vorhersehbare zu verlassen und sich auszuliefern dem Wandel, dem Unbekannten, dem, was wir heute Begegnung mit der „Moderne", mit der „Komplexität". mit dem „Pluralismus" nennen. Nach Kafarnaum hinabsteigen hieß also, sich mit einer neuen Lebensweise auseinanderzusetzen, hieß schließlich auch Neuem und der Unsicherheit zu begegnen. Nicht unsonst beschreibt der Evangelist Markus den ersten Aufenthalt Jesu in Kafarnaum als eine Begegnung mit Besessenen und mit allen möglichen Kranken (Mk 1, 23. 30. 32).

Jesus begegnete diesem Wandel nicht widerwillig, so als ob er nostalgisch Nazaret verbunden geblieben wäre. Er hat Kafarnaum so angenommen, daß man sie „seine Stadt" nennen konnte (Mt 9,1). Das hinderte ihn nicht, frei und kritisch gegenüber der Stadt zu sein. Er verschwieg nicht die Schuld, ersparte nicht die Warnungen. Aber alles nahm seinen Ausgang von einer tiefen Liebe, von einer selbstverständlichen Anwesenheit, von einem Teilnehmen am Geschick und den täglichen Leiden seines Volkes.

Benützte Literatur (Auswahl)

Kast V. *Freude, Inspiration, Hoffnung.* Walter-Verlag 1991

Azevedo M. *Vision und Herausforderung.* Tyrolia-Verlag 1989

Greshake G. *Das Selbstverständnis der Orden heute.* Berufung zum Ordensleben nach dem Zweiten Vatikan. Konzil. (in Ordensnachrichten, 30 Jg. 1991/Heft 2)

Metz J.B./Peters T. R: *Gottespassion.* Zur Ordensexistenz heute. Herder 1991

Sölle D./Metz J.:B.: *Welches Christentum hat Zukunft?* Kreuz-Verlag 1990

Fiand B.: *Living the Vision.* Religious Vows in an Age of Change. Crossroad 1990.

Rotzetter A.: *Franz von Assisi.* Erinnerung und Leidenschaft. Herder 1989

Rohr R.: *Von der Freiheit loszulassen – letting go.* Claudius-Verlag 1990

Krüggeler M./Junker M./Möhler/W.(Hrsg.): *Löscht den Geist nicht aus!* Leidenschaft für das Neue. Kösel 1991

Termolen R.(Hrsg.): *Arme Kirche – Reiche Kirche.* Agora 1990

Sendung als Weltverantwortung und Verkündigung

Der umfassende missionarische Auftrag nach „Redemptoris Missio"

Horst Rzepkowski SVD, Sankt Augustin

Wichtige Etappen der Entfaltung und Entwicklung eines umfassenden Missionsbegriffes und eines umgreifenden missionarischen Bewußtseins stellen die kirchlichen nachkonziliaren Dokumente dar. Hauptsächlich vollzog sich dieser Vorgang in den Sozial-Dokumenten der Kirche.[1] Es werden die Inhalte von Entwicklung, Frieden und Gerechtigkeit, Befreiung behandelt, abgegrenzt und ihr Bezug zur Sendung der Kirche bestimmt. Es wird aufgezeigt, daß sie ein Teil und Inhalt der christlichen Weltverantwortung sind und in enger Bindung an die Verkündigung zu verstehen sind. Der Sendungsauftrag wird als „ganzheitliche Befreiung"[2] bestimmt, die sowohl die Aufgabe der „Verkündigung" wie auch die Forderung der Befreiung als „soziales Handeln" umfaßt. Beide sind nicht beliebig untereinander austauschbar.[3] Diese theologische Entwicklung fand in „Evangelii Nuntiandi"[4] ihren Höhepunkt insofern, als das Dokument den Inhalt der Evangelisierung zu bestimmen sucht und diesen in dem Verhältnis und so spannungsreichen Bezug von „Befreiung des Menschen" und „Heil", Verkündigung und sozialem Handeln sieht. Beide Bereiche werden als Wesensbestandteil der Sendung der Kirche verstanden.

„Zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen bibli-

---

1 O. von Nell-Breuning, *Christliche Soziallehre,* in: K. Rahner / A. Darlap, Hrsg., *Sacramentum Mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis, Freiburg–Basel–Wien, Bd. 1, 1967, 765–777, hier 772; G. Collet, *Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion,* Mainz 1984, 118, 162.

2 Zur Bestimmung des kirchlichen Auftrages als „ganzheitliche Befreiung" vgl.: Collet, a.a.O. 161–171.

3 Zur Entwicklung dieses Gedankens (seit „Quadragesimo Anno") vgl.: J. Amstutz, *Auftrag der Kirche: Evangelisation und Befreiung,* in: NZM 32 (1976) 255–279; J. Amstutz, *Zum Weltauftrag der Kirche,* in: NZM 34 (1978) 1–10.

4 AAS 68 (1976) 5–76; vgl. zum Ganzen H. Rzepkowski, *Der Welt verpflichtet.* Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii Nuntiandi – Über die Evangelisierung in der Welt von heute, Sankt Augustin 1976; NZM 32 /1976) 241–341, Heft 4: *„Evangelii Nuntiandi" – Kommentar und Perspektiven*; Collet, a.a.O. 124–132.

schen Ordnung, nämlich der der Liebe: Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern?"[5]

Auf diese Entwicklung wird in der Enzyklika „Redemptoris Missio"[6] indirekt in dem Hauptabschnitt über den Zusammenhang von Verkündigung und „ganzheitlicher Entwicklung" des Menschen aufmerksam gemacht, ohne aber Rekurs auf „Evangelii Nuntiandi" zu nehmen. Es wird allerdings deutlich die Linie gezogen, wenn die Sozial-Enzykliken zitiert werden – es wird auf „Populorum Progressio" (1967) und „Sollicitudo Rei Socialis" (1988) Bezug genommen und auf das Puebla-Dokument (1979) der lateinamerikanischen Bischöfe verwiesen, das als eine Auslegung und Anwendung von „Evangelii Nuntiandi" auf die lateinamerikanische Kirche verstanden werden kann. Und der Text der Enzyklika „Redemptoris Missio" kann als eine Zusammenfassung dieser theologischen Aussagen gelten: „Mit der Botschaft des Evangeliums bietet die Kirche eine befreiende Kraft und fördert die Entwicklung, gerade weil sie zu einer Bekehrung von Herz und Sinn führt. Sie hilft, die Würde jeder Person zu erkennen, befähigt zur Solidarität, zum Engagement und zum Dienst an den Brüdern. Sie führt den Menschen in den Plan Gottes ein, der die Errichtung jenes Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens vorsieht, das schon in diesem Leben seinen Anfang nimmt."[7]

I. Evangelisierung, die umfassende Wirklichkeit

In dem Apostolischen Rundschreiben „Evangelii Nuntiandi" wurde der Begriff der Evangelisierung in die katholische missionstheologische Sprachwelt eingeführt. Damit wird versucht, die unterschiedlichen Tätigkeiten der Mission und der Verkündigung in ein sprachliches System einzuordnen, zugleich

---

5 EN 31; B. Mondin, *Evangelizzazione e Promozione umana*, in: *L'Annuncio del Vangelo oggi.* Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI „Evangelii Nuntiandi", Roma 1977, 715–727.

6 AAS 83 (1991) 249–340; dt.: *Enzyklika „Redemptoris Missio"*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; an ersten Kommentaren und Darlegungen seien genannt: J. Capmany Casamitjana, *Reflexión sobre la „Redemptoris Missio"*, in: Misiones Extranjeras No. 122, Marzo – Abril 1991, 89–115; K. Müller, *Die Enzyklika „Redemptoris Missio"*. Präsentation und Kommentar, in: Verbum SVD 32 (1991) 117–138; K. Müller, *Die neue Missionsenzyklika: Redemptoris Missio,* in: Ordens-Korrespondenz 32 (1991) 304–316; H. Waldenfels, *Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio"*, in: ZMR 75 (1991) 176–190; G. Evers, *Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris Missio"*, in: ZMR 75 (1991) 191–209.

7 RM 59; G. Collet, *„Zu neuen Ufern aufbrechen"?* „Redemptoris Missio" aus missionstheologischer Perspektive, in: ZMR 75 (1991) 161-175, nimmt zu ähnlichen theologischen Fragen bei der Darstellung des Missionsbegriffes Stellung, nicht in allen Punkten decken sich die hier vorgetragenen Ansichten über die Aussage der Missionsenzyklika mit seinen; wo andere Sichtweisen vorgetragen werden, geschieht das vor diesem Hintergrund.

wird aber auch ein theologischer Ansatz gefunden, der in streng christologischer Ausrichtung das umfassende Heilshandeln der Kirche zusammenfaßt. Die Kirche kommt ihrer Aufgabe der Förderung der Entwicklung, der Verkündigung, der Befreiung und des Aufbaus des Reiches Gottes in verschiedenen Diensten nach. Die unterschiedlichen Dienste bilden eine Einheit in der einen Sendung, machen aber auch Umfang und Vielfalt des Inhaltes der Evangelisierung aus. Es wird im Dokument gesagt: „Evangelisierung besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen."[8] Dabei gilt: „Die Evangelisierung ist... ein vielschichtiges Geschehen mit verschiedenen Elementen... Diese Elemente können als gegensätzlich, ja sogar einander ausschließend erscheinen. In Wirklichkeit ergänzen und bereichern sie sich gegenseitig. Man muß jedes einzelne von ihnen stets in seiner integrierenden Funktion zu den anderen sehen."[9] Erst die Verbindung und die Zusammenschau der verschiedenen Dienste erbringt ein volles Verständnis der Evangelisierung. Eine solche ganzheitliche Sicht ist von der Botschaft her gefordert, weil sie ein Heil verkündigt, das den ganzen Menschen meint.

Die neue Missionsenzyklika greift diesen theologischen Ansatz auf, wie ausdrücklich gesagt wird: „Fünfundzwanzig Jahre nach Beendigung des Konzils und nach der Veröffentlichung des Dekretes über die missionarische Tätigkeit der Kirche ‚Ad Gentes', fünfzehn Jahre nach dem Apostolischen Schreiben ‚Evangelii Nuntiandi' von Papst Paul VI. ehrwürdigen Angedenkens möchte ich in Fortführung des Lehramtes meiner Vorgänger zu dieser Frage die Kirche zu einer Erneuerung des missionarischen Eifers einladen."[10] Auffallend ist zunächst eine Liste von negativen Aussagen über die Evangelisierung. Diese Aussagen finden ihre Begründung in dem Grundanliegen der Enzyklika, den Aufweis zu erbringen, was Mission ist. Es geht darum: „Zweifel und Unklarheiten bezüglich der Mission ad gentes sollen beseitigt werden."[11] Zum anderen ist immer in der Abwehr einer verengten Sicht das volle Verständnis der Evangelisierung mitausgesagt; denn es werden die ausgesagten Inhalte nicht verworfen, sondern auf ihre Erweiterung und Ergänzung verwiesen. Wenn einleitend zum eigentlichen Kerntext der Enzyklika theologische Ideen angesprochen werden, die Unsicherheiten und Veränderungen im Missionsverständnis hervorgerufen haben, so wird damit ausgesagt, daß diese Ideen und Fragen alleine nicht das volle Missionsverständnis abdecken. Es wird gefragt, ob das Eintreten für die menschliche Förderung und Entwicklung als eines der

8 EN 18.

9 EN 24.

10 RM 2; zur Bezugnahme auf „Ad Gentes" und „Evangelii Nuntiandi" durch „Redemptoris Missio" vgl.: G. Collet, a.a.O. 162, Anm. 2; allgemein zur Missionsvorstellung bei Johannes Paul II. vgl.: W. Bühlmann, *Missionarische Leitideen auf dem Weg zur Jahrtausendwende.* Reflexionen zu „Redemptor Hominis", in: NZM 37 (1981) 1–7; P. Giglioni, *La missione sulle vie del Concilio.* Il pensiero missionario di Giovanni Paolo II., Roma 1988; M. G. Gabriel, *John Paul II's Missiological Perspectives in Asia,* Roma 1989; Fr. E. George, *Inculturation and Ecclesial Communion.* Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II., Rome 1990.

11 RM 2.

Missionsziele heute nicht schon genüge.[12] Zwar neige man heute dazu, sich auf die „horizontale Dimension" zu beschränken, aber man müsse immer wieder erfahren, daß „eine neue Menschheit" ohne Öffnung auf das Absolute nicht aufgebaut werden kann. Es wird der christlichen Botschaft ihr Bezug auf Gott genommen und sie als „menschliche Weisheit" verstanden.

Es geht aber um eine ganzheitliche Betrachtung. Heil bedeutet die ganze Fülle der von Gott in Jesus Christus an den Menschen gewirkten Heilstat. Dieses Heilswirken zielt auf den „neuen Menschen" ab. Dieses Bildwort vom „neuen Menschen", von der „neuen Menschheit" macht deutlich, daß es um eine Veränderung des ganzen Menschen geht, der in allen seinen Lebensbereichen und Bezügen gewandelt wird. Anders gesprochen, das Heil geht in die Geschichte des Menschen ein, wenngleich es nie identisch wird mit dem innerweltlichen Leben, sondern darüber hinausweist.[13] Heute ist der Heilsgedanke in einer stark säkularisierten Welt auf seine innerweltliche Dimension reduziert worden. Man tritt für den Menschen ein, aber einen Menschen, „der halbiert und allein auf die horizontale Dimension beschränkt ist. Wir unsererseits wissen, daß Jesus gekommen ist, um das umfassende Heil zu bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll".[14] Einige Abschnitte später wird nochmals der gleiche Gedanke angesprochen, wenn es dort heißt: „Heute spricht man viel vom Reich, aber nicht immer im Gleichklang mit kirchlichem Denken. Es gibt Auffassungen über Heil und Sendung, die man ‚anthropozentrisch' in einem verkürzten Sinn dieses Begriffes nennen könnte, insofern sie auf die irdischen Bedürfnisse des Menschen ausgerichtet sind. In solcher Sicht wird das Reich eher zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit, in der Programme und der Kampf für sozio-ökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag geben, aber der Horizont bleibt der Transzendenz gegenüber verschlossen. Ohne zu leugnen, daß auch auf dieser Ebene Werte zu fördern sind, bleibt diese Auffassung noch innerhalb der Grenzen eines Reiches, in dem der Mensch um seine echten und tiefen Dimensionen gebracht wird und allzu leicht einer der rein irdischen Fortschrittsideologien verhaftet bleibt."[15] Es wird also nicht geleugnet, daß die Bereiche der Entfaltung und Entwicklung des Menschen, das Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden, der Kampf gegen Hunger und Elend zur Aufgabe und Sendung des Christen gehören, sondern das Gegenteil wird ausgesagt. Die Sendung des Christen geht weiter, ist umfassender und weist über diese innerweltliche Sicht hinaus. Es darf nicht zu einer Verkürzung und Reduzierung im Verständnis des Heiles und der Sendung kommen, sondern es geht immer um die ganzheitliche und umfassende Sicht. So wird gesagt: „Befreiung und Heil im Reich Gottes betreffen die menschliche Person in ihrer physischen wie geistigen Dimension. Zwei Tätigkeiten Jesu sind für seine Sendung bezeichnend: heilen und vergeben. Die zahlreichen Heilungen zeigen sein

12 RM 4; vgl. auch den lateinischen Text: Nonne humana provectio est eius sufficiens propositum?

13 RM 8. 14 RM 11. 15 RM 17.

großes Mitleid angesichts menschlichen Elendes; sie tun aber auch kund, daß es im Reich weder Krankheit noch Leid geben wird und daß seine Sendung von Anfang an darauf hinzielt, die Menschen davon zu befreien. In der Sicht Jesu sind die Heilungen auch Zeichen für das geistliche Heil, die Befreiung von der Sünde."[16]

Ähnliche Gedanken werden auch im sich anschließenden Abschnitt entfaltet: „Das Reich ist darauf angelegt, die Beziehungen unter den Menschen zu verändern, und verwirklicht sich schrittweise, insofern sie lernen, einander zu lieben, einander zu vergeben und einander zu dienen... Das Reich bezieht alle ein: die einzelnen, die Gesellschaft, die ganze Welt. Für das Reich wirken bedeutet Anerkennung und Förderung der göttlichen Dynamik, die in der Geschichte der Menschheit anwesend ist und sie umformt. Das Reich aufbauen bedeutet arbeiten zur Befreiung vom Übel in allen seinen Formen. Das Reich Gottes ist letztlich die Offenbarung und Verwirklichung seiner Heilsabsicht in ganzer Fülle."[17]

Innerhalb der negativen Linien der Aussagen erfolgt eine zweite Abgrenzung, die wiederum zu Fehldeutungen Anlaß geben kann. Es wird betont, daß die Problematik der Förderung des Menschen durch die „Mission ad gentes" in den Armutsbereichen der Erde eine Verschärfung erfährt, „wo der Einsatz für die ganzheitliche Entwicklung und die Befreiung von jeder Unterdrückung besonders dringlich sind". Es wird nicht der Einsatz der Missionare für die Entwicklung und die Befreiung des Menschen von Unwissenheit oder Krankheit geleugnet, aber es wird darauf verwiesen, daß die „Entwicklung eines Volkes in erster Linie weder durch Geld, noch durch materielle Hilfe und auch nicht durch technische Strukturen, sondern vielmehr durch die Formung der Gewissen, durch das Reifen der Einstellung und Gebräuche (sich vollzieht): Der Mensch ist Hauptfigur der Entwicklung, nicht das Geld und nicht die Technik".[18]

In kritischen Stellungnahmen zu diesen Ausführungen und Grundorientierungen werden zu leicht wichtige Unterscheidungen übersehen. Man sollte zwischen Not, Elend und Katastrophenlage auf der einen Seite und Fragen der Entwicklung auf der anderen Seite unterscheiden, wobei die Dringlichkeit der Entwicklung nicht geleugnet wird. Aber in der unmittelbaren Notlage ist eine direkte Hilfe notwendig, während in der Entwicklung ein langfristiger Prozeß eingeleitet wird, in dem eine allmähliche Änderung der Einstellung, des kulturellen Umfeldes erreicht werden soll. Es soll eine Entwicklung eingeleitet werden, die eine dauerhafte Veränderung und Förderung des Menschen garantiert und bewirkt. Die Kirche sieht darin ihren spezifischen Beitrag zu den Fragen der Entwicklung und Förderung des Menschen. Somit ist die Verkündigung der Botschaft der erste und entscheidende Beitrag der Kirche. „Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, direkt auf der wirtschaftlichen, technischen oder politischen Ebene bzw. der des materiellen Beitrags zur Entwicklung tätig zu

16 RM 14. 17 RM 15. 18 RM 58.

werden. Es geht ihr wesentlich darum, den Völkern nicht ‚Mehr Haben' anzubieten, sondern ‚Mehr Sein', indem sie durch das Evangelium die Gewissen aufrüttelt. ‚Der wahre menschliche Fortschritt muß auf einer immer umfassenderen Verwirklichung des Evangeliums gründen.'"[19]

II. Reich Gottes und menschliche Förderung

In der theologischen Diskussion um die Weltverantwortung des Christen und in der Bestimmung, was „umfassende Evangelisierung" und „ganzheitliche Befreiung" meinen, spielt die Theologie des Reiches Gottes eine wichtige Rolle. So wird in „Evangelii Nuntiandi" ausgeführt, daß das „Reich" und das „Heil" die Schlüsselworte in der Evangelisierung sind;[20] ebenso bei der Zuordnung von Verkündigung der Botschaft und „sozialem Handeln". Für die Missionsenzyklika „Redemptoris Missio" nimmt ebenfalls der Reich-Gottes-Gedanke eine zentrale Stellung ein, wenn es darum geht, näher zu bestimmen, was „Ganzheit des Heils" meint. So wird auch aufgezeigt und theologisch verankert, daß das Eintreten für den Menschen zum Kern der christlichen Sendung gehört.

Die volle Inhaltlichkeit und Wirklichkeit des Reiches kann nur in einer Gesamtschau verstanden werden. Aber es bleibt auch bestehen, daß gerade der Reich-Gottes-Gedanke für eine theologische Sicht und Verankerung der Förderung des Menschen in der Sendungstheologie notwendig ist. „Es macht gewiß die Förderung der menschlichen Güter und Werte erforderlich, die man passend als ‚evangelisch' bezeichnen kann, weil sie aufs engste mit der Frohen Botschaft verbunden sind. Aber diese Förderung, die auch der Kirche am Herzen liegt, soll nicht losgelöst werden von und nicht in Gegensatz gebracht werden zu ihren anderen grundlegenden Aufgaben, wie die Verkündigung Christi und seines Evangeliums, die Gründung und Entwicklung der Gemeinschaft, wodurch ein lebendiges Bild des Reiches unter den Menschen entsteht."[21] In fast allen Schichten des Neuen Testamentes kommt der Begriff und die Vorstellung des Reiches Gottes und der Herrschaft Gottes vor. Die größte Dichte weist er dabei in den synoptischen Evangelien auf, wo er zum zentralen Inhalt und Thema der Predigt Jesus wird. Sachlich wie begrifflich sind für den Reich-Gottes-Gedanken die Voraussetzung und Parallelen in der altte-

---

19 RM 58; vgl. auch: H. Rzepkowski, *Die Frage nach dem Christlichen in der Entwicklung,* in: M. Sollich, Hrsg., *Probezeit ausgeschlossen.* Erfahrungen und Perspektiven der personellen Entwicklungszusammenarbeit, Mainz 1984, 64–76.

20 EN 10; vgl. lt. Text: quae verba quaedam quasi claves sunt ad intellendam Jesu Christi evangelizationem.

21 RM 19; zum Reich Gottes in RM vgl.: Fr. Bouyer, *Le Royaume de Dieu,* in: Mission de l'Eglise, Mars 1991, 16–23; J. Capmany Casamitjana, a.a.O. 99–100; vgl. Ch. Burchard, *Jesus für die Welt.* Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission, in: Th. Sundermeier, Hrsg., *Fides pro mundi vita,* Festschrift für Hans-Werner Gensichen, Gütersloh 1980, 13–27.

stamentlichen Rede von der Gottesherrschaft zu suchen.[22] Im Neuen wie im Alten Testament meint man damit besonders den Vollzug der Herrschaft Gottes. Vielfach wird dabei an einen Raum, einen Bereich, ein Reich gedacht, in dem sich diese Herrschaft auswirkt und vollzieht. Ihre unverwechselbare Eigenart ist eine der Grunderkenntnisse der Theologie des Reiches Gottes. Es ist damit die Herrschaft Gottes im Gegensatz zur irdischen Herrschaft gemeint, nicht Herrschaft und Macht in der Welt. Die Herrschaft Gottes ist eine heilende und erlösende Grundausrichtung, in der Herrschaft Gottes ist das Heil der Welt zentral vorhanden. Damit wird ein Geschehen beschrieben, wodurch Gott das Heil der Welt und des Menschen bewirkt. Es ist das ein „hilfreiches Sichherabneigen Gottes zur Menschheit".[23] Reich Gottes bedeutet Handeln und Gegenwart Gottes, die in der Geschichte schon beginnen, sich aber in der Zukunft, dem Ende der Geschichte vollenden. Dieses Handeln und diese Gegenwart sind so, daß sie die Menschheit und die ganze Welt einbeziehen. Menschheit und Welt werden gewissermaßen ins Reich aufgenommen. Ihnen gilt das Handeln Gottes, und sie werden von der Gegenwart Gottes durchwirkt.

Das Charakteristische an der Verkündigung Jesu ist, daß er das Reich Gottes als eine zukünftige Tatsache, als das endzeitliche Herrschen Gottes versteht, daß er aber zugleich diese künftige, eschatologische, endzeitliche Reich bereits als Gegenwart ankündigt.[24]

Das Reich Gottes stellt kein isoliertes Handeln Gottes dar, der Mensch hat teil am Handeln des Reiches Gottes. Das Reden von Gott und seinem Reich weist somit einen dynamischen Zug, eine Ausrichtung auf die Zukunft auf, ist nicht eine statische Rede. Von vornherein wird Gott als der verstanden, der in der Zukunft sein Reich aufrichten wird. Gott wird also nicht nur als der oberste Baustein unserer gegenwärtigen Weltanschauung gedacht und verstanden, sondern er kommt auf uns zu; er hat Zukunft mit uns und gewährt uns Zukunft. Er ist ein Gott, der Geschichte bewirkt und selber Geschichte hat.

Neben dem Motiv des Reiches spielt der Gedanke des Königs eine Rolle. Der König will und wird herrschen. Wir sind also gehalten, den Gedanken einer Herrschaft Gottes – und zwar einer Herrschaft, die mehr ist als die Weltsorge und Weltleitung der göttlichen Vorsehung – zu bedenken und uns zu fragen, was es heißen mag, daß Gott als König herrscht. Das ist dann das gegenwärtige Anheben seiner Zukunft. „Das Reich ist mitten unter uns." Die Kirche muß in engster Bindung an das Reich Gottes gesehen werden. Zwischen dem Reich Gottes und der Kirche besteht „eine besondere und einzigartige Beziehung, die der Kirche eine spezifische und notwendige Rolle zuweist".[25]

---

22 G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache,* Bd. 1, Leipzig 1930², 75–83.

23 M. Schmaus, *Kath. Dogmatik* III/2, 1956², 4.

24 vgl. Lk 11, 20.

25 RM 18.

Von daher wird es klar, daß die Kirche im Dienste am Reich Gottes eine besondere Aufgabe hat, die sich aber nicht nur auf die rein theologische und geistliche Dimension beschränkt, sondern in der Welt und in der Geschichte ihre Wirkung und Aufgaben hat. „Die Kirche ist tatsächlich und konkret für den Dienst am Reich da. Sie ist es insbesondere mit der Verkündigung, die zur Bekehrung aufruft: dies ist der erste und grundlegende Dienst für das Kommen des Reiches in den einzelnen und in der menschlichen Gemeinschaft. Das eschatologische Heil nimmt schon jetzt im neuen Leben in Christus seinen Anfang... Die Kirche dient dem Reich sodann, indem sie in der Welt die ‚evangelischen Werte' der Seligpreisungen bekanntmacht, die authentischer Ausdruck des Reiches sind und die den Menschen helfen, Gott mit seinem Vorhaben einzulassen."[26]

Emil Brunner (1889–1966) hat in seinem Buch „Das Ewige als Zukunft und Gegenwart" die Brücke zwischen Reich Gottes und Kirche geschlagen. „Der unmittelbare Herrschaftsbereich des Christus ist die Ekklesia, der ‚Leib Christi', den er so beherrscht, wie der Geist den Leib regiert." Er zeigt freilich auch das auf, was diesen Begriff der Herrschaft Christi übersteigt, was mehr in dem Reich-Gottes-Gedanken angezeigt ist: „Es ist vor allem ... die menschheitsgeschichtliche Hoffnung nicht bloß im Begriff ‚Vollendung der Kirche', sondern im Begriff ‚Reich Gottes' festzuhalten."[27]

Es ist nicht nur die Weiterführung und die endgültige Erfüllung der Kirche und der transzendenten Heilsdimensionen ausgesagt, sondern auch die Weiterführung der Befreiung, die in Jesus Christus angebrochen ist. So wird der Sendungsauftrag der Kirche in seiner ganzen Universalität sichtbar, die keine zeitliche und räumliche Einengung kennt, aber auch eine eindeutige Ausrichtung auf Heil und Befreiung erhält. Die verschiedenen Aspekte des Reiches Gottes sind eine Auffächerung der umfassenden Wirklichkeit der Evangelisierung. „Die Kirche ist Sakrament des Heiles für die ganze Menschheit, und ihre Tätigkeit beschränkt sich nicht auf jene, die die Heilsbotschaft annehmen. Sie ist treibende Kraft auf dem Weg der Menschheit auf das eschatologische Reich hin, ist Zeichen und Förderin der evangelischen Werte unter den Menschen. Für das Einschlagen dieses Weges der Hinwendung zum Plan Gottes liefert die Kirche ihren Beitrag durch ihr Zeugnis und ihre Tätigkeit, durch Dialog, durch Förderung im menschlichen Bereich, durch Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, für Erziehung und für Pflege der Kranken, durch Sorge für die Armen und Kleinen, wobei sie die transzendentale und geistliche Wirklichkeit im Auge behält, die auf das eschatologische Heil vorbereitet."[28]

Die Deutung der „evangelischen Werte" als eine Umschreibung einer ganzheitlichen Evangelisierung wird gleich eingangs der Enzyklika bestätigt, wenn

---

26 RM 20.

27 E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München – Hamburg 1965, 172 bzw. 173.

28 RM 20.

gesagt wird, daß sich heute neue Möglichkeiten für die Verkündigung der evangelischen Werte bei den Völkern bieten, „die Jesus in seinem Leben verkörpert hat (Frieden, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Sorge für die Kleinen)".[29] Der Reich-Gottes-Gedanke muß in seinem christologischen Zusammenhang gesehen werden. Dadurch werden die Aussagen über die „evangelischen Werte" als Inhalt der Bergpredigt und Seligpreisungen theologisch eingeordnet.

Durch die Enzyklika wird die theologische Ansicht zurückgewiesen, die stärker und betonter das Reich Gottes als Zentralidee hervorheben will. Es wird durch die Rückweisung zugleich ausgesagt, daß das Reich nicht von der Person Jesu Christi getrennt werden darf. Theologen, die diese theologische Linie verfolgen, versprechen sich davon, daß dadurch stärker das Eintreten für den Menschen und seine Entfaltung in den Vordergrund gerückt wird. Auch findet man, daß so in der Reich-Gottes-Theologie und in der Schöpfungstheologie in der Kirche, im Christentum und in den Religionen eine gemeinsame Grundlage gefunden werden kann. Es wird aber die christologische Ausrichtung auf eine Teilaussage eingeengt und es wird nicht deutlich, wie die Erlösung durch Jesus Christus zentrales theologisches Geschehen bleibt. Dadurch wird aber auch der Primat der Verkündigung aufgegeben, der in der Enzyklika als entscheidend in der Evangelisierung gewertet wird. Zum anderen werden aber in diesem Entwurf die Aufgaben in der Sendung für den Menschen und seiner Befreiung deutlicher, allerdings unter dem Aspekt einer verkürzten Christologie. „Es gibt sodann jene Ansichten, die eindeutig den Akzent auf das Reich legen und sich als ‚reich-zentriert' bezeichnen. Sie wollen das Bild einer Kirche entwerfen, die nicht an sich selbst denkt, die vielmehr ganz damit befaßt ist, Zeugnis vom Reich zu geben und ihm zu dienen. Sie ist eine ‚Kirche für die anderen', so sagt man, wie Christus der ‚Mensch für die anderen' ist. Man beschreibt die Aufgabe der Kirche so, als sollte sie in zwei Richtungen gehen; einerseits soll sie die sogenannten ‚Werte des Reiches', wie Friede, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit fördern; andererseits soll sie den Dialog unter den Völkern, Kulturen, Religionen begünstigen, damit sie sich gegenseitig bereichern und der Welt helfen, sich zu erneuern und immer mehr den Weg auf das Reich hin zu gehen."[30] Das Reich Gottes ist weder von Christus noch der Kirche zu trennen. „Wie schon gesagt, hat Christus das Reich nicht nur verkündet, in seiner Person ist es anwesend und kommt in ihm zur Vollendung. Dies nicht nur durch seine Worte und seine Taten... Das Reich Gottes ist nicht eine Anschauung, eine Doktrin, ein Programm, das man frei ausarbeiten kann, es ist vor allem eine Person, die das Antlitz und den Namen Jesu von Nazareth trägt, Abbild des unsichtbaren Gottes. Wenn man das Reich von der Person Jesu trennt, hat man nicht mehr das von ihm geoffenbarte Reich Gottes, man verkehrt schließlich entweder den Sinn des Reiches, das ein rein menschliches oder ideologisches Objekt zu werden droht, oder man verfälscht die Identität Christi, der nicht mehr als der Herr, dem alles unterzuordnen ist, erscheint (vgl. 1 Kor 15,27)."[31] Ähnlich wird auch schon vorher in der Enzyklika formu-

29 RM 3. 30 RM 17. 31 RM 18.

liert: „Das Reich, das Jesus bringt, ist das Reich Gottes. Jesus selbst macht offenbar, wer dieser Gott ist, dem er zutraulich den Namen ‚Abba', Vater gibt (vgl. Mk 14, 36). Gott, wie er insbesondere in den Gleichnissen erscheint (vgl. Lk 15,3–32; Mt 20,1–6), ist den Nöten und Leiden jedes Menschen gegenüber offen: er ist ein liebender Vater, voll Mitleid, er verzeiht und gewährt ungeschuldet die erbetene Gnade."[32]

Diese enge Bindung zwischen Reich Gottes und Jesus Christus bietet die theologische Grundlage für eine praxisorientierte Christologie, die Armut und die Option für die Armen, die Forderung nach Gerechtigkeit als ihre Aufgaben sieht. In der Person Jesu wird das Reich Gottes offenbar, das in seinen Worten, aber auch in seinem Handeln sich bekundet. Es wird aber auch hier der christologische Bezug sichtbar und seine universale Geltung. „Das Reich Gottes ist für alle Menschen bestimmt, da alle dazu berufen sind, darin eingegliedert zu werden. Um diesen Aspekt hervorzuheben, hat Jesus sich insbesondere jenen zugewandt, die am Rande der Gesellschaft existieren. Er gab ihnen bei seiner Verkündigung der Frohen Botschaft den Vorzug. Am Anfang seiner Tätigkeit verkündete er, daß er gesandt sei, den Armen eine gute Nachricht zu bringen (vgl. Lk 4,18). Allen, die Opfer von Ablehnung und Verachtung geworden sind, erklärt er: ‚Selig die Armen' (Lk 6,20); darüber hinaus ermöglicht er diesen Randexistenzen eine Erfahrung der Befreiung, indem er bei ihnen ist und mit ihnen Mahl hält (vgl. Lk 5,30; 15,2), sie als gleichwertig und als Freunde behandelt (vgl. Lk 7,34), sie merken läßt, daß sie von Gott geliebt sind, und auf diese Weise offenbart er sein grenzenlos zartfühlendes Herz gegenüber den Bedürftigen und Sündern (vgl. Lk 15,1–32)."[33]

Für die Missionsenzyklika „Redemptoris Missio" ist es folgerichtig, daß zwischen der Verkündigung der Botschaft und dem Eintreten für Förderung und Entwicklung des Menschen eine enge Verbindung besteht. Die Verknüpfung der Verkündigung des Evangeliums mit der „sozialen Frage" findet in Jesus Christus, dem Gott-Menschen, ihre theologische Rechtfertigung. „Die Entwicklung des Menschen kommt von Gott – im Vorbild Jesu, des Gott-Menschen – und muß zu Gott führen. So besteht eine enge Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen."[34]

Zwar sind diese Beziehungen nicht immer im vollen Wortlaut und in aller Ausführlichkeit angesprochen, aber mitgemeint und in den Texten wenigstens mittelbar ausgesagt: „Alle Formen der Missionstätigkeit sind gekennzeichnet vom Bewußtsein, die Freiheit des Menschen zu fördern, indem ihm Jesus Christus verkündigt wird. Die Kirche muß Christus treu sein, dessen Leib sie ist und dessen Sendung sie fortsetzt. Sie ‚folge demselben Weg, der von Christus gegangen wurde, dem Weg der Armut, des Gehorsams, des Dienstes und seines Opfers bis zum Tode, aus dem er dann auferstand und als Sieger hervorging'."[35]

---

32 RM 13. 33 RM 14. 34 RM 59. 35 RM 39.

III. Die Ganzheit des Heils

Wiederholt wird in „Redemptoris Missio" der Vorrang der Verkündigung im missionarischen Geschehen hervorgehoben. Dadurch kommt es scheinbar zu einem spannungsreichen Bezug zu den anderen Tätigkeiten in der Evangelisierung. „Die Verkündigung hat in der Mission jederzeit Vorrang", wird gesagt.[36] Daß die Betonung des Primates der Verkündigung nicht ein Abrücken von einem umfassenden Begriff der Evangelisierung bedeutet, wird bei der Darlegung der verschiedenen Formen des biblischen Missionsauftrages sichtbar. Zum Lukasevangelium und der Apostelgeschichte wird gesagt, daß hier die Sendung als Zeugnis dargestellt ist. „Der mit der Sendung Beauftragte ist aufgerufen, an die verwandelnde Kraft des Evangeliums zu glauben und das zu verkünden, was Lukas gut zur Darstellung bringt, nämlich die Hinwendung zur Liebe und Barmherzigkeit Gottes, zur Erfahrung einer umfassenden Befreiung, die bis auf den Grund allen Übels reicht, die Sünde."[37] Dieses wird nochmals verstärkt in der Darlegung über „die spezifische Missionstätigkeit oder die Mission ad gentes", wo gesagt wird: „Sie hat den Charakter eines Werkes der Verkündigung Christi und seines Evangeliums, des Aufbaus der Ortskirche, der Verbreitung der Werte des Reiches Gottes."[38] Bei der Beschreibung der gegenwärtigen unmenschlichen Not durch Naturkatastrophen und unmenschlichen Elends wird von der Kirche gefordert, daß sie diese Herausforderung annehme. Es wird dabei die Verkündigung direkt mit dem sozialen Auftrag verknüpft. „Die Verkündigung Christi und des Reiches Gottes muß für diese Völker zu einem menschlichen Instrument der Erlösung werden."[39]

Gegen Ende der Enzyklika bei der Darlegung der Ziele und Grundlagen der missionarischen Bewußtseinsbildung wird nochmals der Bezug von Verkündigung und den anderen missionarischen Aufgaben angesprochen. Es wird dabei auch deutlich, was mit der Betonung und der Hervorhebung der Verkündigung als dem entscheidenden Ereignis in der Evangelisierung gemeint ist, und warum dieser Primat theologisch gefordert wird und erwartet werden muß. „Die Arbeit der Hinführung soll immer an ihren spezifischen Zielen orientiert werden. Das bedeutet: das Volk Gottes über die allgemeine Mission der Kirche informieren und bilden, Missionsberufe pflegen, auf die Zusammenarbeit bei der Evangelisierung hinwirken. Denn man darf keineswegs ein verengtes Bild der Missionsarbeit zeichnen, als ob diese hauptsächlich eine Unterstützung der Armen, ein Beitrag zur Befreiung der Bedrängten, die Förderung des Fortschritts, die Verteidigung der Menschenrechte wäre. Die Missionskirche ist auch an diesen Fronten engagiert; aber ihre primäre Aufgabe

---

36 RM 44; vgl. auch RM 20 und RM 34. 37 RM 23. 38 RM 34 vgl. auch RM 31.

39 RM 37; der lateinische Text: Credentium in Christum communitas eiusmodi inhumanis condicionibus provocatur; nuntius Christi et Regni Dei fieri debet instrumentum horum populorum redemptionis humanae, in: AAS 83 (1991) 284.

ist eine andere: die Armen haben Hunger nach Gott und nicht bloß nach Brot und Freiheit, und die Missionstätigkeit muß zuerst das Heil in Christus bezeugen und verkünden, indem sie Ortskirchen gründet, die dann ihrerseits Instrument der Befreiung in jeder Hinsicht sind."[40]

Zum anderen sollte bedacht werden: „Mission ist eine einzige, aber komplexe Wirklichkeit, die sich in verschiedenen Formen entfaltet, unter denen einige in der gegenwärtigen Situation der Kirche und der Welt von besonderer Wichtigkeit sind."[41]

In diesem Zusammenhang wird dem persönlichen Zeugnis ein besonderer und hoher Stellenwert eingeräumt. „Das evangelische Zeugnis, das die Welt am ehesten wahrnimmt, ist jenes der Aufmerksamkeit für die Menschen und der Liebe zu den Armen und den Kleinen, zu den Leidenden. Der Geschenkcharakter dieses Verhaltens und dieser Aktivität, die sich abgrundtief von dem in jedem Menschen vorhandenen Egoismus unterscheiden, führt zu gezielten Fragen nach Gott und dem Evangelium. Auch der Einsatz für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Menschenrechte und die menschliche Entfaltung ist ein evangelisches Zeugnis, wenn er Zeichen der Aufmerksamkeit für die Menschen ist, ausgerichtet auf die Gesamtentfaltung des Menschen."[42] Eine moderne Sicht von Reischristentum hier unterschieben zu wollen, dürfte wohl dem ganzen Kontext des Dokumentes widersprechen. Die strenge theologische Ausrichtung auf Jesus Christus macht eine solche Deuterichtung unmöglich.

Daß Evangelisieren vor allem Zeugnis-geben bedeutet, ist die eindeutige Aussage von „Evangelii Nuntiandi".[43] Zwar bleibe der Inhalt des Zeugnisses immer unverändert, aber die Umstände der Evangelisierung haben sich gewandelt. Die Botschaft der Befreiung sei „in unseren Tagen besonders eindringlich".[44] Es geht um die Zuordnung der beiden Dimensionen von „Verkündigung" und „sozialem Handeln" im Sendungsauftrag der Kirche, die in einer ähnlichen Form auch in „Octogesima Adveniens" beschrieben wird: „Heute – mehr als je zuvor – kann das Wort Gottes nur verkündigt und verstanden werden, wenn es vom Zeugnis der Kraft des Heiligen Geistes begleitet wird, der sich wirksam erweist in dem Dienst, den Christen ihren Brüdern leisten, wo deren Dasein oder deren Zukunft auf dem Spiel steht."[45]

---

40 RM 83.

41 RM 41; es sei an die Klarstellung in RM 31 erinnert: „Es ist ein- und dieselbe Mission mit demselben Ursprung und demselben Ziel; aber innerhalb von ihr gibt es verschiedene Aufgaben und Tätigkeiten."

42 RM 42. 43 EN 26. 44 EN 29.

45 OA 61; Text: AAS 63 (1971) 401–441; dt. Text: Papst Paul VI., *Apostolisches Schreiben an Seine Eminenz Kardinal Maurice Roy, Präsident des Laienrates und der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax"*. Eingeleitet von O. von Nell-Breuning, Trier 1971; vgl. Collet a.a.O. 121f.

Es geht um theologische Sachverhalte, die in der Enzyklika selber angesprochen werden, wenn davon die Rede ist, daß alle Dienste innerhalb der Sendung einzig die Aufgabe haben, die Freiheit des Menschen zu begründen. „Redemptoris Missio" drückt den Sachverhalt folgendermaßen aus: „Die Kirche ist aufgerufen, ihr Zeugnis von Christus zu geben, indem sie mutig und prophetisch Position ergreift gegen die Korruption der politischen und wirtschaftlichen Macht; indem sie selbst weder Ruhm noch materielle Güter sucht; indem sie ihre Güter für den Dienst an den Ärmsten verwendet und zur Einfachheit des Lebens in Christus einlädt."[46] Eine Aussage, die in keiner Weise hinter der Forderung von „Evangelii Nuntiandi" zurückbleibt: „Die Kirche hat, wie die Bischöfe erneut bekräftigt haben, die Pflicht, die Befreiung aller Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung."[47]

Nicht nur die Feststellung, daß Verkündigung und das Eintreten für die Befreiung des Menschen zum Auftrag des Christen gehören, sondern eine Verhältnisbestimmung wurde in der „Erklärung der Synodalväter" im Schlußdokument der römischen Bischofssynode im Jahre 1974 vorgelegt. Weil dieser Ansatz wichtig für die nachfolgenden Dokumente ist, wird er hier ausführlich angeboten: „Unter den vielen Fragen, die wir auf der Synode behandelt haben, befaßten wir uns ganz besonders mit den Beziehungsverhältnissen zwischen der Evangelisierung und dem ganzheitlichen Heil oder der vollen Befreiung der Menschen und der Völker. In dieser ungemein wichtigen Frage haben wir eine tiefgehende Einheit in der von neuem zu bekräftigenden engen Verbindung zwischen der Evangelisierung und dieser Befreiung erfahren. Dazu veranlaßt uns nicht bloß unsere enge Solidarität mit unseren Gläubigen und allen Menschen, an deren Leben und gemeinsamem Los wir selbst teilhaben, sondern vor allem das uns von Gottes Barmherzigkeit anvertraute Evangelium, das Frohe Botschaft des Heiles für den ganzen Menschen und für die gesamte menschliche Gesellschaft ist. Dieses Heil hebt an und bekundet sich bereits auf dieser Welt, wenn es auch zu seiner vollen Erfüllung erst jenseits des gegenwärtigen Lebens gelangen kann."[48]

Das Problem wurde schon auf der zweiten Bischofssynode (1971) angesprochen: „Von daher erscheint uns das aktive Engagement für die Gerechtigkeit und die Mitwirkung an der Umgestaltung der Welt durchaus als konstitutive Dimension der Verkündigung des Evangeliums, nämlich der Sendung der Kirche zur Erlösung und der Befreiung der Menschheit von jeglicher Unter-

---

46 RM 43. 47 EN 30.

48 Text: Synodus Episcoporum, Declaratio patrum synodalium. Exeunte Synodo 1974 adprobata, 1974, Nr. 12, abgedruckt: G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 settembre – 26 ottobre 1974)*, Roma 1975, 1011–1016; dt. Text nach: Das Abschlußdokument der römischen Bischofssynode, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 622–624, hier 623; vgl. zum Kontext auch EN 38.

drückungssituation."[49] Allerdings ging es dabei aber nicht vordringlich um die Verhältnisbestimmung von Evangelisierung und Befreiung, sondern um die begründende Einbindung der Weltverantwortung in die Sendung der Kirche.[50]

IV. Konkrete Fragen

Bei der Darlegung der konkreten Fragen der Not und der Armut, beim Abstecken der Bereiche, die zur Evangelisierung gehören, kommt es zur Auffüllung dessen, was unter umfassender Evangelisierung gemeint ist. Es wird neben der Verkündigung auch ausführlich der soziale Bereich beschrieben. Evangelisierung im vollen Umfang müßte demnach immer als das Ansagen der Botschaft Jesu, die Gründung der Ortskirche und das Eintreten für die Befreiung verstanden werden. Sie erst machen den ganzen Umfang des Auftrages an die Kirche und den Christen aus. So werden zu den Bereichen der Mission ad gentes besonders die südliche Welthälfte genannt, wo rasche und tiefgreifende Umwälzungen im Gange sind. „Man denke zum Beispiel an die Verstädterung und an das massive Anwachsen der Städte, vor allem dort, wo der Bevölkerungsdruck am stärksten ist. Derzeit lebt in vielen Staaten schon mehr als die Hälfte der Bevölkerung in einigen wenigen Großstädten, in denen sich die Probleme des Menschen oft verschlimmern, gerade wegen der Anonymität, in die die Massen sich eingetaucht fühlen."[51]

Könnte es auch erst scheinen, daß das Ansprechen des Problems der Verstädterung und die damit erwachsenden Fragen von Menschenwürde und menschlicher Lebensqualität, mehr „missionsstrategisch" zu verstehen seien, so wird darin doch ein wesentlicher Aspekt der Evangelisierung sichtbar. Die Großstädte sind die Zellen und Ausgangspunkte für neue Formen des Lebensstiles, der Kultur und der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung und von daher für die Verkündigung der Botschaft von besonders dringender Wichtigkeit, aber in ihnen werden auch die Formen der Entmenschlichung mitgeprägt, und daher sind sie auch der besondere Ort christlicher Weltverantwortung. So wird zu Recht in der Enzyklika die folgende Gegenüberstellung gemacht: „Es stimmt, daß ‚die Wahl für die Geringsten' dazu führen muß, diejenigen Menschengruppen am wenigsten zu vernachlässigen, die am meisten am Rande stehen und isoliert sind. Es stimmt aber auch, daß man einzelnen und kleinen

---

49 hier Text nach: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 36–42, hier 37.

50 vgl. zum Ganzen: O. von Nell-Breuning, *Selbstkritik der Kirche.* Zum Dokument der Bischofssynode „De iustitia in mundo", in: Theologie und Philosophie 47 (1972) 508–527; für ihn ist der Text „vollkommen eindeutig, insoweit er den Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung oder Mitwirkung an der Umgestaltung der Welt als konstitutiven Bestandteil (scil. der Verkündigung) bezeichnet; das besagt klare Ein- (oder Unter-)Ordnung, keine Zweit- oder Nebenaufgabe" a.a.O. 511; zum Kontext vgl. auch: A. Gonzáles-Montes, *Die politische Praxis der Befreiung als Vermittlung der missionarischen Verkündigung der Kirche,* in: NZM 31 (1975) 161–180.

51 RM 37.

Gruppen nicht das Evangelium verkündigen kann, wenn man diejenigen Zentren vernachlässigt, in denen sozusagen eine neue Menschheit mit neuen Entwicklungsmodellen heranwächst. Die Zukunft der jungen Nationen nimmt ihren Ausgang in den Städten."[52]

Wenn in den Zentren der Urbanisierung eine „neue Menschheit" heranwächst, so sollte diese Menschheit von den Werten des Evangeliums geprägt sein. Was damit gemeint ist, wird in den Aussagen über die Basisgemeinden verstehbar. Die kirchlichen Basisgemeinden werden beschrieben und nach ihrem Beitrag zur Evangelisierung befragt. Dabei wird über ihr Wirken gesagt, daß sie neben der Vertiefung des religiösen Wissens, dem gemeinschaftlichen Lesen der Bibel sich untereinander über „menschliche und kirchliche Probleme im Hinblick auf ein gemeinsames Engagement" abstimmen. Im Puebla-Dokument wurde von den kirchlichen Basisgemeinden dieser Punkt deutlicher angesprochen, wenn es dort heißt: „In der Gemeinschaft mit dem Bischof, wie es auch in Medellín gefordert wurde, sind sie zu Brennpunkten der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung geworden."[53] Denn in den Basisgemeinden erlebt man sich als Sohn und Tochter des gleichen Vaters, was die Mitglieder zu einem stärkeren Einsatz für die Mitmenschen bewegt. Die Basisgemeinden helfen, „den Egoismus und das Konsumdenken der Gesellschaft in Frage zu stellen und machen die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott und ihren Brüdern deutlich, indem sie einen wertvollen Anstoß zum Aufbau einer neuen Gesellschaft, der ‚Zivilisation der Liebe', geben."[54] In der Missionsenzyklika wird weiterhin ausgeführt: „Sie sind Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche, Hilfe für die Ausbildung und bei der Verkündigung des Evangeliums wertvoller Ausgangspunkt für eine neue Gesellschaft, die gegründet ist auf die ‚Zivilisation der Liebe'." Diese Gemeinden werden zum „Sauerteig des christlichen Lebens, der Aufmerksamkeit für die Vernachlässigten und des Engagements für die Umwandlung der Gesellschaft".[55]

Um zu verstehen, was hier mit Umwandlung, neuer Gesellschaft gemeint ist, muß dem Ausdruck „Zivilisation der Liebe" nachgegangen werden, der hier in der Kurzform den Inhalt der umfassenden Evangelisierung bietet. Papst

---

52 RM 37.

53 Puebla Nr. 96; Text nach: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. 13. Februar 1979, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1979; vgl. H.-J. Prien, *Puebla,* in: H.-J. Prien, Hrsg., *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie,* Bd. 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung, Göttingen 1981, 61–208; J. Marins, *Die kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika,* in: H. Schöpfer / E. L. Stehle, Hrsg., *Kontinent der Hoffnung.* Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979, München–Mainz 1979, 79–91; C. I. Gonzales, *Cimentación Cristológica de los Derechos Humanos en el Documento de Puebla,* in: Mariasusai Dhavamony, Hrsg. *Human Rights.* Christianity and other Religions, Roma 1990, 79–109.

54 Puebla 642.

55 RM 51.

Paul VI. (1897- [1963] -1978) hat mit dem Begriff „Zivilisation der Liebe" eine neue Weltordnung umschrieben, in der sich die christlichen Vorstellungen verwirklichen lassen. Es geht um eine Durchdringung des konkreten menschlichen Lebens und aller seiner Dimensionen mit der Botschaft des Evangeliums. Erstmals taucht diese Vorstellung in „Octogesima Adveniens" (1971) auf, wo in einer ähnlichen Formulierung von einer „neuen Zivilisation" gesprochen wird.[56] Weiter entfaltet und eingehend dargestellt wird die Zielrichtung der „Zivilisation der Liebe" in Ansprachen der Jahre 1975–76, so erstmals in der Ansprache zum Schluß des Heiligen Jahres: „Die Zivilisation der Liebe wird in den unerbittlichen gesellschaftlichen Kämpfen triumphieren und endlich die erträumte christliche Umformung der Menschheit ermöglichen."[57] Es ist eine neue Form menschlichen Zusammenlebens. Dieses Ideal umfaßt nicht nur die religiöse Seite des Menschen, sondern ist wesenhaft auch auf das wirtschaftliche, soziale und politische Leben bezogen. Mit der Vorstellung werden die bisherigen Ziele der Entwicklungspolitik eingebracht, aber darüber hinaus ausgeweitet, die Entwicklung religiös verankert und als Folge des wahren Menschseins verstanden. Beeinflußt ist die Ausdrucksweise durch die theologische Sprachwelt von Augustinus (354–430) und seinem „Gottesstaat",[58] hat aber auch ihre Wurzel in theologischen Strömungen Frankreichs, die schon in der Enzyklika „Populorum Progressio" (1967) anklingen und in dem Wort „integraler Humanismus" durch Jacques Maritain (1882–1973) ausformuliert wurden.[59]

Als eine Zusammenfassung der Vorstellungen von Papst Paul VI. kann man die Darlegungen von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Dives in misericordia" ansehen: „Wenn Paul VI. mehrmals von der ‚Kultur der Liebe' als Ziel gesprochen hat, auf das alle Anstrengungen auf sozialem und kulturellem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet ausgerichtet sein müssen, so ist hier hinzuzufügen, daß dieses Ziel unerreichbar bleibt, solange wir in den wei-

---

56 OA 7, AAS 63 (1971) 406.

57 AAS 68 (1976) 143–145, hier 145; (die deutsche Wiedergabe mit [christlicher] Nächstenliebe entspricht nicht dem Sachverhalt und auch nicht dem Text „la civiltà dell'amore"); vom 09.01.1976, Botschaft von Kuwait, in: AAS 68 (1976) 183; weitere Fundorte: Ansprache bei den Generalaudienzen 07.01. in: Papst Paul VI., *Wort und Weisung im Jahre 1976,* Città del Vaticano, 3: 21.01. a.a.O. 9–11; 11.02. a.a.O. 19; 18.02. a.a.O. 21 f.; 25.02. a.a.O. 24; 03.03. a.a.O. 26; 17.03. a.a.O. 29 f.; 16.09. a.a.O. 107; 20.10. a.a.O. 124; Botschaft zum Weltfriedenstag 1977 a.a.O. 374.

58 Die Ansprache bei der Generalaudienz vom 14.01.1976 verweist auf „De Civitate Dei" (Lib. 29, 28) für die theologische Begrifflichkeit der Zivilisation / Kultur der Liebe, in: Papst Paul VI., *Wort und Weisung im Jahre 1976,* Città del Vaticano, 6–8, hier 6.

59 AAS 59 (1967) 257–299, die Enzyklika verwendet den Ausdruck „neuen Humanismus" (20) und „vollen Humanismus" bzw. „vollmenschliche Entwicklung" (42), „universaler Humanismus" (72); vgl. dazu H. Krauss, *Über den Fortschritt der Völker. Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. „Populorum Progressio".* Mit einem Kommentar sowie einer Einführung, 1967, 135–138; V. Cosmao, *Katholische Kirche und Entwicklungspolitik:* Grundlinien der Aussagen Papst Pauls VI. zum kirchlichen Engagement für die Dritte Welt (Kath. Arbeitskreis Entwicklung u. Frieden / Wiss. Komm.), Bonn 1981.

ten und verflochtenen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens mit unseren Entwürfen und Maßnahmen haltmachen bei ‚Auge für Auge und Zahn für Zahn'."[60]

Wenn in der neuen Missionsenzyklika eine besondere Aufmerksamkeit für die Flüchtlinge gefordert wird und sie als ein eigener Bereich der „Mission ad gentes" hervorgehoben werden, so geht es nicht darum, „aus der Not Kapital zu schlagen". Das wird sehr deutlich, wenn man den Text des Dokumentes liest, wo Hilfe, politische Verantwortung und der Sendungsauftrag der Kirche angesprochen werden: „Es sind inzwischen viele Millionen auf der ganzen Welt, und es werden immer mehr. Sie sind geflüchtet vor politischer Unterdrückung und unmenschlichem Elend, vor Hungersnot und Trockenheit in katastrophalen Ausmaßen. Die Kirche muß sie im Umfeld ihrer apostolischen Sorge aufnehmen."[61] Die Missionstätigkeit der Kirche, die Evangelisierung muß sich an diesen konkreten Situationen und Forderungen der Menschen orientieren. Diese Bereiche gehören zum Dienst an den Menschen wie die Verkündigung der Botschaft, die als Voraussetzung eines dauerhaften Wandels verstanden wird. Als einige Fixpunkte der Evangelisierung werden in der Enzyklika selber die folgenden Probleme und Fragen des Menschen angeführt: „Da ist zum Beispiel der Einsatz für den Frieden, die Entwicklung und Befreiung der Völker; da sind die Menschen- und Völkerrechte, vor allem jene der Minderheiten; da sind die Förderung der Frau und des Kindes. Der Schutz der Schöpfung ist ebenfalls ein Bereich, der im Lichte des Evangeliums zu erhellen ist."[62]

Wird hier noch gleichsam im Nachsatz auch die Bewahrung der Schöpfung als Anliegen und Bereich der Evangelisierung aufgenommen, so ist die theologische Diskussion um die Aufnahme des ökologischen Themas in die Missionstheologie schon weiter fortgeschritten, und es besteht kein Zweifel über ihre Zugehörigkeit zur Evangelisierung. Seit 1985 wurde die Diskussion innerhalb der Kirchen intensiv geführt. Die Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 hatte mit ihrer Erklärung „Friede und Gerechtigkeit" und dem Bericht der Fachgruppe „Den Bedrohungen des Friedens und Überlebens begegnen" ein starkes Echo gefunden und für die einsetzende friedensethische Diskussion in den Kirchen die Maßstäbe gesetzt. Das Ergebnis des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung war die Bündelung der Fragen und der Hinweise auf die Vordringlichkeit dieser Handlungsfelder für die christliche Verantwortung. Die Weltmissionskonferenz in San Antonio hat 1989 zum ersten Mal die ökologische Problematik zum Gegenstand einer thematischen Sektion gemacht (Sektion III: Die Erde ist des Herrn). Damit wurde die Schöpfungsbewahrung als ein Anliegen der Missionstheologie formuliert. Missionarische Erneuerung und konziliarer Prozeß gehören zusammen in der Perspektive einer Missio-Dei-Konzeption,

---

60 DM 14, AAS 72 (1980) 1224 S. 61 RM 37.

62 RM 37; im Kontext über die Missionsschwestern wird nochmals auf den Beitrag der Evangelisierung für die Frau verwiesen, „wo die Frau noch einen weiten Weg bezüglich ihrer menschlichen Förderung und Befreiung zurücklegen muß" (RM 70).

die auf Teilhabe an dem umfassenden Heils- und Sendungshandeln Gottes an seiner Schöpfung hinzielt. Ähnlich wurde auch die Schöpfungsbewahrung auf der Vollversammlung des ÖRK in Canberra in das Zentrum der Diskussion gerückt. So war es nur folgerichtig, wenn die Vollversammlung in Sektion II die Empfehlung formulierte: „Die Kirchen sollten sich auf die Grundüberzeugungen der Versammlung in Seoul verpflichten. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sollten nach wie vor den Orientierungsrahmen für die Verpflichtung der Kirchen auf Frieden und Gerechtigkeit abgeben." Dieser Hinweis auf die Rahmenbedingungen dürfte im weiteren Verlauf der Diskussion bestimmend werden; denn bei der Versammlung von Seoul rückten die Menschenrechte in den Mittelpunkt als Wertmaßstab für die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit. Dieser Ansatz findet in Canberra in der Sektion II (Das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden) seine konsequente Fortsetzung.[63]

Zur Aufgabe des Dialoges mit den Religionen gehört die „Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung", um so „eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft" zu schaffen.[64] Der Beitrag der Kirche und der Evangelisierung zur Entwicklung der Völker betrifft aber nicht nur die südliche Hemisphäre, „um dort materielle Armut und Unterentwicklung zu bekämpfen, sondern auch die nördliche, die einer durch ‚Überentwicklung' verursachten moralischen und spirituellen Armut ausgesetzt ist".[65] Der Sendungsauftrag, der auch den sozialen Bereich und die soziale Problematik mitumgreift, ist nicht nur ein ethischer und moralischer Appell, sondern Aufruf zur Umkehr, findet somit in der Botschaft selber wiederum seine Wurzel und Begründung. Für die Christen wird sie zum Aufruf zu einem „einfacheren Leben" als konkreter Beitrag zur Entwicklung. „Die Mission bringt den Armen Ansporn und Erleuchtung für die Entwicklung. Die neue Verkündigung des Evangeliums unter den Reichen muß unter anderem das Bewußtsein schaffen, daß der Zeitpunkt gekommen ist, wirklich Brüder der Armen zu werden in der gemeinsamen Umkehr zur ganzheitlichen Entwicklung, die offen ist auf das Absolute hin."[66]

Wie die jungen Kirchen, die meist unter den Völkern bestehen, „die von ziemlich verbreiteter Armut geplagt sind" und die Sorge um die Notleidenden als „bestimmenden Teil ihrer Mission" verstehen, sollte sich die ganze Kirche, „in Treue zum Geist der Seligpreisungen", aufgerufen fühlen, „mit den Armen und Unterdrückten aller Art zu teilen. Ich rufe daher alle Jünger Christi und alle christlichen Gemeinschaften – von den Familien bis zu den Diözesen, von den Pfarreien bis zu den Ordensgemeinschaften – dazu auf, ihr Leben im Sinne der Solidarität mit den Armen aufrichtig umzugestalten".[67]

---

63 vgl. zum Ganzen: K. Raiser, *Der Geist der Wahrheit und die Erneuerung der Weltordnung.* Das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden, Sektion II, in: Ökumenische Rundschau 40 (1991) 288–302.

64 RM 57. 65 RM 59. 66 RM 59. 67 RM 60.

Alt – aber nicht veraltet

Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge

Fortsetzung

Marianne Schlosser, München

II. „ORDO VIRGINUM" – Überlegungen zum „Stand der Jungfrauen"

Die consecratio virginum hat für Frauen in der Welt offenkundig eine andere Bedeutung als für „moniales". Für die Ordensfrauen handelt es sich um einen primär liturgischen Akt, der mit ihrer ewigen Profeß verbunden ist, aber rechtlich nichts an ihr ändert. Der Ritus der consecratio ist so gesehen ein Additamentum[1]; denn der Bischof ist an der Profeß einer klausurierten Nonne nicht beteiligt. Daß er der Tradition einiger Ordensfamilien gemäß die Weihe vollzieht, dürfte mit dem Aspekt der „Beharrlichkeit" in der Liturgie zusammenhängen, weswegen die „velatio virginum" der Alten Kirche auch dann noch vom Bischof vorgenommen wurde, als es längst Kommunitäten gab, die ihre eigenen Aufnahmeformen hatten. Dennoch liegt darin ein tiefer Sinn: Die Einbindung auch „abgeschlossen" lebender Frauen in das geistliche Leben der Ortskirche wird dadurch zum Ausdruck gebracht.

Im Falle der Frauen in der Welt ist die consecratio virginum kein bloß liturgischer Akt, sondern zugleich die Aufnahme in einen Stand (Ordo virginum), also auch ein „rechtlicher" Vorgang.[2] Integrale Bestandteile des Ritus sind das öffentliche ewige Gelübde, bzw. die „renovatio propositi" = die Erneuerung des privaten Gelübdes, und die liturgische consecratio, wodurch die Kirche den Entschluß zu dieser Lebensform durch die Hand des Bischofs annimmt.

Die „augenfälligsten" Unterschiede dieser Gelübdeablegung zur Ordensprofeß bestehen darin, daß

1. „nur" castitas gelobt wird, also nicht die drei evangelischen Räte[3], weder explizit, noch, wie es scheint, implizit (wie es der Fall wäre, wenn zugleich

---

1 Notitiae 7 (1971), 107 f., vgl. Urquiri, CRM 63 (1982), 350–355. S. auch die kurze Beschreibung der Revidierung der Jungfrauenweihe bei: A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, dt. Ausg. von J. Wagner, Freiburg, 1988, 822 f., 825: Profeß und c.v. können auch getrennt werden. So erklärt sich auch, daß in den Praen. I, 7 auf die Gefahr der Verdoppelung von Profeß- und Consecratio-Elementen hingewiesen wird. Zur c.v. in einzelnen Ordensfamilien vgl. J. Castellano Cervera / S. Maggiani / D. Sartore / G .F. Venturi, *Adattamenti dei rituali della professione religiosa e della consacrazione delle vergini in alcune famiglie religiose*, RivLi 69 (1982), 494–535.

2 Diesen Aspekt zog man sehr wohl in Betracht, als 1927 die Spendung der c.v. an Frauen in der Welt abgelehnt wurde, vgl. Urquiri, CRM 63 (1982), 147.

3 B. Albrecht, PWB 20, S. 7.

eine Bindung an eine bestimmte Regel oder Konstitutionen erfolgte, die eben Armut und Gehorsam regelten),

2. das Gelübde in die Hände des Bischofs gelegt wird. Der Einbindung in einen Verband (institutum vitae consecratae) durch die Ordensprofeß scheint im Falle der consecratio eine intensivere „Einbettung" in die (Orts-)Kirche zu entsprechen. Dies unterscheidet die consecratio auch vom Privatgelübde, denn es handelt sich um ein „votum publicum", das vom zuständigen Oberen im Namen der Kirche angenommen wird.[4]

Eine gewisse Unsicherheit der Interpreten ist festzustellen, was den Sinn des Wortlauts von c. 604 angeht: „Hisce vitae consecratae formis accedit ordo virginum...". Was bedeutet hier „ordo" bzw. „Stand"?

Man vermeidet heute eher, von „Ständen" zu sprechen, weil sich die ständische Gliederung im weltlichen Bereich aufgelöst hat und weil im kirchlichen Bereich im voraus die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen als solcher zu bedenken ist (LG 32, 3). Dennoch ist in den Texten des II. Vatikanischen Konzils, und in seiner Folge auch im CIC 1983, von „Ständen" (ordo, conditio, status) die Rede.[5] Gemeint ist damit jeweils eine Gruppe von Personen, die durch bestimmte Rechte und Pflichten definiert ist. Der CIC spricht von vier „Ständen": dem Klerikerstand, dem Ehestand, dem Stand des geweihten Lebens und dem zölibatären Stand.[6] Da nun der zölibatäre Stand, der nicht einfach bedeutet: „unverheiratet zu sein", anscheinend „immer in Verbindung mit andern Ständen als Lebensform ausgestaltet wird"[7], d.h., keine spezielle Umschreibung an sich selbst erhält, kann man ihn scheinbar ohne weiteres unter den Kleriker- oder Religiosenstand subsumieren. Unter dieser Voraussetzung, die freilich – wie es im Fall des „ordo virginum" manifest wird –, der Kritik zu unterziehen wäre, kann der „Jungfrauenstand" nur unter den „Stand des geweihten Lebens", womit der „Räte-" bzw. „Religiosenstand" gemeint ist, gerechnet werden.[8] Bereits in der CIC-Reform-Kommission wurde

---

4 S. die Definition c.1192 § 1. Der Unterschied Privatgelübde – öffentliches Gelübde läßt sich spätestens seit dem 4. Jh. nachweisen: eine „virgo consecrata"/„virgo velata" hat ein öffentliches Gelübde abgelegt, welches als Ehehindernis gilt. Äußeres Merkmal ist die Verschleierung. Im Unterschied dazu lebt die „virgo devota" noch in der Vorbereitungszeit. S. dazu I. Feusi, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen*, 47 f., mit Bezug auf den Brief Innozenz I. an Victricius c.12.13 (Mansi III 1035 ff.).

5 Zu den grundsätzlichen Erwägungen vgl. Chr. Huber, *Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes*. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches, St. Ottilien 1988 (Dissertationen Kanon. Reihe, 2).

6 Das II. Vatikanische Konzil erwähnt darüber hinaus den Laienstand, den Diakonen-, Priester-, Bischofs- und Religiosenstand. Dazu Huber, 19–21.

7 Huber, 24.

8 So auch Huber, 24, Anm. 36: „Auch der sogenannte Jungfrauenstand (vgl. c. 604), der als Ausprägung des zölibatären Standes mit einer gewissen Eigenständigkeit begriffen werden kann, wird vom CIC ganz dem Stand des geweihten Lebens eingeordnet." Vgl. ebda, 4.

daher, nicht unwidersprochen allerdings, Kritik an der Bezeichnung „ordo" oder „status" für die virgines consecratae geübt, da diese Qualifizierung an die Profeß der drei evangelischen Räte gebunden sei.[9] Einige Autoren glaubten daher verneinen zu müssen, daß die virgines, anders als die Eremiten, Mitglieder des „gottgeweihten Standes" seien.[10] Außer dem Gelübde der drei Räte sei dazu erforderlich, einem Institut eingegliedert zu sein, das der Religiosenkongregation zugeordnet sei.[11] Der Stand der „virgines" sei lediglich „hingeordnet" auf die „Stände des geweihten Lebens".

C. 604, § 1 jedoch lautet: „Zu den erwähnten Formen des geweihten Lebens [nämlich dem Leben in einem Institut und dem als Einsiedler (603, § 1)[12]] kommt der Stand der Jungfrauen hinzu (accedit)". Das besagt ohne Zweifel mehr als eine Hinordnung[13]. Ebenso wie die Eremiten etwas Eigenes darstellen, so auch die virgines, die von der Spiritualität (603, § 1) und der Form des Gelübdes her (in manu Episcopi: 603, § 2) eine gewisse Ähnlichkeit zu den Eremiten aufweisen.[14] So kommt etwa Primetshofer zu der Feststellung: „Außerhalb der Institute des geweihten Lebens (wie auch der Gesellschaften des apostolischen Lebens) anerkennt der CIC/1983 erstmals das eremitische oder anachoretische Leben wie auch den Stand der Jungfrauen als Formen des geweihten Lebens."[15] Das heißt: Die

---

9 Vgl. Communicationes 11 (1979), 332–334. Vgl. Henseler, *Ordensrecht* 98; Gambari, *I religiosi nel Codice,* 100, mit Berufung auf c. 573. Das Argument ist nicht neu: schon der Kanonist Maroto (Urquiri, CRM 64 [1983], 149 f.) gab 1927 zu bedenken, daß zwar „früher", d.h. in der Alten Kirche, die c.v. einen kirchlich anerkannten Stand begründete, aufgrund des öffentlichen Gelöbnisses, daß aber „heute" als Status canonicus nur der Religiosenstand gelte, welcher die drei Gelübde und die vita communis einschließe.

10 So V. Dammertz, zitiert bei S. Recchi, *Verbum ›accedere‹*, Periodica 78 (1989), 455 Anm. 4, vgl. 456; auch B. Albrecht, PWB-Sonderdruck 20 (1983), 3; jedoch hebt sie zugleich den „neuen kirchlichen Status" der virgines hervor, ebda. 4.

11 Daß die virgines in der Tat der Religiosenkongregation zugeordnet seien, nimmt Gambari, *Vita religiosa,* 653, an.

12 „Praeter vitae consecratae instituta, Ecclesia agnoscit vitam eremiticam seu anachoreticam, qua christifideles arctiore a mundo secessu, solitudinis silentio, assidua prece et paenitentia, suam in laudem Dei et mundi salutem vitam devovent."

13 Leider ist auch die deutsche Übersetzung des CIC nicht ausgereift, wenn man dort liest: „Außer diesen Formen..,gibt es...". Sehr klar zeigt S. Recchi, *Verbum ›accedere‹*, Periodica 78 (1989), die unterschiedlichen Bedeutungen des Terminus: in c. 604 bedeutet er, daß der ordo virginum zu den Formen des geweihten Lebens „gehört" (aufgrund der dafür geforderten Kriterien), bes. 458 f.; in c. 731 aber, wo von den Gesellschaften des apostolischen Lebens die Rede ist, daß sie den Instituten „ähnlich sind".

14 Ursprünglich war sogar vorgeschlagen worden, Eremiten und virgines in einem einzigen Canon zu behandeln, Communicationes 11 (1979), 329; vgl. S. Recchi, Periodica 78 (1989), 458 f.

15 S. 24 (Hervorhebungen von mir). So auch Henseler, *Ordensrecht* 1987, 98: Der Wortlaut sei so zu interpretieren, daß der Jungfrauenstand zu den Formen des geweihten Lebens gehört. Darauf weise auch die Stellung des entsprechenden Canon im CIC (Sectio I). Ebenso S. Recchi, Periodica 78 (1989), 457 f.; J. Beyer, *Le droit de la vie consacrée*, I, 1988, 147 f.

„Formen des geweihten Lebens" umfassen sowohl die „Institute des geweihten Lebens", welche sich aufgliedern in die „instituta religiosa" (Orden und Kongregationen) und die „instituta saecularia", als auch die „Gesellschaften des apostolischen Lebens" (c. 731 ff.), die auf eigene Initiative nicht zu den „instituta" gerechnet werden wollten[16], die „Eremiten" und die „Virgines". Von diesen 5 Formen tragen nur drei das Kennzeichen des gemeinschaftlichen Lebens. Verwirrung stiftet also die Tatsache, daß die beiden letzten Formen, die nicht dem Verbandsrecht unterliegen, sondern viel eher im Zusammenhang mit den Rechten der Christgläubigen (Standeswahl: cc. 219, 207 § 2) einzuordnen wären[17], im CIC trotzdem ihren Platz am Ende der allgemeinen Bestimmungen des Ordensrechts finden. Der Grund ist offenbar darin zu sehen, daß es sich bei dem Leben der Eremiten und Virgines um Formen des „geweihten Lebens", also des öffentlich gelobten Rätelebens handelt, was bis jetzt stets den Aspekt der vita communis einschloß, sollte es als offizielle Form anerkannt sein. Es zeigt sich an dieser kirchenrechtlichen Einordnung[18], daß die Theologie des Rätelebens nicht abgeschlossen, sondern „noch unterwegs ist".[19]

Daß eine „Form des geweihten Lebens" bzw. ein „Stand" weder die formelle Verpflichtung auf die drei Räte noch die Einbindung in ein Institut erfordert, ergibt sich nicht nur aus der Geschichte, sondern auch aus der näheren Betrachtung des Wesens der „vita consecrata". Die Verbindung der drei Räte in dieser Form prägte sich erst relativ spät (12. Jh.) aus, und keineswegs alle Ordensgemeinschaften haben die professio evangelicorum consiliorum in ihrer Gelübdeformel. Die Befolgung ergibt sich aus der Verpflichtung auf die jeweilige Regel bzw. Konstitutionen. Im Falle der consecratio virginum sollte man die Frage stellen, ob nicht die beiden andern Räte in gewisser Weise und sozusagen implizit mit-gelobt werden[20]; denn vor dem Weihegebet wird die Frage nach der Bereitschaft zur Nachfolge Christi gemäß dem Evangelium ge-

16 Vgl. Huber, 94, Anm. 9.

17 So W. Aymans, dem ich diese Anregung verdanke.

18 Aber auch im Handbuch der Liturgiewissenschaft VIII (E.v. Severus) wird die c.v. unter den „Feiern geistlicher Gemeinschaften" eingeordnet – was wegen der möglichen Verbindung mit der ewigen Profeß verständlich ist. Anders bei Bugnini, *Liturgiereform:* hier wird die c.v. unter den „Segnungen" behandelt.

19 So F. Wulf. Es war auch nicht ganz einfach, einen „Ort" für die Säkularinstitute zu finden, vgl. F. Wulf, *Komm. zu* PC 11 (S. 287). Von seinen Kriterien für einen kanonischen Stand: sichtbar die Welt verlassen, gemeinsames Leben, Verpflichtung auf die evg. Räte, seien Kriterium 1 und 2 bei den Säkular-Instituten nicht klar gegeben, Kriterium 2 sieht er offensichtlich wettgemacht durch die hierarchische Leitung (hierarchica regiminis ordinatio). Vgl. G. Pollak, *Der Aufbruch der Säkularinstitute,* Vallendar 1986, S.139 f. Ähnliches gilt wohl auch für die Einordnung der Gesellschaften Apostolischen Lebens, die in Erscheinungsbild, Struktur und Lebensform zuweilen den Orden näher stehen als den Säkularinstituten, aber nicht zu den „instituta" zählen. Vgl. die Kritik bei Huber, *Standeswahl,* 94, Anm. 9.

20 So auch J. Beyer, *Le droit,* 149 f.: „Les conseils de pauvreté et d'obéissance sont-ils inclus dans cet engagement? Oui,...".

stellt: „Vultis Christi sequelam in Evangelio propositam ...amplecti...?“ und in der vorgeschlagenen Gelübdeformel heißt es: „Accipe, Pater, perfectae castitatis et Christi sequelae propositum...“. Das heißt: die „castitas“ schließt die Nachfolge Christi: so zu leben, wie er gelebt hat, ein. Das Gelübde der Ehelosigkeit, bzw. Jungfräulichkeit ist eine Form der besonders engen Christusnachfolge, kein isoliertes Gelübde.[21]

Die zweite Bedingung, die Zugehörigkeit zu einem Institut, scheint noch weniger zwingende Voraussetzung für einen „Stand des geweihten Lebens“. Freilich dachte man dieses in den letzten Jahrhunderten eigentlich stets als „vita communis“ – und so wurden auch die Eremiten nicht mehr als „religiosi“ betrachtet, sobald die „vita communis“ als Wesensmerkmal des Religiosenlebens galt.[22] Wenn man jedoch annimmt, daß das Eremitenleben zu den Formen des geweihten Lebens zählt, dann gibt es keinen Grund, die virgines nicht dazuzurechnen, denn der Eremit führt ein Leben „propria ratione vitae“ unter der Leitung des Bischofs und muß keineswegs einem Institut angehören.[23]

Setzt man als „statusbildendes“ Element eine anerkannte Regel bzw. Lebensordnung (ratio vitae) voraus, wie sie im Fall der Eremiten freilich gegeben ist[24], so entspräche bei den virgines diesem Punkt die Vorgabe: „Dem Diözesanbischof steht es zu, festzusetzen, auf welche Weise (quo modo ac ratione) die Jungfrauen, die in der Welt leben (vitam saecularem agentes), ihre Verpflichtung zu einem jungfräulichen Leben übernehmen sollen.“

Der „ordo virginum“ als „Form des geweihten Lebens“ könnte somit als ein dem Ordensstand analoger „Stand“ aufgefaßt werden, in gewisser Weise diesem vergleichbar, in anderer nicht. Der „Stand“ ist im Fall der virgines insoweit nicht als „Rechtsstatus“ zu begreifen, als die virgo consecrata nicht irgendwo inkorporiert wird. Trotzdem „erfreut sie sich einer besonderen rechtlichen Stellung mit einer spezifischen Bindung an die Kirche“[25], und es steht

---

21 S. dazu Kap. III. Um auf die Verbindung und Verbundenheit der Jungfräulichkeit mit den beiden andern Räten hinzuweisen, wurde in den Text des c. 604 der Aspekt der „besonders engen Nachfolge Christi“ ausdrücklich aufgenommen, vgl. Communicationes 11 (1979), 334; vgl. S. Recchi, Periodica 78 (1989), 457 f.

22 Gambari, *Vita religiosa*, 655.

23 Gambari, *Vita religiosa*, 657: C. 603 spricht nicht von den Eremiten, die Mitglieder eines Instituts sind.

24 Vgl. E. Sastre Santos, *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada.* Variaciones sobre el canon 603, CRM 1987, 99–124, 245–267; 1988, 145–170, 307–312; 1989, 89–189, hier: 1989, 90: Voraussetzungen seien 1. Gelübde, 2. Regel, 3. rechtmäßiger Oberer.

25 Gambari, *Vita religiosa*, 653: „Conseguenza della consacrazione delle vergini secolari è uno stato pubblico nella Chiesa...gode di una condizione giuridica particolare con un legame specifico con la Chiesa rappresentata dal vescovo, il quale ne avrà particolare cura.“ Vgl. ders., I religiosi nel Codice, 100. Urquiri CRM 64 (1983), 150: „Vi huius consecrationis, ipsae constituuntur, sicut olim constituebantur, in quadam peculiari conditione canonica publice ab Ecclesia recognita, et quasi in publica professione circa

außer Zweifel, daß sie in einen „öffentlichen Stand" der Kirche eintritt (status publicus)[26], der unter die Verantwortung des Bischofs fällt. „Stand" meint also hier – wie schon in der Alten Kirche – eine besondere und von der Kirche anerkannte Lebensform, die insofern auch der Regelung durch die kirchliche Autorität unterliegt, in die man durch eine freie, punktuelle Entscheidung eintritt und der eine gewisse Dauerhaftigkeit eignet.[27] Die Bezeichnung „ordo virginum" ist vielleicht gegenüber „status" vorzuziehen, weil durch jene sowohl die liturgische wie die historische Dimension dieses kirchlichen Standes besser zum Ausdruck kommt, während der „Status-" Begriff eher die rechtliche Seite impliziert.[28]

Dem entsprächen auch die Kriterien zur Bestimmung des „status Deo sacratus" in LG 45, 3: er werde begründet durch öffentliche Annahme (sanctio) der professio religiosa, und durch eine actio liturgica (= consecratio).

Schränkt man die „professio religiosa" nicht auf die Bindung an eine Gemeinschaft oder auf das Gelübde der drei Räte ein, sondern versteht sie wörtlich, als öffentlich ausgesprochene (professio) Selbstbindung (religiosa, religio von „religare"), so gelten diese Kriterien auch für die consecratio virginum: hier wird das öffentliche[29] und ewige Versprechen gegeben, „Christum pressius sequendi" (c. 604 § 1), ein Ausdruck, der gerade für das Räteleben spezifisch ist (vgl. PC). Der Kern des geweihten Lebens ist „besonders enge Nachfolge Christi", wobei die Absicht dazu „öffentlich" erklärt wird.[30]

---

evangelicum virginitatis consilium rem totam perlucidis verbis sancivit: ‚Hisce vitae consecratae formis accedit ordo virginum...' quamvis inter vitae consecratae formas in Codice descriptas ac regulatas proprie non adnumeretur, hisce nihilominus cominus accedit." Urquiri sieht das „accedit" so eng, daß er den problemlosen „transitus" von einem Institut des religiosen Lebens in einen Verband von virgines nicht für ausgeschlossen hält (166).

26 Vgl. auch J. Beyer, *Le droit de la vie consacrée*, I, 1988, 147 f.: „La virginité consacrée, en vertu du canon 604, constitue un état de vie consacrée...".

27 Vgl. die Kriterien für einen „Lebensstand" bei Huber, *Standeswahl*, 25: „Lebensstand ist der auf der Basis der allen Gläubigen gemeinsamen Heilssendung in freier Entscheidung als Antwort auf eine spezielle Berufung übernommene und durch einen äußeren Rechtsakt begründete ekklesiale Ort eines Gläubigen, durch den sowohl dessen äußere Rechtsstellung als auch sein ekklesiologischer (besser: ekklesialer, Anm. d. Vf.) Standort in der Kirche bestimmt wird, und dem der Charakter der Ganzheitlichkeit und der Dauerhaftigkeit eignet."

28 Würde es sich um einen Status canonicus i.e.S. handeln, so müßte der Empfang der c.v. in das Taufbuch der Pfarrei eingetragen werden. Dies ist, soweit ich sehe, nicht vorgeschrieben, wohl aber die Eintragung in ein an der Diözesankurie geführtes Register.

29 OCV n. 22: „coram te et populo sancto Dei".

30 „propositum" (Vorsatz) ist hier dem Sinn nach wie „votum" (Gelübde) zu verstehen (so schon Hieronymus), auch wenn der Terminus technicus nicht angewandt wird; denn die Hingabe wird als „ganz und für immer" intendierte von der Kirche angenommen: Urquiri CRM 64 (1983), 154–156, mit Bezug auf Notitiae 7 (1971), 109 ad 3.

„Öffentlich" bedeutet hier: vor der zuständigen kirchlichen Autorität, nicht unbedingt das Publiksein des Aktes oder des Lebens.[31]

Dem entspricht eine „offizielle" Annahme durch den liturgischen Akt, der mit Bedacht „consecratio" genannt wird.[32] „Consecratio" meint nicht allein einen „preisenden Segen", wie etwa in der „benedictio abbatis" – was im Deutschen ebenfalls als „Abtsweihe" übersetzt wird –, sondern eine dauernde „Weihe" an Gott, welche – ebenso wie die Weihe einer Ordensprofeß – die Taufweihe konkretisiert. Zunächst „weiht sich" die auf diesen Weg berufene Person selbst Gott; aber diese subjektiv-persönliche Hingabe (deditio) findet ihre Entsprechung darin, daß sie „geweiht wird", bzw. dann „geweiht ist" – nämlich durch Gott selbst, der beruft und die Antwort in der Art eines Bundesschlusses annimmt. Gott legt gleichsam, vermittelt durch das Tun der Kirche (ab Episcopo consecrantur, c.604), seine Hand auf diesen Menschen.[33] Der Ausdruck „consecratio" weist somit auf die Unwiderruflichkeit des Geschehens hin, welches das ganze Sein der Person betrifft.[34]

Eine ähnliche „Weihe" als Ausgestaltung der Tauf-Weihe geschieht übrigens nach den Worten von GS Art. 48, wenn sich zwei Menschen im Sakrament der Ehe verbinden, bzw.: in den „Ehestand" treten.

Wird das Gelübde also von der Kirche angenommen, so erkennt sie – wiederum ähnlich wie bei der Ehe auf der Ebene des Heilszeichens – einen Lebensvollzug ihrer selbst im Leben der einzelnen virgo an: Die consecratio virginum begründet eine ekklesiale Zeichenexistenz, so daß an diesem Lebensstand das Sein der Kirche unter einem bestimmten Aspekt konkret sichtbar werde.

---

31 Dies ist wichtig im Fall der Säkularinstitute, Provida Mater n.5. Daß jedoch die c.v. einen stärkeren Öffentlichkeitscharakter trägt als das Gelübde im Säkularinstitut, zeigt sich an der Tatsache, daß man auf dem 1. Treffen der deutschen Säkularinstitute nicht nur der Einstufung ihrer Gelübde als „vota publica" ablehnend gegenüberstand, sondern mit derselben Begründung auch der Spendung der c.v. Dazu Pollak, S. 120.

32 Vom 4. bis zum 10. Jh. wurden die Termini „consecratio", „benedictio", „velatio" ohne erkennbaren Unterschied gebraucht. Durandus ist unsicher, verbindet „benedictio et consecratio"; im 16. Jh. wird der Terminus „consecratio" unterdrückt.

33 Vgl. zum Terminus „consecratio" J. Beyer, *Le droit*, 148: Die Kirche ratifiziere gleichsam den Bund zwischen der Einzelnen und Gott. Vgl. auch G. Pollak, 237, und besonders S. Recchi, *Consecratio*..., Periodica 77 (1988), 33–55, hier 44 ff. Dieser Beitrag beantwortet v.a. die Fragen nach dem Verhältnis von „consecratio" aufgrund der evangelischen Räte und der Tauf-Consecratio; wodurch bzw. durch wen diese Weihe gewirkt werde (Verhältnis des göttlichen Tuns, des Tuns der Kirche und der Ablegung der Gelübde selbst). Zur Abgrenzung von der sakramentalen Weihe (ordo sacer) s. Kap. III, Ende.

34 Dies kommt auch in der Redeweise der Praenotanda I zum Ausdruck, die virgo werde „persona sacrata". Das soll heißen, daß ihre Relation zu Gott durch das Gelübde und dessen Annahme in einer neuen Weise dauerhaft bestimmt ist.

Daher betet die Kirche als solche für die Kandidatinnen bei der Annahme des Entschlusses: im Weihegebet, daher antwortet nicht nur der Bischof nach den Interrogationes (wie noch PRom 1962) mit „Deo gratias", sondern das ganze Volk mit ihm, daher wird auch die supplicatio litanica gesungen[35], wodurch der ekklesiale Charakter implizit zum Ausdruck kommt, von dem explizit in OCV Praen. I, 1 (patefacit) die Rede ist.

Die Kirche selbst ist in erster Linie „virgo" und „sponsa" (vgl. Mt 9,15; Joh 3, 29; 2 Kor 11,2; Eph 5, 25), in abgeleiteter Weise wird dieser Titel auch den Gliedern beigelegt, welche diesen Aspekt ihrer Sendung, diese Gnadengabe, die primär der Kirche als ganzer von ihrem Herrn geschenkt ist, verwirklichen.[36] Die Einzelne kann stets nur in Teilhabe und als Abbild virgo/sponsa sein. Umgekehrt jedoch entspricht der Teilhabe die Stellvertretung und zeichenhafte Abbildung, welche die einzelne so berufene virgo für alle Glieder leisten soll und darf, damit der Leib Christi die Vollgestalt der Gnadengaben auch aktuell habe. Die Spiritualität der virgo consecrata nährt sich vom Geheimnis der Kirche her, wie diese sich zu Christus als dem Bräutigam verhält. Man könnte hier v. a. an die der Braut eigentümliche eschatologische Wachsamkeit denken (Antiphon: Prudentes virgines, aptate lampades vestras), an ein „eingezogenes" Leben, d.h. ein einsam-unmittelbares Leben für Christus, das sich freilich noch im Verborgenen vollzieht – verborgen inmitten der Welt, für deren Heil sich die Braut in der Nachfolge des Bräutigams verantwortlich weiß. Alle diese Eigenschaften soll die einzelne virgo als „imago Ecclesiae desponsatae" – „Bild der vermählten Kirche" – in besonderer Weise teilen. Die engere Bindung an Christus ist somit immer auch engere Bindung an die Kirche, immer auch tiefere Teilnahme am Wirken Christi in der Kirche für das Heil der Welt. Daher wird ihr das kirchliche Stundengebet dringend geraten (Praen. II), bzw. kann ihr – unter den ausdeutenden Zeichen – das Stundenbuch übergeben werden (OCV 28), wobei die Deuteworte die Terminologie von SC Art. 83 aufnehmen: zum Lob Gottes und zum Heil der ganzen Welt.[37] Die Bedeutung der Kirche wird ausdrücklich hervorgehoben in der Modellansprache (OCV S. 13, Abs. 2; vgl. 14, 3; für die Welt: 15, 1), durch die Interrogatio 1 (OCV 17)[38], durch die Intercessionen im Hochgebet II und IV, in der Postcommunio sowie im letzten Absatz des dreigliedrigen Segens (servitium ecclesiae: OCV 36).

---

35 Die Litanei findet sich schon im PRG von 950. Zur theologischen Bedeutung vgl. B. Kleinheyer, *Supplicatio litanica*, in: Liturgia (FS Bugnini), Rom 1982, 463–478.

36 Modellansprache 14, 2; Decretum: virginitas = donum Ecclesiae, als Lebensvollzug einzelner Glieder anerkannt durch Gebet und Weihe, die einzelne virgo ist „*imago* Ecclesiae desponsatae".

37 Vgl. SC Art. 84: ein Aspekt des Stundengebets ist die Stimme der Kirche als „Braut" zum „Bräutigam" Christus. Daher vertreten Calabuig/Barbieri, *Struttura e fonti*, S. 523, zu Recht, das Stundengebet sei alles andere als ein bloß ergänzender Aspekt, sondern diesem Leben wesentlich (vgl. cc. 1173, 1174) – auch wenn die Übergabe des Stundenbuches ein relativ spät (1497) hinzugekommenes Element der Feier ist.

Aufgrund dieser „Repräsentation", als „zeichenhafte Vergegenwärtigung" des bräutlichen Wesens der Kirche, scheint es eher unangemessen, die consecratio an Männer zu spenden.[39] Abgesehen von dem historischen Befund, daß dieser Ritus stets Frauen vorbehalten war, wäre vor allem das sogenannte symbolische Argument zu berücksichtigen. Selbstverständlich kann jeder Christ sich für ein jungfräuliches Leben entscheiden, durch die Taufe ist jeder Christgläubige Christus „anverlobt". Weil jedoch die Sakramente und Sakramentalien Zeichen für die Heilswirklichkeit sind, ist es angemessen, daß dem Bezeichneten die Natur des Zeichens entspricht, um das Bezeichnete deutlich zeigen zu können. Der Gedanke geht davon aus, daß die Schöpfungsordnung, so wie sie bereits ist, auf die Erlösungsordnung hin erdacht und geschaffen ist, so daß durch diese ihr eigentlicher Sinn erfüllt wird. Beispielsweise ist das Wasser, welches von seiner natürlichen Bedeutung her für Reinigung, Leben und Frische steht, nicht zufällig das materiale Element der Taufe. Das sichtbare Medium oder Zeichen muß dem unsichtbaren Sachverhalt, der durch das Sakrament ausgedrückt werden soll, möglichst deutlich erkennbar, sinnenfällig, entsprechen. Geht man davon aus, daß auch Mann und Frau von ihrer Natur her verschiedene, komplementäre Aspekte des einen Menschseins verkörpern, und die Ebene der Gnade die der Natur nicht ungültig werden läßt, sondern sie zu Vollendung bringt, so liegt der Gedanke nahe: Die bräutliche Kirche, deren Urbild Maria als Urbild aller Glaubenden ist, die Kirche, die seit den Tagen der Urchristen als betende Frau (Orans) dargestellt wird, wird von einer Frau angemessener abgebildet als von einem Mann.

Das sogenannte symbolische Argument spielt – das sei in Parenthese gesagt – keine geringe Rolle im Zusammenhang mit der Frage nach der Ordination der Frau.[40] Will man hier auf dieses Konvenienzargument nicht verzichten, so muß man es offensichtlich auch im Fall der consecratio virginum halten. Obwohl jeder Christ als Glied am Leibe Christi an seinem Priestertum – in der Hin-

---

38 „Seid ihr bereit, am Vorsatz der heiligen Jungfräulichkeit festzuhalten *und dem Herrn und seiner Kirche zu dienen bis zum Ende eures Lebens?*" Das kursiv Geschriebene findet sich in PRom 1962 noch nicht.

39 Diese Möglichkeit nehmen ohne jede Begründung Hite/ Holland/ Ward, *Handbook on Canons*, an; anders Calabuig/ Barbieri, *Consacrazione delle v.*, NDL, 310. Ein Beispiel, wie dennoch auch Männer die Berufung zu einem Leben als „Diözesanmönche", allerdings in Gemeinschaft lebend, anstreben und verwirklichen können, bietet die Errichtung der „Fraternität der Apostolischen Mönche" in Stuttgart durch Bischof Walter Kasper am 12. Sept. 1991. Neben der auch von anderen Gemeinschaften verwirklichten Verbindung der monastischen Berufung mit dem Apostolat in einer Gemeinde liegt das besondere Kennzeichen der Gemeinschaft darin, daß sich „die Brüder, Priester oder Nichtpriester... als Mönche des Bischofs (sehen)", d. h., ihre Berufung „eingebunden in die Ortskirche und unter die Autorität des Bischofs leben", in dessen Hände sie das Versprechen der evangelischen Räte ablegen. Vgl. *Wegbereiter* 2/1992, 12–15, wörtliche Zitate aus den dort angeführten Konstitutionen.

40 Vgl.: Die Sendung der Frau in der Kirche. Die Erklärung „Inter insigniores" der Kongregation für die Glaubenslehre mit Kommentar und theologischen Studien, hg. von der deutschsprachigen Redaktion des Osservatore Romano, Kevelaer 1978.

gabe an den Vater für das Heil der Welt – teilhat, schien es von jeher im Hinblick auf die Zeichenhaftigkeit angemessen, daß die Repräsentation Christi als des Hauptes bzw. des Vermittlers des transzendenten Heilswirkens Gottes durch einen Mann geschieht. Ebenso ist jeder Christ, natürlich auch der Amtsträger, Glied am Leibe Christi und als Glied der Kirche Christus gegenüber „Braut"; repräsentiert aber wird die Kirche als Braut angemessen von einer Frau.

Freilich ist auch der Zölibat als Lebensform der Priester letztlich nicht nur als Mittel zu größerer (äußerlicher) Verfügbarkeit zu begreifen, sondern als Zeichen der völligen Hingabe an den eigentlich wirkenden Hohenpriester Christus. Jedoch ist der Zölibat nicht wesenhaft mit dem Sakrament der Priesterweihe verbunden, ist also auch nicht deren sichtbares Zeichen. Im Vordergrund steht in diesem Fall das Amt und damit die Repräsentation des „Hauptes", bzw. des zum „Knecht aller" Gewordenen, nicht des „Leibes" bzw. der „Braut". Der priesterliche Zölibat hat seine tiefste Wurzel in der Gleichgestaltung mit Christus als dem Gottesknecht, wie H. Schürmann einleuchtend vor Augen führt[41]: Die Ehelosigkeit des Amtsträgers ist primär Ausdruck seiner Doulos-Existenz, seines völligen persönlichen In-Anspruch-genommen-Seins durch Christus, letztlich also Ausdruck und Gestalt des Gehorsams als Christus-Gehören. Bei der Jungfräulichkeit der virgo dagegen liegen die Akzente charakteristisch anders: Hier ist die Ehelosigkeit primär Ausdruck des bräutlichen Christus-Angehörens – und daraus folgen Armut, Gehorsam und Dienst an der Kirche.

Besonders deutlich erscheint der Zusammenhang zwischen der Bindung an Christus und an die Kirche in der Übergabe von Ring und Schleier. Der Ring ist unmittelbar verständliches Zeichen für die Bindung an Christus unter dem Gesichtspunkt der desponsatio, der Schleier für die Bindung an ihn und an die Kirche unter der Hinsicht des „servitium", Zeichen, daß die „Braut" immer auch „Magd" ist.[42] Das dazu gesprochene Deutewort enthält, wie A. Nocent es ausdrückt, die Theologie des ganzen Ritus in nuce: „Empfangt, liebe Töchter, Schleier und Ring, die Zeichen Eurer Weihe an Gott. Bewahrt Eurem Bräutigam unverbrüchlich die Treue und vergeßt nicht, daß ihr in Dienst genommen seid für Christus und seinen Leib, welcher die Kirche ist" (übers. nach OCV 25). Das gilt auch für die Alternativ-Formel, in der Ring und Schleier getrennt übergeben werden: „Empfange den Ring der heiligen Vermählung mit Christus, bewahre deinem Bräutigam die Treue unversehrt, damit du zur Hochzeit in der ewigen Freude gelangst" (nach OCV 152). „Empfange den Schleier, denn man soll erkennen, daß du zum Dienst Christi bestimmt bist und zum Dienst an seinem Leib, der die Kirche ist" (nach OCV 151).

---

41 H. Schürmann, *Im Knechtsdienst Christi*, Freiburg 1985, 29, 43 f., 66–70.

42 Vgl. Calabuig/Barbieri, *Struttura e fonti*, 518.

Die Überreichung des Schleiers – und noch mehr das Tragen desselben – könnte verschiedene Fragen aufwerfen. Ist dieses Zeichen für den heutigen Menschen noch sinngefüllt, oder gibt es eher zu Mißverständnissen Anlaß? Ist es sinnvoll, ein Zeichen zu übergeben, das im späteren Leben evtl. gar nicht verwendet bzw. getragen wird? Wie steht es mit der späteren Verwendung überhaupt? Wie sollte so ein Schleier aussehen, damit er auch zu einem zivilen Kleid getragen werden kann und nicht sonderbar wirkt?[43]

Man muß hier m.E. grundsätzliche Bedenken von praktischen Fragen unterscheiden. Festzuhalten ist zunächst, daß die liturgische Ordnung die Überreichung des Schleiers primo loco vorsieht (OCV n.25) und auch von den meisten Autoren ohne jedes Bedenken diese Überreichung vorausgesetzt wird. Jedoch folgt in den Rubriken eine Alternative (n.26): „Wenn kein Schleier übergeben wird...", spricht der Bischof sofort die Formel für den Ring. Eine Begründung für das Unterlassen erfolgt in den Rubriken hier nicht. Es wird nicht auf die lokale Gewohnheit verwiesen, wie bei der Festlegung des Ortes für die Feier, dem Brauch der Prostration oder der Geste der Handlegung.[44]

Jedenfalls kann man mit Fug und Recht darüber zumindest erstaunt sein, daß das älteste Zeichen, welches dem Ritus lange Zeit den Namen gab: „velatio virginum", ohne nähere Begründung der Beliebigkeit anheimgestellt wird.[45]

Der Schleier ist das altrömische Zeichen der endgültigen Bindung einer Frau durch Ehe (Brautschleier: flammeum) oder Gelübde[46], Zeichen, daß sie ihrem Mann oder Bräutigam treu und keusch angehört, daß sie vergeben ist. Die Schleierübergabe der Alten Kirche hing mit der Öffentlichkeit des Gelübdes und der Aufnahme in einen Stand zusammen, der für die virgo eine Ehe-

---

43 Es mutet merkwürdig an, ganz ähnliche Argumente aus dem Jahr 1927 zu lesen: Einerseits sah man die Übergabe und das Tragen des Schleiers ganz ohne Frage als wesentlich für die consecratio an, zweifelte aber daran, „ob die Menschen unserer Zeit nicht Anstoß nähmen, mitten in der Gesellschaft solchermaßen gekennzeichnete Frauen zu erblicken?" Dieses Dilemma bildete einen der Gründe für die Ablehnung der Spendung der c. v. an Frauen in der Welt, Urquiri, CRM 64 (1983), 152.

44 Im Anhang freilich, der weitere Texte bietet, liest man: „Statt der Übergabe des Schleiers, die unterbleibt, wenn die virgines ihn schon kanonisch empfangen haben...". Dies kann sich wohl nur auf die consecratio monialium beziehen, welche den Schleier ja schon längst empfangen haben; denn bei welcher Gelegenheit sollten ihn die andern virgines kanonisch empfangen haben? Nahm man vielleicht aus Versehen in n.26 auf den Fall der „moniales" Bezug?

45 A. Boni, Art. *Consacrazione delle v.*, DIP II, 1620: „Sorprendentemente nella consegna degli insignia consecrationis, per le vergini secolari può omettersi la consegna del velo, espressione simbolica fondamentale delle celebrazione tradizionale del matrimonio."

46 Gelübde, Verschleierung und Weihegebet (sowie die Collecta „Respice") bilden die wesentlichen Elemente der consecratio virginum im 4. Jahrhundert. Vgl. DIP, 1621.

schließung verhinderte.[47] Dem Pontificale Romano-Germanicum zufolge wurde der Schleier auch als Symbol für den Schutz Gottes gesehen.[48]

Seitdem der Ring die Funktion des Treuezeichens übernimmt, ist die „velatio" Sinnbild des Gott-geweiht-Seins (consecrata, dicata) – ähnlich wie der Habit einer Ordensfrau „signum consecrationis" ist (PC 17, c. 669 § 1) – und zwar, wie sich aus dem Deutewort ergibt, unter der Hinsicht des In-Dienst-genommen-Seins.

Keineswegs muß also die Schleierübergabe an sich und notwendig die Assoziation der Zugehörigkeit zu einem Orden hervorrufen. Freilich ist nicht mehr im Bewußtsein, daß die Ordensfrauen den Schleier von den virgines der Alten Kirche übernommen haben – und daher die heute lebenden virgines keineswegs ein Zeichen des Ordenslebens für sich reklamieren. So kann es eine gewisse Zeit dauern, bis gewohnte Gedankenbahnen Ungewohntes einlassen: Der Schleier für eine Frau, die keine Ordensfrau ist, aber so lebt, die nicht in einen Orden als Gemeinschaft eintritt, wohl aber in einen „ordo" der Kirche, manifestiert das noch Ungewohnte eines solchen Lebens, das erst ins Verständnis Eingang finden muß.

Manchmal kann man hören, der heutige Mensch könnte den Schleier als Zeichen der Unterdrückung der Frau auffassen, man solle daher dieses Zeichen besser unterlassen. Jedoch kann man davon ausgehen, daß im christlichen Abendland der Schleier eben eine andere Bedeutung auch im Bewußtsein der Menschen hat. Wohl keine Braut, die im Schleier heiratet, wird diesen als Unterdrückungssymbol empfinden. Und schließlich bedeutet ja der Schleier der virgo nicht nur die Bereitschaft zum Dienen und zum Gehorsam, sondern auch die Christusbrautschaft. Beide Aspekte, die ausschließliche Bindung an Christus und der Dienst für ihn an der Kirche und durch sie, sind für die liturgischen Texte, v. a. Skrutinium und Weihegebet, zentrale Gedanken. Der Schleier bringt sie nur sinnenfällig zum Ausdruck. Damit werden freilich Aspekte hervorgehoben oder konkretisiert, welche in jedem christlichen Leben ihren Platz haben, aber aus dem Bewußtsein leicht schwinden. Jede christliche Seele ist in gewisser Weise „ancilla" und „sponsa" Christi. Wollte man sich an das Verständnis der Zeit anpassen, so müßte man konsequenterweise alle Aussagen über „servitium" aus dem Ritus tilgen – denn es ist ja nicht zeitgemäß, und war es wohl auch nie, sein Leben nicht mehr für sich selbst leben zu wollen, sondern so frei zu sein, sich in Dienst nehmen zu lassen –, und ebenso den Gedanken der „desponsatio"[49], der heute vielen fremd geworden

47 Vgl. dazu v.a. den Brief Innozenz I. an Victricius, cap. 12 (Mansi, III 1035 ff.)

48 3. Gebet über den Schleier, PRG XX, 9: „Caput omnium fidelium Deus, et totius corporis salvator..."

49 Die deutsche Übersetzung des Ritus vermeidet sowieso, diesen Aspekt zu betonen, wenn sie „desponsatio" als „Verbindung" wiedergibt. Vgl. auch die Litanei: Statt „...daß der Papst und die Bischöfe Christus, dem Bräutigam der Kirche, immer ähnlicher werden" („Ut famulum tuum Papam nostrum ceterosque Episcopos, Christo, Ecclesiae

ist und überzogen erscheint. Entscheidet man sich dafür, dem Fremd-Erscheinenden nicht von vornherein auszuweichen, so eröffnet sich möglicherweise gerade darin die Chance, ein neues oder tieferes Verstehen für Wesentliches wecken zu können, indem man sich der Mühe unterzieht, ein Zeichen wie das des Schleiers dem Verständnis nahezubringen.

Angenommen nun, der Schleier wird überreicht, soll er auch getragen werden?

Aufgrund des bräutlichen Charakters dieses Zeichens ist eine Übergabe auch dann sinnvoll, wenn er später nicht mehr verwendet wird – genauso wie der Brautschleier heute ja auch nur mehr einmal getragen wird.

Nach den Deuteworten (n.151) ist der Schleier freilich auf das Tragen hingeordnet, er wird als „Erkennungsmerkmal" bezeichnet, wenngleich die deutsche Übersetzung (n.95) diesen Aspekt verdeckt.[50] Dies braucht aber nicht zu bedeuten, daß er im Alltag getragen werden müßte oder auch nur sollte. Die virgo gehört zwar einem Stand an, dieser aber hat keine fest umschriebenen Funktionen, die es notwendig machten, daß sie immer, überall und auf den ersten Blick als solche zu erkennen sei – was etwa die Kleidungsvorschrift für die Kleriker intendiert. Zu berücksichtigen ist vielmehr – und dies muß betont werden –, daß manche Frauen, aus persönlichen oder politischen Umständen oder kulturellen Gegebenheiten heraus, diese Lebensform in größtmöglicher Verborgenheit verwirklichen wollen oder müssen. Die Bestimmungen bezüglich Ort und Öffentlichkeit des liturgischen Aktes[51] tragen den Lebensumständen und der Ausrichtung der Kandidatin Rechnung und geben die notwendige Freiheit, welche dieser Lebensform die besondere Chance der Flexibilität verleiht. Die Akzentsetzung auf der Verborgenheit ist legitim, insoweit es sich ja auch um ein verborgenes Leben in der Welt handelt.

Die Verborgenheit braucht sich aber nicht ebenso auf den Binnenraum der Kirche zu beziehen.[52] Den Schleier zu tragen wäre beispielsweise denkbar bei besonderen liturgischen Feiern – gerade bei solchen, welche die Diözese

---

Sponso, in dies conformare digneris"), wird übersetzt: „Christus, der sich hingegeben hat für die Kirche..." Auch „famula" wird zuweilen als „Schwester" übersetzt.

50 „Accipe velum sacrum, ut inter reliquas feminas cognoscaris Christi servitio dicata et Corpori eius, quod est Ecclesia." Man vgl. dazu die deutsche Übersetzung, die keineswegs befriedigt: „Empfangen Sie den Schleier zum Zeichen dafür, da Sie von Christus und seiner Kirche in Dienst genommen sind."

51 Der ideale, vom Wesen her „richtige" Ort ist die Kathedrale (ritus congruenter fit in ecclesia cathedrali), da es sich um einen bischöflichen Gottesdienst handelt und nicht um eine Familienfeier, sondern der Vorgang die ganze Diözese quasi als Familie angeht, „nisi res moresque loci aliud suadeant": Caer. Episc. n.742.

52 Vgl. F. Wulf, *Komm. zu* PC 7 (282f.): Wulf fordert wegen des Zeugnischarakters auch eine gewisse Sichtbarkeit der kontemplativen Orden: „Bei allem gläubigen Wissen um die ‚geheimnisvolle, apostolische Fruchtbarkeit' ihres demütig verborgenen Lebens wäre es doch falsch, die Unsichtbarkeit ihres Daseins und ihres Wirkens schlechthin zum Prinzip zu erheben."

angehen, wo die Ortskirche also gegliedert in Erscheinung tritt[53] – oder bei einer Tätigkeit, die im Auftrag der Kirche ausgeführt wird (Apostolat im weiteren Sinn)[54], z. B. bei der Spendung der Krankenkommunion, evtl. bei der Übernahme des Patenamtes, o.ä. Es lassen sich Situationen denken, in denen das Tragen des Schleiers mehr Fragen beantwortet als aufwirft.

Selbst was das „ungewohnte Bild" angeht, müßte man zugeben, daß es heute keineswegs mehr ungewöhnlich ist, daß auch Ordensfrauen aus Gründen der Zweckmäßigkeit – etwa auf Reisen – den Schleier zu einem zivilen Kleid tragen.[55]

Man könnte etwa dafür plädieren, dieses Zeichen innerhalb der Feier zumindest symbolisch zu überreichen, der einzelnen virgo aber die Freiheit zu lassen, den Schleier aufzusetzen oder nicht, ihn später zu besonderen Anlässen zu tragen oder nicht.

---

53 Die Stände der Kirche zeigen sich seit jeher gerade in der Liturgie als ihrem öffentlichen Gottesdienst in Erscheinung. Man könnte hier parallel auch an Ordensgemeinschaften denken, v.a. Männer, welche ihr spezifisches Gewand nicht im Berufsalltag tragen, wohl aber zum Chorgebet oder bei Vollzügen der Gemeinschaft.

54 Diese Ansicht vertreten auch Calabuig/Barbieri, *Struttura e fonti*, 519 Anm. 76, sowie 520. Weglassen solle man die Übergabe des Schleiers nur in dem Fall, wo er tatsächlich seinen Sinn verloren habe, 519.

55 Vgl. außerdem Urquiri, CRM 64 (1983), 152: „Quantum vero ad quaesitum ‚an homines nostri aevi patienter sustinerent etc.', nec proponenda videtur in hodierna consortione civili, amplissima libertate dicendi agendique, ut plurimum, instructa."

Das Solidarwerk der katholischen Orden Deutschlands

*I. Satzung des Solidarwerks der katholischen Orden Deutschlands**

zur Sicherung der Altersversorgung in den Mitgliedsgemeinschaften der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD), der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) und der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)

I. Name, Sitz, Geschäftsjahr

Der Verein führt den Namen *Solidarwerk der katholischen Orden Deutschlands.* Er soll in das Vereinsregister eingetragen werden. Er hat seinen Sitz in München. Das Geschäftsjahr ist das Kalenderjahr.

II. Vereinszweck

Das Solidarwerk der katholischen Orden Deutschlands zur Sicherung der Altersversorgung in den Mitgliedsgemeinschaften der *Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands,* der *Vereinigung Deutscher Ordensobern* und der *Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands* (SW) hat sich zum Ziel gesetzt, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß seine Miglieder ihre durch Abschluß des Profeßvertrages ihren eigenen satzungsmäßigen Mitgliedern gegenüber übernommenen Verpflichtungen, diese bei verminderter Arbeitsfähigkeit und im Alter zu versorgen, jederzeit erfüllen, und daß sie dies den zuständigen staatlichen Behörden und den Sozialhilfeträgern gegenüber nachweisen können.

III. Erwerb und Verlust der Mitgliedschaft

(1) Mitglied des SW kann jede Ordensgemeinschaft werden, die der *Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD,* der *Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)* und der *Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)* angehört. Voraussetzung für den Erwerb der Mitgliedschaft ist ein von der Ordensgemein-

---

* Am 19.11.1991 wurde in München das Solidarwerk der katholischen Orden Deutschlands zur Sicherung der Altersversorgung in den Mitgliedsgemeinschaften der VOD, VDO und VOB als rechtsfähiger „eingetragener Verein" notariell gegründet. Das Solidarwerk e. V. hat seinen Sitz in München. Die Eintragung ins Vereinsregister erfolgte am 11.12.1991 unter der Nummer VR 13729 beim Amtsgericht München.

schaft an den Vorstand des SW zu richtender schriftlicher Aufnahmeantrag, in welchem sich die Ordensgemeinschaft verpflichtet, die Satzungsbestimmungen des SW einzuhalten. Über die Aufnahme entscheidet der Vorstand des SW nach Prüfung der Beitrittsvoraussetzungen. Er teilt die Aufnahme der die Mitgliedschaft beantragenden Ordensgemeinschaft schriftlich mit.

(2) Die Mitgliedschaft endet durch schriftliche Austrittserklärung oder durch Ausschließung.

Jedes Mitglied kann seinen Austritt aus dem SW mit einer Frist von drei Monaten zum Kalenderjahresende schriftlich erklären. Die Mitgliedschaft endet mit Ablauf des Tages, zu welchem der Austritt erklärt worden ist.

Der Vorstand des SW kann nach Anhörung des Beirats ein Mitglied aus wichtigem Grund ausschließen. Dem Mitglied ist zuvor Gelegenheit zu einer Darstellung des eigenen Standpunkts zu geben. Ein wichtiger Grund für die Ausschließung ist dann gegeben, wenn das Mitglied schuldhaft in grober Weise die Interessen des SW verletzt, insbesondere wenn es den nach der Satzung übernommenen Verpflichtungen trotz mehrfacher Mahnung nicht nachkommt. Der Ausschluß ist dem Mitglied schriftlich mitzuteilen. Die Mitgliedschaft endet in diesem Fall mit Zugang der Ausschlußerklärung.

(3) Die Mitglieder haben bei Beendigung der Mitgliedschaft keinen Anspruch auf das Vereinsvermögen.

(4) Im Falle des Austritts oder des Ausschlusses eines Mitglieds gibt der Vorstand des SW der zuständigen Landesbehörde hiervon Kenntnis mit der Erklärung, daß eine Versorgungsgewährleistung durch das SW nicht mehr besteht.

IV. Organe des SW

Organe des SW sind der Vorstand, der Beirat und die Mitgliederversammlung.

V. Vorstand, Geschäftsführung

(1) Die Geschäfte des Vereins werden vom Vorstand geführt. Der Vorstand kann eine fachkundige Person zum Geschäftsführer bestellen, die weder dem Vorstand angehören muß, noch Mitglied der dem SW angehörigen Ordensgemeinschaften sein muß.

(2) Der Vorstand hat mindestens zwei und höchstens sieben Mitglieder. Von den Mitgliedern des Vorstandes werden die oder der erste Vorsitzende, die oder der Stellvertreterin bzw. Stellvertreter des Vorsitzenden und die Schatzmeisterin bzw. der Schatzmeister von der Mitgliederversammlung gewählt.

Die Wahl der weiteren Vorstandsmitglieder ist eine Zuwahl, die durch den von der Mitgliederversammlung gewählten Vorstand selbst erfolgt.

Der Vorstand wählt sodann jeweils die eigenen Nachfolger. Bei der Wahl des Nachfolgers des ersten Vorstands wird jeweils bestimmt, wer das Amt der oder des ersten Vorsitzenden, der oder des Stellvertreterin bzw. Stellvertreters des Vorsitzenden und der Schatzmeisterin bzw. des Schatzmeisters bekleidet.

Bei den Wahlen wissen sich die Mitglieder den Vorschlägen der im Eingang genannten Ordensgemeinschaften* verpflichtet.

(3) Das SW wird durch zwei Mitglieder des Vorstandes gemeinsam vertreten. Der Vorstand kann Verpflichtungen für den Verein nur in der Weise begründen, daß die Haftung der Mitglieder auf das Vereinsvermögen beschränkt ist. Demgemäß soll in alle namens des Vereins abzuschließenden Verträge oder sonstigen abgebenen Verpflichtungserklärngen die Bestimmung aufgenommen werden, daß der Verein nur mit dem Vereinsvermögen haftet.

(4) Der Vorstand kann dem Geschäftsführer für einzelne Geschäfte oder eine bestimmte Art von Geschäften Vollmacht erteilen. Der Geschäftsführer hat bei seiner Tätigkeit die Beschränkung gemäß Ziffer (3) zu beachten.

(5) Der Vorstand ist für alle Angelegenheiten zuständig, die nicht durch die Satzung einem anderen Organ des Vereins übertragen sind. Er hat insbesondere folgende Aufgaben:

a) Die Vorbereitung und Einberufung der Migliederversammlung sowie die Aufstellung der Tagesordnung.

b) Die Ausführung von Beschlüssen der Mitgliederversammlung.

c) Die Aufstellung des Haushaltsplans, die Buchführung und die Erstellung des Jahresberichts.

d) Die Beschlußfassung über die Aufnahme und den Ausschluß von Mitgliedern.

e) Die Aufstellung von Richtlinien für die Festlegung und Ausgestaltung von Umlagen (Beiträgen). Dabei hat der Vorstand einerseits den Bedarf und andererseits die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Mitglieder zu beachten. Bei der Höhe der Geldbeträge ist außerdem die Zahl der Mitglieder der einzelnen Ordensgemeinschaften zu berücksichtigen; die Genehmigungserfordernis des can. 638 § 3 CIC ist zu berücksichtigen.

f) Den Vorstand zu ergänzen bzw. Neuwahlen in den Vorstand vorzunehmen.

---

* S. unten Kommentar

6) In allen Angelegenheiten von besonderer Bedeutung soll der Vorstand eine Beschlußfassung des Beirates herbeiführen.

VI. Mitgliederversammlung

(1) Mindestens einmal im Jahr soll die ordentliche Mitgliederversammlung stattfinden. Sie wird vom Vorstand unter Einhaltung einer Frist von zwei Wochen schriftlich unter Angabe der Tagesordung einberufen. Jedes Mitglied kann bis spätestens eine Woche vor dem Tag der Mitgliederversammlung beim Vorstand eine Ergänzung der Tagesordnung beantragen. Diese Anträge sind allen Mitgliedern noch vor der Versammlung mitzuteilen. Die Mitgliederversammlung selbst beschließt dann, ob solche Anträge noch auf die Tagesordnung gesetzt werden.

(2) Außerordentliche Mitgliederversammlungen müssen einberufen werden, wenn mindestens zehn Prozent aller Mitglieder dies schriftlich unter Angabe des Zwecks und der Gründe beantragen.

(3) Die Mitgliederversammlung wird vom Vorstandsvorsitzenden geleitet, bei dessen Verhinderung von seinem Stellvertreter, bei dessen Verhinderung von dem ältesten Vorstandsmitglied.

(4) Die Mitgliederversammlung ist beschlußfähig, wenn mindestens 1/4 sämtlicher Vereinsmitglieder erschienen oder vertreten ist. Bei Beschlußunfähigkeit ist der Vorstand verpflichtet, innerhalb von zwei Monaten eine neue Mitgliederversammlung mit der gleichen Tagesordnung einzuberufen. Diese ist ohne Rücksicht auf die Zahl der erschienen Mitglieder beschlußfähig; hierauf ist in der Einladung hinzuweisen.

(5) Die Mitgliederversammlung faßt Beschlüsse im allgemeinen mit einfacher Mehrheit der abgegebenen gültigen Stimmen. Stimmenthaltungen gelten als ungültige Stimmen. Eine Änderung der Satzung ist nur mit einer Mehrheit von 2/3 der abgegebenen gültigen Stimmen möglich. Vor einer Beschlußfassung sind die geschäftsführenden Vorstände der VOD, VDO und VOB zu hören. Diese haben das Recht, auch in der Mitgliederversammlung ihre Meinung zu äußern. Das gleiche gilt für eine Beschlußfassung über die Auflösung des Vereins.

(6) Die Mitgliederversammlung beschließt insbesondere über

a) die Festsetzung von Mitgliedsbeiträgen und Umlagen entsprechend den vom Vorstand aufgestellten Richtlinien;

b) die Genehmigung des vom Vorstand aufgestellten Haushaltsplans und des Jahresberichts des Vorstands;

c) die Entlastung des Vorstands;

d) die Änderung der Satzung und die Auflösung des Vereins.

(7) Jedes Mitglied hat in der Mitgliederversammlung zwei Stimmen. Es kann sich dementsprechend durch zwei Bevollmächtigte vertreten lassen. Zur Ausübung des Stimmrechts kann auch ein anderes Mitglied bzw. können dessen Vertreter schriftlich bevollmächtigt werden. Die Bevollmächtigung ist für jede Mitgliederversammlung gesondert zu erteilen.

(8) Über Beschlüsse der Mitgliederversammlung erstellt der Vorstand ein Protokoll.

VII. Beirat

(1) Der Beirat des SW besteht aus sieben Personen, von welchen vier Mitglieder der geschäftsführende Vorstand der VOD, zwei Mitglieder der geschäftsführende Vorstand der VDO und ein Mitglied der geschäftsführende Vorstand der VOB beruft.

(2) Die Mitglieder des Beirats wählen aus ihrer Mitte eine Vorsitzende oder einen Vorsitzenden und eine stellvertretende Vorsitzende oder einen stellvertretenden Vorsitzenden.

(3) Der Beirat ist beschlußfähig, wenn mindestens vier Mitglieder persönlich anwesend sind. Ein Beiratsmitglied kann einem anderen Beiratsmitglied schriftlich Vollmacht zu seiner Vertretung erteilen. Beschlüsse des Beirats werden mit Stimmenmehrheit gefaßt. Hierüber ist ein Protokoll zu erstellen.

(4) Der Beirat berät den Vorstand des SW in allen Fragen, die von diesem an ihn herangetragen werden, bzw. in den Fällen, in denen nach dieser Satzung eine Anhörung des Beirats vorgesehen ist. Der Beirat kann zur Schlichtung von Unstimmigkeiten zwischen dem Vorstand und einzelnen oder mehreren Mitgliedern des SW angerufen werden. Der Beschluß des Beirats in einer solchen Angelegenheit hat jedoch nur den Charakter einer Empfehlung.

(5) Bei der Aufstellung von Richtlinien für die Festlegung und Ausgestaltung von Umlagen ist der Beirat zu hören.

VIII. Rechte und Pflichten der Mitglieder

(1) Die Mitglieder des SW haben unter den satzungsmäßigen Voraussetzungen Anspruch auf die Leistung des SW bzw. auf die Beiträge der am SW beteiligten Ordensgemeinschaften.

(2) Die Mitglieder des SW verpflichten sich diesem und den übrigen daran beteiligten Ordensgemeinschaften gegenüber

a) die ihren eigenen satzungsmäßigen Mitgliedern durch Abschluß des Profeßvertrages auf der Basis ihrer Verfassung und der einschlägigen

kirchenrechtlichen Normen (Konstitutionen, can. 670 CIC) zugesagte lebenslange Versorgung bei verminderter Arbeitsfähigkeit und im Alter durch geeignete wirtschaftliche Vorsorgemaßnahmen auf Dauer zu sichern;

b) dem Vorstand des SW alle wesentlichen Vermögensdispositionen, die auf die Versorgung der eigenen Mitglieder Auswirkung haben könnten, zu melden, und sich mit diesem über die Zweckmäßigkeit der Maßnahme zu beraten;

c) in Fällen der Not einzelner Mitgliedsgemeinschaften im Sinne von Ziffer VIII (1) der Satzung deren vermindert arbeitsfähigen und alten Mitgliedern, sofern erforderlich, in geeigneten ordenseigenen Einrichtungen Aufnahme in der jeweils ordensüblichen Weise zu gewähren. Der Vorstand des SW hat darauf zu achten, daß solche Zuweisungen, soweit möglich, in „Ordensfamilien" oder in Gemeinschaften ähnlicher Art erfolgen. Die gleiche Regelung gilt, wenn im Falle der Auflösung einer Mitgliedsgemeinschaft deren vermindert arbeistfähige und alte Mitglieder einer Unterbringung und Versorgung bedürfen;

d) vom SW beschlossene Geldbeiträge an das SW zu leisten, damit dieses bedürftigen Mitgliedsgemeinschaften diejenigen Geldmittel zur Verfügung stellen kann, die für die von diesen zugesagte Versorgung ihrer eigenen Mitglieder erforderlich sind.

IX. Die Leistungen des SW

(1) Das SW verpflichtet sich zur Hilfeleistung gegenüber Mitgliedsgemeinschaften, die nicht mehr in der Lage sind, die Versorgung ihrer vermindert arbeitsfähigen und alten Mitglieder sicherzustellen. Eine Hilfegewährung durch das SW bzw. dessen Mitgliedsgemeinschaften erfolgt jedoch erst dann, wenn alle wirtschaftlichen, sachlichen und finanziellen Möglichkeiten einer Mitgliedsgemeinschaft erschöpft sind, und wenn keine Möglichkeit besteht, Dritte (wie z. B. Diözesen, ausländische Provinzen u. ä.) zur Versorgung bzw. zur Hilfeleistung heranzuziehen.

(2) In Sonderfällen kann der Vorstand des SW nach Anhörung des Beirats Hilfeleistungen schon zu einem Zeitpunkt gewähren, in welchem die in Ziffer (1) genannten Voraussetzungen nicht vollständig erfüllt sind. Eine solche Hilfeleistung kommt jedoch nur in Betracht, wenn einzelne Versorgungsfälle die Mitgliedsgemeinschaft so stark belasten, daß deren Möglichkeit, in Zukunft ihren Versorgungspflichten gegenüber vermindert arbeitsfähigen und alten Mitgliedern nachzukommen, wesentlich beeinträchtigt oder gefährdet wird.

(3) Unter den Voraussetzungen von Ziffer (1) und Ziffer (2) erbringt das SW folgende Hilfeleistungen:

a) Sachleistungen, insbesondere durch Zuweisung von Ordensangehörigen in geeignete Einrichtungen anderer Ordensgemeinschaften.

b) Zurverfügungstellung von zinsgünstigen oder zinslosen Gelddarlehen; für diese sind, so weit möglich, von dem Darlehensnehmer geeignete Sicherheiten (durch Grundschulden auf Gebäude u. ä.) zu stellen.

c) Überlassung von nicht rückzahlbaren Geldmitteln, sofern von vornherein feststeht, daß die Mitgliedsgemeinschaft darlehensweise gegebene Gelder nicht zurückzahlen könnte. Soweit möglich, hat die Ordensgemeisnchaft, die solche Gelder erhält, noch vorhandene Vermögensgegenstände im Gegenzug auf das SW zu übertragen. Hierbei sind die Bestimmungen des can. 638 § 3 CIC zu beachten.

X. Auflösung des SW

(1) Die Auflösung des SW bedarf eines Beschlusses der Mitgliederversammlung sowie die Zustimmung der geschäftsführenden Vorstände von VOD, VDO und VOB.

(2) Die Auseinandersetzung nach Auflösung des SW soll unter Anwendung der Vorschriften des BGB über die Liquidation eines rechtsfähigen Vereins erfolgen.

(3) Bei Auflösung des SW sind die Vorsitzende und der stellvertretende Vorsitzende des Vorstands gemeinsam vertretungsberechtigte Liquidatoren.

(4) Das nach der Beendigung der Liquidation vorhandene Vermögen fällt an die Mitglieder im gleichen Verhältnis, in dem sie nach den Richtlinien des Vorstands zur Leistung von Geldbeiträgen verpflichtet waren.

(5) Im Fall der Auflösung des SW gibt der Vorstand des SW den zuständigen Landesbehörden hiervon Kenntnis.

XI. Gemeinnützigkeit

(1) Der Verein verfolgt ausschließlich und unmittelbar kirchliche Zwecke im Sinne des Abschnitts „Steuerbegünstigte Zwecke" der Abgabenordnung.

(2) Der Verein ist selbstlos tätig; er verfolgt nicht in erster Linie eigenwirtschaftliche Zwecke.

(3) Die Mittel des Vereins dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder selbst in dieser Eigenschaft erhalten keine Zwendungen aus Mitteln des Vereins.

(4) Es darf keine Person durch Ausgaben, die dem Zweck des Vereins fremd sind, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden.

(5) Bei Auflösung oder Aufhebung des Vereins oder bei Wegfall seines bisherigen Zweckes fällt das Vermögen an eine von der Mitgliederversammlung zu bestimmende Körperschaft, welche selbst gemeinnützig ist, die von der Mitgliederversammlung bestimmt wird. Diese darf die Mittel nur für gemeinnützige, religiöse oder mildtätige Zwecke verwenden. Ein solcher Beschluß darf nur mit Zustimmung des zuständigen Finanzamtes ausgeführt werden.

Es folgen die Unterschriften der an der Gründung beteiligten Gemeinschaften:

Kongregation der Franziskanerinnen von Sießen e. V. mit Sitz in Saulgaul

Cisterciensierinnen – Abtei Seligenthal (KöR) mit Sitz in Landshut

Afrikamissionare – Weiße Väter e. V mit Sitz in Köln

Unbeschuhte Karmeliten (KöR) mit Sitz in München

Münchener Provinz der Redemptoristen (KöR) mit Sitz in München

Oberdeutsche Provinz der Jesuiten (KöR) mit Sitz in München

Brüdergemeinschaft der Canisianer e. V. mit Sitz in Münster

Deutsche Ordensprovinz der Maristen-Schulbrüder FMS (KöR) mit Sitz in Furth bei Landshut

Benediktinerstift Metten (KöR) mit Sitz in Metten

Die Vereinsgründung wurde beurkundet durch Notar Dr. jur. Benno Keim, München

II. Kommentar zur Satzung des Solidarwerks der katholischen Orden Deutschlands

Wolfgang Schumacher O. Carm., Bamberg

Vorbemerkung

Zum vorliegenden Satzungstext, wie er bei der Gründung des SW verwendet wurde, haben zahlreiche Ordensleute und Nicht-Ordensleute (darunter Juristen) in verschiedenen Phasen der Text-Entstehung beigetragen. Der Text ist deshalb nicht „aus einem Guß", sondern wurde immer wieder überarbeitet und ergänzt, teilweise noch in letzter Minute während der Gründungsversammlung. Deshalb gibt es erklärungsbedürftige Text-Passagen und solche, die der Ergänzung oder Neuformulierung bedürfen. Es wird Aufgabe der Mitgliederversammlung sein, weiter am Satzungstext zu arbeiten und die jetzt vorliegende Fassung, die sich in der Ausgestaltung des SW nicht als statisch-unveränderlich versteht, unter verschiedenen Rücksichten zu überarbeiten.

I. Name, Sitz, Geschäftsjahr

Das SW wurde als rechtsfähiger Verein gegründet. Die Gründung erfolgte unter notarieller Aufsicht am 19. 11. 1991 in München. An der Gründung beteiligt waren Ordensgemeinschaften aus allen drei Vereinigungen. Eine Eintragung ins Vereinsregister als „e. V." wurde von den Gründungsmitgliedern ausdrücklich gewünscht und vom Notar am 25. 11. 1991 beim Amtsgericht München (Vereinsregister) beantragt. Die Eintragung in das Register erfolgte am 11. 12. 1991 unter der Nr. VR 13729.

Die Wahl Münchens als Sitz desVereins hatte sowohl praktische Gründe im Hinblick auf die zur Gründung eingeladenen Ordensgemeinschaften aus allen drei Vereinigungen, als auch Gründe im Hinblick auf die weiterhin bestehende Absicht, die Rechtsform des SW nach Möglichkeit aus der eines „e. V." in eine öffentlich-rechtliche Körperschaft zu überführen. Dies läßt sich im Freistaat Bayern nach Landesrecht und Landesgewohnheit wesentlich leicher realisieren als in allen anderen Bundesländern.

Eine wünschenswerte Rechtsform für den Träger des SW ist die einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, da das SW ggf. auch in der Lage sein muß, Vermögenswerte anzusammeln. Dies ist jedoch für einen als gemeinnützig anerkannten e. V. nicht ohne weiteres möglich und wäre u. U. steuerschädlich. Das SW ist der Gründungsabsicht nach jedoch kein wirtschaftlicher Geschäftsbetrieb und braucht deshalb eine Rechtsform, die geeignet ist, in einer steuerunschädlichen Weise Vermögenswerte zugunsten des SW-Zwecks anzusammeln und zu verwalten.

II. Vereinszweck

Genannt wird die Zielgruppe der möglichen Mitglieder und der Zweck des Solidarwerks (SW). Zielgruppe sind katholische Ordensgemeinschaften in Deutschland, die bereits einer der drei bestehenden Ordensobern-Vereinigungen angehören, also deren Beitrittsvoraussetzungen entsprechen.

Religiöse Gemeinschaften der katholischen Kirche oder Orden/Kongregationen, die nicht einer Ordensobern-Vereinigung angehören können oder wollen, können demnach nicht dem SW beitreten.

Hauptzweck des SW ist es, staatlichen Behörden gegenüber den Nachweis zu erbringen, daß die im SW zusammengeschlossenen Orden in der Lage sind, alle ihre Ordensmitglieder langfristig versorgen zu können, ohne der staatlichen Solidargemeinschaft zur Last zu fallen, wenn sie den im Gesetz vorgesehenen Freiraum (Versicherungsfreiheit) nutzen.

Die Versorgungszusage der Ordensgemeinschaft ihren Mitgliedern gegenüber ist im Profeßvertrag begründet, nach dem sich das Ordensmitglied uneingeschränkt der Ordensgemeinschaft zur Verfügung stellt und dafür im Gegenzug eine Versorgungszusage auf Lebenszeit bzw. für die Dauer des Verbleibs in der Gemeinschaft erhält. Die Versorgungszusage bezieht sich auf alle Ordensmitglieder: auf die unter 65jährigen im Hinblick auf die Sicherstellung ihrer Versorgungsanwartschaft und ihre Versorgung im Invaliditätsfall und auf die über 65jährigen im Hinblick auf die Erbringung der zugesagten Versorgung im Alter.

Die Vorstände der drei Ordensobern-Vereinigungen haben bewußt durch entsprechende Beschlüsse die Voraussetzungen zur Gründung eines gemeinsamen Solidarwerkes für Schwestern-, Brüder- und Priesterorden geschaffen, um

a) die Solidarität aller Ordensgemeinschaften in Deutschland zu betonen und sichtbar zu machen;

b) den staatlichen Behörden gegenüber durch eine größtmögliche Zahl füreinander eintretender Gemeinschaften eine noch wirksamere Gewährleistung bieten zu können als bei drei getrennten (und damit zahlen- und risikomäßig schwächeren) Solidarwerken und

c) die eventuell von allen Mitgliedsgemeinschaften im SW zu tragenden Lasten durch Verteilung auf eine Vielzahl von Gemeinschaften weitgehend zu erleichtern und den Sach- und Personalaufwand so klein wie möglich zu halten.

Ein gemeinsames Solidarwerk aller Orden steht auf solideren Füßen als drei nach Ordensobern-Vereinigungen getrennte Solidarwerke. Bedenken, daß die Gemeinschaften der jeweils anderen Vereinigungen ein gemeinsames Solidarwerk eher belasten könnten, wurden in den Vorständen der drei Ordensobern-Vereinigungen ausführlich besprochen. Da für alle Gemeinschaften gleiche Beitrittsvoraussetzungen und Prüfungsbedingungen gelten (die schon durchgeführte Fragebogen-Aktion und deren Auswertung) und eine Aufnahme ins Solidarwerk nach einheitlichen Kriterien durch Verantwortliche aus allen drei Vereinigungen erfolgt, scheiden diese Bedenken aus.

III. Erwerb und Verlust der Mitgliedschaft

(1) Beitrittsvoraussetzungen sind:

- Mitgliedschaft in einer deutschen Ordensobern-Vereinigung nach deren Aufnahmekriterien. Dadurch wird sichergestellt, daß nur von der katholischen Kirche anerkannte *Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens und Institute des apostolischen Lebens* päpstlichen oder bischöflichen Rechts dem SW beitreten können. Die drei bestehenden Ordensobern-Vereinigungen in Deutschland sind ihrerseits anerkannte Institute päpstlichen Rechts.
- Schriftliche Beantragung der Aufnahme ins SW (also keine automatische Mitgliedschaft aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Ordensobern-Vereinigung). Die erfolgte Aufnahme wird nach Prüfung der Beitrittsvoraussetzungen schriftlich bestätigt.

- Antragsberechtigt ist der / sind die im Namen des zivilen Rechtsträgers einer Ordensgemeinschaft handlungsbefugte(n) Repräsentant(en) entsprechend der Satzung oder Rechtsnatur dieses zivilen Rechtsträgers (vgl. zivile Vereinssatzung etc.)

- Mit der Einsendung des Aufnahmevertrages bekundet die beitrittswillige Gemeinschaft die Bereitschaft zur Übernahme konkreter Selbstverpflichtungen ihres zivilen Rechtsträgers.

- Es erfolgt eine Prüfung der wirtschaftlichen Beitrittsvoraussetzungen durch den Vorstand des SW oder ein vom SW-Vorstand beauftrages Gremium. Die erste Vorprüfung erfolgte bereits im Auftrag der Vorstände der Ordensobern-Vereinigungen durch die AGCEP für die Männerorden bzw. durch die AGO für die Frauenorden. Der Vorstand des SW kann im Einzelfall weitere Vorprüfungen für erforderlich halten und veranlassen.

- Gemeinschaften, die keine bzw. nicht zufriedenstellende Auskünfte über die vorhandenen, eingeleiteten und beabsichtigten bzw. realisierbaren Maßnahmen zur Alterssicherung der Mitglieder gegeben haben, können nicht ins SW aufgenommen werden. Der Vorstand des SW bietet vor der Ablehnung einer Aufnahme ins SW jedoch eingehende Beratung an.

- Die Prüfung erstreckt sich in der Regel nur auf die Maßnahmen zur Alterssicherung ihrer Ordensmitglieder, nicht auf die gesamten Vermögensverhältnisse der Gemeinschaft.

- Es besteht kein Anspruch auf Aufnahme ins SW. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen.

(2) Austritt und Ausschluß

- Dem freiwilligen Eintritt ins SW entspricht die Möglichkeit des frei wählbaren Austritts aus dem SW. Ein Austritt schwächt das Solidarwerk, das immer so stark ist wie die Zahl und Wirtschaftskraft der Mitgliedsgemeinschaften. Deshalb sind für den Fall eines beabsichtigten Austritts einer Gemeinschaft aus dem SW bestimmte Kündigungsfristen und -modalitäten vorgesehen, die es dem Vorstand des SW ermöglichen sollen, mit den Verantwortlichen der austrittswilligen Gemeinschaft über Gründe und eventuelle Abhilfe-Möglichkeiten zu sprechen.

- Da der Beitritt zum und die Mitgliedschaft im SW mit bestimmten Pflichten verbunden ist, behält sich das SW eine Ausschlußmöglichkeit vor, falls die Mitgliedspflichten nicht erfüllt werden. Damit soll vermieden werden, daß z. B. einzelne Gemeinschaften ihre ordensinternen Vorsorgeverpflichtungen vernachlässigen und deshalb später das SW unnötig belasten.

- Ein Ausschluß ist an zahlreiche Bedingungen gebunden und so der Willkür entzogen: Der Ausschlußgrund muß „wichtig" sein und kann sich nur auf grobe Verletzung der Interessen des SW beziehen; dies zu beurteilen, ist in jedem Einzelfall zu prüfen. Deshalb muß die betroffene Gemeinschaft „mehrfach" (mindestens zweimal) gemahnt werden und sich vor einem Ausschluß-Beschluß zu den angemahnten Versäumnissen äußern können. Der Beirat des SW soll als unabhängiges Berater-Gremium den Sachverhalt prüfen und eine Empfehlung für den Vorstand aussprechen.

- Eine Appellationsmöglichkeit ist nicht ausdrücklich vorgesehen. Es ist jedoch im Rahmen der Verfahrensregeln möglich, von Mitgliedern des SW einen erfolgten Ausschluß auf die Tagesordnung der Mitgliederversammlung zu setzen und dort beraten zu lassen.

- Das Ausschlußverfahren erfolgt in einer förmlichen Weise. Der Ausschluß wird mit dem Zugang der Ausschlußmitteilung sofort wirksam.

(3/4) Rechtsfolgen eines Austritts oder Ausschlusses

- Das Verlassen des SW begründet keine Ansprüche auf Erstattung eventuell gezahlter Beiträge/Umlagen oder eingebrachter Vermögenswerte (soweit sie nicht ausdrücklich nur zur treuhänderischen Verwaltung dem SW übergeben worden waren) oder auf Beteiligung am eventuell vorhandenen Vereinsvermögen und/oder anteilige Auszahlung.
- Der Wegfall einer Gewährleistung des SW, die zugunsten der ausgeschlossenen Gemeinschaft bescheinigt worden war, wird der zuständigen Landesbehörde nach erfolgtem Austritt bzw. Ausschluß ohne Angabe von Gründen mitgeteilt.

IV. Organe des SW

- Die Mitgliederversammlung bildet innerhalb des SW als Legislative das höchste Gremium. Eine Beteiligung der geschäftsführenden Vorstände der Ordensobern-Vereinigung bei bestimmten Beschlüssen der MV ist ausdrücklich vorgesehen.
- Der Vorstand des SW ist die Exekutive des SW, der Beirat ist eine neutrale Beratergruppe (ursprünglich als Klammer zwischen drei getrennten, aber generell parallel arbeitenden Solidarwerken innerhalb jeder Ordensobern-Vereinigung konzipiert worden).
- Die Organe des SW geben sich selbst eine Geschäftsordnung, in der u. a. Verfahrensfragen, Ämter, Befugnisse, Amtsperioden etc. geregelt werden. Die notwendige Zusammenarbeit der Organe des SW mit den drei geschäftsführenden Vorständen der Ordensobern-Vereinigungen macht deren Zustimmung zur Geschäftsordnung erforderlich.

V. Vorstand, Geschäftsführung

(1) Exekutive des SW ist der Vorstand, der sich einer sachkundigen Geschäftsführung bedienen kann. Geschäftsführer kann ein Vorstandsmitglied, ein Ordensmitglied einer zum SW gehörenden Gemeinschaft oder auch ein kompetenter Laie als Nicht-Ordensmitglied sein. Die Bestellung (und Abberufung) des Geschäftsführers erfolgt allein durch den Vorstand des SW. Anstellungsträger ist der Trägerverein des SW. Über Anstellungs- bzw. Gestellungsmodalitäten entscheidet der Vorstand des SW. Haushaltsfragen im Zusammenhang mit der Geschäftsführung (z. B. Aufbringung von Mitteln für die Anstellung eines Geschäftsführers oder von Mitarbeitern des SW) sind jedoch Sache der Mitgliederversammlung des SW.

(2) Der Vorstand des SW wird von der Mitgliederversammlung des SW gewählt. Diese legt auch die Aufgabenverteilung im Vorstand fest. Der gewählte Vorstand kann weitere Vorstandsmitglieder kooptieren.

Der Vorstand des SW erhält ein Vorschlags-Wahlrecht für die eigenen Nachfolger und deren Aufgabenverteilung im Vorstand. Um die Abhängigkeit des SW von der Ordensobern-Vereinigung zum Ausdruck zu bringen, wird hinsichtlich der Vorstandswahlen auf Vorschläge der in der Präambel genannten *Vereinigungen* (nicht Gemeinschaften!) hingewiesen, denen sich die wählenden Mitglieder des SW „verpflichtet wissen" sollen.

(3) Die Außenvertretung des SW erfolgt stets durch je zwei Vorstandsmitglieder. Die Geschäftsordung regelt die Reihenfolge der Vertretungsberechtigten.

Rechtsgeschäfte des Vorstand können sich immer nur auf das tatsächlich vorhandene Vermögen des SW beschränken, wenn es überhaupt ein solches gibt. Damit ist jede Art von Haftung der Mitgliedsgemeinschaften oder der Ordensobern-Vereinigungen mit ihrem jeweiligen Körperschaftsvermögen ausgeschlossen. Dies bezieht sich auf die vermögenswirksamen Geschäfte des SW. Unberührt bleibt die von der Mitgliederversammlung des SW zu beschließende Erbringung von Solidarleistungen der Mitgliedsgemeinschaften (Umlagen, Beiträge etc.) aus ihren jeweiligen Eigenmitteln.

(4) Für die Abwicklung der Geschäfte kann der Vorstand dem bestellten Geschäftsführer Sondervollmachten (z. B. Post- und Bankvollmacht) übertragen. Art und Umfang dieser Vollmachten werden genau definiert. Der Geschäftsführer ist an die Weisungen der Satzung, des Vorstandes, der Geschäftsordnung des SW etc. gebunden. Das gilt insbesondere für alle vermögenswirksamen Geschäfte.

(5) Der Vorstand hat alle Kompetenzen im SW, soweit sie nicht ausdrücklich durch die Satzung zugunsten anderer Organe beschränkt oder auf sie übertragen werden. Die Aufzählung einiger Aufgaben des Vorstandes ist nicht als Gesamtbeschreibung zu verstehen, sondern nennt vornehmliche Vorstandsaufgaben, für die er verantwortlich ist, deren Ausführung er jedoch (z. B. an die Geschäftsführung, an die Prokuratoren-AGs etc.) delegieren und sich dabei beraten lassen kann.

Zu diesen Vorstandsaufgaben gehört u. a.:

d) die Entscheidung über Annahme und Ausschluß von Mitgliedern und somit die Prüfung der wirtschaftlichen Voraussetzungen bzw. die letztverantwortliche Beurteilung von vorgelegten Prüfungsergebnissen, die andere Gremien (z. B. AGCEP/AGO) ermittelt haben.

e) die Festsetzung und Ausgestaltung von Umlagen (für satzungsgemäße Leistungen zugunsten von Mitgliedergemeinschaften) und Beiträgen (zur Finanzierung der Geschäfte des SW), soweit erforderlich. Diese Festsetzungen müssen bedarfsgerecht sein (d. h. den überschaubaren Notwendigkeiten entsprechen, ohne unnötig Mittel aus Umlagen/Beiträgen anzuhäufen). Die Verteilung von Umlagen und Beiträgen erfolgt gestaffelt nach Wirtschaftskraft und Personalstärke der Mitgliedsgemeinschaften. Die Kriterien dazu und die Festsetzung der Umlagen und Beiträge bedürfen der zustimmenden Beschlußfassung der Mitglieder des SW in der Mitgliederversammlung.

Die Notwendigkeit einer Berücksichtigung von can 638 § 3 CIC wurde ausdrücklich in die Satzung des SW aufgenommen, um deutlich zu machen, daß mit dem Beitritt zum SW und den damit zu übernehmenden Verpflichtungen der kirchenrechtlich festgelegte Handlungsspielraum nicht überschritten wird. Diese Erwähnung von can 638 § 3 CIC betrifft den Handlungsrahmen des SW im Hinblick auf die Handlungsfähigkeit der beitretenden Mitglieder, deren vom Kirchenrecht vorgegebener Spielraum entgegen anderslautenden Vermutungen auch faktisch nicht überschritten wird. Eine Genehmigung des Hl. Stuhls oder der Ordensleitung (Gerneralat) für den Beitritt zum SW und die damit verbundenen Selbstverpflichtungen innerhalb des kirchenrechtlich vorgegebenen Handlungsspielraums ist deshalb für Gemeinschaften päpstlichen Rechts nicht erforderlich. Weitere kirchenrechtliche Bestimmungen, insbesondere für Gemeinschaften bischöflichen Rechts, werden durch Nicht-Erwähnung keineswegs ignoriert. Es ist nicht Sache der SW-Satzung, dies bis in Detail aufzunehmen.

(6) Die Hinzuziehung des Beirates bei Angelegenheiten „von besonderer Bedeutung" (z. B. bei Sachverhalten, die eine Veränderung der „Unternehmenspolitik" des SW in Fragen der Leistung wie der Verwaltung zur Folge haben) unterstreicht die vom Vorstand des SW erwartete Umsicht und eine breite Absicherung bei der Suche nach gerechten Entscheidungen und Lösungen.

VI. Mitgliederversammlung (MV)

(1) Die Vorbereitung, Einberufung und Durchführung der ordentlichen MV des SW erfolgt nach vereinsüblichen Grundsätzen.

(2) Da sich die Zahl der Mitgliedsgemeinschaften verändern kann, ist die erforderliche Mindestzahl der Antragsteller einer außerordentlichen MV nicht als absolute Zahl, sondern als Prozentsatz festgelegt worden.

(3) Die Leitung der MV erfolgt nach vereinsüblichen Grundsätzen.

(4) Mitglieder des SW können sich durch andere Mitglieder des SW bei einer ordentlichen oder außerordentlichen MV vertreten lassen. Dies soll insbesondere klausurierten und/oder föderierten Gemeinschaften eine Möglichkeit der Mitwirkung im SW geben, ohne selbst anwesend sein zu müssen.

Zur Beschlußfähigkeit der MV genügt es, wenn 25% aller Mitglieder anwesend *oder vertreten* sind (Beispiel: 400 Mitgliedsgemeinschaften im SW; Beschlußfähigkeit erreicht, wenn 100 anwesend *oder vertreten* sind. Dies ist der Fall, wenn 50 Repräsentanten anwesend sind, die zugleich weitere 50 Gemeinschaften vertreten). Mit dieser Regelung wird es z. B einer Ordens-Föderation erleichtert, ihre Interessen in der MV z. B. durch nur ein oder zwei Delegierte bei vollem Stimmengewicht vertreten zu lassen.

Die Satzung sagt bewußt nichts darüber, durch wen die Mitglieder (also die zivilen Rechtsträger von Ordengemeinschaften) repräsentiert werden können. Dies hängt von der jeweiligen zivilen Rechtsform der Gemeinschaft ab. Der/die zivilrechtliche(n) Vertreter können auch jemanden rechtswirksam bevollmächtigen. Dies kann auch ein Nicht-Ordensmitglied sein (z. B. ein weltlicher Mitarbeiter der Gemeinschaft, z. B. Geschäftsführer).

Die Regelungen zur Wiedereinberufung einer beschlußunfähigen MV sieht bewußt einen Zeitraum von 2 Monaten vor, um allen Mitgliedern Gelegenheit zur Teilnahme oder Interessenvertretung durch Delegation zu geben.

(5) Als qualifizierte Mehrheit wird aus verfahrenstechnischen Gründen für den Normalfall die einfache (nicht absolute) Mehrheit vorgesehen. Für Satzungsänderungen oder Vereinsauflösung hingegen wird neben der $^2/_3$-Mehrheit ausdrücklich die Anhörung der geschäftsführenden Vorstände der drei Ordensobern-Vereinigungen und ein diesbezügliches Rede-Recht bei der Mitgliederversammlung vorgesehen, um die gewünschte Verklammerung mit den Dachverbänden der Orden in Deutschland als kirchenrechtlich legitimierte Körperschaften zum Ausdruck zu bringen.

(6) Die aufgezählten Zuständigkeiten der MV betonen die hauptsächlichen Verantwortungsbereiche, die der MV vorbehalten sind; Haushalts- und Haushaltsprüfungsrecht (Eigenkompetenz der MV), Beschlußfassung zum Satzungsrecht.

(7) Die Verleihung von je zwei Stimmen pro Mitgliedsgemeinschaft hat praktische Gründe: zahlreiche Gemeinschaften haben aufgrund ihrer Rechtsform (z. B. Satzung des Träger-e. V.) nur die Möglichkeit, sich durch zwei Bevollmächtigte rechtswirksam vertreten zu lassen.

Aus praktischen Gründen ist eine Übertragung des Stimmrechts auf den/die Bevollmächtigten eines anderen Mitglieds zulässig. So können z. B. Ordens-Föderationen ihr Stimmrecht durch Übertragung auf z. B. ein einziges delegiertes Mitglied des SW ausüben – jedoch immer nur für jeweils eine MV. Eine zahlenmäßige Begrenzung der Übertragung und Ausübung von Stimmrechten ist bewußt nicht vorgesehen. Wohl ist für jede MV gesondert eine entsprechende Bevollmächtigung vorzulegen.

(8) Die Protokolle der MV werden allen Mitgliedsgemeinschaften zugestellt. Sie tragen in der Regel der Unterschriften des Protokollführers und des Vorsitzenden des SW oder eines Vorstandsmitgliedes.

VII. Beirat

(1) Der Beirat des SW ist ein unabhängiges Beratergremium, dessen Mitglieder von den geschäftsführenden Vorständen der drei Ordensobern-Vereinigungen in je eigener Verantwortung ernannt werden. Der Proporz von vier (VOD), zwei (VDO) und eins (VOB) ist bewußt gewählt und orientiert sich bei diesem Gremium von sieben Beratern an den Zahlenverhältnissen der Ordensobern-Vereinigungen zueinander.

Die Satzung verlangt nicht, daß der Beirat aus höheren Oberen/Oberinnen oder überhaupt aus Ordensleuten bestehen müßte. Es können unabhängige Fachleute (u. U. aus der freien Wirtschaft) sein, die dem immer aus Ordensleuten bestehenden Vorstand des SW durch ihre Sachkompetenz in wichtigen Fragen beratend zur Seite stehen und durch ihre Neutralität zu einer ausgewogenen Entscheidungsfindung beitragen. Die Dauer der Mitgliedschaft im Beirat regelt die Geschäftsordnung des SW.

(2) Der Beirat wählt im Gegensatz zum Vorstand des SW selbst aus seiner Mitte den/die Vorsitzende(n) und deren/dessen Stellvertreter(in). Diese Wahl bedarf keiner Zustimmung. Die Amtszeit regelt die Geschäftsordnung des SW.

(3) Der Beirat kann wirksam beraten und Beschlüsse fassen, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder (vier von sieben) persönlich anwesend ist. Eine Übertragung des Stimmrechts der nicht anwesenden Beiratsmitglieder auf ein anderes Beiratsmitglied ist möglich. Beschlüsse bedürfen einer Mehrheit. Bei Stimmengleichheit gilt ein Antrag als abgelehnt. Die Protokolle der Beiratssitzungen werden allen Mitgliedern des Beirats und des Vorstandes des SW zugeleitet. Protokolle werden auch dann erstellt, wenn keine Beschlüsse zu fassen sind.

(4) Der Beirat ist ein Gremium, das den Vorstand des SW berät. Die Beschlüsse des Beirates haben deshalb immer nur empfehlenden, nicht aber verbindlichen Charakter für den Vorstand des SW. In manchen von der Satzung festgelegten Fällen muß, in anderen kann der Beirat vom Vorstand gehört werden.

Die Häufigkeit der Zusammenkünfte des Beirats und den Modus der Einberufung regelt die Geschäftsordnung des SW. Die Beratungspunkte werden vom Vorstand des SW vorgeschlagen, können aber von Beiratsmitgliedern ergänzt werden.

Der Schlichtungsauftrag des Beirats bei Unstimmigkeiten zwischen dem Vorstand des SW und einzelnen Mitgliedern des SW kennzeichnet ihn als beiderseits anerkannte Vermittlungsinstanz, die die Interessen beider Seiten aus neutraler Sicht abwägen und einen gangbaren Kompromiß oder ein eindeutiges Urteil als Empfehlung vorschlagen soll.

(5) Ausdrücklich genannt wird die Pflicht zur Anhörung des Beirates bei der Verteilung von Lasten auf die Mitglieder im Leistungsfall.

VIII. Rechte und Pflichten der Miglieder

(1) Mitglieder des SW haben aufgrund des Solidaritäts-Charakters des SW in einem eventuell eintretenden Leistungsfall einen Anspruch auf Erbringung von Sach- oder Geldleistungen der übrigen Mitglieder des SW im Rahmen der jeweils gültigen Satzung. Darüber hinaus gehende Ansprüche bestehen grundsätzlich nicht.

(2) Mit dem Beitritt zum SW übernimmt ein neues Mitglied klar definierte Pflichten. Die Bereitschaft zur Übernahme dieser Mitgliedspflichten ist wesentlicher Bestandteil des Aufnahmeantrags zum SW.

a) Mit dem Beitritt zum SW verbindet sich die Verpflichtung der Gemeinschaft zur Fortführung aller möglichen Maßnahmen zur Alterssicherung der eigenen Ordensmitglieder. Die Solidaritätspflicht gegenüber den anderen Mitgliedsgemeinschaften im SW gebietet, daß jede Gemeinschaft nach besten Kräften für die eigene Alterssicherung vorsorgt, um sich und das SW vor einem Leistungsfall zu schützen. Mit der Erklärung dieser Bereitschaft verbindet sich auch die Bereitschaft, über den aktuellen Stand der getroffenen Vorsorgemaßnahmen zur Altersversorgung der eigenen Ordensmitglieder dem SW Einblick und Rechenschaft zu geben.

b) Die Alterssicherung der eigenen Ordensmitglieder erfolgt auf sehr unterschiedliche Weise, z. B. durch ausdrückliche Widmung von Vermögenswerten (Wertpapierdepot, Liegenschaften etc.) und ggf. durch entsprechende Ausweise in der Bilanz. Als Beitrittsvoraussetzung wird darüber eine verbindliche Selbsterklärung verlangt, die stichprobenartig überprüft werden kann. Sie bezieht sich ausdrücklich nur auf die zur Alterssicherung der eigenen Mitglieder gewidmeten Vermögenswerte der Ordensgemeinschaft, nicht auf die gesamte Vermögenslage.

Eine Anzeigepflicht (nicht Genehmigungspflicht!) für wesentliche Vermögensdispositionen übernimmt eine dem SW beitretende Gemeinschaft auch nur für die der Alterssicherung gewidmeten Vermögenswerte. Diese wäre z. B. *nicht* erforderlich bei Umschichtungen (z. B. Verkauf einer der Altersversorgung gewidmeten Liegenschaft und Neuanlage des Verkaufserlöses in einem Spezialfonds, der dem gleichen Zweck gewidmet ist), *wohl aber* bei ersatzlosem Wegfall eines der Alterssicherung gewidmeten Vermögenswertes z. B. durch Verkauf, Grundschuldbestellung, Übertrag auf einen anderen Rechtsträger durch Schenkung, erheblicher Wertverlust etc.). Relevant wird diese Frage u. a. dann, wenn ein bisher der Altersvorsorge gewidmeter Vermögenswert veräußert werden soll, um damit andere Maßnahmen der Gemeinschaft zu finanzieren (Erhalt eines Werkes durch Defizitdeckung, Bau- oder Renovierungsmaßnahmen etc.).

Eine angemessene Reduzierung der zur Alterssicherung vorgesehenen Vermögenswerte während der Mitgliedschaft im SW entsprechend den sich verändernden Mitgliederzahlen und der Altersstruktur ist in jedem Fall zulässig, soll aber dem SW mitgeteilt werden.

Es wird nochmals ausdrücklich darauf hingewiesen, daß mit der Meldepflicht das freie Verfügungsrecht jeder Gemeinschaft über eigene Vermögenswert in keiner Weise eingeschränkt wird. Die Meldepflicht bezieht sich außerdem nur auf die für die Altersvorsorge relevanten Vermögensdispositionen und hierbei nur auf „wesentliche" Veränderungen insbesondere derjenigen Vermögenswerte, die gegenüber dem SW als der Altersvorsorge dienend ausgewiesen wurden.

Die Meldepflicht beinhaltet die Bereitschaft, sich mit den Vertretern des SW über die „Zweckmäßigkeit der Maßnahme", d. h. Art und Umfang und die zu erwartenden Fol-

gen zu beraten, um eine nachhaltige Beeinträchtigung der eigenen Vorsorgemaßnahmen und eine damit verbundene Erhöhung des Risikos für das SW zu vermeiden oder abzuwenden.

c) Mit dem Beitritt zum SW erklärt jede Gemeinschaft grundsätzlich ihre Bereitschaft zu praktischer Hilfe bei der Versorgung von Ordensmitgliedern anderer Gemeinschaften, die in Not geraten oder im Fall der Auflösung der Gemeinschaft unversorgt sind. Die Aufnahme kann in klösterlichen Niederlassungen oder geeigneten ordenseigenen Einrichtungen (z. B. Altenheim) erfolgen, soweit vorhanden und realisierbar. Zugesagt wird eine Versorgung „in der jeweils ordensüblichen Weise", nämlich so, wie man in der aufnehmenden Gemeinschaft für die eigenen Ordensmitglieder sorgt.

Dies ist eine zunächst grundsätzliche Bereitschaftserklärung, die in jedem einzelnen auf das SW eventuell zukommenden Leistungsfall im Hinblick auf die konkreten Versorgungsnotwendigkeiten und Aufnahmemöglichkeiten geprüft wird. Welche Mitgliedsgemeinschaften des SW um Aufnahme von unversorgten Ordensmitgliedern anderer Gemeinschaften gebeten werden („Zuweisung"), entscheidet unter Berücksichtigung der Interessen der zu versorgenden Ordensleute der Vorstand des SW. Verwandte Ordensgemeinschaften („Ordensfamilien") haben bei einer Zuweisung zunächst Vorrang und stehen zunächt in der Pflicht. Eine Ablehnung der vom Vorstand vorgesehenen Zuweisung durch die zu versorgenden Ordensleute oder die um Aufnahme gebetenen Gemeinschaften einer Ordensfamilie bedürfen einer stichhaltigen Begründung.

Vor einer Zuweisung werden erst alle Möglichkeiten eines Verbleibs in einem Haus der eigenen Gemeinschaft oder des eigenen Ordens geprüft. Jedoch erfolgt die Bereitstellung von Geldleistungen erst dann, wenn eine Bereitstellung von Sachleistungen durch Zuweisung zu einer anderen Gemeinschaft nicht möglich ist. Eine Wahl zwischen Geld- oder Sachleistung für die zu versorgenden Ordensleute ist nicht vorgesehen.

Der Vorstand des SW klärt im Zusammenhang mit den Gesprächen über eine mögliche Zuweisung auch die Frage, in welcher Weise die aufnehmende Gemeinschaft eine angemessene Beihilfe für die Aufnahme erhält und aus welchen Mitteln sie finanziert wird (z. B. Mittel aus der Liquidation des restlichen Vermögens der zu versorgenden Ordensleute; Mittel des SW etc.).

d) Außer Sachleistungen („Zuweisung") können auch Geldleistungen zur Versorgung von unversorgten Ordensleuten erforderlich sein. Mit dem Beitritt zum SW verpflichtet sich die beitretende Gemeinschaft, sich an der Aufbringung der Geldleistungen in Form von Umlagen zu beteiligen. Die Festlegung der Höhe und Dauer der Zahlung von Umlagen ist Sache der Mitgliederversammlung, so daß sich jede Mitgliedsgemeinschaft an der Willensbildung und Beschlußfassung beteiligen kann. Die personelle Größe und Wirtschaftskraft der zum SW gehörenden Gemeinschaften werden hierbei berücksichtigt.

IX. Leistungen des SW

(1) Das SW hat sich mit der Gründung zum Zweck gesetzt, den Mitgliedsgemeinschaften in Fragen der Alterssicherung ihrer Ordensmitglieder in jeder Weise zu helfen. Dies geschieht jedoch subsidiär. Nach der Eigenverantwortung jeder Gemeinschaft für die eigenen Ordensmitglieder und der Ausschöpfung aller eigenen Möglichkeiten (bis hin zum Verkauf aller vorhandenen Vermögenswerte, mit deren Erlös die verbleibenden

Mitglieder versorgt werden könnten) kommt zunächst die von den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland verbindlich zugesagte Hilfeleistung im Einzelfall und die Mithilfe der ausländischen Provinzen und Niederlassungen der eigenen Ordensgemeinschaft in Betracht. Erst in letzter Hinsicht tritt das SW zur Versorgung oder Hilfeleistung ein. Der Vorstand des SW hat im Interesse aller am SW beteiligten Gemeinschaften die Ausschöpfung aller Möglichkeiten zu prüfen und ggf. selbst zu betreiben, bevor das SW Leistungen entsprechend der Satzung zu erbringen hat.

Das SW tritt jedoch immer in erster Linie ein, insoweit staatliche Stellen aufgrund erbrachter Leistungen (z. B. Sozialhilfe) für Ordensmitglieder von Mitgliedsgemeinschaften oder gesetzlich geschuldeter Verpflichtungen im Hinblick auf die Altersversorgung der Ordensmitglieder von Mitgliedsgemeinschaften (z. B. Nachversicherung) des SW aufgrund der erteilten Gewährleistungsbescheinigung in Regreß nehmen.

Das SW ist jedoch nur zur Hilfeleistung für jene Gemeinschaften verpflichtet, die sich durch den Beitritt zum SW für den Weg der Versicherungsfreiheit in der gesetzlichen Rentenversicherung (GRV) entschieden haben. Damit ist eine Beteiligung des SW an der Aufbringung von Pflichtbeiträgen zur GRV für Ordensmitglieder einer Mitgliedsgemeinschaft ausgeschlossen.

Die Hilfeleistung des SW kann in Sach- oder Geldleistungen bestehen, aber auch im Angebot fachkundiger Beratung z. B. in Fragen der Vermögensverwaltung oder Liquidation von Vermögenswerten.

(2) Die Erbringung von Sach- oder Geldleistungen durch das SW zu einem Zeitpunkt, wo z. B. die eigenen Möglichkeiten einer in Versorgungsschwierigkeiten geratenen Mitgliedsgemeinschaft noch nicht erschöpft sind, kann unter besonderen Umständen als Ausnahmeregelung vorgesehen werden (Beispiel: Die Aufbringung der Beiträge zur Nachversicherung in der GRV beim Austritt von Ordensmitgliedern könnte die ansonsten gesicherte Versorgung der noch verbleibenden Ordensmitglieder so stark belasten, daß daraufhin auch die Versorgung aller übrigen Ordensmitglieder nachhaltig und dauerhaft gefährdet würde).

(3) Die Erbringung von Hilfeleistungen durch das SW, die im einzelnen beschrieben werden, ist an die zuvor genannten Voraussetzungen gebunden. Sind diese erfüllt, kann das SW folgende Hilfen bieten:

a) Sachleistungen, d. h. Versorgung von unversorgten Ordensleuten der Mitgliedsgemeinschaften durch andere Mitgliedsgemeinschaften. Diese Art der Hilfeleistung hat vor allen anderen Möglichkeiten immer den Vorrang.

b) Geldleistungen als Darlehen, die entweder vermittelt oder aus Eigenmitteln des SW zur Verfügung gestellt werden können. Der Darlehensgeber hat Anspruch auf geeignete Sicherheiten, die der Darlehensnehmer zu stellen hat unter Wahrung seiner Eigentumsrechte (z. B. Bestellung einer Grundschuld).

c) Verlorene Zuschüsse des SW in Fällen, bei denen eine Rückzahlung aufgrund der vom SW überprüften wirtschaftlichen Lage der begünstigten Gemeinschaft nicht mehr zu erwarten ist. Als Gegenleistung kann eine kostenfreie Übertragung der Eigentumsrechte an noch vorhandenen schuldenfreien Vermögenswerten der zu versorgenden Gemeinschaft auf das SW erfolgen, wenn dies dem SW zweckmäßig erscheint.

Es ist jedoch sicherzustellen, daß der Versorgungsfall nicht dadurch eintritt, daß eine Gemeinschaft z. B. Liegenschaften oder „Werke", in denen wesentliche Mittel zur Altersversorgung eigener Ordensmitglieder investiert wurden und deren Unterhalts- oder

Betriebskosten nicht mehr aufgebracht werden können, zur Erhaltung an einen anderen kirchlichen oder außerkirchlichen Träger nur zu einem symbolischen Preis oder ohne adäquate Sicherstellung der Versorgung der Ordensleute abgegeben werden.

Das SW kann zum Zweck der Versorgung von Mitgliedern einer in Not geratenen Gemeinschaft deren Vermögenswerte teilweise oder ganz übernehmen. Es ist dann Sache des SW, über die weitere Bewirtschaftung oder eine Liquidation der übertragenen Vermögenswerte zu entscheiden.

Durch ausdrücklichen Hinweis auf die notwendige Beachtung des Kirchenrechts (can 639 § 3 CIC) bei einer eventuellen Übertragung von ordenseigenen Vermögenswerten auf das SW soll verdeutlicht werden, daß der Handlungsspielraum jeder Gemeinschaft im Sinne des Kirchenrechts auch in dieser Frage voll gewahrt bleibt.

X. Auflösung des SW

(1) Ein Auflösungsbeschluß kann nur von der MV des SW mit $^2/_3$-Mehrheit herbeigeführt werden und bedarf, um wirksam werden zu können, der Zustimmung der geschäftsführenden Vorstände der drei Ordensobern-Vereinigungen. Diese einschränkende Bestimmung ist vorgesehen, um die gewünschte Verklammerung mit und die Abhängigkeit von den Dachverbänden der Orden in Deutschland als kirchenrechtlich legitimierte Körperschaften zum Ausdruck zu bringen und den staatlichen Stellen gegenüber eine höchstmögliche Sicherheit des SW zu bieten.

(2) Eine erforderlich werdende Liquidation erfolgt nach den üblichen Rechtsgrundsätzen eines rechtsfähigen Vereins.

(3) Im Fall der Liquidation sind nicht mehr beliebige Vorstandsmitglieder, sondern nur der/die erste Vorsitzende und dessen/deren Stellvertreter(in) beauftragte Liquidatoren.

(4) Das SW kann zum Zeitpunkt der Liquidation Vermögenswerte besitzen, die ihm übertragen oder zugestiftet oder durch Vermögensverwaltung erwirtschaftet wurden oder als unverbrauchte Umlagen und Beiträge zum Zeitpunkt der Liquidation vorhanden sind. Das nach Beendigung des Liquidationsverfahrens vorhandene Geldvermögen kann nach dem gleichen Verteilerschlüssel auf die Mitgliedsgemeinschaften des SW aufgeteilt werden, nach dem auch die Verteilung von Lasten (Umlagen/Beiträge) vorgesehen war. Dies könnte bedeuten, daß im Fall einer Liquidation des SW eine anteilige Auszahlung vorhandenen Vermögens des SW erfolgen kann, auch wenn bis dahin faktisch keinerlei Umlagen/Beiträge von den Mitgliedsgemeinschaften aufgebracht worden sind.

(5) Da das SW hauptsächlich gegründet wurde, um staatlichen Stellen gegenüber die vom RRG '92 verlangten Sicherheiten für eine Freistellung von Ordensgemeinschaften von der Versicherungspflicht in der GRV zu bieten, sind im Fall einer Auflösung des SW die zuständigen Landesbehörden vom Wegfall dieser Sicherheiten zu informieren. Die daraufhin eintretenden Rechtsfolgen betreffen dann alle im SW vorher zusammengeschlossenen Ordensgemeinschaften (Eintritt der Versicherungspflicht u. ä.).

XI. Gemeinnützigkeit

Die Satzung wurde so gefaßt, daß nach der Eintragung ins Vereinsregister eine Beantragung der Gemeinnützigkeit entsprechend den Bestimmungen der Abgabenordnung möglich ist.

(5) Im Hinblick auf eine der Abgabenordung angemessene Verteilung des Vereinsvermögens bei dessen Auflösung oder Aufhebung ist vorgesehen, das Restvermögen auf Beschluß der Mitgliederversammlung auf eine andere gemeinnützige Körperschaft unter bestimmten Verwendungsauflagen zu übertragen. Die Ausführung eines solchen Beschlusses unterliegt der Zustimmungspflicht des jeweils zuständigen Finanzamtes.

Die Satzung des SW trat in der bei der Gründung vorliegenden Fassung mit der notariellen Beurkundung des Gründungsvertrages in Kraft, den zunächst 9 Ordengemeinschaften miteinander geschlossen haben. Im Anschluß daran wurden alle übrigen Ordensgemeinschaften der VOD, VOB und VDO eingeladen, auf der Basis dieser Gründungssatzung dem SW beizutreten. Die Gründungsmitglieder haben die gleichen Rechte und Pflichten wie alle nachfolgend beitretenden Gemeinschaften.

Der Kommentar will Formulierungen der Gründungssatzung verständlich machen, Ängste abbauen und praktische Beispiele für die Intentionen mancher Regelungen der Satzung anbieten.

Die Initiatoren des SW gehen davon aus, daß durch das SW die Eigenverantwortung jeder beitretenden Gemeinschaft im Hinblick auf eine langfristige Absicherung der Altersversorgung der eigenen Ordensmitglieder so gestärkt wird, daß ein Leistungsfall für das SW nicht eintreten wird. Sollte er trotz aller Maßnahmen doch eintreffen, will die Satzung den beigetretenen Gemeinschaften einerseits die Gewähr eines solidarischen Einstehens füreinander bieten, andererseits die auf das SW als ganzes eventuell zukommenden Lasten so verteilen, daß zwar alle individuell beitragen, aber keine Gemeinschaft dadurch unzumutbar belastet wird.

Mit dem Beitritt verbindet sich zunächst kein finanzieller Aufwand. Es wird auf einen Aufnahmebeitrag verzichtet, ebenso auf einen vorab schon festgelegten Mitgliedsbeitrag. Ob es überhaupt notwendig werden wird, im Umlageverfahren zur Deckung von Verwaltungskosten einen Beitrag zu erheben, wird vom faktischen Anfall der Arbeiten abhängen. Soweit dies ohne Inanspruchnahme von zu beschäftigenden Mitarbeitern möglich ist, soll dies im Rahmen der vorhandenen Kapazitäten der Vereinigungen und ihrer Sekretariate und Arbeitsgemeinschaften geschehen, eventuell auch unter ehrenamtlicher Beteiligung von Nicht-Ordensleuten. Der künstliche Aufbau einer eigenen Verwaltung und die Erzeugung einer verwaltungstechnischen Eigendynamik soll in jedem Fall vermieden werden.

Das SW ist deshalb nicht zunächst von der Kostenseite her zu sehen, die so gering wie möglich gehalten wird, sondern vom primären Ziel: dem Staat gegenüber die geforderte Sicherstellung einer ordensüblichen Versorgung der Ordensmitglieder auf die für alle Beteiligten einfachste und wirkungsvollste (und kostengünstigste) Weise zu gewährleisten. Die zuständigen staatlichen Stellen haben diesem Vorschlag der Ordensobern-Vereinigungen zugestimmt.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. März 1992)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Christus – Hoffnung für alle Völker

Papst Johannes Paul II. hat den Einsatz der Missionare bei der Christianisierung Amerikas vor 500 Jahren gewürdigt. Bei der Lichtmeßfeier am 2. Februar 1992 betonte der Papst, daß dieses große missionarische Werk ohne den Beitrag der Ordensmänner und Ordensfrauen nie vollbracht worden wäre. Eine solche missionarische Begeisterung sei auch heute für die neue Evangelisierung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend notwendig.

Die feierliche Liturgie, die an die Darstellung des Jesuskindes im Tempel durch Maria und Josef erinnert, begann mit der Kerzenweihe: Tausende Kerzen wurden angezündet als Symbol des Glaubens, der das Leben des Menschen erhellt. Johannes Paul II. führte die Prozession vom Eingang der Basilika bis zum Altar der Confessio. Mit ihm konzelebrierten Kardinal Eduardo Martinez Somalo, Präfekt der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gemeinschaften des apostolischen Lebens, Erzbischof Francisco Javier Errazuriz, Sekretär der Kongregation, und die Obern von neun Ordensfamilien. In seiner Predigt hob der Papst die Arbeit der Missionare und Missionarinnen hervor.

„Nie hätten sie ein solches missionarisches Werk vollbringen können, wenn ihre Weihe an Gott nicht wie ein inneres Feuer gewesen wäre, das die Nähe des ‚Erstgeborenen der ganzen Schöpfung' offenbarte als Zeichen der Hoffnung für alle Völker. Ein Feuer, das durch die göttliche Liebe entfacht und durch die Betrachtung der Liebe Gottes genährt wird und Ausdruck findet in der frohen Verkündigung des Herrn und damit im selbstlosen Dienst an den Schwestern und Brüdern, wie es ihrer Würde entspricht. Dieses heilige Feuer ist der glühende Eifer, den wir für die neue Evangelisierung brauchen."

Mit dieser Liturgie an Maria Lichtmeß eröffnete der Papst gleichzeitig die Vorbereitungen für die nächste Bischofssynode, die für Herbst 1994 geplant ist und „Das gottgeweihte Leben und seine Aufgabe in Kirche und Welt" behandeln wird. Johannes Paul II. rief die Ordensleute auf, die Vorbereitungen „mit ihrem Gebet zu begleiten und sich aktiv an den Befragungen zu beteiligen".

Gemeinsam mit dem Papst dankten die anwesenden Ordensmänner und Ordensfrauen Gott für ihre Weihe und erneuerten ihr Versprechen der Nachfolge Christi und der Treue zur Kirche. Mit dem gemeinsam gesungenen Credo bekräftigten alle Anwesenden ihren Glauben (L'Osservatore Romano n. 28 v. 3./4. 2. 92).

2. Botschaft zum 25. Weltfriedenstag

Am 1. Januar 1992 wurde zum 25. Mal der Weltfriedenstag begangen. Die Botschaft des Papstes zu diesem Tag hatte „Die Gläubigen vereint im Aufbau des Friedens" zum Thema. „Das Streben nach Frieden ist der menschlichen Natur angeboren und findet sich in den verschiedenen Religionen." Der Friede sei von sittlich-religiöser Natur. Der „Geist von Assisi" müsse wieder belebt werden, insofern er Zeugnis gab von der „Kraft des Gebetes". Der Friede sei ein vornehmliches Thema für den ökumenischen Dialog und für die interreligiösen Beziehungen. In der Botschaft wird der Weg skizziert, der noch zurückgelegt werden

muß; es sei „noch ein weiter Weg": der Weg des gegenseitigen Kennenlernens, des hochherzigen Verzeihens, der brüderlichen Versöhnung, der Zusammenarbeit, des täglichen Zusammenlebens. Alle Gläubigen sollten eine ernste Gewissensprüfung vornehmen, „um besser darauf vorbereitet zu sein, die Stimme des ‚Gottes des Friedens' (vgl. 1Kor. 14,33) zu hören und sich mit erneutem Vertrauen dem großen Vorhaben zu widmen". Es gelte, gemeinsam den Frieden in Gerechtigkeit zu bauen. Dazu sei die Unterstützung von seiten der Verantwortlichen der Nationen notwendig. Das Schlußwort der Botschaft richtet sich insbesondere an alle Christgläubigen. Die Botschaft trägt das Datum des 8. Dezembers 1991 (Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz, Dokumentation, PRDD 91G-03 v. 9.12.91).

3. Botschaft zum Welttag der Jugend 1992

Thema der Papstbotschaft zum 7. Welttag der Jugend am 12. April 1992 ist der Missionsauftrag: „Geht in alle Welt und predigt das Evangelium" (Mk 16,15). Papst Johannes Paul II. ruft die Jugend der ganzen Welt kraftvoll zur Mission auf.

„Im Licht des Missionauftrags, den Christus uns anvertraut hat" – heißt es u. a. in der Botschaft – „wird Bedeutung und Wichtigkeit der Welttage der Jugend in der Kirche noch einleuchtender. Durch die Teilnahme an diesen Treffen wollen die Jugendlichen ihr JA zu Christus und seiner Kirche bekräftigen und beleben, indem sie die Worte des Propheten Jesaja nachsprechen: ‚Hier bin ich, sende mich!' (Is 6,8)".

„Die Kirche ist von ihrem Wesen her eine missionarische Gemeinschaft (Ad Gentes 2). Sie lebt fortwährend in diesem missionarischen Elan weiter, den sie vom Heiligen Geist an Pfingsten erhalten hat... folglich ist auch die christliche Berufung zum Apostolat auf Evangelisierung und Mission ausgerichtet..."

„Jünger Christi zu sein ist nicht Privatsache. Im Gegenteil, das Geschenk des Glaubens muß mit den anderen geteilt werden. Deshalb schreibt der Apostel Paulus: ‚Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir; weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!' (1 Kor 9,16). Vergeßt außerdem nicht, daß der Glaube gefestigt wird und zunimmt, wenn er anderen weitergegeben wird" (vgl. R.M. 2).

„Geht in alle Welt. Die Missionsländer, in denen ihr aufgerufen seid, zu wirken, liegen nicht unbedingt in fernen Ländern, sondern sie können überall in der Welt zu finden sein, auch in eurer alltäglichen Umgebung... Auch die Welt der Jugend ist heute für die Kirche Missionsland..."

„Die Ernte ist groß! Und doch, während viele Jugendliche Christus suchen, gibt es noch wenige Apostel, die fähig sind, ihn glaubhaft zu verkündigen... Die heutige Welt stellt eurem kirchlichen Einsatz viele Herausforderungen entgegen..."

Der Papst ruft die Jugendlichen auf, mit mutigem Eifer, durch ihr Zeugnis und die Verkündigung Christi zu evangelisieren und das Zeugnis der großen Missionare zu entdecken. An der Schwelle des Jahres 2000 braucht die Kirche erneuerten missionarischen Schwung und setzt eben deswegen, geliebte Jugendliche, große Hoffnung auf euch" (Internationaler Fidesdienst, 21.12.91, Nr. 3786, ND 401).

4. Ansprache an das Diplomatische Korps

Beim Neujahrsempfang, den Papst Johannes Paul II. am 11. Januar 1992 für das Diplomatische Korps gab, sprach der Papst die verschiedenen Situationen auf Weltebene an. Im gegenwärtigen Zeitpunkt mag besonders interessieren, was er über Lateinamerika sagte: Unser letzter Abschnitt führt uns endlich nach Lateinamerika, das in diesem Jahr 1992 die Fünfhundertjahr-

feier seit dem Aufbruch von Christoph Kolumbus nach Amerika begeht. Es ist zugleich der Jahrestag seiner ersten Evangelisierung. So Gott will, werde ich selber die Freude haben, bei der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Santo Domingo im kommenden Oktober den Vorsitz zu führen. Diese Länder wurden vom Evangelium befruchtet, und meine Pastoralbesuche dort ließen mich feststellen, daß diese Gemeinschaften einen tiefen Glauben vorleben und vom Willen beseelt sind, unter allen Umständen und in allen Situationen für Christus Zeugnis zu geben.

Auch dort fehlen positive Aspekte nicht. Die Demokratisierung hat ihren Weg genommen. Die Länder dieses Raumes besitzen nun gewählte Regierungen, und die bewaffneten Gruppen haben mit Ausnahme von Peru die Waffen niedergelegt oder verhandeln darüber. Ich denke an Salvador, an Guatemala und Kolumbien. Es liegen zahlreiche Pläne zur Durchführung von Programmen vor, die der kulturellen Besonderheit der Indianer oder Schwarzen gerecht werden. Auch geht die wirtschaftliche Integration mit dem breiten Aufbrechen regionaler und internationaler Solidarität, die sie voraussetzt, weiter. All das zeigt, daß es möglich ist, von der Konfrontation zur Kooperation überzugehen.

Das sollte ansteckend wirken, denn es gibt auch Schattenzonen. Ich denke zumal an Haiti, wo ein ganzes Volk in Armut geraten ist als Opfer einer unersättlichen Logik der Gewalt und des Hasses, die ihm nicht gestatten, seinen Wunsch nach Frieden und Demokratie zum Ausdruck zu bringen. Auch hier wünsche ich, die internationale Gemeinschaft möge sich engagieren und zumal den Bewohnern von Haiti helfen, selber Baumeister ihrer Zukunft zu werden. Ich vergesse auch das noch allzu isolierte Kuba nicht. Der Heilige Stuhl wünscht, daß seine Einwohner neben günstigeren Lebensbedingungen die Freude erleben, eine Gesellschaft aufbauen zu können, wo jeder sich immer mehr als Partner eines gemeinsamen Projektes fühlt, dem er frei zugestimmt hat. Weitere mehr allgemeine Probleme betreffen bestimmte Länder, wie zum Beispiel die Kultur und den Drogenhandel in den Andenländern oder die umstürzlerische bewaffnete Auseinandersetzung, die das politische und soziale Leben Perus zerrüttet und auch vor der Kirche nicht Halt macht. Armut und Auslandsverschuldung sind weitere ernsthafte Hindernisse für eine unbeschwerte und ständige Entwicklung.

Alle diese Gesellschaften sind von der christlichen Tradition geprägt und besitzen auch glücklicherweise die moralischen und menschlichen Kräfte, die man nie mißachten, vielmehr fruchtbar machen sollte. Die katholische Kirche ist sich sehr wohl ihrer Aufgabe auf diesem „Kontinent der Hoffnung" bewußt, und ihre Gläubigen stehen in vorderster Linie der lebendigen Kräfte jener Länder, die ihn bilden. Sie bemühen sich, Zeugen Christi zu sein. Ich hatte das Privileg, es bei meiner letzten apostolischen Reise nach Brasilien festzustellen. Die Katholiken tragen zur Entwicklung dieser unermeßlichen Nation bei, und deren enorme Möglichkeiten werden durch ihren Einsatz für die so notwendige politische und soziale Erneuerung nutzbar gemacht, um mehr Gerechtigkeit und eine bessere Entwicklung zu erreichen. In diesem Jahr werden verschiedene Veranstaltungen mit Segelschiffen die 500-Jahr-Feier seit der ersten Evangelisierung würdigen. Die Menschen aber sind in tiefer Gemeinschaft mit ihren Hirten aufgerufen, ihr Engagement für die Erneuerung der Gesellschaft, für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und die Wahrung der Werte der Familie zu erneuern, die bestimmte Gesetzgebungen leider zu schwächen versuchen.

Nur das aufmerksame Hören auf den anderen, das Berücksichtigen seiner Bedürfnisse und die Achtung vor dem Recht sind die zivilisierten Mittel, die eine Überwindung egoistischer Interessen und eine Öff-

nung für die Bedürfnisse des Ganzen ermöglichen. Ich denke zum Beispiel an die Dringlichkeit einer besseren und unbeschwerteren Zusammenarbeit zwischen Ecuador und Peru, und ich ermuntere lebhaft die Verantwortlichen dieser Länder, die so tief von der Botschaft des Evangeliums vom Frieden und von der Liebe geprägt sind, alles zu vermeiden, was die Gegensätze verschärfen könnte, sich dagegen mutig auf den Weg des klärenden Dialogs und der vorgesehenen Kontakte zu begeben. Die Begegnung der Präsidenten von Ecuador und Peru, die in diesen Tagen in Quito stattfindet, stellt einen bezeichnenden Schritt dar. Ich bete zu Gott, er möge ihre Absichten bekräftigen und ihren Austausch erleuchten.

5. An die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für Kultur

Am 10. Januar 1992 sprach der Papst zu den Teilnehmern und Teilnehmerinnen der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für Kultur. Bemerkenswert ist, was der Heilige Vater über Lateinamerika und Afrika sagte:

Ins Jahr 1992 fällt das fünfte Jahrhundert der Evangelisierung Amerikas. Es war mir ein besonderes Anliegen, daß die „christliche Kultur" eine der Hauptsachen dieses Jubiläums sein sollte, wo die Kirche in Wahrheit das Evangelium Christi den Menschen in dem Maße vorlegt, wie sie sich an jeden Menschen innerhalb seiner Kultur wendet, und wo der Glaube der Christen seine Fähigkeit erweist, die aufkommenden Kulturen zu befruchten, welche Träger der Hoffnung für die Zukunft sind. Lateinamerika umfaßt ungefähr die Hälfte der Katholiken in der Welt. Seine neue Evangelisierung ist eng gebunden an einen neuen Dialog zwischen den Kulturen und dem Glauben. Auch der Päpstliche Rat für die Kultur wird seine Erfahrung den Bischofskonferenzen zur Verfügung stellen, die ihn in diesem Sinn über CELAM ansprechen.

Die nächste Bischofssynode für Afrika wird in den Mittelpunkt die Einpflanzung des Evangeliums in die afrikanischen Kulturen stellen. Schon die vorbereitenden Dokumente studieren eingehend das Verhältnis zwischen Evangelisierung und Inkulturation. Seit mehr als einem Jahrhundert haben die Missionare hochherzig ihre Kräfte eingesetzt, oft sogar bis zu ihrem Lebensopfer, damit das Evangelium vom Heil den Afrikaner in seinem Wesensinnern erfaßte. Freilich ist die Inkulturation ein langsam verlaufender Prozeß, der die ganze Breite des missionarischen Lebens umfaßt. Ein Gesamtblick auf die Menschheit aber zeigt, daß diese Mission noch in ihren Anfängen steckt und wir alle unsere Kräfte in ihren Dienst stellen müssen (vgl. *Redemptoris missio,* 52 und 1).

Am Vorabend dieser Synode finden die vom Synkretismus der Sekten bedrohten Kirchen Afrikas wieder neuen Schwung zur Verkündigung des Evangeliums, das sie im Zusammenhang mit ihren Kulturen im Rahmen der Katechese, der Heranbildung der Priester und Katechisten, der Liturgie und des Lebens der Gemeinschaften ihrer Christen aufnehmen. Das erfordert Zeit: Der ganze Prozeß der echten Inkulturation des Glaubens ist ein Akt der „Tradition", der Übergabe, der seine Anregung und seine Normen in der einen Tradition findet. Er setzt eine theologische und anthropologische Vertiefung der Erlösungsbotschaft voraus, während zugleich das lebendige und unersetzliche Zeugnis der Gemeinschaften der Christen da ist, die anderen ihre brennende Liebe zu Christus voll Freude mitteilen (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 24, 24. 1. 92, S. 9).

6. Botschaft zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel

„Die Verkündigung der Botschaft Christi in den sozialen Kommunikationsmitteln" – dies ist das Thema der Papstbotschaft zum

26. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel, die das Datum des 24. Januar 1992 trägt. Im Schlußwort der Botschaft heißt es:

Die große Gruppe der beruflich in der Medienarbeit tätigen Katholiken, zum Großteil Laien, seien an diesem besonderen Tag an die auf ihnen lastende ehrfurchtgebietende Verantwortung erinnert; aber sie sollen auch spüren, daß sie sich des geistlichen Beistandes und der sicheren Solidarität der Gesamtheit der Gläubigen erfreuen dürfen. Ich möchte sie zu noch größeren und entschiedeneren Anstrengungen ermutigen, die sowohl darauf abzielen, die christliche Botschaft über die Medien mitzuteilen als auch andere für eben diesen Dienst auszubilden. Ich appelliere an alle katholischen Organisationen, an die Orden und kirchlichen Bewegungen, ganz besonders aber an die nationalen und regionalen Bischofskonferenzen, die Präsenz der Kirche in den Medien zu fördern und auf größere Zusammenarbeit unter den zuständigen katholischen Stellen hinzuwirken. Die Kirche muß bei der Erfüllung ihres Sendungsauftrags mit einem weitreichenden und wirkungsvolleren Einsatz der sozialen Kommunikationsmittel rechnen können.

Möge Gott allen im Bereich der sozialen Kommunikation engagierten Katholiken Stärke und Beistand sein, wenn sie sich wieder der Arbeit widmen, die er so klar von ihnen fordert. Als Zeichen seiner göttlichen Gegenwart und seiner allmächtigen Hilfe für ihre Bemühungen erteile ich ihnen meinen Apostolischen Segen (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 5 v. 31. 1. 92, S. 7).

7. Ansprache an die Kapuziner

Mit großer Freude empfange ich euch in einer Sonderaudienz, da ihr euch in diesen Tagen mit einem für das gottgeweihte Leben sehr wichtigen Thema eingehend befaßt, nämlich mit der ständigen Weiterbildung.

Nach zwei internationalen Begegnungen, die die Ausbildung während der Zeit des Noviziates und danach studierten, haltet ihr nun diesen dritten Kongreß ab für die Verantwortlichen und Förderer der Fortbildung eures Ordens. Gerade ihr, die ihr aus allen Provinzen des Ordens stammt und etwa 40 verschiedenen Nationen angehört, seid der beste Beweis für den Nachdruck, mit dem euer Institut die große Aufgabe einer ständigen geistigen Erneuerung seiner Mitglieder aufgreift.

Ich freue mich mit euch über den Eifer und die Aufmerksamkeit, die ihr den Problemen der heutigen Gesellschaft widmet; ich freue mich mit euch besonders über eure Treue zur Lehre der Kirche in all dem, was die Vorbereitung eurer Kandidaten und aller Mitbrüder im Kapuzinerorden betrifft.

Ich grüße mit Hoachachtung und Zuneigung den Generalminister des Ordens, den hochwürdigen P. Flavio Roberto Carraro; ich grüße einen jeden von euch und die Gemeinschaften, zu denen ihr gehört. Mein Wunsch ist ferner, daß mein herzlicher Gruß auch alle eure Mitbrüder erreicht, die in so vielen Gegenden der Welt für das Evangelium Zeugnis geben und im Apostolat tätig sind.

Wie ihr selbst in den Dokumenten dieses Kongresses in Erinnerung ruft, versteht ihr die Weiterbildung als einen ständigen Prozeß der ganzheitlichen Förderung der einzelnen Mitbrüder und Bruderschaften. Sie betrifft die entsprechende Anpassung der Strukturen zu dem Zweck, die Qualität eures religiösen Zeugnisses und eurer apostolischen Tätigkeiten immer eindrucksvoller und wirksamer zu machen. Zu ihr gehört die Neuentdeckung des spezifischen franziskanisch-kapuzinischen Charismas, wie es den Zeichen der Zeit in der Kirche und in der heutigen Gesellschaft entspricht.

Ohne die Werte der Vergangenheit aufzugeben, führt ihr so eure einzigartige Sendung in der Welt von heute weiter.

Die ständige Weiterbildung ist am Ende nichts anderes als eine ständige, dynamische und schöpferische Erneuerung eurer Berufung als Kapuziner.

Ich empfehle euch daher, bei den Bildungsprogrammen und bei den gemeinschaftlichen Entscheidungen an die erste Stelle immer den Grundwert eures Charismas zu setzen, nämlich das brüderliche Leben nach dem Evangelium, das vor allem vom Geist des Gebetes getragen wird.

Auf diesem Weg stoßt ihr auf zahlreiche Hindernisse: Ihr müßt sie mit Realismus bewußt aufgreifen und dabei ein solides, organisches und umfassendes Gesamtbild vor Augen haben. Ich freue mich über euren Eifer und wünsche eurem jetzigen Bemühen guten Erfolg. Der „Gesamtplan der ständigen Weiterbildung der Kapuziner-Minderbrüder", den ihr bei den Arbeiten dieses eures Kongresses zusammengestellt habt, wird eine gute Hilfe für den ganzen Orden sein und euch zu würdigen Nachfahren eures heiligen Gründers, Franziskus von Assisi, machen.

Haltet euch seine außergewöhnliche Gestalt immer vor Augen: das Bild eines Menschen mit dem Herzen eines Pilgers und Gastes auf Erden, immer unterwegs auf dem Weg der Treue zum Evangelium und aufgeschlossen für die Nöte der Mitmenschen. Vor seinem Tod legte er sein „Glaubensbekenntnis" im gottgeweihten Leben ab, ein echtes Bemühen um ständige Fortbildung. „Er sagt: ‚Beginnen wir, dem Herrn, unserem Gott, zu dienen, denn bisher haben wir wenig oder gar keinen Nutzen daraus gezogen!' Es kam ihm nicht einmal der Gedanke, das Ziel schon erreicht zu haben, und da er unermüdlich dem Vorsatz zu heiliger Erneuerung treu blieb, hoffte er immer, wieder von vorne beginnen zu können…; er wollte einen Weg noch höherer Vollkommenheit einschlagen…" (1 Cel. 103; FF 500).

Möge das Beispiel des heiligen Franziskus und der Schutz der Gottesmutter, der getreuen Jungfrau, euch helfen, euren Lebensweg nach dem Evangelium in einem Klima geistlicher Erneuerung, das heißt in echter ständiger Weiterbildung, fortzusetzen (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 5, 31. 1. 92, S. 7).

8. Der Papst in Afrika

Vom 19. bis 26. Februar 1992 tätigte Papst Johannes Paul II. seine 8. Afrikareise. Bei diesem Pastoralbesuch – es war die 54. Auslandsreise seines Pontifikates – besuchte der Papst die westafrikanischen Staaten Senegal, Gambia und Guinea. In Senegal sind 5,1% der Bevölkerung katholisch (insgesamt 371 000); in Gambia und Guinea beträgt die Katholikenzahl je 2% der Bevölkerung, das bedeutet in absoluten Zahlen: Guinea 115 000 und Gambia 17 000. Die Verkündigung des Evangeliums wird in allen drei Ländern von Beginn bis heute hauptsächlich von den Ordensleuten getätigt. Was die Zukunft betrifft, so bestehen sehr gute Aussichten für das Heranwachsen eines einheimischen Klerus, sowohl für die Diözesen als auch für die Orden. Auch die Ordensgemeinschaften der Schwestern erfreuen sich eines kontinuierlichen Wachstums.

Besonders eindrucksvoll war der Besuch des Papstes auf der Insel Goree, dem Umschlagplatz von Millionen schwarzer Sklaven. Hier wurden die Sklaven (Männer, Frauen, Kinder) mit glühendem Eisen gebrandmarkt, in die Laderäume der Schiffe gepfercht und am Bestimmungsort der Schiffe verkauft.

Papst Johannes Paul II. stand sichtbar erschüttert in einem ehemaligen Sklavenhaus auf der zum Senegal gehörenden Insel Goree vor der Hafenstadt Dakar. Zu Beginn seiner achttägigen Pastoralreise in die westafrikanischen Staaten hatte der Papst auf dem Flug von Rom nach Dakar erklärt, er werde im „Geiste der Buße und der Wiederversöhnung mit den Opfern" die Insel

aufsuchen. Und er sprach vom „unbekannten oder nicht verstandenen Holocaust".

Am 22. Februar beschritt Johannes Paul II. den vom Inselhafen zum ehemaligen Sklavenhaus, das heute eine Gedenkstätte ist, führenden Sandweg und betrat das kleine, rötlich-braun gestrichene Gebäude, nachdem er am vorderen Eingang vom alten Kustos Joseph Deye begrüßt wurde. Sieben Minuten stand der Papst dann in der Türöffnung, die am Hinterhaus zum Meer führt: Dem „Tor der Nichtwiederkehr", durch das die Sklaven auf Schiffe gebracht wurden. Gebeugt, mit der linken Schulter angelehnt, verharrte der Papst und schaute schweigend über das Meer hinaus, zum Horizont, an dessen anderem Ende Amerika liegt. Anschließend betrachtete er das Frauenverlies und trug sich dann mit Namen und Datum in das Gästebuch des Sklavenhauses ein. Tief gebeugt, erdrückt von der Last der trauervollen Vergangenheit, sprach Johannes Paul II. von dem Drama einer Zivilisation, die diese Verbrechen hervorgebracht hatte und sich zugleich als christlich bekannte. Aber auch in unserem Zeitalter habe es solche Situationen gegeben: „Wir wissen, daß es die Konzentrationslager gab... das hier ist ein Modell." Man könne nur weinen über diese „Tragödie unserer Zivilisation", betonte der Papst, erinnerte aber zugleich an das Wort des Apostel Paulus: „Wo die Sünde überquillt, gibt es noch mehr Gnade."

Das karge Eiland Goree, knapp vier Kilometer vor dem Festland gelegen, ist vulkanischer Herkunft und war, da es dort kaum Wasser gibt, unbewohnt, als es im Jahr 1444 von den Portugiesen entdeckt wurde. Die nur 800 Meter lange und bis zu 300 Meter breite Insel diente ihnen 150 Jahre als Zwischenstation auf dem Seeweg nach Indien. 1677 wurde Goree von den Holländern und 60 Jahre später von den Franzosen erobert. Von einigen britischen Intermezzos abgesehen, war die Insel bis zur Unabhängigkeitserklärung Senegals 1960 Teil des westafrikanischen Kolonialreiches Frankreich.

Im Erdgeschoß des Sklavenhauses sind die kleinen, nur mit Fensterschlitzen versehenen Verließe, wo bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts Kinder, Frauen und Männer in jeweils verschiedenen Räumen wie Tiere untergebracht waren. Bis zu 25 männliche Sklaven mußten sich nachts in Eisenketten auf einer Fläche von 2,60 Meter auf 2,70 Meter drängen. Drei Monate dauerte durchschnittlich der Aufenthalt der jeweils 150 bis 200 Opfer im Sklavenhaus. Unzählige Gefangene starben in der Zwischenzeit an Unterernährung, am verseuchten Brackwasser und an verschiedenen Seuchen. Ganze Familien wurden in das Haus gebracht, um dann für immer getrennt zu werden: Der Vater wurde vielleicht in die USA verschifft, die Mutter nach Kuba und die Kinder nach Haiti. Wer die monatelange Überfahrt überlebte, mußte im Ankunftshafen noch 40 Tage in Quarantäne an Bord bleiben. In dieser Zeit wurden die Schwarzen sozusagen „gemästet und auf Hochglanz" gebracht, damit sie auf der Auktion einen guten Preis einbrachten. Auf Plakaten machte man dann die verehrte Kundschaft darauf aufmerksam, daß am kommenden Mittwoch um elf Uhr „fine, healthy negroes" (prächtige, gesunde Neger) angeboten würden.

Das heute restaurierte Sklavenhaus war um 1780 von holländischen Händlern gebaut worden und ist das einzige erhaltene von zahlreichen anderen, die auf Goree gestanden hatten. Über den Sklavenverließen lebten die weißen Herren im ersten Stock. Während man wartete, daß die ausreichende Zahl von Schwarzen für eine Schiffsladung zusammengekommen war, wurden die Sklaven tagsüber zu Arbeiten gezwungen: Die Männer mußten Basaltsteine behauen, die Frauen im Hause helfen. Nach dem Besuch im Sklavenhaus sprach der Papst mit bewegter Stimme zur katholischen Gemeinschaft auf Goree, wo heute rund 300 Christen und 900 Muslime leben. Goree sei das Symbol einer schrecklichen geistigen Verirrung jener Menschen, die Brüder und Schwestern in die Sklaverei

gezwungen hätten. An diesem „schändlichen Warenhandel" hätten sich getaufte Personen beteiligt, die jedoch nicht in ihrem Glauben gelebt hätten. Johannes Paul II. erinnerte daran, daß schon Papst Pius II. 1462 in einem Brief an einen nach Guinea reisenden Missionsbischof den Sklavenhandel als „Sünde des Menschen gegen den Menschen und gegen Gott" bezeichnet hat und prangerte neue Formen der Sklaverei in der heutigen Zeit an. Als Beispiel nannte er die „organisierte Prostitution, die auf schändliche Art und Weise die Armut der Völker der Dritten Welt ausbeute" (KNA).

9. Ansprache an die Redemptoristen

Papst Johannes Paul II. empfing am 8. Februar 1992 die Generalleitung der Redemptoristen in Audienz. Das Thema seiner Ansprache war „Der Dienst an der Wahrheit". Der Papst erwähnte die pastorale Tätigkeit der Redemptoristen in Osteuropa. In seiner Ansprache erinnerte der Papst ferner an den hl. Alfons und dessen besondere Bedeutung in der Geschichte der Kirche und sagte: „Der hl. Alfons ist eine herausragende Persönlichkeit nicht nur in der Geschichte der Kirche, sondern auch für die Menschheit, er ist dies so sehr, daß man in ihm den ‚Erzieher der katholischen Seele des Westens' sieht, der für den modernen Katholizismus das ist, was der hl. Augustin für die Antike war" (L'Osservatore Romano n. 28 v. 9. 2. 92).

BISCHOFSSYNODE

1. Ordentliche Bischofssynode 1994

Papst Johannes Paul II. hat die nächste Vollversammlung der Welt-Bischofssynode für Herbst 1994 einberufen. Die 9. ordentliche Vollversammlung der Vertreter von dreitausend katholischen Bischöfen aller Länder wird sich mit der Sendung des gottgeweihten Lebens in Kirche und Welt befassen; das vom Papst festgelegte Thema lautet: „De vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo."

2. Bischofssynode für Europa

Vom 28. November bis 14. Dezember 1991 fand in Romm die Sondersynode der europäischen Bischöfe statt, die Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Tschechoslowakei, in Velehrad, angekündigt hatte (OK 31, 1990, 326).

a) *Eröffnung*

Die historische Versammlung der Bischöfe Europas wurde am 28. November von Papst Johannes Paul II. mit einer feierlichen Konzelebration aller Synodenväter eröffnet. Am Altar assistierten dem Hl. Vater die drei delegierten Präsidenten – die Kardinäle Lustiger (Paris), Glemp (Gnesen und Warschau) und Martinez Somalo (Röm. Kurie) sowie Kard. Ruini, Vikar des Hl. Vaters für das Bistum Rom und Generalsekretär der Synode; und die beiden Sondersekretäre der Synode: Bischof Lehmann von Mainz und Erzbischof Vlk von Prag.

„Wir bitten darum" – sagte der Hl. Vater in seiner Homilie – „daß das Synodenthema ‚Seien wir Zeugen Christi, der uns befreit hat' von allen als ihr eigenes Thema verspürt, verinnerlicht und mit beispielhaftem Zeugnis gelebt wird. Möge die Synode alle Wünsche und Forderungen mit dem Ziele aufnehmen, eine Antwort zu geben, die es ermöglicht, in diesem so entscheidenden geschichtlichen Augenblick die Seelen zu einer neuen Evangelisierung zu bewegen."

b) *Neu-Evangelisierung und Missionsbegeisterung*

Die Arbeiten der Versammlung wurden durch Worte der Begrüßung von Kardinal

Lustiger, einem Überblick über die Vorbereitungen vom Generalsekretär der Synode, Erzbischof Schotte, und einem Referat von Kardinal Ruini eröffnet.

Kardinal Ruini forderte auf, die Bedeutung der derzeitigen Ereignisse in Mittel- und Osteuropa zu bedenken, sowie die gesellschaftlich-religiöse Lage Mitteleuropas, mit der in engem Zusammenhang die Neu-Evangelisierung als Hauptaufgabe der Kirche in Europa und als ihr hauptsächlicher Beitrag zum Wohl der europäischen Völker steht.

„Zur Verwirklichung dieses Werkes der Neu-Evangelisierung ist vor allem eine tiefgreifende Wieder-Evangelisierung der kirchlichen Gemeinschaften selbst nötig...

Die Neu-Evangelisierung beinhaltet notwendige ethische und anthropologische Implikationen, die einige Problempunkte des gegenwärtigen Lebens der europäischen Nationen tief berühren...

Die Neu-Evangelisierung Europas ist eine Aufgabe, die nur durch die Zusammenarbeit aller christlichen Konfessionen mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden kann. Der ökumenische und interreligiöse Dialog muß deshalb entschlossen fortgesetzt und gefördert werden, besonders mit den Juden und den Moslems.

Die Kirchen Europas haben bei der missionarischen Verkündigung Christi bei den Völkern der anderen Kontinente eine providentielle Rolle gespielt, trotz gelegentlicher Vermischung mit der kolonialen Expansion der europäischen Länder. Diese Arbeit ist heute im Geist gegenseitigen Gabenaustausches mit den Schwesterkirchen der anderen Kontinente besonders dringend notwendig" (Internationaler Fidesdienst, 7.12.91, Nr. 3784, ND 383)

c) *Wortmeldungen von deutschen Bischöfen*

Kardinal Joachim Meisner, Erzbischof von Köln, forderte eine authentische und missionarische Kirche. Die Kirche müsse sich auf das Notwendige konzentrieren: auf den Heilsdienst. „Vor der Wende im Osten hat kaum jemand dort daran geglaubt, laßt uns hier nicht fehlen, wenn es um die Wende von ganz Europa zu Christus geht."

Der Bischof von Hildesheim, Josef Homeyer, erinnerte daran, daß wir die Folgen des Zusammenbruchs des Kommunismus erleben. Man ist auf der Suche nach Freiheit. In Rücksicht auf die Neu-Evangelisation müßten Basisgemeinschaften in den Gemeinden gefördert werden.

Kardinal Joseph Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation, sagte, bei der Evangelisation muß vor allem von Gott geredet werden, der sich uns in Christus zeigt.

Bischof Karl Lehmann von Mainz suchte die Situation der Neu-Evangelisierung in Mitteleuropa zu analysieren. Er schlug einen jährlichen europäischen Tag und eine „Woche des Lebens" vor.

Der Apostolische Administrator von Görlitz, Bernhard Huhn, Tit.-Bischof von Tasaccorena, sprach von der Notwendigkeit der Förderung der religiösen und kulturellen Ost-West-Beziehungen.

Der Tit.-Bischof von Amaura und Weihbischof in Schwerin, Norbert Werbs, sagte in seiner Wortmeldung folgendes: „Die Evangelisiserung verlangt von der Kirche die ständige Selbstprüfung, ob sie den Menschen Lasten auferlegt, die ihnen die Frohe Botschaft verdunkeln und die der Herr nicht auferlegen würde.

Zur Zeit der Apostel erkannte die Kirche, daß man den Heiden nicht die Last des jüdischen Gesetzes auferlegen dürfe, wenn sie sich zu Christus bekehren wollten. Diese Einsicht gewann sie allerdings unter Schmerzen und Spannungen, waren doch die Apostel Israeliten, die in der Treue zum Gesetz lebten und die Frohe Botschaft als Juden aufgenommen hatten.

Die Befreiung der Frohen Botschaft von geschichtlich, kulturell, philosophisch oder

anders bedingten Lasten hat sich im Verlauf der Kirchengeschichte wiederholt. Sie wird sich auch künftig fortsetzen und wohl immer mit Unsicherheiten und schmerzlichen Auseinandersetzungen verbunden sein. Die Kirche darf sich diesem Prozeß jedoch nicht entziehen, auch heute nicht. Ich möchte deshalb auf einige Lasten aufmerksam machen, bei denen wir uns ernsthaft fragen müssen, ob sie so auferlegt werden dürfen, wie es gegenwärtig geschieht:

Die Völker Europas denken und empfinden zunehmend demokratisch. Unsere Kirche ist aber hierarchisch strukturiert. Wir sind davon überzeugt, daß dies unverzichtbar ist. Dennoch sollten wir uns der Frage stellen, wie dennoch eine echte Mitsprache und Mitentscheidung aller Kirchenglieder möglich ist.

Das Vaticanum II betont zu Recht, daß die Abtreibung ein verabscheuungswürdiges Verbrechen ist. Es sagt aber auch, daß die Eltern in Verantwortung vor Gott und der Kirche Zahl und Zeitpunkt der Geburten entscheiden dürfen. Müßte deshalb die Unterscheidung von verwerflicher Abtreibung und vertretbarer Empfängnisverhütung in den Äußerungen des Lehramtes nicht doch viel klarer erfolgen, als es bisher geschieht? Und sollte man den Eltern nicht doch die Last der Unterscheidung von natürlichen und künstlichen Formen der Empfängnisverhütung von den Schultern nehmen? Ist diese Unterscheidung vom Evangelium gefordert?

Als Verkünder der Frohen Botschaft sollen wir Zeugen der Freiheit sein, zu der Christus uns befreit. Unsere Kirche wird aber von vielen als eine Kirche der Vorschriften, der Bevormundung und Gängelei empfunden. Ist das eine durch und durch falsche Sicht? Was können wir daran ändern?" (L'Osservatore Romano v. 20. 12. 91, S. 18).

Schließlich sei noch die Wortmeldung des Geschäftsführers von Adveniat, Prälat Dieter Spelthahn, erwähnt: Die pluralistische Gesellschaft habe zu einer inneren Polarisierung der Kirche in Westeuropa geführt. Notwendig ist eine starke Formung der Persönlichkeit und deren Einbindung in lebendige Glaubensgemeinschaften.

d) *Wortmeldungen von Synodenmitgliedern mit Bezugnahme auf das Ordensleben*

Der Erzbischof von Wien, Kardinal Hans Hermann Groer OSB, sagte, Umkehr und Bekehrung sei notwendig: das gilt für den gesamten geistlichen Prozeß der Evangelisation. Die Ordensleute müssen als Zeugen der Wahrheit und Liebe zu Christus Ja sagen.

Erzbischof John P. Foley, Präsident des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel, verlangte eine Ausbildung der Seminaristen, Priester, Ordensleute und Laien zum professionellen Gebrauch der Medien.

Der Apostolische Administrator für den europäischen Teil Rußlands, Tadeusz Kondrusiewicz, Tit.-Erzbischof von Hippo, berichtete von den zahlreichen Orden, die es vor 1917 in seinem Gebiet gab, und die eine furchtbare Verfolgung über sich ergehen lassen mußten.

Kardinal Myroslav Ivan Lubachivsky, Großerzbischof von Lemberg, wies darauf hin, daß 1946 800 Nonnen ins Gefängnis kamen. Aber heute sind die Klöster wieder voll von Berufungen; es fehlt an Ausbildungspersonal. Die Ordensleute waren bisher gewohnt, im Untergrund zu arbeiten, nun stellen sich ihnen neue Aufgaben.

Vom Anwachsen der Ordensberufe, aus den Familien und unter Mitsorge der Gemeinden, berichtete Bischof Rudolf Baláz von Banská Bystrica (Neusohl in der Slowakei).

An die Notwendigkeit der ökumenischen Ausbildung der Ordensleute erinnerte der armenische Erzbischof von Istanbul, Hoohannes Tscholakain.

Kardinal Jean Jérôme Hamer, Präfekt der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gemeinschaften des

apostolischen Lebens, erläuterte die Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten in den Ortskirchen.

Der Apostolische Administrator von Trondheim, P. Georg Müller SSCC, sagte, in der Diaspora – der Zerstreuung, wie sie sich in Norwegen darstellt – sei jeder auf sich gestellt. Der Glaube ist das wichtigste Zeugnis der Ordensleute in solcher Situation.

P. Rein Öunapuu, Priester in Tallin, Estland, rühmte das unermüdliche Wirken der Ordensfrauen.

e) *Beiträge von Ordensmännern und Ordensfrauen*

Don Egidio Viganó SDB, Generalrektor der Salesianer Don Boscos, nannte die Erziehung eine kulturelle und pastorale Verpflichtung. Untrennbar davon sei die Förderung im Wachstum des Glaubens.

Der Generalabt der Prämonstratenser, Marcel Van de Ven O. Praem., nannte drei positive Werte: Freiheit, Solidarität, Sinn für Verantwortung. Wo diese Werte verwirklicht werden, bedeute dies für die Kirche und für die Orden sehr viel.

Der Provinzial der Dominikaner in Böhmen, P. Dominik Jaroslav Duka OP, sprach ein Wort des Dankes an den Apostolischen Stuhl, der es während der 40 Jahre der Zerstörung der Orden durch die politische Macht es nie an wirksamer Hilfe fehlen ließ. Nun haben die Orden eine neue Sendung zur Evangelisation. Geschichtlich gesehen wurde die Einheit Europas von den Klöstern her aufgebaut. Es gelte im gegenwärtigen Augenblick die Chancen der Übernationalität zu erkennen sowie die Kraft der Ordensspiritualität einzusetzen.

P. Anthony McSweeney SSS, Generaloberer der Sakramentiner, forderte, man solle lernen aus der Neukonstituierung des Ordenslebens in den osteuropäischen Ländern. Die Ordensobernvereinigungen seien zu Hilfe bereit.

Der Generalabt der Basilianer des hl. Josaphat, P. Jan Isidoro Patrylo OSBM, sagte: in den vom Kommunismus beherrschten Ländern war die Kirche zum Tode verurteilt. Aber das Ordensleben ist nicht erloschen. Sein Orden hat nun in der Ukraine 150 Priester, 700 Schwestern, 110 Novizen; man habe 45 Klöster wiederbesiedelt.

P. Werenfried van Straaten O.Praem. berichtete, daß er nach dem Zweiten Weltkrieg im Auftrag seiner Obern sich um die 14 Millionen vertriebenen Deutschen angenommen hat. Sein Hilfsprogramm sei dann mit der Zeit ausgedehnt worden auf die ganze Welt. Im Osten sei heute besonders wichtig zu helfen bei der Ausbildung der Ordensschwestern.

P. Peter-Hans Kolvenbach SJ, Generaloberer der Jesuiten, betonte, Europa brauche heute den Geist der Seligpreisungen der Bergpredigt.

Der Provinzial der Minoriten in Rumänien, P. Joseph Sabau, erinnerte, daß sein Orden seit dem 13. Jahrhundert in seinem Land die Evangelisation getragen habe. In der Verfolgung wurden die Minoriten schwer mitgenommen. Heute gibt es 39 alte Priester, 10 Brüder, 4 junge Priester, 33 Klerikerstudenten, 39 Novizen. Man sei bereit, weiterhin für Christus Zeuge zu sein.

P. Nerses der Nersessian, Oberer der Mechitaristen von Venedig, berichtete von der Treue der Armenier zu Kirche und Papst.

Der Franziskanerprovinzial von Ungarn, P. Joannes Kolos Hegedus sprach von der Bedeutung der Erziehung in den katholischen Schulen. Wichtig sei das Zeugnis des Lebens.

Der Generaldefintor der Kapuziner, P. Pacifico Dydycz, sprach von der Notwendigkeit, die religiösen Erfahrungen des Orients nutzbar zu machen für die Verkündigung des Evangeliums in Europa.

Schwester France Delcourt SA, Moderatorin der Union der Europäischen Konfe-

renzen Höherer Ordensoberer und -oberinnen (UCESM), sprach zum Thema:

„Die Rolle der Ordensmänner und Ordensfrauen in der Evangelisierung Europas."

Eine besondere Schwierigkeit für Ordensmänner und -frauen im Osten liegt im Wiedererlernen des Gemeinschaftslebens, vor allem für die, die lange Zeit im Untergrund gelebt haben. Im Westen dagegen muß man sich mit der Konfliktspannung zwischen der Treue zur Tradition des eigenen Ordens und den Antworten auf die Probleme der Welt von heute auseinandersetzen. Die Approbation neuer Statuten hilft den verschiedenen Instituten, Selbstvertrauen wiederzugewinnen.

Die Ordensmänner und -frauen haben grundlegende Beiträge anzubieten:

1) Durch ihre bloße Existenz als gottgeweihte Personen erinnern sie daran, daß man den Menschen nicht auf seine wirtschaftliche Dimension allein verkürzen darf.

2) In einer Welt, in der die Gefahren gesellschaftlicher Randexistenz und gesellschaftlicher Konflikte groß sind, geben die Ordensmänner und -frauen ein Zeugnis für Gemeinschaft, die jedoch die Verschiedenheiten achtet.

3) Sie erinnern die Männer und Frauen von heute daran, daß sich das Streben von totaler Selbstbestimmung in die Sklaverei der eigenen Begierden verwandeln kann, während die Befolgung der Evangelischen Räte eine Befreiung ist.

4) Die bevorzugte Zuwendung zu den Armen, Wesenszug aller Ordensgründer, macht den spezifischen Beitrag der Ordensmänner und -frauen unersetzlich in einer Gesellschaft, in der – industrialisierte Welt eingeschlossen – die wirtschaftlichen Ungleichheiten durchaus nicht verschwunden sind. Unerläßliche Voraussetzung für all das ist es, auf der Ebene persönlicher und gemeinschaftlicher Umkehr ein Beispiel zu geben.

Die Ordensfrauen haben eine Sensibilität, die der der Laien im allgemeinen und der der Frauen im besonderen näher ist.

Schließlich enthält das Dokument *Mutuae relationes* aus dem Jahr 1978 eine noch immer sehr aktuelle Botschaft über die Zusammenarbeit zwischen Ordensinstituten, diözesanen Strukturen und Bischöfen. Die Union Europäischer Konferenzen Höherer Ordensoberer und -oberinnen (UCESM) wirkt gerade in dieser Richtung.

f) *Aus den Berichten der Sprachgruppen*

Nur zwei Berichte der Sprachgruppen erwähnten die Orden. Der Bericht der Englischen Sprachgruppe B (vorgetragen von John P. Foley, Tit.-Erzbischof von Neapel in Proconsolari und Präsident der Päpstlichen Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel) erinnert an den Beitrag der Ordensmänner und -frauen für die Evangelisation Europas. Die Ordensleute hätten auch jetzt die volle Bereitschaft, sich ganz einzusetzen in der neuen Evangelisation.

Der Bericht der Deutschen Sprachgruppe A (vorgetragen von Jerzy Stroba, Erzbischof von Posen) erinnert, daß die Synode eigentlich mehr hätte sagen müssen über die Ordensleute und ihren Beitrag zur Evangelisation Europas in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

g) *Andere Themen*

Kardinal Joseph Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation, informierte die Synode über den Stand der Arbeit am Katechismus für die Weltkirche.

Kardinal Alfonso López Trujillo, Präsident der Päpstlichen Kommission für die Familie, sprach über die Verteidigung des Lebens vom ersten Moment der Empfängnis bis zum Tod.

h) *Synodenmitglieder aus dem Ordensstand*

Unter den 137 Synodenmitgliedern befanden sich je drei Jesuiten und Salesianer Don

Boscos, je zwei Benediktiner, Assumptionisten, Dominikaner, Basilianer des hl. Josephat, Prämonstratenser; je ein Franziskaner, Kapuziner, Minorit, Sakramentiner, Herz-Jesu-Priester, Passionnist, Mechitarist, Rosminianer, Unbeschuhter Karmelit, Picpus, Missionar von Scheut. Weitere zahlreiche Ordensmänner und -frauen gehörten zur Gruppe der Auditores sowie zu den Hilfskräften des Synodensekretariates.

i) *Die Synodenväter verabschiedeten am 13. 12. 1991 eine Erklärung, aus der einige Auszüge wiedergegeben werden:*

Die Neu-Evangelisierung Europas ist nur möglich, wenn wir alle Christen aufrufen, ihrer prophetischen Berufung entsprechend diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Mit den Bischöfen sind freilich zunächst die Priester und Diakone die Träger der Evangelisierung. Sie tragen die Last der täglichen Pastoral in den christlichen Gemeinden. Die Ordensleute, denen zu einem großen Teil die Erst-Evangelisierung zu verdanken ist, und ihre Kommunität können in ganz Europa das Lebenszeugnis eines biblischen Radikalismus ablegen, wenn sie ein stärkeres Augenmerk auf das richten, was für das geweihte Leben wesentlich ist. Von ihnen können einige Aufgaben mit besonderer Wirksamkeit übernommen werden, etwa im Bereich der Erziehung oder der Animation verschiedener Gruppierungen. Wie die Erklärung „Christifideles laici" nachhaltig herausgestellt hat, müssen auf jeden Fall auch die Laien zum Einsatz für die neue Evangelisierung Europas aufgerufen werden. Sie, die über eine eigene Berufung verfügen, nehmen auf eigene Weise am prophetischen Amt Jesu Christi teil und haben Zugang zu Bereichen, in welche Bischöfe und Priester nicht gelangen können: Nur durch sie können die Evangelisierung und der Aufbau des neuen Europas konkret möglich werden. Auf besondere Weise ruft diese Synode die jungen Menschen auf, Träger einer Evangelisierung der künftigen Generation Europas zu werden.

Um wahrhafte Apostel zu werden, brauchen wir selbst eine beständige Evangelisierung: durch beharrliches Gebet und die Betrachtung des Wortes Gottes, die uns zur persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Gott führen, wie auch durch den täglichen Versuch, all dies in die Praxis umzusetzen. Dafür hat uns die selige Jungfrau Maria ein einzigartiges Beispiel gegeben. Nur durch die Nahrung mit dem Worte Gottes und dem eucharistischen Brot und dem häufigen Empfang des Bußsakramentes vollzieht sich in uns die ständige Umkehr und persönliche Umwandlung... Die Kirche in der Unterdrückung hat vom Herrn Gaben empfangen, von denen nun alle auf besondere Weise Kenntnis erlangen: das Zeugnis lebendigen Glaubens, Treue in Schmerzen und im Leiden, einträchtige Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl. Heute legt eine große Anzahl von Berufungen zum Priestertum oder zum Ordensleben in vielen dieser Gebiete einen geistlichen Reichtum zutage, der bisher verborgen war... Auch wenn sich das Werk der Missionare bisweilen nicht losgelöst von der kolonialen Erweiterung der europäischen Nationen und mit dem Stachel der Trennung zwischen den Christen vollzogen hat, haben doch die Teilkirchen Europas mit der Gnade Gottes bei der Verkündigung des Heils Christi an die Völker und bei der Einpflanzung der Kirche an allen Orten eine sehr gute Rolle gespielt. Auch heute kann sich in keiner Region die Kirche in sich selbst verschließen, auch wenn sie von Schwierigkeiten und inneren Nöten bedrängt wird, zu denen besonders die Verminderung der Priester- und Ordensberufe gehört. Vielmehr ist es nötig, daß sie ihren Gesichtskreis erweitert und auf das Versprechen des Herrn vertraut: „Gebt, dann wird auch euch gegeben." (Lk 6,38) Denn „der Glaube wird im Geben gestärkt. Die Neu-Evangelisierung der christlichen Völker wird ihren Antrieb und ihre Stütze finden im Dienst der universalen Missionierung." Deshalb muß der Missionseifer den Dienst in Seelsorge und Bil-

dung nähren und durchdringen, so daß die Priester, Ordensleute und Laien immer bereiter sind zum täglichen Neuaufbruch, wo auch immer die Kirche ihren Einsatz für die Evangelisierung und den menschlichen Fortschritt nötig hat. Voller Vertrauen bitten wir den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seinen Weinberg sendet.

Die Neu-Evangelisierung braucht in der Tat eine Form von Priestern, Ordensleuten und Laien, die tief im Boden des Glaubens verwurzelt und darum fähig sind, in einen vielgestaltigen Dialog einzutreten...

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

Päpstlicher Rat für die Familie

Der Vatikan will in Zusammenarbeit mit der UN-Weltgesundheitsorganisation WHO eine weltweite Verbreitung der natürlichen Mittel zur Geburtenkontrolle propagieren. Das gab der Präsident des Päpstlichen Familien-Rats, Kardinal Alfonso Lopez Trujillo, bekannt. Drei Spezialisten des Heiligen Stuhls diskutierten mit der Verantwortlichen der Organisation über die Frage. Der Kardinal plädierte dafür, die natürliche Geburtenkontrolle bekannter zu machen. Er unterstrich, daß neue wissenschaftliche Untersuchungen eine hohe Sicherheit der Methode belegten (vgl. dazu OK 32, 1991, S. 88 und S. 345).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

Union der Generalobern (USG)

Im Herbst vergangenen Jahres wurde der Rat der Union der Generalobern (USG) neu gewählt. Erster Vorsitzender ist der Generalminister der Kapuziner, P. Flavio Carraro. Sein Stellvertreter ist Bruder John Johnston, Generaloberer der Brüder der Christlichen Schulen. Die weiteren Mitglieder des Rates sind: P. Camilo Maccise OCD, Generaloberer der Unbeschuhten Karmeliten; P. Juan Manuel Lasso de la Vega y Miranda, Generalsuperior der Redemptoristen; P. Patrick Bradley SSCC, Generloberer der Picpus-Missionare; P. Marcello Zago OMI, Generaloberer der Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria; P. Aquilino Bocos CMF, Generaloberer der Missionare Söhne der Unbefleckten Herzen Jesu; P. Angelo Brusco MI, Generaloberer der Kamillianer; P. Lambert Graus OSC, Generalmeister des Ordens vom Heiligen Kreuz; Abt Gilbert Jones OSB; P. Pierre Drouin CJM, Generalsuperior der Eudisten; Bruder Jesus Marin SC, Generaloberer der Brüder vom hl. Herzen Jesu. Generalsekretär ist weitherhin Fr. José Pablo Basterrechea von den Schulbrüdern von La Salle. Der neue Rat der USG wurde am 11. Januar 1992 vom Heiligen Vater zu einer Audienz empfangen, nachdem vorher in der Privatkapelle des Papstes eine hl. Eucharistie in Konzelebration gefeiert worden war (L'Osservatore Romano 12.1.92).

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Barmherzige Brüder des hl. Johannes von Gott

Das Johannes-Hospiz in München, bayernweit bislang einzige Spezialeinrichtung zur Begleitung sterbenskranker Menschen, verzeichnet eine große Nachfrage. Die Zahl der Aufnahmeanträge übersteige die Kapazität um ein Vielfaches, teilte der Orden der Barmherzigen Brüder mit. Der Hospitalorden hatte das Hospiz Anfang 1991 in umgebauten Räumen seines Krankenhauses in München-Nymphenburg als Modelleinrichtung mit vorläufig zehn Betten eröffnet. Bis Ende 1992 sollen in einem Erweiterungsbau dann 25 Betten zur Verfügung stehen.

Im ersten Jahr des Bestehens wurden 79 Sterbenskranke, davon 42 Männer und 37 Frauen, in dem Hospiz betreut. Mehr als zwei Drittel der Patienten waren von einer Tumorerkrankung betroffen, 16 von der Immunschwächekrankheit Aids. „Ziel aller Maßnahmen im Johannes-Hospiz ist es", so der Leitende Arzt Dr. Thomas Binsack, „Schwerstkranke und Sterbende so zu behandeln, daß diese Menschen ihren letzten Weg in Würde gehen können." Im Rahmen eines ambulanten Hospizdienstes, der von der Münchener Caritas getragen wird, kümmerten sich ehrenamtlich 20 Helfer um 40 Patienten, die sie zu Hause, in Krankenhäusern und auch im Johannes-Hospiz betreuten.

Zur fachlichen Fundierung der Arbeit wurde ein Beirat gegründet, dem Vertreter aus Medizin, Kirche, Rechtswissenschaft, Verwaltung und Verbänden angehören. Vorsitzender ist Prof. Herbert Genzel, ehemaliger Münchener Krankenhausreferent und Hochschullehrer für Krankenhauswesen an beiden Münchener Universitäten. Dem Beratungsgremium gehören unter anderem an: Prälat Georg Schneider, Seelsorgereferent der Erzdiözese München und Freising, Prof. Bernhard Häring, Redemptorist und Moraltheologe aus Gars am Inn, und Prof. Johann-Christoph Student aus Hannover, der die Verbreitung der Hospizidee in Deutschland maßgeblich geprägt hat. Dem Freundes- und Förderverein des Hospizes haben sich mittlerweile 120 Mitglieder angeschlossen.

2. Dominikaner, süddeutsch-österreichische Provinz

Das ehemalige Zisterzienserkloster Bronnbach bei Wertheim soll wieder ein geistliches Zentrum werden. Mit der Unterzeichnung von zwei Verträgen wurden im erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg die Voraussetzungen für den Aufbau einer Ordensniederlassung der süddeutsch-österreichischen Provinz des Dominikanerordens geschaffen. Nach den Vereinbarungen überläßt der Main-Tauber-Kreis, der die Klosteranlage 1986 erworben hatte, dem Erzbistum die Nutzung der Kirche und des Konventbaus. Das Erzbistum stellt das Gebäude der Dominikaner-Provinz zum Aufbau einer neuen Ordensniederlassung zur Verfügung. Drei Patres sind bereits in ein Nebengebäude der Klosteranlage eingezogen. Das 1151 gegründete und 1803 säkularisierte Kloster mit einer dreischiffigen Basilika aus dem Jahr 1222 gilt als eine der bedeutendsten Abteien in Süddeutschland. Für die Renovierung des Konventbaues und der Kirche stellt das Erzbistum einen Betrag von 1,7 Millionen Mark zur Verfügung.

3. Dominikaner / Dominikanerinnen

Die Arbeitsgemeinschaft „Jugend-OP", in der sich 22 dominikanische Schwestern- und Brüdergemeinschaften aus Deutschland, der Schweiz und aus Österreich zusammengeschlossen haben, bietet mit dem neuen Jahresprogramm 1992 insgesamt 61 Veranstaltungen für Jugendliche und junge Erwachsene an.

Prospekte und weitere Informationen sind erhältlich bei:

P. Gerfried A. Bramlage OP
Dominikanerkloster
Lindenstraße 45
D-5000 Köln 1

4. Dominikaner, norddeutsche Provinz

Bericht von einer Studientagung der deutschen Dominikaner in Walberberg:

Am 12. Oktober 1992 jährt sich zum 500. Mal der Tag, an dem Cristobal Colón in der „Neuen Welt" landete. Dieser Tag hat die Welt verändert. Die „Entdeckung" und Eroberung eines den Europäern bislang unbekannten Kontinents machen das Datum zu einem Wendepunkt der Weltgeschichte.

Zu Beginn des „magischen" Jahres 1992 gedachte die Familia Dominicana in der norddeutschen Provinz dieses Datums. Dabei kamen in einem ersten Reflexionsabschnitt die historischen Dimensionen zur Sprache.

In einem engagierten Referat beleuchtete Thomas Eggenberger OP (Düsseldorf) die Rolle der Predigtbrüder bei der Eroberung Amerikas. Sozialgeschichtliche Informationen über die Situation Spaniens im ausgehenden 15. Jahrhundert wurden hier ebenso vermittelt wie auch auf die Bedeutung des Dominikanerklosters San Esteban in Salamaca verwiesen wurde. Vor allem aber standen Antonio Montesino und Bartolomé de las Casas im Mittelpunkt des Interesses.

Die ökonomischen Aspekte der 500jährigen Kolonialgeschichte beleuchtete der Exilchilene Dr. Isidoro Bustos (Berlin), der ehemals im Justizministerium unter der Regierung Allende tätig war. Dabei konnte er deutlich machen, daß die vormals reichsten Regionen des Kontinentes – zum Beispiel die bolivianische Minenregion um Potosi – heute zu den ärmsten Elendsgebieten Lateinamerikas gehören.

Die intellektuell herausragende Bedeutung von Francisco de Vitoria würdigte der Beitrag des Theologen Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven (Bonn). Speziell dessen Überlegungen zum Völker- und Menschenrecht standen hier im Mittelpunkt. Der Referent machte darauf aufmerksam, daß Vitoria das Völkerrecht als vorstaatliches Recht begreift und somit weit über die heute gängigen vertraglich geregelten Völkerrechtstheorien hinausgeht.

Der Film „Romero", der in eindringlicher Weise die „Bekehrung" und Ermordung des salvadorianischen Erzbischofs Oscar A. Romero thematisiert, führte dann in die gegenwärtigen Probleme Lateinamerikas ein.

Michaela Bank (Münster), Mitglied der Missionsärztlichen Schwestern, berichtete in einer packenden und an Hintergrundinformationen reichen Darstellung über ihr vierjähriges Engagement in einer Basisgemeinde am Stadtrand Limas/Peru. Im Mittelpunkt dieses Vortrags standen ihre Erfahrungen in der Arbeit mit Frauen (Bibelkreise, Volksküchen etc.). In deutlichen Worten sprach die Referentin die ungeheure Verelendung der breiten Volksmassen, die Repressionen des Militärs und der Guerilla, die Spaltung der Kirche und auch die brutal-restriktiven Eingriffe der westlichen Welt in Peru an.

Zur internationalen Schuldenkrise, ihren Entstehungsbedingungen, Mechanismen und Auswirkungen vermittelte Dr. Otto Kreye (Starnberg) in kompetenter Weise Fakten und Hintergrundinformationen. Alternative Lösungsmodelle, die aus der sogenannten „Dritten Welt" selbst kommen, beschlossen diese Überlegungen.

Zum Abschluß studierten die ca. 45 Teilnehmer/-innen der Studientagung einen Textauszug des Jesuitentheologen Jon Sobrino (San Salvador), in welchem dieser die Göttlichkeit des Kampfes um die Menschenrechte der Armen verhandelt. Die spirituelle und zugleich eminent politische Dimension des Textes ließ die Schwestern und Brüder verstärkt, aber auch beunruhigt nach dem eigenen Engagement fragen.
Ulrich Engel OP (Düsseldorf)

5. Dominikaner, Walberberger Philosophische Arbeitsgemeinschaft 1992

Die Walberberger Philosophische Arbeitsgemeinschaft ist ein 10tägige Begegnung von Lehrenden, Lernenden und sonstigen Interessierten mit Referaten, Textlesungen und Diskussionen. 1992 wird sie vom 28. 9. (Anreise bis 18 Uhr) bis 9. 10. 1992 (Abreise nach dem Frühstück) unter dem Thema stehen: „Gestaltungen richtigen Lebens: europäische und außereuropäische Modelle". Ethik-Traditionen sollen in Referaten und Textlesungen, auch über den Rahmen der Moralphilosophie hinaus, ex-

emplarisch verglichen werden. Es geht uns darum, verschiedene Grundansätze und Gestaltungsformen „richtigen Lebens" in nicht nur europäischen und nicht nur philosophischen (im engeren Sinn des Wortes) Überlieferungen exemplarisch darzustellen und zu vergleichen, bzw. Gründe von Unvergleichbarkeit herauszuarbeiten.

Programme bitte anfordern bei: Philosophisch-theologische Hochschule der Dominikaner, Postfach 6120, D (W) – 5303 Bornheim – Walberberg, FAX 02227 / 85232.

6. Steyler Missionare

Im neuen akademischen Jahr haben sich im Großen Seminar der Steyler Missionare in Ledalero (Flores) 867 Studenten der Theologie und der Philosophie eingeschrieben. Davon sind 772 Priesteramtsanwärter, und zwar 395 als Ordens- und 377 als Diözesanpriester; die übrigen 95 Studenten sind Laien. Unter ihnen befinden sich einige frühere Seminaristen, die ihr Theologie- und Philosophiestudium abschließen wollen. Das Seminar von Ledalero gehört den Steyler Missionaren und steht auch den Priesteramtskandidaten des Diözesanklerus offen. Das Seminar liegt in der Provinz Ende auf der Insel Flores.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

Die Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz fand vom 9. bis 12. März 1992 im Kardinal-Döpfner-Haus (Domberg 27) in Freising statt. Schwerpunkte der Beratung der 76 Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz waren das Kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht, die Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern und der zweite Teil des Erwachsenenkatechismus.

Beraten wurde auch über den derzeitigen Stand der Gesetzgebung zum § 218 und über die Thematik für die „Woche für das Leben" 1993.

Zu Beginn der Vollversammlung war Kardinal Pio Laghi, der Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen, anwesend. Im Rahmen der diesjährigen Misereor-Aktion fand bei der Vollversammlung eine Begegnung mit Bischöfen aus Guatemala statt.

Der Erzbischof von Bamberg konnte aus Gesundheitsgründen nicht an der Versammlung teilnehmen.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Meisner – Das Bild Gottes

Der Kölner Kardinal Joachim Meisner warnte bei einem Gottesdienst davor, das Bild Gottes in den Evangelien zu übermalen und sich einen Jesus nach eigenen Vorstellungen zurechtzubiegen. Von allen Einflüssen, die zur Bildung des Menschen beitrügen, gebe es keinen bedeutenderen als die Vorstellung, die der Mensch sich von Gott mache. Diese Vorstellung von Gott sei um so wichtiger, als „wir bis ins Gesicht hinein dem Gott ähnlich werden, den wir uns vorstellen". Dies werde dann gefährlich, „wenn man angesichts eines solchen Gottesbildes ein Psychogramm von sich selbst entwirft und das dann auf alle anderen ausweitet, zumindest auf seine eigene Berufssparte". Hier schaffe der Mensch nicht nur Gott, sondern auch den Menschen nach seinem Bild. Kardinal Meisner rief die Künstler auf, den Menschen zu Gott zu bringen.

2. Kardinal Wetter – Prophetische Aufgabe der Kunst

Eine der prophetischen Aufgaben der Kunst ist es nach Einschätzung des Münchener Kardinals Friedrich Wetter, öffentlich Anklage zu erheben, wenn Menschen

zu bloßen Objekten des Erwerbs-, Macht- oder Genußtriebs herabgewürdigt und Gottes- und Menschenrechte gebrochen werden. Dies sei auch gegenwärtig den Schriftstellern, Schauspielern, bildenden Künstlern und Filmemachern aufgegeben, erklärte der Kardinal bei einem Gottesdienst zum „Aschermittwoch der Künstler". Wer als Künstler Klarheit über seine Berufung gewonnen habe, sehe sich wie der Prophet vor die lebenslange Aufgabe gestellt, die Treue zu seinem Auftrag durchzuhalten. Diese Treue könne durch Mächtige, die Druck ausüben, gefährdet werden. Der Künstler dürfe aber nicht anderen nach dem Mund reden und schreiben. Er solle der Droge des Erfolgs, der Versuchung des öffentlichen Beifalls wie der hohen Auflagen und Einschaltquoten widerstehen.

3. Kardinal Wetter – Zum Fall Drewermann

Das Verhältnis von göttlicher Offenbarung und menschlichem Glauben sei der entscheidende Punkt, in dem der Paderborner Theologe Eugen Drewermann vom Glauben der Kirche abweicht. Dies hat der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, Vorsitzender der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz, in einem Interview des Bayerischen Fernsehens erklärt.

Die Menschwerdung Jesu, seine Verkündigung des Evangeliums, sein Sterben am Kreuz und seine Erweckung von den Toten seien reale Vorgänge, in denen Gott in eine Kommunikation mit den Menschen trete. Im Glauben nehme der Mensch den Anruf Gottes an. Dies beziehe sich selbstverständlich auch auf seine Psyche. Das Defizit Drewermanns liege darin, daß er die geschichtliche Komponente ausklammere, ihr keine Bedeutung zuschreibe und das Ganze auf einen psychologischen Vorgang reduziere. Der Kardinal zitierte die Äußerung Drewermanns in dem bekannten „Spiegel"-Interview: „An die Auferstehung glauben, heißt auf Gott vertrauen, daß seine Liebe den Tod überdauert." Auch die Kirche sage dies, aber das sei nicht alles. Christlicher Osterglaube besage, daß Gott wirklich den toten Jesus, den Gekreuzigten, von den Toten erweckt hat. Dieser reale Vorgang sei für den Christen der Grund, auf Gott zu vertrauen, daß ihm in der Gemeinschaft mit Christus auch über den Tod hinaus das Leben geschenkt wird und daß er selbst von den Toten aufersteht.

Die Kirche habe die Aufgabe, für die Reinerhaltung des Glaubens zu sorgen, und die Gläubigen hätten ein Recht darauf, „zu wissen, was katholischer Glaube ist und was nicht katholischer Glaube ist".

Der Kardinal berief sich auf den Apostel Paulus, für den es eine „ganze Klaviatur von Möglichkeiten" gegeben habe: „Er bittet, er fleht, er beschwört unter Tränen, aber es kommt auch einmal der Punkt, wo er auf den Tisch haut und sagt: Das ist nicht mehr unser Glaube."

4. Bischof Kasper – Die mystische Dimension des Gottesdienstraumes

Gegen Kirchen als reine Zweckbauten und für Gottesdiensträume, die die mystische Dimension entdecken lassen, sprach sich der Rottenburger Bischof Walter Kasper aus. Gerade eine weltlich gewordene Zeit, in der alles planbar, machbar und verfügbar scheine, brauche Räume, die auf das Heilige verwiesen. Solle das Leben erträglich bleiben, müsse es auch Räume für Gott geben, was gleichzeitig Räume für Menschen heiße. Dort könnten sich die Menschen begegnen und dabei etwas von der unendlichen Menschenfreundlichkeit Gottes erfahren. Das gelte nicht nur für den Bau von Kirchen, sondern auch von Gemeindehäusern, Kindergärten, Krankenhäusern, Altenheimen und Bildungshäusern. Es sei Sache der Künstler, den Stil und die Ausdrucksformen der gegenwärtigen Zeit für das Haus Gottes zu finden. Anders

als noch vor wenigen Jahrzehnten, als darüber diskutiert worden sei, ob die Kirche überhaupt noch sakrale Räume brauche und als Kompromiß vielerorts Kirchen als Mehrzweckräume konzipiert worden seien, müsse die Kirche heute der mystischen Dimension wieder mehr Raum geben, hob Bischof Kasper hervor.

5. Bischof Schlembach – Drewermann und seine Irrlehre

Der Speyer Bischof Anton Schlembach hat dem umstrittenen Paderborner Theologen und Psychotherapeuten Eugen Drewermann vorgeworfen, zum zentralen Glaubensbestand der katholischen Kirche gehörende Lehren zu leugnen oder zumindest ins Zwielicht zu stellen. Der Bischof stellte fest, daß der Paderborner Theologe den christlichen Glauben nicht mehr verläßlich lehre. Bischof Schlembach nannte Proteste gegen den Paderborner Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, der Drewermann die Lehr- und Predigterlaubnis entzogen hat, nicht gerechtfertigt. Den Vorwurf, Erzbischof Degenhardt mißbrauche seine Amtsvollmacht, wies Bischof Schlembach als unbegründete Unterstellung zurück. Amtsmißbrauch könne auch sein, eine notwendige und gerechtfertigte Maßnahme des kirchlichen Lehramtes aus Bequemlichkeit oder Feigheit zu unterlassen.

6. Bischof Spital – Kirche und Kunst

Verschiedene Aspekte des Verhältnisses von Kirche und Kunst haben im Mittelpunkt des traditionellen „Aschermittwochs der Künstler" gestanden. Der Trierer Bischof Hermann Josef Spital betonte bei der Eröffnung einer Ausstellung zeitgenössischer Werke mit dem Thema „...damit sie Leben haben" im Trierer Dom- und Diözesanmuseum, Hoffnung gebe es nur für Menschen, die bereit seien, „Hoffnung zu investieren". Wer sich selbst verschließe und abkapsele, tue dies nicht spontan, sondern aufgrund schlechter Erfahrungen. „Als Kinder waren wir alle neugierig auf das Leben, das auf uns zukam." Leben könne der Mensch nicht feststehend besitzen, sondern es sei ein dynamisches Geschehen, das nur lebendig sein könne, indem es sich „dem Kommenden" öffne. Dies erfordere Mut, denn das Kommende sei oft schmerzlich und fremd.

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Adveniat 1992

Auch im Jahr 1992 wird die Option für die Armen die Adveniat-Hilfe für die Kirche in Lateinamerika bestimmen. Die Bilanz 1991: 40,3 Prozent der 6980 Projekte des Jahres (51,5 Mill. Mark) unterstützten Initiativen kirchlicher Basisarbeit in den 722 Bistümern des Subkontinents und in der Karibik. Hilfen für die Aus- und Weiterbildung des kirchlichen Personals – der „agentes de pastoral" – stellten mit 19,5 Prozent den zweiten Schwerpunkt der Hilfe dar (24,9 Mill. Mark).

Adveniat hält bei seiner Hilfe für die Kirche in Lateinamerika weiter daran fest, daß die Pfarrgemeinde mit ihren kleinen christlichen Gemeinschaften das wichtigste Glied in der Kette kirchlicher Bemühungen um den Menschen ist. In der Gemeinschaft vor Ort erleben die Menschen die Kirche am nächsten. Diese kann auch auf die Nöte und Sorgen am schnellsten reagieren. Pfarrei und ihre Basisgemeinschaften sind in Lateinamerika nach der Familie der letzte verläßliche Knoten im pastoralen und sozialen Netz. Dieser Ansatz der Hilfe wird von den kirchlichen Partnern in Lateinamerika bestimmt; Adveniat will weiterhin reaktiv arbeiten und keine eigenen Projekte initiieren. Diese Kooperationsweise überläßt den Ortskirchen in Lateinamerika letztlich die Entscheidung.

Immer drängender wird für die Kirche Lateinamerikas die Herausforderung durch die expansive missionarische Tätigkeit nordamerikanischer und synkretischer Sekten vor allem unter der armen Bevölkerung des Subkontinents. Insbesondere die Ortskirchen in Mittelamerika und Brasilien wollen sich dieser Herausforderung fundiert stellen. Verschiedene Untersuchungen werden mit Hilfe von Adveniat in Gang gebracht. Auch der Stärkung der personellen und lokalen Infrastruktur der Kirche kommt dabei, wie aus den Projektanträgen an Adveniat hervorgeht, vordringliche Bedeutung zu (KNA).

2. „Kirche in Not"

Dr. Josef Stimpfle, Bischof von Augsburg, ist von Papst Johannes Paul II. zum Sonderdelegaten für das internationale katholische Hilfswerk „Kirche in Not / Ostpriesterhilfe" ernannt worden.

Grund für die Ernennung eines päpstlichen Sonderdelegaten sei vor allem das hohe Spendenaufkommen von „Kirche in Not", das sich von 39 Millionen Dollar im Jahre 1984 auf 75 Millionen Dollar in 1991 in nur sieben Jahren fast verdoppelt habe, erläuterte das Hilfswerk. Die Berufung eines deutschen Bischofs zum Sonderdelegaten begründete „Kirche in Not" damit daß die „deutschen Wohltäter" seit jeher den größten Anteil am Spendenaufkommen hätten und daß sein Internationales Sekretariat in Königstein beheimatet sei. Bei einer Sitzung des Ständigen Ausschusses des Hilfswerks sagte Bischof Stimpfle, die Ernennung eines Sonderdelegaten für „Kirche in Not" sei ein neuer Beweis für die große Wertschätzung, die der Papst dem Hilfswerk und dessen Gründer Werenfried van Straaten entgegenbringe. Der Bischof hob hervor, die besondere Verbindung des Hilfswerks mit dem Papst werde die Erfüllung der ständig wachsenden Aufgaben von „Kirche in Not" bei der Neu-Evangelisierung Mittel- und Osteuropas erleichtern (KNA).

GEISTLICHE BERUFE

Botschaft des Papstes zum Welttag der geistlichen Berufe

1. Die Jünger waren voll Freude und erfüllt vom Heiligen Geist (Apg 13,52). So lesen wir in der Liturgie des vierten Sonntags der Osterzeit; und in der Tat fühlt sich jede Gemeinschaft, die die Zahl derer wachsen sieht, welche den verborgenen Schatz des Himmelreiches entdecken und alles verlassen, um sich allein der Sache des Herrn zu weihen (vgl. Mt. 13,44), voll der Freude, die aus dem Wort Gottes und dem geheimnisvollen Wirken seines Geistes kommt.

Durch diese Worte der Hl. Schrift und diese Erfahrung gestärkt, feiert die Kirche deshalb jedes Jahr einen besonderen Tag des Gebetes um geistliche Berufe. Sie vertraut dabei auf die Verheißung, daß der Vater ihr geben wird, worum auch immer sie ihn im Namen des Herrn bitten wird (vgl. Joh. 16,23).

Im Blick auf die schon nahe Wiederkehr dieses Gebetstages möchte ich in diesem Jahr einladen, darum zu beten, daß der Geist eine wachsende Zahl von Gläubigen, besonders von jungen Menschen dazu führe, sich in der Liebe Gottes „mit ganzem Herzen, ganzer Seele und mit allen Kräften" (Dtn 6,5; vgl. Mk 12,30, Mt 22,37) einzusetzen, um ihm in jenen besonderen Formen christlichen Lebens zu dienen, die sich in einer religiösen Weihe verwirklichen. Diese Weihe drückt sich in verschiedenen Weisen aus, sei es im Priestertum, sei es in der Ablegung von Gelübden, in der Wahl des Lebens in Klöstern oder apostolischen Gemeinschaften, oder auch in einem Säkularinstitut.

2. Das 2. Vatikanische Konzil hat anerkannt, daß diese „besondere Gabe" ein Zeichen der Erwählung ist, insofern sie denen, die diese Gabe annehmen, gestattet, in noch tieferer Weise jener „jungfräulichen und armen Lebensweise, die Christus

der Herr gewählt und die seine jungfräuliche Mutter sich zu eigen gemacht hat" (vgl. Lumen gentium, 46), gleichförmig zu werden.

Mein verehrter Vorgänger Paul VI. konnte feststellen, daß das geweihte Leben „ein mit besonderen Vorzügen ausgestattetes Zeugnis der beständigen Suche nach Gott ist, einer einzigen und ungeteilten Liebe zu Christus, einer völligen Hingabe, damit sein Reich wachse...".

3. Wir müssen mit allem Nachdruck betonen, daß auch heute das Zeugnis des geweihten Lebens vonnöten ist, damit der Mensch nie vergißt, daß seine wahre Dimension das Ewige ist. Der Mensch ist dazu bestimmt, „einen neuen Himmel und eine neue Erde" (2 Petr 3,13) zu bewohnen und zu verkünden, daß die endgültige Glückseligkeit allein Geschenk der unendlichen Liebe Gottes ist.

Um wieviel ärmer wäre unsere Zeit, wenn sich die Gegenwart von Menschen, die dieser Liebe geweiht sind, abschwächte; um wieviel ärmer wäre die Gesellschaft, wenn sie nicht dazu geführt würde, den Blick dorthin zu erheben, wo die wahren Freuden sind!

Ärmer wäre auch die Kirche, wenn die weniger würden, die konkret und mit aller Kraft die immerwährende Aktualität der Hingabe des eigenen Lebens für das Himmelreich bezeugten.

Das christliche Volk braucht Männer und Frauen, die in der Selbsthingabe an den Herrn die volle Rechtfertigung ihrer eigenen Existenz finden und so die Aufgabe übernehmen, „Licht der Völker" und „Salz der Erde" zu sein, sowie Hoffnungsspender für jene, die nach der immer neuen Aktualität des christlichen Ideals fragen.

4. Wir sind uns sehr wohl bewußt, daß in einigen Gegenden die Zahl derer, die bereit sind, sich Christus zu weihen, zurückgeht. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit eines wachsenden Bemühens um Gebet und um geeignete Initiativen, die verhindern, daß dieser Einschnitt zu schwerwiegenden Konsequenzen für das Volk Gottes führt.

Ich lade deshalb die Mitbrüder im Bischofsamt ein, speziell im Klerus und unter den Laien das Bewußtsein und die Wertschätzung für das geweihte Leben zu fördern. In den Seminaren vor allem sollen sie Vorsorge treffen, daß es nicht an Kursen und Unterweisungen über die Wichtigkeit religiöser Weihe fehlt.

Ferner ermahne ich die Priester, niemals zu unterlassen, jungen Menschen dieses hohe und edle Ideal vor Augen zu führen. Wir alle wissen, wie bedeutsam die Aufgabe eines geistlichen Führers ist, damit die Samenkörner der Berufung, die „aus voller Hand" von der Gnade gesät sind, sich entwickeln und heranreifen können.

Den Katecheten lege ich ans Herz, mit fester Übereinstimmung in der Lehre dieses göttliche Geschenk, das der Herr seiner Kirche gemacht hat, darzulegen.

Den Eltern sage ich im Vertrauen auf ihr christliches Empfinden, welches durch den lebendigen Glauben genährt wird, daß sie die Freude über das göttliche Geschenk erfahren werden, die in ihr Haus einkehrt, wenn ein Sohn oder eine Tochter vom Herrn in seinen Dienst berufen wird.

An die Theologen und religiösen Autoren richte ich die herzliche Einladung, sich darum zu bemühen, die theologische Bedeutung des geweihten Lebens gemäß der katholischen Tradition herauszustellen.

Den Erziehern lege ich nahe, recht häufig die großen Gestalten des geweihten Lebens in Orden und Säkularinstituten vor Augen zu führen, die der Kirche und der Gesellschaft in den unterschiedlichsten Bereichen gedient haben.

Den Ordensfamilien und den Säkularinstituten rufe ich in Erinnerung, daß die erste und wirksamste Berufungspastoral das

Zeugnis ist, das sich in einem Leben voller Freude im Dienste des Herrn ausdrückt.

Darüber hinaus ermahne ich die Mitglieder der Institute des beschaulichen Lebens zu bedenken, daß das wahre Geheimnis geistlicher Erneuerung und apostolischer Fruchtbarkeit des geweihten Lebens seine Wurzeln in ihrem Gebet hat. Reich ist das Erbe geistlicher Belehrung, das die beschaulichen Orden besitzen. Die Welt aber sucht gerade in diesem Reichtum Antwort auf die Fragen, die von unserer Epoche ständig aufgeworfen werden.

Vor allem aber wende ich mich an die jungen Leute von heute, und ich sage ihnen: „Laßt euch vom Ewigen verführen." Dabei wiederhole ich die Worte des alttestamentlichen Propheten: „Du hast mich verführt, Herr... du hast mich gepackt und überwältigt" (Jer 20,7).

Laßt euch faszinieren von Christus, dem Unendlichen, der mitten unter euch in sichtbarer und nachahmbarer Weise erschienen ist. Laßt euch vom Beispiel dessen hinreißen, der die Geschichte der Welt verändert und sie auf ein überwältigendes Ziel hingeordnet hat. Laßt euch ergreifen von der Liebe des Geistes, der eure Augen abwenden möchte von irdischen Vorstellungen, um in euch das Leben des neuen Menschen zu entfachen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit (vgl. Eph 4,24).

Gewinnt Jesus Christus lieb und ahmt sein Leben nach, damit unsere Welt im Lichte des Evangeliums das Leben habe.

5. Vertrauen wir der Jungfrau Maria das bedeutsame Anliegen des geweihten Lebens an. Indem wir ihren einladenden Worten „Was er euch sagt, das tut" (Joh 2,5) folgen, rufen wir zu ihr, der Mutter der geistlichen Berufe:

O Jungfrau Maria, dir empfehlen wir unsere Jugend, ganz besonders die jungen Menschen, die in die engere Nachfolge deines Sohnes berufen sind.

Du weißt, wie groß die Schwierigkeiten sind, die sie meistern müssen, wie groß die Kämpfe und die Hindernisse.

Hilf ihnen, daß auch sie ihr „Ja" zum göttlichen Ruf sagen können, wie du es getan hast bei der Einladung des Engels. Zieh sie nahe an dein Herz, damit sie die Schönheit und Freude begreifen können, die sie erwartet, wenn der Allmächtige sie zu seinen engsten Vertrauten beruft, um sie als Zeugen seiner Liebe einzusetzen und sie fähig zu machen, die Kirche durch ihre Weihe zu erfreuen.

O Jungfrau Maria, hilf uns allen, daß wir uns mit dir freuen dürfen zu sehen, wie die Liebe, die dein Sohn gebracht hat, angenommen, bewahrt und erwidert wird. Erflehe uns, daß wie auch in unseren Tagen die Wunder des geheimnisvollen Wirkens des Heiligen Geistes schauen dürfen. Dazu spende ich Euch meinen Segen.

Aus dem Vatikan, am 1. November 1991, dem Hochfest Allerheiligen.

MISSION

Hilfsmittel der Päpstlichen Missionswerke an die Missionen

Der Rat der Päpstlichen Missionswerke hat in der Versammlung vom 5. bis 6. November 1991 an die Missionen in aller Welt Hilfsmittel im Wert von insgesamt 17 687 050 US-Dollar verteilt. Davon kommen 12 963 600 Dollar vom Werk der Glaubensverbreitung, 3 017 800 Dollar vom Petruswerk und 1 695 650 Dollar vom Missionswerk der Kinder.

Die Hilfsmittel wurden wie folgt auf die Kontinente verteilt:

AFRIKA	10 570 150 Dollar
ASIEN	4 144 800 Dollar
AMERIKA	2 182 100 Dollar
EUROPA	652 000 Dollar
OZEANIEN	138 000 Dollar

(Fides, 16. November 1991)

1. Studiendokument zur gemeinsamen Auslegung des apostolischen Glaubens

Wenn Christen und Kirchen die volle Kirchengemeinschaft und sichtbare Einheit in einem Glauben und in der eucharistischen Gemeinschaft finden wollen, dann muß sich diese Einheit im Fundamentalsten manifestieren: im Gottesbild und Gottesglauben. Dazu gehören als Voraussetzungen nach der Erkenntnis der Studienkommission für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen, der auch katholische Mitglieder angehören, „das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens – die gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt – gemeinsame Strukturen für Zeugnis und Dienst sowie für Entscheidungsfindung und autoritatives Lehren" (Nr. 1).

Auf dieses Ziel hin sind die getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften unterwegs und dieser Aufgabe fühlt sich der ÖRK verpflichtet.

Nach den Lima-Erklärungen (1982) ging die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein neues theologisches Studienobjekt an: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute." Ausgangspunkt war die Überlegung: Welche Überlieferungsphase im Lebensprozeß der Kirche hat für Christen, besonders in der heutigen Zeit, eine zentrale und verbindende Funktion, in der sich die abendländische und morgenländische Kirche/Tradition beheimatet fühlt, um sich auf die Grundsubstanz des christlichen Glaubens zu einigen. Die Kommission nahm dazu das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) als, „theologisches und methodologisches Werkzeug", weil gerade dieses Credo der Alten Kirche mehr als alle anderen Bekenntnisse weltweit als Ausdruck des wesentlichen Inhalts des apostolischen Glaubens gilt. In intensiver Studienarbeit bemühte man sich um eine gemeinsame ökumenische Auslegung. Sie soll „als ein Instrument" dienen, „die Kirchen zu einem gemeinsamen Verständnis dieses Glaubens zu führen, der in der Feier der Taufe und der Eucharistie bekannt und durch die missionarische Arbeit aller christlichen Gemeinschaften verkündet werden muß" (Vorwort). Nur eine inhaltliche Auslegung des Credos von 381, die für das heutige Denken und Leben wichtig ist, kann dessen Anerkennung durch Kirchen vorbereiten, die dieses Bekenntnis bislang nicht offiziell angenommen haben.

Papst Johannes Paul II. hat bereits 1984 bei seinem Besuch im Ökumenischen Zentrum in Genf deutlich in bezug auf dieses Projekt betont, das „es... sich um eine fundamentale ökumenische Arbeit" (handelt), „da die Einheit im Glaubensbekenntnis die Bedingungen für den Erfolg sämtlicher gemeinsam unternommener Anstrengungen darstellt... Unser Zeugnis wird in der Tat nur dann wahrhaft und vollkommen sein können, wenn wir zur Einheit im Bekennen des apostolischen Glaubens gelangt sind." So wurde 1987 ein Studiendokument „Den einen Glauben bekennen" als vorläufige Form veröffentlicht, auf das zahlreiche Stellungnahmen, Reaktionen und Vorschläge erfolgten. Inzwischen liegt das geplante Dokument vor: „Gemeinsam den einen Glauben bekennen – Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird."

In der ausführlichen Einleitung werden Hinweise auf die Entstehung und Struktur, sowie auf das Ziel und die Methode des Textes gegeben; es folgt der ursprüngliche Wortlaut des Nizäanischen-Konstantinopolitanischen Textes (griechisch-deutsch) – beim Glauben an den Heiligen Geist ohne das später im Westen hinzugefügte „filioque" (daß der Heilige Geist aus dem Vater „und dem Sohn" hervorgegangen ist) – und der lateinisch-deutsche Text des Apostoli-

schen Glaubensbekenntnisses. Nach einer kurzen Deutung dessen, was mit „wir glauben" / „ich glaube" gemeint, ist, werden drei Credoartikel ausgelegt:

Teil I: Wir glauben an den einen Gott / den allmächtigen Vater / den Schöpfer und seine Schöpfung (Nr. 6–89);

Teil II: Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus / Mensch geworden für unser Heil / für uns gelitten und gekreuzigt / auferstanden, um alle Mächte des Bösen zu überwinden (Nr. 90–192);

Teil III: Wir glauben an den Heiligen Geist, die Kirche und das Leben der kommenden Welt / die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche / eine Taufe zur Vergebung der Sünden / die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt (Nr. 193–279).

Auf den jeweiligen Glaubensartikel folgt eine kurze Erklärung, das Bekenntnis und sein biblisches Zeugnis, also historische und biblische Interpretationen, und anschließend eine „Auslegung für heute". Der Kommentar versucht in einer verständlichen Sprache, auf die Herausforderungen der heutigen Zeit Bezug zu nehmen und auf die Probleme und Verständnisschwierigkeiten einzugehen. Anhänge machen das Dokument griffiger: der geschichtliche Hintergrund des Studienprojekts über den apostolischen Glauben wird (von 1888 bis heute) dargestellt; ein Glossar, in dem Fachausdrücke verstehbar erklärt werden, gibt dem Laien Hilfestellung beim Lesen; eine ausführliche Bibliographie und eine Liste der Teilnehmer/innen an den Konsultationen des Projekts verweisen auf die Bedeutung der Studie in den Kirchen.

Als 1990 die Veröffentlichung des Dokuments beschlossen wurde, erklärte die Ständige Kommission von Faith and Order: „Das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens ist eine der wesentlichen Voraussetzungen und Ausdrucksformen der Einheit, die in unserer gemeinsamen ökumenischen Geschichte festgestellt" wurde; es ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur vollen Einheit. „Um ihrem Auftrag gerecht zu werden, müssen die Kirchen, die verschiedenen christlichen Traditionen angehören und in unterschiedlichen kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Kontexten leben, sich ihre gemeinsame Basis im apostolischen Glauben neu aneignen, damit sie ihren Glauben gemeinsam bekennen können" (Nr. 2) (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 4 v. 24. 1. 92, S. 6).

2. Theologengutachten aus der lutherischen Landeskirche Bayerns zum interreligiösen Gebet

Während des Golfkrieges beteten vielerorts Christen gemeinsam mit Juden, Moslems, Hindus und Vertretern anderer Religionen um den Weltfrieden. Papst Johannes Paul II. initiierte 1986 ein vielbeachtetes multireligiöses Gebetstreffen in Assisi, es folgten Veranstaltungen auf dem Mont Hiei in Japan 1987, bei der 5. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden in Melbourne/Australien 1989 sowie Gebetsstunden der Religionen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1989 und beim Deutschen Katholikentag 1990 in Berlin. Gegen sogenannte „interreligiöse Gebete" wurde aber auch Protest von seiten katholischer und evangelischer Christen laut. Der Vorwurf lautete, damit würde dem Synkretismus, der Religionsvermischung, Vorschub geleistet, und heidnische Heilswege würden bejaht.

Der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Johannes Hanselmann, hat zu diesem Thema, einer „guten Tradition der Reformation bei strittigen theologischen Fragen folgend", drei Gutachten in Auftrag gegeben. Die Überlegungen der Evangelisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten Erlangen–Nürnberg und München sowie der kirchlichen

Augustana-Hochschule Neuendettelsau liegen jetzt vor. Sie wurden in der Dezemberausgabe der „Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern" veröffentlicht. Einmütiges Fazit der Theologen: Gemeinsam von Christen und Nichtchristen formuliertes und verantwortetes Beten ist nach biblischem Verständnis nicht möglich. Wohl aber notwendig und förderungswürdig ist der Dialog zwischen den Religionen, besonders über die Weltthemen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Das Professorium der Erlanger Theologischen Fakultät warnt vor „allen Entwürfen, Texten und Ritualen, die davon ausgehen oder darauf hinführen sollen, die Götter aller Religonen zu identifizieren. Christen kennen Gott nur so, wie er sich uns in Christus offenbart hat". Die Kirche solle schriftgemäß das Evangelium lehren. Ihre erste Aufgabe sei es, die „Gnadengabe des Gebets in Jesu Namen groß, klar und vertraut zu machen und den Ernst des 1. Gebotes einzuschärfen, das uns nicht erlaubt, andere Götter anzurufen". In vielen Situationen sei es aber wünschenswert, daß Nicht- oder Andersglaubende anwesend, eingeladen und willkommen seien. Weil Beten nach dem biblischen Zeugnis kein menschliches Werk, sondern Werk Gottes sei, deshalb können Nicht- oder Andersglaubende nicht vom Gebet der Christen ausgeschlossen werden. Dies bedeute aber keine Anerkennung nichtbiblischen Betens als einer akzeptierbaren Form von Gottesverehrung. In den biblischen Überlieferungen gehe es vielmehr immer darum, Andersglaubende zum Gebet an den biblischen Gott zu führen.

In der Stellungnahme der Theologen von der Münchener Fakultät heißt es: „Solange Menschen anderer religiöser Tradition die Identität der von ihnen verehrten Gottheit mit dem biblisch bezeugten Gott nicht anerkennen können, ist eine gemeinsame Gebetsanrufung mit ihnen in einem christlichen Gottesdienst nicht möglich." Es sei aber gleichwohl legitim, „wenn in einer gemeinsam geplanten Versammlung von Angehörigen verschiedener Religionen Gebete in je eigener Verantwortung gesprochen werden". Zum Thema Friedensgebet wird in dem Gutachten bemerkt: „Das Gebet ist keine Fortsetzung von politischen und ethischen Friedensbemühungen mit religiösen Mitteln. Denn seine eigene Würde besteht gerade darin, daß Menschen im Gebet alles dem Willen und Handeln Gottes überantworten."

Das Kollegium der Augustana-Hochschule Neuendettelsau unterscheidet zwischen dem „interreligiösen Gebet", das gemeinsam von Angehörigen verschiedener Religionen verantwortet und formuliert werde, und dem „multireligiösen Beten", also einer gemeinsamen Gebetsveranstaltung mit von jeder Religion eigenverantworteten Gebeten. Vorbild dafür ist das Gebetstreffen mit dem Papst in Assisi. Die Neuendettelsauer verweisen darauf, daß gemeinsames Beten von Juden und Christen möglich sei. Bevor dies auch mit Muslimen möglich werde, müßten noch weitere religiöse Dialoge geführt werden. Multireligiöse Gebete seien dagegen grundsätzlich unkompliziert, wenn alle daran Beteiligten gemäß ihrer Tradition zu Wort kommen.

Die drei Theologengutachten verweisen darauf, daß religiöse Pluralität nicht mehr nur ein internationales Phänomen ist, sondern in vielen Gemeinden und Familien heute erfahrbar ist, beispielsweise durch religionsverschiedene Ehen oder den Einfluß östlicher Religionen. Angesichts einer multireligiösen, sich „verdichtenden Weltgesellschaft" und wegen der allgemeinen Erwartung an die Religionen, Fürsprecher elementarer Anliegen der Menschen zu sein, muß damit gerechnet werden, daß vermehrt der Wunsch nach interreligiösen Gebetsveranstaltungen an die christlichen Kirchen herangetreten wird. Über die damit zusammenhängenden fundamentaltheologischen und religionspraktischen Fragen sollte ein Verständigungsprozeß in den Kir-

chen in Gang gesetzt werden, meinen die Professoren der Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät.
Jörg Hammann, München (KNA)

3. Islamische Konferenz: Juden und Christen müssen bekehrt werden

Seit dem Religionsgründer Muhammad hatte im Islam der Grundsatz gegolten, daß alle Polytheisten zum Eingottglauben geführt werden sollen, hingegen Juden, Christen und Zarathustrier sowie einige kleinere orientalische Religionsgemeinschaften aufgrund ihres Eingottglaubens und des Besitzes auch aus islamischer Sicht als Offenbarungen anerkannter Heiliger Bücher (so Pentateuch, Psalter, Evangelium, Awesta etc.), als eine „andere Form des Islam" anerkannt und im islamischen Staat geduldet werden. Diese von Muhammad mit dem Grundsatz „Ihnen ihre Religion und uns die unsrige" auf einen einfachen Nenner gebrachte interreligiöse und missionarische Verhalten wurde erstmals von dem frühislamischen Religionsrechtler Ibn Hanbal und dann im Hochmittelalter von seinem späten Schüler Ibn Taamia in Frage gestellt. Sie verlangten auch die Bekehrung der anderen Eingottgläubigen und „Leute der Heiligen Schrift" (Ahl al-Kitab) zum islamischen Gesetz und Ritus. Als Begründung dafür führten sie angebliche Verfälschungen der Ur-Thora und des Ur-Evangeliums durch Rabbiner und christliche Priester ins Treffen. Ein Standpunkt, der sich nicht durchsetzen konnte, aber im 18. Jahrhundert vom saudiarabischen Sektengründer Abdel Wahhab in sein fundamentalistisches Programm aufgenommen wurde. Als in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts die weltislamischen Zentren Mekka und Medina unter saudische Herrschaft kamen und das bis dahin als „außerhalb des Islam stehend" betrachtete Wüstenreich mit seinen Erdöldollars wachsenden Einfluß auf die heutige islamische Theologie nehmen konnte, wurde nicht nur sein „Neohanbalismus" als rechtgläubig anerkannt, sondern auch dem Verlangen nach Freigabe von Juden und Christen für die Islam-Mission schrittweise nachgegeben. Eine generelle Festlegung in diese Richtung erfolgte schon 1971 auf dem Jahreskongreß der Internationalen Islamischen Forschungsakademie in Kairo. Auf die Missionspraxis der Muslime hatte das zunächst kaum Auswirkungen, da sich nur das Lybische Missionswerk auf die neue Linie festlegte und sogar eine Rekonstruktion des „wahren Evangeliums" für die künftigen „Muslim-Christen" in alle Weltsprachen übersetzen ließ. In dem Maria ihrem kleinen Sohn einschärft „Jesulein mein, trink nie einen Wein", wo natürlich die Hochzeit von Kana im Sinne des islamischen Alkoholverbots fehlt und Muhammad als Heiliger Geist verheißen wird. Mit dem nunmehrigen Einschwenken der wichtigsten panislamischen Dach- und Missionsorganisation, der „Islamischen Konferenz", auf diesen Kurs, muß aber vor allem in Afrika damit gerechnet werden, daß sich der bisherige Wettlauf von Kirche und Islam um die Reste der bodenständigen Naturreligionen zu einem islamischen Abwerbungsfeldzug unter den bereits getauften schwarzen Christen und ihrer Geistlichkeit verwandelt. Das war bisher nur zwischen den christlichen Konfessionen vorgekommen. So handelt es sich in der orthodoxen Afrikamission – und dasselbe gilt für den Fernen Osten – bei fast 80 Prozent ihrer Gläubigen und gut 99 Prozent ihrer Priester um frühere Mitglieder evangelischer Freikirchen oder von christlich-heidnischen Mischreligionen. In einem ersten in Mekka veröffentlichten Bericht von der westafrikanischen Elfenbeinküste ist davon die Rede, daß „die schwarzen Christen für den Islam sogar empfänglicher sind als ihre noch polytheistischen, Geister- oder Ahnengläubigen Mitbürger". Es werde in der nahen Zukunft vor allem darum gehen, das „Monopol der christlichen Missionsschulen zu brechen."
steyl aktuell (sta) 4/92.

NACHRICHTEN AUS DEM AUSLAND

1. Indien

Der Apostolische Nuntius in Indien, Erzbischof Georg Zur, hat an die Ordensgemeinschaften des Landes appelliert, die katholische Soziallehre zu verwirklichen. Auch Ordensleute sollten „niedere Arbeiten" verrichten und ihre Angestellten besser bezahlen, als es nicht-kirchliche Arbeitgeber täten, betonte der Nuntius bei der Vollversammlung der Nationalkonferenz der Ordensgemeinschaften Indiens in Barrackpore. Nur so könnten die Ordensleute wirklich Zeugnis ablegen von der Soziallehre der Kirche. Auch müßten sich geistliche Gemeinschaften vor Diskriminierungen von Kandidaten für das Ordensleben und Arbeitssuchenden aufgrund von Kasten- und Sprachzugehörigkeit hüten (KNA).

2. Tschechoslowakei

Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei hat nach Ansicht des Vorsitzenden der Ordenskonferenz des Landes, Dominikaner-Provinzial P. Dominik Jaroslav Duka, in den zwei Jahren seit der „sanften Revolution" enttäuscht. Pater Duka, der als Mitglied der illegalen Gruppe Vaclav Havels unter dem kommunistischen Regime mehrere Jahre im Gefängnis verbracht hatte und mit dem Freiheitskampf der demokratischen Opposition eng verbunden war, meinte in einem Interview: „Die Kirche hat dadurch enttäuscht, daß sie sich in ihrem Egoismus versponnen und den Sinn ihrer Mission nicht begriffen hat. Sie hat nämlich vergessen, daß ihre Aufgabe in der Welt den anderen gilt und nicht ihren eigenen Interessen." Vor zwei Jahren habe sich die Kirche „Illusionen" hingegeben: „Heute erkennen wir, daß wir nicht so gut, so phänomenal und so einmalig sind."

Die „Schwäche" der Kirche führt der Dominikaner-Provinzial unter anderem darauf zurück, daß die Laien im Handeln der Kirche noch eine zu geringe Rolle spielen. In der kommunistischen Ära hätten die Laien keine Möglichkeit gehabt, direkt in den kirchlichen Institutionen mitzuarbeiten. Nach dem Sturz des KP-Regimes hätten dann „viele ausgezeichnete und tiefgläubige Menschen" öffentliche und staatliche Funktionen übernommen. Dadurch stünden sie für unmittelbare kirchliche Aufgaben kaum zur Verfügung. Das erschwere noch zusätzlich den ohnehin sehr mühsamen Wiederaufbau der in der kommunistischen Ära zerschlagenen kirchlichen Strukturen. P. Duka führt aber auch einige positive Beispiele kirchlichen Engagements für die Gesellschaft an und erwähnt in diesem Zusammenhang die Arbeit der Borromäerinnen und der Ursulinen. Als weiteres Positivum hebt der Vorsitzende der Ordenskonferenz hervor, daß die Kirche „nicht die Jugend verloren" habe. Allein in der Prager Kirche, an der er tätig sei, seien von den 130 Taufen, die es in den letzten Wochen gegeben habe, 90 an Jugendliche und junge Erwachsene – vielfach Studenten – gespendet worden. „Gewisse Probleme" gebe es aber bei den Mittelschülern und Lehrlingen: Seit Jahren fehle hier ein richtiger Kontakt (KNA).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Die „Missionsschwestern vom Katholischen Apostolat" (Pallottinerinnen) haben bei ihrem Generalkapitel in Rom Schwester Maria Knaus (64) aus der deutschen Provinz zur Generaloberin gewählt. Wie die Ordensleitung in Limburg mitteilte, ist sie Nachfolgerin von Schwester Elisabeth Heptner, die die Gemeinschaft zwölf Jahre leitete. Die neue Generaloberin stammt aus Mainz und war als Direktorin einer höheren Schule in den USA tätig, bevor sie von 1974 bis 1986 die deutsche Provinz der Pallottinerinnen leitete.

P. Manuel Merten (47), bislang für die Ausbildung von Ordensstudenten verantwortlicher Dominikanerpater, ist vom Provinzkapitel der deutschen Dominikaner der Ordensprovinz Teutonia zum neuen Provinzialoberen gewählt worden. Bei der Versammlung im Kloster Walberberg bei Bornheim wurde P. Merten Nachfolger von Pater Karl Meyer, der zwölf Jahre die Leitung der Ordensprovinz innehatte.

2. Ernennungen und Berufungen

Zum neuen Generalsekretär der Gesellschaft Jesu ist der deutsche Jesuitenpater Hans Zwiefelhofer durch den Generalobern der Jesuiten bestimmt worden. Er tritt die Nachfolge von P. Johannes Günter Gerhartz SJ an, der zum Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum bestellt wurde.

Kardinal Antonio Maria Javierre Ortas SDB wurde vom Heiligen Vater zum Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente ernannt.

Zum Mitglied der Kongregation für den Klerus wurde der Erzbischof von Vercelli, Tarcisio Bertone SDB, ernannt.

Zum Konsultor der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen wurde P. Damian Synowiec OFMCap. ernannt.

Zum Konsultor der Päpstlichen Kommission für die Erhaltung des künstlerischen und geschichtlichen Patrimoniums der Kirche wurde P. Marcel Chappin SJ ernannt (L'Osservatore Romano n. 21 v. 26. 1. 92).

Zum Untersekretär des Päpstlichen Rates für die Kultur wurde P. Bernard Ardura O. Praem. ernannt (L'Osservatore Romano n. 2. v. 2./3. 1. 92).

Zum neuen Präfekten der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens hat der Heilige Vater den spanischen Kardinal Eduardo Martínez Somalo ernannt. Der neue Kardinal-Präfekt ist am 31. März 1927 in Baños de Río Tobía (Diözese Calahorra y la Calzada-Logroño) geboren. Die Priesterweihe erhielt er am 19. März 1950. Am 12. November 1975 wurde er zum Tit.-Erzbischof von Tagora ernannt; die Bischofsweihe erhielt er am 13. Dezember 1975. Schwerpunkte seiner Tätigkeit waren im diplomatischen Dienst der Kirche als Apostolischer Nuntius sowie als Substitut im Staatssekretariat. Papst Johannes Paul II. ernannte ihn am 28. Juni 1988 zum Kardinal und wies ihm die Diakonie vom Namen Jesu zu. Am 1. Juli 1988 wurde er zunächst Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente; seit 21. Januar 1992 leitet er die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens. Er ist ferner Mitglied der 2. Sektion des Staatssekretariates sowie der Kongregationen für die Bischöfe, für den Klerus, für die Glaubensverbreitung und für die Heiligsprechungsangelegenheiten. Er ist auch Mitglied des Päpstlichen Rates für die authentische Auslegung der Gesetzestexte und der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika. Schließlich gehört er auch der Kardinalskommission zur Überwachung des Institutes für die Werke der Religion („Vatikanbank") an.

3. Auszeichnung

Pater Johannes Wiesneth (83), aus der Erzdiözese München und Freising stammender Steyler Missionar, ist durch den Ministerpräsidenten von Ecuador, Rodrigo Borja Ceballo, in Quito die goldene Ehrenmedaille des Verdienstordens der Republik Ecuador verliehen worden. P. Wisneth ist nach Bundesaußenminister Hans-Dietrich Genscher der zweite Deutsche, dem diese hohe Auszeichnung zuteil wurde. Der frühere Stadtpfarrer von St. Hedwig in München hat in seinem Wirken in Ecuador, unter anderem als Bischofsvikar von Milagro, mehr als 30 Kirchen und Pfarrstationen errichtet.

4. Heimgang

Am 31. Dezember 1991 starb der Bischof von Oeira-Floriano, Edilberto Dinkelborg OFM. Der verstorbene Missionsbischof ist in Epe, Bistum Münster, am 7. November 1918 geboren. Am 19. Juni 1943 wurde er zum Priester geweiht und später als Missionar nach Brasilien gesandt, wo er 1959 zum Bischof ernannt worden ist (L'Osservatore Romano n. 2 v. 2./3. 1. 92).

Am 13. Dezember 1991 starb der frühere Generalobere der Minimi, P. Antonio Castiglione (L'Osservatore Romano n. 289 v. 15. 12. 91).

Am 16. Januar 1992 starb in Hünfeld Pater Amand Reuter OMI. P. Reuter war in der Kongregation für die Glaubensverbreitung Vorsitzender der Sektion für die Ordensgemeinschaften, die von dieser Kongregation abhängen. Er war außerdem Konsultor der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens. P. Reuter hat durch mehrere Jahrzehnte in Rom sehr viel geleistet in den Angelegenheiten der Ordensgemeinschaften aus dem deutschen Sprachgebiet (L'Osservatore Romano n. 14 v. 18. 1. 92).

Am 23. Januar 1992 starb nach längerer Krankheit im Alter von 80 Jahren Br. Florentius Reisdorf von der Gemeinschaft der Armen-Brüder des hl. Franziskus, Aachen. Br. Florentius war von 1978 bis 1984 Generalsekretär der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands. Durch seine liebenswürdige Art und seinen eifrigen Dienst für die Belange der Brüdergemeinschaften hat er sich verdient gemacht. In seiner Gemeinschaft der Armen-Brüder des hl. Franziskus war er Novizenmeister, Superior und Heimleiter in den von den Brüdern betreuten Lehrlings-, Flüchtlings- und Altenheimen. R.I.P.

STATISTIK

Die Zahl der katholischen Priester in der Welt ist im Jahr 1990 nahezu gleich geblieben, die Zahl der Seminaristen dagegen ist um 2,9 Prozent gestiegen. Das geht aus dem „Päpstlichen Jahrbuch 1992" hervor, das am 17. 2. 1992 Papst Johannes Paul II. überreicht wurde. Nach einer Erklärung des vatikanischen Pressesaals zum neuen Jahrbuch gibt es derzeit weltweit 430173 katholische Priester, im Vorjahresbericht waren es 532 mehr gewesen. Während die Zahl der Priester in Europa um 0,8 Prozent und in Amerika um 0,4 Prozent sank, stieg sie in Afrika um 2,9 Prozent und in Asien um 3,4 Prozent. Die Zahl der Priesteramtsanwärter wuchs von 93505 auf 96155. Dabei verzeichneten Asien (plus 8,3 Prozent) und Afrika (plus 7 Prozent) die stärksten Zuwachsraten. In Europa entschlossen sich 0,9 Prozent mehr Männer für den Eintritt ins Priesterseminar als im Vorjahr, in Nordamerika blieb die Zahl der Seminaristen gleich. Für die Kirchenhierarchie verzeichnet das „Annuario Pontifico 1992" für 1991 unter anderem die Kreierung von 23 neuen Kardinälen und die Ernennung von 109 Bischöfen. Ferner wurden erstmals die neue diplomatische Vertretung Albaniens sowie die wiederhergestellten Vertretungen der baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen verzeichnet. – Vgl. dazu auch das Dokument über die Entwicklungen in der Pastoral der Berufe, das der Heilige Stuhl als Beilage zu L'Osservatore Romano n. 13 v. 17. 1. 92 veröffentlicht hat. In diesem Dokument sind – weltweit – die Berichte der Bischofskonferenzen und der Konferenzen der Höheren Ordensobern erfaßt und analysiert sowie in 99 Abschnitten geordnet. Das Dokument trägt das Datum des 6. 1. 92 und ist von Kardinal Pio Laghi unterzeichnet. Es wird auf 149 Berichte aus der Weltkirche Bezug genommen.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Heilige – Orden – Ordensleben

Einige Neuerscheinungen vorgestellt von Rudolf Henseler CSsR, Hennef/Sieg

Das erste zu besprechende Buch ist eigentlich kein solches, vielmehr ein Heft – es nennt sich auch selbst „Geschenkheft" –, auf dessen 32 Seiten der Autor Rüdiger Müller[1] das aufregende Leben Adolph Kolpings vom Schustergesellen bis zum Sozialreformer und „Pionier eines solidarischen Christentums" erzählt. Diese Broschüre erschien anläßlich der Seligsprechung Kolpings am 27. Oktober 1991. In Wort und nicht zuletzt in zum Teil farbigen Abbildungen spiegelt das Heft Leben, Leistung und bleibendes Vermächtnis des realistischen „Visionärs" und Reformers. Vision ist hier verstanden als religiös geprägte und zugleich praktisch-soziale Schau von der Vermenschlichung der Arbeitswelt und der gesellschaftlichen Strukturen. Außer eben als kleines Geschenk kann ich mir dieses leicht lesbare Heft auch gut in den Schriftenständen unserer Kirchen vorstellen.

Von einer 30-seitigen Broschüre zu einem fast 1000-seitigen voluminösen Opus: Henriette Peters[2] über Mary Ward – Ihre Persönlichkeit und ihr Institut. Der Rezensent gesteht zunächst, daß er nicht das ganze Buch gelesen hat, weil für ein so dickleibiges Werk nebst anderen zu rezensierenden einfach die Zeit fehlt. Ich möchte es hier schlicht vorstellen und einen vorsichtigen Gesamteindruck wiedergeben. Vorab möchte ich sagen, daß mich die Gestalt von Mary Ward und ihr Institut der Englischen Fräulein alleine schon deshalb interessiert hat, weil ich mich in meinem 1980 erschienenen Buch über die Mitbestimmungsrechte der Mitglieder zentralistischer klösterlicher Verbände (St. Ottilien 1980) auch mit den Englischen Fräulein beschäftigt habe. Im Kontext meiner damaligen Arbeiten bin ich über das Institutshaus in München-Nymphenburg und das dortige Institutsarchiv auch mit der Gestalt von Mary Ward in Berührung gekommen. – Zur Vorstellung des Buches: die Autorin Dr. Henriette Peters, geb. 1919 in Meerssen, Niederlande, ist selbst Mitglied der Englischen Fräulein. Sie studierte Geschichte an der Universität Wien. Seit 1963 ist sie als Archivarin am Diözesanarchiv ebenfalls in Wien tätig. Daneben wirkt sie seit 1976 an der Edition der historischen Quellen über Mary Ward (in Rom und Wien) mit. Sie lebt heute in St. Pölten und Wien. Die Arbeit an der Monographie führte sie zu allen Stätten in England, Holland, Deutschland und Italien, an denen Mary Ward wirkte. Der Umschlagtext des Tyrolia-Verlages darf diesmal zitiert werden, weil er nicht billige Reklame ist, sondern mir – nach Lektüre ausgewählter Kapitel (1, 7, 8, 19, 22, 29, 30) – zutreffend erscheint: „Das Buch von Henriette Peters ist unter dem Eindruck dieser Faszination (der Mary Ward) geschrieben. Die leidenschaftlich eingesetzte Erzählkunst der Autorin verrät dies auf jeder Seite. Zugleich ist das Buch aber ein wissenschaftliches Werk, das als Ergebnis einer jahrzehntelangen Forschungsarbeit nüchtern und sachlich von dem berichtet, was die geschichtlichen Quellen zu Mary Ward überliefern. Es darf daher als ein Werk bezeichnet werden, das einerseits Resümee zieht aus den Forschungen dieses Jahrhunderts, anderer-

---

1 Müller, Rüdiger: *Adolph Kolping.* Visionär und Reformer. Freiburg 1991: Herder. 32 S., geh., DM 4,80.

2 Peters, Henriette: *Mary Ward.* Ihre Persönlichkeit und ihr Institut. Innsbruck 1991: Tyrolia Verlag. 960 S., Ln., DM 120,–.

seits aber neue Erkenntnisse einbringt aufgrund der Auswertung noch wenig berücksichtigter Quellen. Künftige Beschäftigungen mit Mary Ward werden sich auf dieses Buch beziehen müssen." Damit sind wir schon bei dem versprochenen Gesamteindruck, der mit dem im Zitat Beschriebenen übereinstimmt: Keine „fromme Heiligenbiographie", sondern aus der Feder einer Historikerin und Archivarin und zugleich engagierten Ordensfrau ein wissenschaftlich fundiertes Riesenwerk. Das Ziel der Mary Ward, eine Frauengemeinschaft nach dem Vorbild der Jesuiten zu gründen, war von Anfang an Gegenstand heftiger Kontroversen und Sanktionen. Dies war auch Gegenstand der kirchenrechtlichen Untersuchung von Paul Wesemann „Die Anfänge des Amtes der Generaloberin, dargestellt an der verfassungsrechtlichen Entwicklung des Instituts der Englischen Fräulein", München 1954. Dieses Werk fehlt übrigens in der ansonsten umfangreichen Bibliographie.

„Das 16. Jahrhundert sollte Zeuge des größten Völkermordes in der Geschichte der Menschheit werden". Dieses Zitat von Todorov aus seinem Buch „Die Eroberung Amerikas" (1985) in vorliegender Veröffentlichung zweier junger Dominikaner (Th. Eggensperger und U. Engel)[3] über Bartolomé de las Casas auf S. 13 abgedruckt und dann noch einmal durch die Hinzufügung des Wörtchens „wahrscheinlich" leicht abgeschwächt auf der Umschlagseite des vorliegenden Toposbändchens wiederholt, läßt aufhorchen. Es riecht ein bißchen nach der Fragestellung im sog. Historikerstreit, der Frage, ob die Verbrechen der Nazis nun einzigartig waren oder sich mit anderen Völkermorden, z. B. denen unter kommunistischen Vorzeichen, vergleichen lassen. Nun, daß es anläßlich der 500-Jahrfeier der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus nicht nur Anlaß zum Feiern dieses Ereignisses gibt und daß es im Gefolge dieser Entdeckung ungeheures Unrecht an den Indios gegeben hat, wird niemand bestreiten. In diesem Kontext ist es vorliegendem Büchlein gut gelungen, die Bedeutung von Bartolomé de las Casas als eines leidenschaftlichen Kämpfers für die Rechte der Indios am spanischen Hof darzustellen. – Was dann doch ärgerlich macht, ist die etwas plumpe Instrumentalisierung dieses Lebens für die „Theologie der Befreiung". Gustavo Gutiérrez, der auch das Nachwort zu diesem Büchlein geschrieben hat, bezeichnet de las Casas als „Kirchenvater der Befreiungstheologie". Die beiden Dominikanerautoren erörtern in ihrem 5. Kapitel zuvor selbst die Frage, ob denn de las Casas ein Befreiungstheologe gewesen sei? Wenn sie dann freilich zu dem Ergebnis kommen: „Sehen – Urteilen – Handeln, oder: prophetische Anklage – theoretische Reflexion – missionarisches Engagement: mit diesem klassischen Dreischritt der Befreiungstheologie kann das Wirken von Fray Bartolomé umschrieben werden", so wird deutlich, wie befreiungstheologische Kategorien in eine ganz andere Zeit hineininterpretiert werden. So läßt sich alles beweisen. Fazit: das Büchlein ist interessant, insofern es das Leben des Bartolomé de las Casas aufzeigt. Wenn aber schon den Verlag als möglichen Leserkreis „für Befreiungstheologie aufgeschlossene Leserinnen" (warum eigentlich nur LeserInnen?) angibt, so ist eine Spur gelegt, die vom Biographischen weg ins kirchenpolitische Gestrüpp führt.

„Sobald der Samen des Mannes an seine Stelle fällt, nimmt das weibliche Blut diesen mit allem Verlangen seines Liebesvermögens auf und saugt ihn in sich hinein, gleichermaßen wie ein Atemzug etwas in sich hineinschlürft. Daher ist wirklich die Frau ein Fleisch mit dem Mann geworden. Anderseits wird die fleischliche Materie des Mannes durch die Erhitzung und durch den Schweiß der Frau innen und außen durchgekocht." Originalton Hildegard, zitiert aus dem Abschnitt „Das Wunder der Sexualität" des Buches Hildegard von

---

3 Eggensperger, Thomas – Engel, Ulrich: *Bartolomé de las Casas*. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios. Reihe: Topos Taschenbücher, Bd. 207. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag.154 S., kt., DM 12,80.

Bingen – Nonne und Genie, von Christian Feldmann.[4] Beim Geschlechtsakt, so der Autor, vergleicht Hildegard die Frau mit einer Getreidetenne, in der die Körner mit wuchtigen Schlägen zerstoßen werden, oder auch mit einem Ackerboden und den Mann mit einem Pflug: „Sie nimmt den Samen des Mannes auf, fügt ihn ihrem eigenen Blute ein und erwärmt ihn mit ihrer eigenen Hitze; so entwickelt sich jener, indes der Lebenshauch in die Frucht gesandt wird, bis die Zeit heranreift, in der diese ans Licht der Welt gelangt". In späterer Zeit hat man Anstoß genommen an solchen Passagen der hl. Hildegard über heikle Themen wie Sexualität. Aber, so Feldmann, wieviel Souveränität, wieviel Liebe zum Leben und Bejahung des Körpers verrät Hildegards öfters wiederholte Feststellung, am Jüngsten Tag würden die Menschen „in vollständiger Unversehrtheit des Leibes und des Geschlechtes auferstehen". Schmunzelnd nimmt man zur Kenntnis, wenn sie den homosexuellen Geschlechtsakt mit dem Verhalten eines verschwenderischen Kochs vergleicht, „der die gekochte Suppe vom Ofen nimmt und in den Schmutz kippt". – Vielleicht ist Hildegard wirklich die modernste Frau des Mittelalters: Die Spannweite ihres Lebens bringt uns der Autor nahe: als Heilkundige und Visionärin, Naturforscherin und Dichterin, Nonne und Genie, wobei letzteres Begriffspaar im Untertitel wiederkehrt. Hildegards Plädoyer für ein ganzheitliches Weltbild und ihre profunden Kenntnisse der Naturheilkunde werden heute zunehmend neu entdeckt und geschätzt. Die acht Kapitel des Buches lauten: Das 12. Jahrhundert: Kulturrevolution im Mittelalter (1), Prophetin Hildegard oder die Rettung des Mysteriums (2), Macht und Ohnmacht einer Äbtissin (3), Ärztin und Apothekerin mit Charisma (4), Der Erde treu und voll Sehnsucht nach dem Himmel (5), Gottes große Liebe: ein Klumpen Erdenlehm (6), Starke Frau in der Männerkirche (7), Die verhinderte Kirchenlehrerin (8). Alles in allem: ein packendes und farbiges Portrait dieser ungewöhnlichen Frau vor dem aufregenden Panorama der mittelalterlichen Welt. Prädikat: lesenswert.

Von Hildegard von Bingen zu Edith Stein. Schon zweimal habe ich an dieser Stelle Bücher zu Edith Stein rezensiert: In dem Bericht „Orden – Ordensgründer – Ordensleben", OK 32, 1991, 354–358 wurde das Buch von Ursula Koepke, „Edith Stein – ein Leben", Würzburg 1991, vorgestellt. In der OK 28, 1987, 492 rezensierte ich „Edith Stein – ein Leben in Dokumenten und Bildern", Würzburg 1987 von Maria Amata Neyer. Beide genannten Werke finden sich auch in der Literaturliste des vorliegenden Buches „Edith Stein" von Waltraud Herbstrith,[5] dessen Untertitel lautet: Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach Wahrheit. Im ersten Teil zeichnet die Autorin ein kurzes Lebensbild der Edith Stein (1. Kapitel); im zweiten Teil werden Lebensstationen aufgezeigt, dingfest gemacht an Namen wie Husserl, Scheler, Thomas von Aquino, Benedikt von Nursia, Dionysius Areopagita, Johannes vom Kreuz (Kapitel 2–5). Es geht um Edith Steins Sehnsucht nach Wahrheit, ihr Ringen um eigene Identität, ihren Dialog mit Vergangenheit und Gegenwart, ihre Gottesbeziehung und die erlebte dunkle Nacht der Gottesferne. Im dritten Teil (Kapitel 6–7) geht es um das Schicksal der Juden im Dritten Reich und die Beschreibung des Kreuzweges der Jüdin Edith Stein als ökumenisches Zeugnis. Die Autorin Herbstrith, selbst Karmelitin und vielen Lesern durch ihre zahlreichen Veröffentlichungen zur karmelitischen Spiritualität, zu Therese von Lisieux, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz bekannt, legt hiermit nicht das erste Werk über Edith Stein vor. Weitere ihrer Schriften kann man dem Literaturhinweis entnehmen. Sie darf als eine der besten Kennerinnen der Edith Stein gelten.

---

4 Feldmann, Christian: *Hildegard von Bingen.* Nonne und Genie. Feiburg 1991: Herder. 277 S., geb., DM 29,80.

5 Herbstrith, Waltraud: *Edith Stein.* Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit. Reihe: Zeugen unserer Zeit. München 1991: Verlag Neue Stadt. 104 S., kt., DM 16,80.

Sozusagen noch im Bannkreis des jesuitischen Doppeljubiläums von 1990/91 steht das Büchlein „Ignatius von Loyola [6], Bericht des Pilgers". Es handelt sich dabei um eine eigene Lebensbeschreibung des Ignatius, die seine Mitbrüder 10 Jahre vor seinem Tode von ihm erbaten. Doch ging es Ignatius darin gar nicht um eine lückenlose Darstellung seines Lebens, sondern um die Antwort auf die ihm eigentlich gestellte Frage, wie Gott ihn geführt habe. Die Mitteilungen bekommen daher eher bekenntnishaften Charakter. Im Jahre 1943 wurde in Rom die kritische Ausgabe des spanischen Textes veröffentlicht. Es ist das Verdienst des Herausgebers und Übersetzers, des Jesuiten Peter Knauer, sich um eine möglichst große Worttreue bemüht und Glättungen des Urtextes vermieden zu haben. Für den Leser sehr hilfreich sind seine Anmerkungen, ohne die man sicher oft etwas hilflos dastünde. Für die Übersetzung der Autobiographie in verschiedene Sprachen wurden von den jeweiligen Herausgebern die verschiedensten Titel gewählt. Knauer wählte „Bericht des Pilgers". Störend an diesem Büchlein ist die sehr kleine Schrifttype. In der Allgemeinen Einleitung, im Anhang II und in den Anmerkungen, in denen immerhin der so wichtige Kommentar des Übersetzers steht, darf man die Lupe zu Hilfe nehmen. Doch dafür muß man den Verlag, nicht den Autor verantwortlich machen.

Von den Jesuiten zu den Dominikanern, von Ignatius zu Albert dem Großen. Meinolf Lohrum[7] hat mit „Albert der Große – Forscher, Lehrer, Anwalt des Friedens" eine gut lesbare Biographie geschrieben. Es ist kein wissenschaftliches Werk (mit Anmerkungen, Quellenangaben etc.), aber das ist auch nicht die Absicht des Autors, der – laut Vorwort – mit diesem Büchlein einen breiten Leserkreis ansprechen möchte. Dies ist ihm, der seit seiner Kindheit mit Albertus Magnus und seinem Leben vertraut ist, auch gelungen. Der Autor ist selber Dominikaner und lebt im Konvent St. Andreas in Köln, an jener Kirche also, die das Grab des hl. Albert birgt, wohin auch Papst Johannes Paul II. zu Alberts 700. Todestag gekommen war. Das Leben des „doctor universalis", dem die Nachwelt den Beinamen „der Große" gegeben hat, ist mit seinem theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Forschen sowie seinem ordens- und kirchenpolitischen Wirken so reich und interessant, daß bei der Lektüre des Büchleins von Lohrum keine Langeweile aufkommt.

Schließlich nach Englischen Fräulein, Karmelitinnen, Jesuiten und Dominikanern noch ein Werk, in dessen Mittelpunkt ein bekannter Benediktiner steht: Kardinal Augustinus Meyer. Dabei gilt: Festschriften sind nicht leicht zu besprechen, zu disparat sind oft die Beiträge und Themen. Die Festgabe „In Unum Congregati"[8], herausgegeben von dem Benediktiner Stephan Haering im Auftrag der Benediktinerabtei Metten, sei daher hier mehr präsentiert als rezensiert. Zum Geehrten selbst: Kardinal Augustinus Meyer OSB ist gegenwärtig zusammen mit Kardinal Josef Ratzinger der ranghöchste Deutsche an der römischen Kurie. Der Name des früheren Rektors der Benediktinerhochschule S. Anselmo in Rom, des früheren Abtes von Metten in Niederbayern, langjährigen Sekretärs der Kongregation für die Religiosen und Säkularinstitute und späteren Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente ist seit der Übertragung der Präsidentschaft der Kommission „Ecclesia Dei" durch Papst Johannes Paul II. im Jahre 1988 vor allem mit den

---

6 Ignatius von Loyola: *Bericht des Pilgers*. Kommentiert von Peter Knauer. Leipzig 1990: St. Benno-Verlag. 154 S., Ln., DM 29,80.

7 Lohrum, Meinolf: *Albert der Große*. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens. Reihe: Topos Taschenbücher, Bd. 216. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 144 S., kt., DM 16,80.

8 *In unum congregati*. Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB. Hrsg. von Stephan Haering. Metten 1991: Abtei Verlag. 604 S., Ln., DM 98,–.

römischen Bemühungen um die Rückführung ehemaliger Anhänger von Erzbischof Lefebvre in die kirchliche Gemeinschaft verbunden, in der Tat heute eine sehr wichtige kirchliche und wahrhaft ökumenische Aufgabe. – Die den Beiträgen vorausgehenden Grußworte sind reichlich, die Gratulanten „hochkarätig": Kardinaldekan Rossi, Bundeskanzler Helmut Kohl, Bischof Lehmann, der Apost. Nuntius Uhač, der bayerische Ministerpräsident Max Streibl und andere. – Die Thematik der Festschrift entspricht den Tätigkeitsfeldern und dem Lebenswerk des Geehrten: Es handelt sich um Gegenstände aus der systematischen Theologie und angrenzenden Bereichen, Fragen des Ordenslebens und den Themenkreis „Kirche nach dem Konzil". Besonderes Interesse des Rezensenten fanden die ausgezeichneten kirchenrechtlichen, genauer ordensrechtlichen Beiträge von Viktor Dammertz, Stephan Haering und Joseph Pfab. Sehr informativ auch die Ausführungen von Msgr. Camille Perl, Sekretär der Päpstlichen Kommision „Ecclesia Dei", über die Arbeit eben dieser Kommission. Dabei geht der Autor auch auf die Konzessionen im liturgischen Bereich ein, die er gegen heftige Attacken auch von seiten einiger Bischöfe verteidigt: „Aber es bleibt schwer zu verstehen, wie dieses pastorale Argument, jenen Gläubigen entgegenzukommen, so wenig einleuchtend zu sein scheint; dies besonders in einer Zeit, in der soviel wie nie zuvor von Pastoral gesprochen wird, ja, wo ‚aus pastoralen Gründen' sogar Vorschriften der Liturgie geändert oder fallen gelassen werden können oder wo noch die eigenwilligste ‚Kreativität', die oft ganz am Sinn katholischer Liturgie vorbeigeht, mit pastoralen Gründen gerechtfertigt wird... Denn es ist auffällig, wie viele junge Menschen unter den Traditionalisten zu finden sind und wie gerade Jugendliche, die erst nach der Liturgiereform geboren wurden, sich von den alten Formen lateinischer Liturgie angezogen fühlen." Wie man sieht, geht dieser Beitrag am direktesten auf die heutige Tätigkeit von Kardinal Meyer ein. Wenn der Bundeskanzler in seinem Grußwort der Festschrift die Aufmerksamkeit und Wirkung wünscht, die einem solchen theologischen Werk gebühren, so ist es genau dies, was auch der Rezensent der vorliegenden Festschrift wünscht.

Besprechungen

Geistliches Leben

Ganz und heil. Unterschiedliche Wege zur Selbstverwirklichung. Hrsg. v. Karl Frielingsdorf und Medard Kehl. Würzburg 1990: Echter Verlag. 228 S., kt., DM 29,–.

Um den heute vielfach gebrauchten und ambivalenten Begriff „Selbstverwirklichung" gehen die hier vorliegenden Beiträge. „Selbstverwirklichung" ist ein zentrales Thema der Anthropologie.

Von den elf Autoren sind sechs Jesuiten, die von ihren speziellen theologischen Fächern und von ihrer Arbeit in der spirituellen Lebensbegleitung her die entsprechende Kompetenz für die Behandlung dieses Themas besitzen.

Eine Anzahl der Beiträge stellt das vielschichtige Konzept der Selbstverwirklichung dar, wie es die sogenannte Humanistische Psychologie entwickelt hat. Diesem in allen Fällen sehr gut gelungenen Überblick schließt sich jeweils eine Auseinandersetzung aus der Sicht des an Jesus Christus Glaubenden an.

Im ersten Beitrag setzt sich Medard Kehl, Professor für Dogmatik, mit der Selbstverwirklichung im New Age, also mit der Psychologie, die sich als religiöse Heilslehre versteht, auseinander. Unter dem Aspekt von „Schuld und Vergebung" behandelt der Jugendpfarrer Harald Fischer den Begriff

der Selbstverwirklichung bei Sigmund Freud. Der Jesuit Hermann Kügler, Leiter eines Jugendzentrums in Trier, untersucht in seinem Beitrag das Werk von Erich Fromm, der unter Selbstverwirklichung zusammenfassend die „Kunst, menschlich zu leben" versteht. Karl Frielingsdorf, Religionspädagoge und Pastoralpsychologe an der Hochschule St. Georgen, Frankfurt, erläutert die acht Lebensphasen der Identitätsfindung, wie sie Erik H. Erikson versteht. Der Subregens und Studentenseelsorger an St. Georgen, Christoph Kentrup, untersucht das Persönlichkeitsverständnis von Carl R. Rogers, dem es in seiner Therapie darum geht, die Selbstentfaltung der Persönlichkeit zu ermöglichen, deren Selbstverwirklichung bisher verhindert wurde. Der Benediktiner Sebastian Defour beschreibt den Prozeß der Individuation, die nach C. G. Jung der Weg der Selbstverwirklichung ist. Werner Strodmeyer, Leiter einer Hamburger Lebensberatungsstelle, zeigt den Ansatz von Viktor E. Frankl auf, der im Stellen und in der Beantwortung der Sinnfrage den Kern der Selbstverwirklichung sieht. Das Thema Selbstverwirklichung im Zen, das Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zum christlichen Menschenbild aufweist, behandelt Nikolaus Brantschen, Studentenseelsorger und Zen-Lehrer in Zürich.

In den letzten drei Beiträgen werden drei christliche Modelle von Selbstverwirklichung beschrieben, einmal die Gedanken von Romano Guardini über die „Annahme seiner selbst" (Jörg Splett), sodann der Weg zur Selbstverwirklichung in den ignatianischen Exerzitien (Piet van Breemen SJ) und abschließend unter dem Titel „Der verwundete Heiler" die Selbstverwirklichung des Christen im „Scheitern" des Gekreuzigten (Agnes Lanfermann MMS). Wegen der jeweils gelungenen Übersicht über die einzelnen anthropologischen Denkansätze und Modellentwicklungen sowie wegen der kritischen Stellungnahmen zu den verschiedenen Konzepten aus dem christlichen Menschenverständnis heraus sei dieser Sammelband vor allem denen empfohlen, die in der seelsorgerlichen Lebensberatung tätig sind. Klemens Jockwig

Mello, Anthony de: *Der springende Punkt.* Wach werden und glücklich sein. Freiburg 1991: Herder. 198 S., geb., DM 29,80.

„Awareness – Bewußtheit" heißt schlicht und einfach der Titel der englischen Originalausgabe dieses Buches, und es ist wirklich immer wieder die Botschaft des „Bewußtwerdens", die Anthony de Mello in seinen Schriften und in vielen kleinen Geschichten zum Thema macht. Menschen sind bereit, sich maßlos anzustrengen, nur um ihren guten Ruf nicht zu verlieren und den guten Eindruck, den sie von sich selbst haben. Sie vermögen alles zu einem Spielzeug zu machen, aus dem sie ihr Selbstbewußtsein mühsam aufbauen: Schmeicheln, echtes Lob, Leistungsfähigkeit, intellektuelle Fähigkeiten, Frömmigkeit, selbst Beziehungen zu anderen Menschen. Die Kehrseite dieser Anstrengung ist dann die Erwartung, jetzt aber auch mit einem glücklichen Leben belohnt zu werden, und die Angst vor dem Verlust. Immer wieder stellt de Mello diesen Zusammenhang dar, und immer wieder bietet er die Alternative an: die eigenen negativen Gefühle wie Angst vor dem Verlust und Unzufriedenheit wahrzunehmen, sich von ihnen zu distanzieren und festzustellen, daß ein glückliches Leben nicht von äußerer Bestätigung abhängt. De Mello ist ein Prediger der Autonomie von den Dingen dieser Welt, ein völliger Skeptiker gegenüber selbstfabrizierten Garantiescheinen auf Glück, mit einer ganz besonderen Begabung zum Erzählen, zum Erfinden von Bildern und manches Mal auch mit einem Hang zu starken Worten. Mit wenigen Sätzen nur vermag er es, den Zugang zu einem spirituellen Bereich zu eröffnen, den er bevorzugt „bewußtes Leben" nennt. Sein Buch ist eine einzige Einladung zu diesem Leben, vielseitig, humorvoll und charmant herausfordernd. Johannes Römelt

Jungmann, Josef Andreas: *Christliches Beten in Wandel und Bestand.* Freiburg Neuausgabe 1991: Herder. 216 S., Paperback, DM 24,80.

Jüngere Theologiestudenten oder Ordensleute wissen oft kaum, wer J. A. Jungmann († 1975) war und wie grundlegend dessen Forschungen zu jenen liturgischen Reformen beitrugen, die bei Jüngeren nicht mehr umstrittenes Thema, sondern auf verschiedene Weise gelebte Selbstverständlichkeiten sind. Nun ist es kennzeichnend für Jungmanns Format, daß er, der ja nicht nur Liturgiker, sondern ursprünglich Pastoraltheologe war, seinem monumentalen Werk über die Entwicklung der Meßliturgie im Jahre 1969 ein Büchlein über die Geschichte des außereucharistischen Betens an

die Seite stellte. Etwas anderes, Vergleichbares oder Ähnliches gibt es m. W. bis heute nicht. Darum ist es sinnvoll, wenn der Verlag das Buch neu vorlegt.

Natürlich trägt das Buch die Signatur seiner Zeit – und seines Autors; letzteres bedeutet, daß sich fast unendlich viele Belege und Beispiele für die Geschichte des Betens versammelt finden, was die Lektüre besonders deshalb nicht erleichtert, weil dieser sammelnd-beschreibende Stoff vielfach auf bis zu zwanzig Seiten eines Kapitels ohne Zwischenüberschriften geboten wird.

In dem Buch findet der breite Bereich dessen weniger Berücksichtigung, was seit „Evangelii nuntiando" und den Anregungen durch die lateinamerikanische Theologie breite Beachtung fand, wenn auch weniger im deutschen Sprachraum: die Volksfrömmigkeit. Mit dieser neuen Aufmerksamkeit hängen Probleme zusammen wie etwa die soziologischen und psychologischen Dimensionen des konkreten Betens, die Wechselbeziehungen mit vorgefundenen Kulturen und Religionen, das Spannungsfeld von Gebetsfrömmigkeit und Weltfrömmigkeit. All diese Stichworte gäben zusätzliche Perspektiven dazu ab, wie auch die Geschichte des Betens gesehen und beschrieben werden kann.

Aber es macht wenig Sinn, einem Buch von 1969 Antworten auf Fragen von heute abzuverlangen. Und was Jungmann hier an Material bietet, „bedarf inhaltlich keiner Korrekturen, ist heute noch ebenso gültig wie vor zwei Jahrzehnten" (Kl. Richter, Vorwort, XI), und der Blick auf die Fakten der Geschichte ist wohl eine Voraussetzung dafür, daß neuere Fragestellungen sachgemäß und ohne Ideologie einer Antwort zugeführt werden. In diesem Sinn bleibt das kleine Buch ein Standardwerk. Peter Lippert

Delp, Alfred: *Worte der Hoffnung*. Hrsg. v. Alice Scherer. Freiburg 1991: Herder. 125 S., geb., DM 14,80.

Alfred Delp war sicherlich ein in besonderer Weise in der Hoffnung erfahrener Mensch; die Zeit seines Gefängnisaufenthaltes, seines Prozesses vor dem Volksgerichtshof und des Wartens auf die Hinrichtung im Februar 1945 haben seine Hoffnung einer ungeheuren Bewährung ausgesetzt. Darüber hinaus legte er sich sehr bewußt Rechenschaft ab von seiner Sicht des Menschen, seines Verhältnisses zu Gott und seiner Beziehungen in der Gesellschaft. Es ging ihm dabei vor allem darum, daß der Mensch erst einmal ein Minimum an gesunder Menschlichkeit und menschenwürdigem Lebensraum haben müsse, um Gottes fähig zu sein. Das persönliche Zeugnis dieses vertrauenserfüllten und kämpferischen Christen wird dem Leser in den kurzen Abschnitten dieses Büchleins zum eigenen Überdenken angeboten. Johannes Römelt

Kamphaus, Franz: *Was die Stunde geschlagen hat*. Worte, die den Mut wecken. Freiburg 1990: Herder. 208 S., Paperback, DM 24,–.

Die Predigten des Limburger Bischofs Franz Kamphaus haben schon viele Menschen beeindruckt; vor allem hat dies sicherlich mit der Persönlichkeit und der besonderen Ausstrahlung dieses Bischofs zu tun. Zu einem Teil wird diese Ausstrahlung auch beim Lesen der Predigttexte spürbar, von denen hier eine weitere Sammlung vorliegt. 40 Predigten sind in diesem Buch zusammengefaßt, denen man die Herkunft vom gesprochenen Wort deutlich anmerkt; jeweils fünf bzw. sechs von ihnen zu den großen christlichen Festen Weihnachten, Ostern und Pfingsten, weitere unter den Stichworten „Mut zum Dienen", „Freiheit", „Der Jugend zugewandt", „Weltweite Verantwortung", „Leben und Tod" und schließlich „Zeitgedanken". Nicht nur die Sprachkraft und manche bildhafte Einzelformulierung Kamphaus' (z. B. von den Tränen als „Grundwasser der Seele") läßt beim Lesen gerne dem Vorgestellten folgen, sondern auch seine Fähigkeit, Zeitprobleme aufzugreifen und auf sie mit einem wachen Glaubensgespür einzugehen. Daß manche Passagen in verschiedenen Texten gleicherweise aufgenommen sind, erklärt sich aus der Entstehungsgeschichte des Büchleins, ist nicht gerade leserfreundlich; eine Hilfe für die Beschäftigung mit einzelnen Bibelstellen wäre überdies ein eigenes Verzeichnis im Anhang gewesen, das leider fehlt. Der Wert dieses Buches aber liegt in der aufrichtigen und mutmachenden Verkündigung des Glaubens; mit den Worten von Bischof Kamphaus: „Das Beste liegt immer noch vor uns." Johannes Römelt

Holtz, Traugott: *Geschichte und Theologie des Urchristentums*. Gesammelte Aufsätze hrsg. v. Eckart Reinmuth und Christian Wolff. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 57. Tübingen 1991: J. C. B. Mohr. 492 S., geb., DM 248,–.

Die gesammelten Aufsätze von T. Holtz sind im Laufe von 25 Jahren entstanden und beschäftigen sich hauptsächlich mit Fragen der Geschichte und Theologie des Urchristentums. Ein besonderes Anliegen des Verfassers ist es zu zeigen, daß die Voraussetzung der Formgeschichte, die Evangelien verdankten ihre Entstehung den frühen christlichen Gemeinden, kritischer Prüfung nicht standhält. Dagegen spricht vor allem, daß die Frage der Beschneidung und der Trennung vom Jerusalemer Tempel, die doch so stark in den Paulusbriefen im Vordergrund steht, sich in den Evangelien nicht wiederfindet. Die Evangelien vermitteln vielmehr Kenntnis von Jesus, der sich die historisch-kritische Wissenschaft zuzuwenden hat. Diese Kenntnis von Jesus wird jedoch erst durch Ostern zur Kenntnis Jesu, da allein von der Auferstehung her seine ganze Geschichte begriffen werden kann.

Auch die Briefliteratur enthält nicht wenige Erinnerungen an Jesus. Das ist um so erstaunlicher, als die Briefe, zumal die des Paulus, in der Regel zu konkreten Problemen in der Gemeinde Stellung nehmen. Zu Recht betont Holtz deshalb, daß eine noch größere Kenntnis von Jesus in den Gemeinden angenommen werden muß, als das die Briefe erkennen lassen.

Holtz nimmt außer zur Geschichte des Urchristentums auch zur Problematik des Gebrauchs des Alten im Neuen Testament, zu Paulus, zur Johannes-Apokalypse Stellung. Den Abschluß des Buches bilden Überblicke über verschiedene Probleme des Neuen Testaments und seiner Wirkungsgeschichte.

Im einzelnen enthält der Band folgende 28 Beiträge: Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu (3–16); Jesus-Überlieferung und Briefliteratur (17–30); Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums (31–44); Die Standespredigt Johannes des Täufers (45–54); Christliche Interpolationen in ‚Joseph und Aseneth' (55–71); Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament (75–91); Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus (92–105); Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7 (106–121); Zur Bedeutung der judenchristlichen Terminologie für die Übersetzung des Neuen Testaments (122–125); Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus (129–139); Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus (140–170); Der Antiochenische Zwischenfall Gal 2,11–14 (171–188); Theologie und Christologie bei Paulus (189–204); Zur Frage der inhaltlichen Weisungen bei Paulus (205–222); Die Hoffnung der Kreatur nach Paulus (223–233); Das Kennzeichen des Geistes 1. Kor 12,1–3 (234–246); Traditionen im 1. Thessalonicherbrief (245–269); „Euer Glaube an Gott" – Zu Form und Inhalt von 1. Thess 1,9 f. (270–296); Der Apostel des Christus. Die paulinische „Apologie" 1. Thess 2,1–12 (297–312); Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels 1. Thess 2,15 f. und Röm 11,23 f. (313–325); Gott in der Apokalypse (329–346); Die „Werke" in der Johannes-Apokalypse (347–361); Grundzüge einer Auslegung der Bergpredigt (365–377); Einführung in die Probleme des Hebräerbriefes (378–387); Erwägungen zum Thema Einheit und Vielfalt der Kirche nach dem Neuen Testament (388–398); Christus Diakonos. Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nachösterlichen Gemeinde (399–416); Beobachtungen zu Umfang und Charakter der Schriftbegründung in der Confessio Augustana (417–433); Die deutsche Bibel. Erbe Luthers und Auftrag (434–455).

Die Themenübersicht macht die Bedeutung der vorliegenden Aufsätze deutlich. Es ist deshalb zu begrüßen, daß sie nun in gesammelter Form vorliegen. Das gilt vor allem deshalb, weil der Verf. sich durch ein abgewogenes Urteil auszeichnet. Heinz Giesen

Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 493 S., geb., DM 120,–.

In der Festschrift für den bekannten Neutestamentler F. Hahn haben 28 Fachleute Beiträge zur neutestamentlichen Christologie bzw. zu deren nachbiblischen Entwicklungen verfaßt. Die ersten bei-

den Aufsätze befassen sich mit mehr grundsätzlichen Fragen. So behandelt J. Gnilk das theologische Problem der Rückfrage nach dem irdischen Jesus (13–24). Dabei stellt er fest, daß die bisherige Diskussion dieses Problem keineswegs befriedigend gelöst hat. Nur ein Zusammenspiel zwischen der philosophisch-theologischen und bibeltheologisch-exegetischen Arbeit kann hier weiterführen. Nach H. Paulsen ist die Vieldeutigkeit des Anfangs in der urchristlichen Geschichte die Ursache dafür, daß es vor allem in Auseinandersetzung mit der Heterodoxie zur konkreten Auslegung kommt (25–42). Die so gewonnenen theologischen Eindeutigkeiten würden auch die Abgrenzung von anderen Gruppen ermöglichen. Für die historische Kritik habe deshalb die Wahrheit der Interpretation im Mittelpunkt zu stehen. Kriterium sei hier die theologia crucis, wie sie vor allem in Gal 1,6–9 zusammengefaßt sei. Ein übergreifendes Thema behandelt auch M. Hengel (Ps 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, 43–73). Ps 110 wurde bereits vor der Bekehrung des Paulus, d. h. höchstens zwei bis drei Jahre nach dem Tod Jesu für die Erhöhungschristologie fruchtbar gemacht, und zwar ursprünglich in der Jerusalemer Urgemeinde. Die Einsetzung in die messianisch-eschatologischen Würden durch die Auferstehung sei ohne einen messianischen Anspruch Jesu undenkbar gewesen. Den Einfluß der weisheitlichen Traditionen auf die neutestamentliche Christologie sucht H. von Lips zu erfassen (75–95). Das Urchristentum hat nach ihm alle drei Aspekte der weisheitlichen Tradition (verobjektivierte, personalisierte und hypostasierte Weisheit) in den Dienst seiner christologischen Aussagen gestellt. Eine einlinige Entwicklung bezüglich der Übernahme weisheitlicher Traditionen ist dabei nicht zu beobachten.

Die nächsten fünf Aufsätze beschäftigen sich mit der (deutero-)paulinischen Christologie: O. Merk sucht den christologischen Aussagen in 1 Thess nachzuspüren (98–110). Nach C. Dietzfelbinger ist die Sohnschaft Jesu bei Paulus im Zusammenhang seiner Gesetzeslehre zu begreifen: Christus ist nicht Sohn Gottes kraft des Gesetzes wie Israel (und die Israeliten), sondern kraft des Vaterseins Gottes ohne Vermittlung des Gesetzes (111–129). Die weiteren Beiträge zur (deutero-)paulinischen Christologie sind: J. Reumann, Christologie in Philippians, especially Chapter 3 (131–140); K. Kertelge, Adam und Christus: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12–21 (141–153); J. Roloff, Der Weg Jesu als Lebensnorm (2 Tim 2,8–13) (155–167).

Vier Autoren nehmen zu Aspekten der markinischen und matthäischen Christologie Stellung: C. Breytenbach, Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie (169–184); A. Lindemann, Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35–6,6a. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem (185–207); H. Klein, Christologie und Anthropologie in den Petruslegenden des matthäischen Sondergutes (209–220) und U. Luz, Thesen zur Christologie des Matthäus (221–235). Der Christologie der Apostelgeschichte sind zwei Artikel gewidmet: C. K. Barrett, Submerged Christology in Acts (237–244) und J. Jervell, Der Sohn des Volkes (245–254). Weitere fünf Artikel wenden sich der Christologie des Corpus Ioannaeum zu: W. Loader, Joh. 1.50–51 and the „Greater Things" of Johannine Christology (255–274); R. Schnackenburg, „Der Vater, der mich gesandt hat". Zur johanneischen Christologie (275–291); H.-J. Klauck, Bekenntnis zu Jesus und Zeugnis für Gott. Die christologische Linienführung im ersten Johannesbrief (293–306); A. Satake, Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen (307–322) und E. Biser, Was ist mit Diesem? Eine theologische Improvisation über das Thema des von Jesus geliebten Jüngers (323–336).

Dem Hebräerbrief und den Katholischen Briefen wenden sich die folgenden Beiträge zu: H. Hegermann, Christologie im Hebräerbrief (337–352); C. Burchard, Zu einigen christologischen Stellen des Jakobusbriefes (353–368); E. Schweizer, Zur Christologie des Ersten Petrusbriefs (369–382) und A. Vögtle, Christologie und Theologie im Zweiten Petrusbrief (383–398).

Über den Rahmen der neutestamentlichen Christologie hinaus gehen folgende Aufsätze: T. Onuki, Traditionsgeschichte von Thomas 17 und ihre christologische Relevanz (399–415); G. Kretschmar, „Natus ex Maria Virgine". Zur Konzeption und Theologie des Protevangelium Jacobi (417–428); M. Lattke, Die Messias-Stellen der Oden Salomos (429–445); P. Stuhlmacher, Zur Predigt an Karfreitag (448–472). Eine beeindruckende Liste der Veröffentlichungen F. Hahns von 1959–1989 beschließt das Buch (473–493). Die Festschrift ist eine würdige Dankesgabe an einen herausragenden Bibelwissenschaftler, der sich gerade um die neutestamentliche Christologie so verdient gemacht hat. Wie unser Überblick zeigt, sind fast alle neutestamentlichen Schriften erfaßt. Wer sich mit dem neuesten Forschungsstand vertraut machen will, wird nicht enttäuscht. Heinz Giesen

KARRER, Martin: *Der Gesalbte.* Die Grundlagen des Christustitels. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 482 S., geb., DM 138,–.

Obwohl „Christos", „der Gesalbte", der häufigste christologische Titel im NT ist, liegt mit der Erlanger Habilitationsschrift Karrers erstmals eine umfassende Untersuchung seiner Vorgeschichte vor. Die Überprüfung der philologischen und religionsgeschichtlichen Grundlagen für unseren Titel beweist, daß der lange Zeit geltende Konsens, er sei vornehmlich durch den herrscherlichen Messianismus geprägt und beim Eintreten des Christentums in die griechische Welt zu einem bloßen Namen verblaßt, sich nicht aufrecht erhalten läßt. Karrer zeichnet zunächst die Forschungsgeschichte nach und zeigt, daß der Titel seinen Träger bis in die Alte Kirche hinein immer identifiziert und charakterisiert.

Im Zentralteil des Buches stellt Karrer den Realienhintergrund für unseren Titel dar, zeichnet den Begriffsrahmen des jüdischen Erbes nach und weist auf die Herausforderung hin, die die griechisch-römischen Vorstellungen um Salbung zu Unsterblichkeit und Vergottung für die junge Christenheit bedeutete. Im Judentum salbte man Könige höchstens bis zum Ende der davidischen Königsherrschaft im frühen 6. Jh. v. Chr. „Gesalbter Jahwes" wird vor allem zu einem Theologumenon. Wichtig ist, daß „Gesalbter Jahwes" in der Zeit Jesu und der frühen Kirche nie als politisch-königlicher Begriff aktualisiert wird.

In nachexilischer Zeit wurde die Salbung des Hohenpriesters eingeführt, die in der Krise um 170 v. Chr. mit der Salbung des Hohenpriesters Onias III. ihr Ende fand. Die einzige zur neutestamentlichen Zeit noch vollzogene Salbung findet im Kult statt. Bedeutsam ist in der jüdischen Entwicklung der Vorstellung, daß Öl, Salbung und Gottnähe so eng zusammengehören, daß das Salböl „Salböl Jahwes" (Lev 10,7; 21,12) heißen kann. Bis zur Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. wurde das Allerheiligste „das Gesalbte" schlechthin (Dan 9,26b LXX).

Bei aller Parallelität von Salbungsriten im paganen Bereich sind die Bezeichnungen „Gesalbtes" und „Gesalbter (Gottes") allein im Juden- und Christentum zu finden. Auf dem gemeinantiken Hintergrund, wonach der oder das Gesalbte heilig, Gott nah, Gott übergeben ist, war der Christus-Titel dem Heidentum vermittelbar, ohne ihn in halbmagischen Volks- und Aberglauben abgleiten zu lassen.

Nach der Darstellung des Realienhintergrundes versucht Karrer, den Christus-Titel in den Begriffsrahmen des jüdischen Erbes zu stellen. Die nähere Untersuchung bestätigt, daß die singuläre Würde und Gottnähe das Eigentliche der Salbungsvorstellung und der Gesalbtenaussagen im Judentum zur Zeitenwende ausmachen. Daß Jesus sich selbst wahrscheinlich nie Gesalbter genannt hat, ist für den Begriff nur vorteilhaft. „Denn so deutet er nicht nur Jesu Wirken in sich, sondern sein Wirken und seine Würde nach der Auferweckung unter Einbezug der Passion" (406). Christus erfüllt nach urchristlicher Überzeugung das, was das Gesalbtsein ausmacht. „Konkurrenzlos ist er als Person Gott nah und verbunden. Wie die Segenssphäre Gottes nach ererbtem Glauben vom Kult um das Allerheiligste ausstrahlt, so strahlt sie nach neuer Glaubenserfahrung von ihm, dem christlich geglaubten Gesalbten, aus" (406). Dies ist der Kern, der in der hellenistischen Gemeinde bis Paulus zum Titelnamen führt, der sich auch auf dem Hintergrund der gemeinantiken Salbungsvorstellungen an pagane Adressaten vermitteln ließ. Das von Karrer ausgewertete Material aus dem Judentum und aus der griechisch-römischen Welt bietet einen sachgemäßen Zugang zu dem häufigsten christologischen Titel des Neuen Testaments. Heinz Giesen

Der erste und der zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von Otto KNOCH. Reihe: Regensburger Neues Testament. Regensburg 1990: Fr. Pustet. 333 S., Ln., DM 78,–.

O. Knoch ersetzt mit seinem Kommentar zu 1 Petr, Jud und 2 Petr die Auslegung von Johann Michl, die zusammen mit den übrigen sogenannten Katholischen Briefen in 2. Auflage 1968 in derselben Reihe erschienen ist. Nach eigenem Bekunden verdankt er bei seiner Auslegung viel J. Michl und seinem Lehrer K. H. Schelkle. Sein Kommentar soll auch zum ökumenischen Ge-

spräch über die Frage nach der Entstehung der katholischen Großkirche, der Rolle der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe sowie ihres petrinischen Erbes beitragen. Einen besonderen Akzent legt er darauf, die Texte für den Christen heute in ihrem theologischen und spirituellen Wert zu erschließen.

In der Einleitung zu 1 Petr behandelt Knoch zunächst die Frage der Adressaten des Briefes, seines Zwecks und Inhalts. Mit Recht tritt er für die Einheit des Briefes ein und betont die hohe Qualität seiner Sprache und des Stils. Der Brief sei in Rom zwischen 67 und 80 n. Chr. wahrscheinlich vom Paulusbegleiter Silvanus (1 Petr 5,12) in einer Petrusschule abgefaßt worden, die eine große Nähe zur paulinischen Theologie gehabt habe. Die Annahme einer Petrusschule ist allerdings schwierig. Zudem meint Knoch selbst später im Gegensatz zu dieser Hypothese (144), der Verf. von 2 Petr habe keiner Petrusschule angehören können, da eine solche nicht bezeugt sei (216). Mit der Annahme der Verfasserschaft von 1 Petr hängt auch die relativ frühe Datierung von 1 Petr zusammen. Da die Zeit Domitians (81–96 n. Chr.) – anders als Knoch annimmt – keine Zeit universaler Christenverfolgung war, kann deren fehlende Bezeugung in 1 Petr kein Argument gegen eine spätere Verfasserschaft sein. Die Frühdatierung ist wahrscheinlich auch ein Grund für die These, der Verf. schärfe die Naherwartung ein (21 u. ö.). Die entsprechenden Texte lassen sich durchaus auch anders erklären (vgl. z. B. den Kommentar zu 1 Petr von N. Brox). Die Einführung in 1 Petr endet mit einer guten Übersicht über die Botschaft von 1 Petr. Durch seine verständliche Sprache macht Knoch auch Laien die Botschaft von 1 Petr zugänglich. Neben der gründlichen Einzelauslegung der Texte stellt er in zehn Exkursen wichtige Themen (z. B. die Hoffnung der Christen, Amt und Charisma) geschlossen dar.

Weil der kurze Judasbrief in 2 Petr aufgenommen wird, behandelt ihn Knoch zu Recht vor 2 Petr. Sein Verf. steht in der apokalyptischen und paränetischen Tradition des Judentums und des Judenchristentums und nimmt die gemeinsame christliche Lehr- und Glaubensüberlieferung auf. Die bekämpften Irrlehrer sind pneumatische Libertinisten, die sich rühmten, unmittelbar geistige Erkenntnisse und Erfahrungen der Welt des Göttlichen und der Geistwesen zu besitzen. Der Verf. könne eine führende Persönlichkeit aus dem Wirkungsbereich des Judas, aber auch Judas selbst gewesen sein, der als junger Verwandter Jesu noch um 80–85 gelebt haben könnte. Neben der Einzelauslegung behandelt Knoch in einem Exkurs das für Jud wichtige Thema des ein für allemal überlieferten Glaubens. 2 Petr, der keinerlei Einfluß aus 1 Petr erkennen läßt, vermittelt den Eindruck eines Testaments. 2 Petr 2 arbeitet fast den ganzen Text von Jud 3–16 ein. Die Gegner sind nun allerdings nicht mehr dieselben wie im Jud. Die Art und Weise, wie 2 Petr an die erste christliche Generation erinnert, schließt eine Verfasserschaft durch Petrus aus. Der Brief dürfte um 100–110, wahrscheinlich in Rom, von einem hellenistischen Judenchristen geschrieben worden sein, der sich bewußt dem Kreis derer einordnete, die in Rom um die Wahrung der apostolischen Glaubensüberlieferung und um die Einheit der Kirche bemüht waren. Knoch geht in diesem Zusammenhang auch auf das Problem pseudonymer Schriften im NT ein.

Knoch hat es verstanden, die wesentliche Botschaft der drei neutestamentlichen Spätschriften in einer Weise auszulegen, daß sie heutigen Menschen noch etwas zu sagen haben. Durch seine verständliche Sprache macht er sie auch Nichttheologen zugänglich. Heinz Giesen

Mussner, Franz: *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen.* Judentum und Kirche. Freiburg 1991: Herder. 192 S., geb., DM 46,–.

Mußner vereinigt im vorliegenden Band größtenteils schon anderswo veröffentlichte Beiträge, die alle um das Thema Judentum – Christentum kreisen. Zunächst gibt er eine Übersicht über den katholisch-jüdischen Dialog seit 1945. In seinem zweiten Aufsatz sucht er zu zeigen, daß „dieses Geschlecht" in Mk 13,30 sich nicht auf die Zeitgenossen Jesu, sondern auf das Volk der Juden bezieht, das bis zur Parusie existieren werde. Daß man hier den zeitlichen Aspekt im Sinn von einer Generation ausblenden kann, erscheint jedoch zweifelhaft. Wahrscheinlicher dagegen ist, daß die Zeitangabe sich nicht auf die Parusie bezieht, sondern auf den Tod Jesu. Mehrere Artikel befassen sich mit der Stellungnahme des Paulus zu Israel im Römerbrief. Mußner vertritt die These, daß ganz Israel auf einem Sonderweg gerettet werde, und zwar durch den Parusiechristus allein aus Gnade und allein aus Glauben (Röm 11,26b). Das entspricht genau der Rechtfertigungslehre des

Paulus. Gott hat seinen Bund mit Israel nie gekündigt (11,27); er wird ihn erneuern als einen Sündenvergebungsbund. Ganz Israel wird „um der Väter willen" (11,28b) die endzeitliche Gabe des Bundes aufgrund der unzerstörbaren Liebe Gottes zu seinem erwählten Volk zuteil. Daß es den Juden post Christum noch geben muß, liegt im Heilswillen Gottes begründet, der Israel gegenüber dem Evangelium verstockt (Röm 11,8), um vor aller Welt sein Erbarmen zu manifestieren. Die Verstockung Israels ermöglicht zudem die Heidenmission. Der Jude muß bleiben als Garant und Zeuge für die konkrete Heilsgeschichte, als bleibende Wurzel der Kirche und ihr von Gott gewollter Begleiter bis zur Parusie, als der lebendige Zeuge für Gottes undurchschaubare Wege und als der endzeitliche Zeuge der übermächtigen Gnade. – Daß Gott Israel trotz seiner Verstockung am Ende das Heil schenken wird, entspricht der Logik dessen, der aus freier Gnade souverän handelt und sich erbarmt, wem er sich erbarmen will. Röm 9–11 vermag auch den christlichen Antijudaismus abbauen zu helfen. – Den Grund dafür, daß Paulus von seinen antijudaistischen Aussagen (1 Thes 2,14–16) in Röm 9–11 abgerückt ist, erblickt Mußner in dessen tieferer Einsicht in die überfließende Gnade Gottes, die allen das Heil durch Christus anbietet. – Christus ist das Ende des Gesetzes (Röm 10,4), insofern der Glaube an Christus und nicht das Gesetz heilsvermittelnde Funktion hat.

Die Sammlung von Herrenworten in der Logienquelle, ihren Vorstufen und der Bearbeitung im MtEv spiegeln die christologisch bedingte allmähliche Ablösung der Kirche von Israel wider. – Die Darstellung dieses Ablösungsprozesses dürfte aber kaum die Haupterzählintention der Apostelgeschichte sein, wie Mußner meint, sondern eher eine Folge der Darstellung der Kontinuität des Christuszeugnisses. Die analogielose nationalsozialistische Judenvernichtung sieht Mußner in der analogielosen Einzigartigkeit des jüdischen Volkes (Erwählung und nie gekündigter Bund) begründet. – Gemeinsame Aufgaben und Ziele von Juden und Christen gegenüber der modernen Welt sind nach Mußner vornehmlich das Eintreten für die Schöpfung, die Menschenwürde und die Wahrheit im umfassenden biblischen Sinn. In einem weiteren Beitrag zeigt Mußner, daß das Wesen des Christentums im gemeinsamen Essen besteht, insofern es – schon im AT – den Willen zur Gemeinschaft ausdrückt. – Weitere Beiträge thematisieren das Reich Christi im Corpus Paulinum, das Kirchenverständnis des Epheserbriefes. Abschließend versucht Mußner ein Programm der Theologie nach Auschwitz zu entwerfen.

Die von Mußner vorgelegten Aufsätze sind geeignet, die Augen dafür zu öffnen, daß die Kirche immer auf ihre eigentliche und bleibende Wurzel verwiesen ist. Allen, die am jüdisch-christlichen Gespräch interessiert sind, aber auch jenen, die ihr eigenes Christsein tiefer verstehen wollen, bietet das Buch eine gute Hilfe. Heinz Giesen

Religionstheologie und Dogmatik

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden. Hrsg. v. Peter Eicher. München 1991: Kösel-Verlag, kt., DM 98,–.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen liegt das „Neue Handbuch" in einer erweiterten Neuauflage vor, die jetzt fünf statt der früheren vier Bände umfaßt, bedingt durch 26 neue Beiträge, die vor allem die augenblicklichen Tendenzen der Theologie widerspiegeln: die Aufmerksamkeit für die anderen Religionen, die Rücksicht auf die Erkenntnisse von Psychologie und Psychoanalytik, die Einbindung in die gesellschaftlichen Strukturen und deren Problematik, aber auch die bleibend notwendige Reflexion auf Gottes Offenbarung und deren eschatologische Dimension.

Mit den neuen Beiträgen ziehen auch neue Autoren in das Handbuch ein: G. Collet, J. Ernst, R. Faber, K. Gabriel, H. H. Henrix, K. Hilpert, K. J. Kuschel, J. Mautner, M. Weinrich.

Die übernommenen Beiträge der Erstauflage sind durch neue Literaturangaben auf den Stand gebracht; und endlich runden neue Register (aus den 5 Seiten Suchregister ist ein 56 Seiten umfassendes Stichwortregister geworden, und ein Namenregister von 10 Seiten ist hinzugekommen) das Werk ab und machen es zu einem noch besseren Arbeitsbuch. Viktor Hahn

Wörterbuch der feministischen Theologie. Hrsg. v. Elisabeth Gössmann , Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist u. a. Gütersloh 1991: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 476 S., geb., DM 78,–.

Es ist wie mit den „Grünen": Man kann über ihre Fähigkeit, Politik zu betreiben, streiten, ihre kritische Funktion steht außer Zweifel und ist dankbar anzuerkennen: „Feministische" Theologie wird weitgehend in ihrer theologischen Relevanz bezweifelt, ihre kritische Funktion hat sie zumindest, und sie ist wahrzunehmen.

Diese kennenzulernen ermöglicht das vorliegende Wörterbuch, in dem 77 Autorinnen (auch aus nichtchristlichen und nichtreligiösen Zusammenhängen) in 95 Artikeln diesen großen Bereich der Theologie zu erschließen suchen. Dies geschieht in Beiträgen zu klassisch theologischen Begriffen (von „Ämter" bis „Weisheit") wie auch zu ausgesprochen feministischen Begriffen (von „Androzentrismus" bis „Womanistin"), in sehr kurz informierenden (vgl. z. B. „Kommunionhelferin" und „Ministrantin") und in grundlegend ausführlichen (z. B. „Anthropologie", „Feministische Theologie", „Kreuz", „Sünde/Schuld").

Für die grundsätzliche Seriosität bürgen die Namen der Herausgeberinnen: E. Gössmann, E. Moltmann-Wendel, H. Pissarek-Hudelist, I. Praetorius, L. Schottroff und H. Schüngel-Straumann, die (sehr sympathisch) unter dem letzten Stichwort ihre jeweilige Sicht der „Zukunft" der feministischen Theologie darstellen, zudem (auch sehr sympathisch) sich am Ende des Werkes in einem kurzen Lebenslauf vorstellen und das mit nicht verschwiegenem Alter und mit Bild.

Man wird mir das Sympathisch als männlich-arrogantes Urteil auslegen, aber es soll nur zeigen, daß ich mich über dieses Wörterbuch freue, wenn auch zunächst einmal als Informationsquelle. Ich kann aber auch nicht meine Freude über die Aufzählung männlicher Gottesvorstellungen verbergen (S. 103), wo nach der Allmächtige und der ganz Andere die höchste Vernunft genannt wird (Ob Vernunft, wenn schon nicht vom Artikel, sich von der Sache her als männlich empfiehlt?).

10 Seiten „Sachregister" und ebensoviele „Personenregister" beschließen das Werk. Viktor Hahn

Bernhardt, Reinhold: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums.* Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 263 S., kt., DM 58,–.

Die Ausgangslage dieses Buches ist bestimmt durch Sätze wie „Nur wer an Christus glaubt, hat Leben" und „Heil gibt es allein in der Kirche". Passen solche Sätze, das ist die Frage, in eine Welt, die durch „Pluralität" gekennzeichnet ist? Meldet sich hier nicht Widerstand? Anderseits, so fragt der Autor weiter, kann die christliche Religion ihren Wahrheitsanspruch so weit reduzieren, daß sie sich in das Nebeneinander grundsätzlich gleichberechtigter Geltungsansprüche einfügt? Ist sie nicht gehalten, wenn sie sich nicht aufgeben will, gerade auch in einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft ihre Botschaft als die allein geltende Wahrheit zu verkünden? Viele Fragen sind mit dem Gesagten verbunden, die erst einmal ohne weitere Systematik aufgelistet werden, um dann einer grundsätzlichen Erörterung unterzogen zu werden. Zunächst geht es um Begriff und Problem der Absolutheit des Christentums, wobei sowohl geschichtliche wie systematische Aspekte zur Sprache gebracht werden; ausführlich behandelt wird sodann die Frage, was der Absolutheitsanspruch genauer und eigentlich besagt. Es folgt eine Darstellung möglicher Modelle, wie der Absolutheitsanspruch des Christentums verstanden werden könnte: das Modell dualistisch-exklusiver Alleingeltung, das Modell hierarchischer Superiorität, das Modell inklusiver Dualität. Alle diese Modelle werden umfassend durch die Geschichte konkretisiert und verdeutlicht. Im Anschluß an diese grundsätzlich möglichen, somit auch mehr typologischen Charakter aufweisenden Modelle werden Einzelentwürfe vorgestellt: die Entwürfe von Ernst Troeltsch, Karl Barth, Karl Rahner. Die eigene Antwort des Autors wird vorgelegt, exemplifiziert und verdeutlicht durch die „Pluralistische Religionstheologie" von John Hick. Es kann in dieser kurzen Besprechung weder diese vom Autor „kopernikanisch" genannte Konzeption dargestellt werden, noch kann eine Auseinandersetzung erfolgen, so sehr dies hier notwendig und erfolgversprechend wäre; um dem Leser wenigstens eine erste Vorstellung zu geben, seien zwei Aussagen zitiert, die der Autor selbst als Zentralsätze bezeichnet:

„Alle Religionen stehen in einem Zusammenhang letztlicher Gemeinsamkeit, sie gehen auf den gleichen Transzendenzgrund zurück, sind in vielen Wesenszügen einander verwandt und steuern auf dasselbe Heilsziel zu" (199) und „In den Religionen kommt diese letztliche Einheit zu einer kontextspezifisch verschiedenen Ausgestaltung" (200). Dieser Gedanke wird religionsgeschichtlich unterbaut und an Christologie und Gotteslehre geprüft. Was hier in dieser Besprechung nicht geleistet werden kann, sollte nicht ausbleiben: eine grundsätzliche Diskussion mit der Auffassung des Verfassers, verdient hätte sie es. Siegfried Hammer

Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie, Bd. II.* Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 564 S., kt., DM 98,–.

Nach dem ersten Band der systematischen Theologie (vgl. OK 1989, 365) liegt nun der zweite der auf drei Bände konzipierten Darstellung vor. In ihm behandeln (in Weiterführung der christlichen Lehre über den Gott der Offenbarung) fünf Kapitel: Die Schöpfung der Welt (15–201), Würde und Elend des Menschen (203–314), Anthropologie und Christologie (315–364), Die Gottheit Jesu Christi (365–440) und Die Versöhnung der Welt (441–511).

Wieder erfüllt es mit Freude, einer systematischen Theologie zu begegnen, die die Last der Gedanken nicht scheut im Bewußtsein, daß sie aller überzeugenden Verkündigung vorausliegt. Wieder ist es eine Genugtuung, dem Bemühen zu begegnen, argumentativ die Wahrheit der christlichen Botschaft zu erhellen und darin ihre Glaubwürdigkeit aufzuzeigen. So gilt auch hier die Feststellung, daß die Anliegen der Fundamentaltheologie katholischen Verständnisses aufgegriffen sind und ihre Anerkennung gefunden haben, auch wenn die katholische Fundamentaltheologie mit Konsequenz auf die Kirche hin denkt und letztlich von dort her erst die Christologie entwickeln wird, während P. die Glaubwürdigkeit der hier behandelten Themen durch ihre Stimmigkeit mit der Gotteslehre aufzeigen muß und so letztlich nur eine Sinnhaftigkeit dieser Lehre erweisen kann. Dennoch tut es gut, solcher Absicht und Überzeugung zu begegnen in einer Zeit, die dazu neigt, von vornherein den kirchlichen Glauben als eine Möglichkeit unter vielen zu sehen.

Wieder beschließen die drei Register (Bibelstellen, Namen- und Sachverzeichnis) das instruktive Werk. Viktor Hahn

Fowler, James W.: *Stufen des Glaubens.* Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh 1991: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 352 S., geb., DM 78,–.

Seit dem Erscheinungsjahr 1981 hat das Buch in Nordamerika 20 Auflagen erlebt, wurde in verschiedene Sprachen übersetzt, in anderen zusammenfassend veröffentlicht. Schon vor der deutschen Übersetzung hatte es auch in Deutschland, vor allem in der Religionspädagogik, waches Interesse und auch offensichtlich Zustimmung gefunden.

Das Buch untersucht (in bewußtem Interesse auch am theologischen Glauben, aber ohne sich auf ihn zu beschränken oder gar die ihm geltende Wahrheitsfrage beantworten zu wollen) die rein menschliche Seite eines Glaubens, der im weitesten Sinn als personale Sinngebung verstanden wird. Es geschieht in einer Analyse der Entwicklungsstufen einer solchen glaubenden Sinngebung, die vom Säuglings- bis zum Erwachsenenalter vorgestellt werden. Dabei bleibt der Verfasser sich seiner oben genannten Beschränkung bewußt und will jede Überschreitung vermeiden. Die so gefundene Theorie wird durch Beispiele belegt, in nachvollziehbaren Schritten entfaltet und in einer verständlichen Sprache vorgetragen: Menschlicher Glaube (I), Ausblicke auf die menschliche Entwicklung: Ein fiktives Gespräch (II), Dynamik des Glaubens und menschliche Entwicklung (III), Stufen des Glaubens (IV) und Bildung und Umbildung des Glaubens (V). Drei Anhänge: Das Forschungsinterview (A), Interviewanalyse (B) und Bibliographie zur deutschen Ausgabe (C), sowie ein Register vollenden das Werk.

Das Buch ist übersichtlich gearbeitet, in seiner Bedeutung eindeutig begreifbar und methodisch so sauber angelegt. Viktor Hahn

Die Begegnung mit dem anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik. Hrsg. v. Theo SUNDERMEIER in Zusammenarbeit mit Werner USTROF . Reihe: Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 2. Gütersloh 1991: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 205 S., kt., DM 68,–.

Die Entdeckung Amerikas vor 500 Jahren läßt zur Zeit viele Fragen bewußt werden, die sich besonders auf die Menschenrechte beziehen, die damals bei den im Lande Geborenen (zumindest nach heutigem Maß) weitgehend mißachtet wurden, einerlei ob man sie in ihrer Andersartigkeit als Menschen geringen Wertes, ja von bloßem Sachwert sah oder aber in ihrem Menschsein wirklich ernst nahm, das deshalb in der Annahme des christlichen Glaubens zur Vollendung gebracht werden mußte.

Es war gerade die weitgehend im Dienst dieser Missionierung (und damit zumindest indirekt auch der Kolonisation) stehende Religionswissenschaft, die den Eigenwert fremder Kulturen und Religionen erkannt hat und heute fordert, nach einer neuen Form der Begegnung zu suchen, die das fremde Subjektsein ernst nimmt, dessen Andersartigkeit und Gleichberechtigung begreift, um so wirklichen Dialog und gemeinsames Handeln zu ermöglichen.

Dieser Aufgabe stellte sich im April 1990 eine Tagung im Missionsärztlichen Institut in Tübingen, die Missionswissenschaftler, Ethnologen, Mediziner und Kunstwissenschaftler zusammenführte und deren Referate hier veröffentlicht sind. Wie oft gilt auch hier: Die Richtigkeit der Fragestellung leuchtet ein, die Gültigkeit der Überlegungen wird der Fachdisput erweisen müssen, wobei das Hauptproblem in der inneren Begrenzung des Dialogs durch die Wahrheitsfrage liegen wird, die sich der Frage nach der (den) Religion(en) verbindet.

Die Veröffentlichung verdankt sich dem bekannten und engagierten Professor für Missionstheologie und Religionswissenschaft in Heidelberg, Theo Sundermeier, umfaßt zwölf Beiträge ausgewiesener Fachleute, die nicht nur belegt, sondern auch durch Literaturlisten erweitert sind. Ein Namensregister (leider kein Sachregister) und die Kurzbiographien der Autoren beschließen den Band.

Viktor Hahn

TIMM, Hermann: *Das ästhetische Jahrzehnt.* Zur Postmodernisierung der Religion. Gütersloh 1990: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 192 S., kt., DM 58,–.

Der Autor veröffentlicht hier in chronologischer Folge eine Reihe von Arbeiten, die er im Laufe der achtziger Jahre verfaßt hat. Im ersten Teil geht es ihm dabei vor allem um einen Rückblick auf die Vergangenheit, während er im zweiten Teil vor allem die von der Vergangenheit bestimmten Phänomene der Gegenwart aufzeigt.

Um einen Überblick über die interessanten und wichtigen Themen dieses Buches zu geben, um gleichzeitig aber vor allem eine „Kostprobe" von dem überaus komplizierten, ja weithin manierierten Stil anzubieten, der die Lektüre überaus erschwert und der mich weitgehend wütend machte, sei hier der Autor mit seiner eigenen Themenübersicht ausführlich zitiert.

„Im Laufe der Jahre haben sich mit zunehmender Bestimmtheit vier Fragen herausgeschält, die als Leitfaden dienen können:

1. Experimentum medietatis? Wenn Postmoderne für den Abbau substantialistischer Eindeutigkeit und monarchischer Repräsentanz steht, muß nach neuen Ordnungsbildern für Syntax, Sammlung und Konkordanz Ausschau gehalten werden. Vielen manches, manchen vieles, jedem etwas und niemandem alles, weil das Herzstück nicht definitorisch besetzbar ist? Das hieße Sammelkraft als sphärische Ausstrahlung nach Art des Gesichts (Licht-Blick) und des ästhetischen Überflusses (Sinnfülle, Abundanz) denken. Grenzenlose Endlichkeit.

2. Zitatkultur? Die innovatorischen Kapazitätssteigerungen haben sich vom Kommenden aufs Gewesene verlegt. Es wird archiviert, Erinnerungen bislang ungeahnten Ausmaßes per Knopfdruck für fast jeden jederzeit abrufbar. Soll der Geist von der Masse nicht erdrückt werden, muß er seine kombinatorische Kraft neu unter Beweis stellen. Welcher kritisch-synkretistische Zitatstil wäre ge-

eignet, die spätabendländisch gesammelten Werke der Menschheit wieder lesbar zu machen? Andernfalls gibt es keine intellektuelle Ökumene, daß man sich „wie zu Hause fühlen" kann an der gebuchten Welt.

3. Alltagsfrömmigkeit? Die beklagte Tradierungskrise des Glaubens hat viele Gründe. Zu ihnen zählt die Unfähigkeit, außerkirchendogmatische Erscheinungen mit christlichem Sinn zu beschreiben und zu begreifen. Sie arbeitet indirekt den Profanisten zu (J. Habermas: „Kolonialisierung der Lebenswelt"). Wie müßte dem gegenüber eine Denkform aussehen, die die konkreten Heiligtümer inmitten heutiger Alltagswirklichkeit aufzuweisen vermag – mögen sie noch so ambivalent sein? Postmodernisierung will die Fragwürdigkeit prämoderner Resistenzen inmitten unserer Modernisierungsdynamik dartun. Sie bedürfte einer Wahrnehmungswissenschaft im Anschluß an die „phänomenologische Bewegung".

4. Protoreligion? An der „Umwelt" genannten Natur sind Faszination und Schrecken des Heiligen reinszeniert worden. Ob „Sein oder Nichtsein", es betrifft den Lebenskosmos im ganzen. Das wirft die Frage auf, ob die bio-, die geotopische Situiertheit des Menschengeschlechts ein neues Kapitel in der Religionsgeschichte aufschlagen wird. Sinn und Geschmack für das Hiesige? Theologisch hieße das, wieder ganz von vorne anfangen zu müssen, mit dem Zur-Welt-, Zur-Lebenswelt-Bringen der Inkarnationslogik. Ein erneutes Geburtlichwerden also, eine Reinkarnation, um der Realpräsenz des Heiligen nachzudenken? Eine tellurische Anamnese durch Schöpfergeist, damit neu gesagt werden kann, warum „post Christum natum" (nicht mortuum) datiert wird? A.D. = p.Chr.n." (S. 18 f.)

Der Leser urteile selber, ob er solch einen Stil, der zum Teil noch mehr aufgefüllt und überfrachtet wird, über 192 Seiten durchlesen und aushalten kann? Mit solch einer Sprache können wichtige Inhalte kaum oder gar nicht mehr vermittelt werden. Hier droht Zeitanalyse zum Kabarett zu werden. Vielleicht gehört das aber auch zur sogenannten Postmoderne. Klemens Jockwig

Schwarke, Christian: *Jesus kam nach Washington.* Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus. Gütersloh 1991: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 230 S., kt., DM 78,–.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Selbstverständnis der nordamerikanischen Demokratie in entscheidender Weise auch durch religiöse Motive geprägt worden ist. Näherhin ist es der Protestantismus, der für die Begründung und Rechtfertigung der Demokratie in Nordamerika entscheidende Beiträge geleistet hat. Diesem Sachverhalt geht die vorliegende Münchener theologische Dissertation (Evangelische Fakultät) nach. Sie untersucht den Zusammenhang von Protestantismus und Demokratie, wie er in der ersten Hälfte des 20. Jhs. in Nordamerika diskutiert wurde. Dabei werden zwei Bewegungen in der Verhältnisbestimmung sichtbar: zunächst stand die Legitimation der Demokratie aus dem Geist des Christentums im Vordergrund, im Verlauf des Ersten Weltkrieges jedoch wandelte sich die Richtung des Denkens und fragte nach der Reform des Christentums aus dem Geist der Demokratie, wobei allerdings zu bemerken ist, daß sich diese Orientierung nochmals umkehrte und wieder die Frage nach der christlichen Legitimierung der Demokratie gestellt wurde. Für den deutschen Leser von großem Interesse ist dabei unter anderem zweierlei: einmal, daß überhaupt die amerikanische Diskussion in ihren einzelnen Vertretern ausführlich aus den Quellen dargestellt und erläutert wird, spielt doch gerade für Deutschland der Einfluß des amerikanischen Demokratieverständnisses nach dem Zweiten Weltkrieg eine wichtige Rolle; in diesem Buch kann der Leser die durchaus sehr differenziert geführte Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Demokratie studieren, die einzelnen Sachargumente dieser Diskussion erfassen, die geistigen Hintergründe sowohl theologischer wie allgemein kultureller Art kennenlernen, so sich ein ins einzelne gehendes Bild dieser für Nordamerika und nicht nur für es allein bedeutsamen Diskussion gewinnen. Zum anderen fällt auf, und das dürfte für den deutschsprachigen Leser interessant sein, welches Gewicht auch die Auseinandersetzung mit der deutschsprachigen protestantischen Theologie, sei es in positiver Wertung, sei es aber auch in entscheidender Ablehnung, gehabt hat (man vergleiche z. B. in diesem Zusammenhang die kritischen Stellungnahmen amerikanischer Theologen Karl Barth gegenüber). Ein Buch, das den Leser ausführlich und kompetent unterrichten kann. Siegfried Hammer

Ratzinger, Joseph: *Zur Gemeinschaft gerufen.* Kirche heute verstehen. Freiburg 1991: Herder. 158 S., geb., DM 22,80.

Wenn man bei der eigenen Arbeit des theologischen Nachdenkens und des darüber Berichtens auf sehr enge Grenzen stößt, erfaßt mich immer wieder Staunen und Bewunderung, wie der Präfekt der Glaubenskongregation bei seiner Arbeitslast noch die Zeit findet, ein Buch zu veröffentlichen, auch wenn das Vorwort belehrt, daß dieses Buch verschiedene Vorträge und eine Predigt vereint, die Ratzinger aus eben dieser seiner Verantwortung und Tätigkeit heraus gehalten hat.

Die ersten drei Kapitel (Ursprung und Wesen der Kirche, Primat Petri und Einheit der Kirche, Gesamtkirche und Teilkirche – der Auftrag des Bischofs) stammen aus einem im Juli 1990 mit etwa hundert Bischöfen aus Brasilien gehaltenen Kurs. In der für Ratzinger typischen Art, die meisterhaft theologische Forschung vermittelt und in den Dienst der Verkündigung stellt, wird auf der Grundlage der exegetischen Kenntnis das Wesen der Kirche und ihres Amtes bedacht. Die Frage darf gestellt sein, warum dabei nicht die theologisch genauere Reihenfolge Kirche – Bischof – Papst gewählt wurde, auch wenn die Fragestellung der Versammelten von der konkreten Problematik her Kirche – Papst – Bischof gelautet hat.

Das vierte Kapitel (Vom Wesen des Priestertums) gibt den Vortrag zur Eröffnung der Bischofssynode im Oktober des gleichen Jahres wieder, dem nur zugestimmt werden kann, was dann vollends zur Freude wird bei der im fünften Kapitel (Eine Gemeinschaft in steter Erneuerung) festgehaltenen Rede vom 1. September 1990 in Rimini über Kirche und Kirchenreform. In diesem Kapitel wird das allem vorher Gesagten Gemeinsame besonders deutlich: der gegen alle modernen Versuche, die Kirche selber und so endlich besser machen zu müssen, gesetzte Glaube an die in der Kirche greifbare Vorgabe Gottes in Jesus, zu der das Zeugnis Ratzingers und seine in ihm spürbare Liebe zu Seiner Kirche uns ermuntert, was er auch in der als Epilog angeführten Predigt Christuspartei oder Kirche Jesu Christi tut.

Keine vollständige Ekklesiologie, beileibe nicht, aber wirklich „so etwas wie einen ersten Leitfaden katholischer Ekklesiologie" (Vorwort) hat uns Ratzinger da geschenkt. Viktor Hahn

Böcker, Tobias: *Katholizismus und Konfessionalität.* Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche. Reihe: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF Bd. 44. Paderborn 1989: F. Schöningh. 224 S., kt., DM 42,–.

Immer wieder wird in der Frage der Ökumene der vermeintliche Stillstand und dabei wieder die faktische Bedeutungslosigkeit des theologischen Disputs beklagt. Das mag man je nach Erwartung und Einsicht in das wirklich Geschehende verschieden beurteilen. Die vorliegende Studie (eine Dissertation unter Betreuung des Ökumenikers H. Petri in Regensburg) beweist, daß im theologischen Ringen um die Einheit im Glauben, das längst zum bewußten Ringen um das Kirchenverständnis geworden ist, weitergedacht wird und dieses Weiterdenken auch weiterbringen kann.

In diesem theologischen Disput spielt seit dem 19. Jahrhundert der Begriff des Frühkatholizismus eine gewichtige Rolle. Einerlei ob er in der protestantischen Theologie als Fehlentwicklung des biblisch bezeugten Anfangs gesehen wird, den die protestantische Position korrigiert hat, oder aber als legitime Entwicklung, den der Protestantismus überholen konnte, immer wird er kontrapunktisch zum evangelischen Verständnis von Christentum und Kirche genommen, während er für das katholische Verständnis der Beginn jener Tradition ist, die (in der Bibel selbst bereits greifbar) mit Kirche identisch ist.

In ruhiger, klarer und gut leserlicher Sprache untersucht die Arbeit den in Frage kommenden Sachverhalt. Das erste Kapitel referiert die protestantische Meinung des 19. und 20. Jahrhunderts in den Positionen von F. Chr. Baur, A. Ritschl, A. v. Harnack, R. Sohm, E. Troeltsch und F. Heiler, während das zweite Kapitel der gleichen Frage nachgeht in der heute vertretenen evangelischen Exegese, wie sie bei E. Käsemann, H. Diem, W. Marxsen und G. Ebeling zu finden ist. Überzeugend kann der Schlußteil zeigen, daß das katholische Verständnis die Wirklichkeit des Zeugnisses besser trifft und so Katholizität als Grundmodell der Kirche gelten kann, auf das man sich verständigen muß und auch kann. Viktor Hahn

Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Hrsg. von Johannes Gründel Mit Beiträgen von Gerhard Dautzenberg u. a. Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 135. Düsseldorf 1990: Patmos Verlag. 126 S., kt., DM 24,80.

Das Gewissen als anthropologische Letztinstanz ethischer Urteile rückt in der Zeit des Säkularismus immer mehr zur fundamentalen Größe heutiger humanistischer und demokratischer Kultur überhaupt auf. Aber nicht nur innerkirchlich, sondern auch gesellschaftlich zeigt sich heute gerade in bezug auf die Wirklichkeit des Gewissens eine große Unsicherheit. Im Kontext der Humanwissenschaften wird nur allzu deutlich, wie sehr die persönlichen Überzeugungen des einzelnen von sozialen und psychischen Abhängigkeiten und Zwängen beeinflußt sind. Und wenn auf der einen Seite formal gesehen die Proklamation der Gewissensfreiheit und Toleranz für viele gegenwärtig zentraler Ausdruck der Achtung der Würde menschlicher Person ist, so gerät in der konkreten politischen Praxis, in therapeutischer Strategie und anthropologischer Forschung das Gewissen des einzelnen immer mehr unter den skeptischen Blick nüchterner Einsicht seiner Begrenztheit und Abhängigkeit.

Der vorliegende Band der Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ist ein Spiegel dieser gegenwärtigen Ambivalenz im Verständnis des Gewissens. Er reflektiert sie vor allem in bezug auf das innerkirchliche Problem der treuen und kreativen Tradition des christlichen Glaubens. Der biblische Beitrag von Gerhard Dautzenberg („Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik"), der philosophische von Richard Heinzmann („Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin") und der den rechtsphilosophischen Blickwinkel vertretende von Richard Zippelius („Glaubens- und Gewissensfreiheit im Kontext staatlicher Ordnung") fassen noch einmal die geistesgeschichtliche Entwicklung des abendländischen Verständnisses der Würde menschlicher Person, dessen christliche Wurzel und anthropologisch-axiomatische Bedeutung als Fundament der demokratischen Gesellschaftsordnung zusammen. Aber schon innerhalb der rechtssystematischen Überlegungen wird die Spannung der subjektiven und objektiven Dimension des Gewissens deutlich. Der Staat achtet etwa die Dogmatik religiöser Glaubensgemeinschaften und den ihnen eigenen ‚intoleranten' Absolutheitsanspruch. Aber er muß eingreifen, wenn durch religiöse Tyrannei grundlegende Realitäten der Menschenrechte verletzt werden. Es bleibt die Frage, wann die Objektivität der Menschenrechte die Subjektivität religiöser Glaubensinterpretation einer Gemeinschaft in Frage stellt. Ist die dogmatisch historisch-symbolhaft begründete Ablehnung der Ordination der Frau innerhalb der katholischen Kirche ein Verstoß gegen die Gleichheit der Menschen?

Die drei folgenden theologischen Beiträge können eigentlich nur ein paar hilfreiche Differenzierungen anbringen, um in der Ambivalenz der Würde und der Grenze des Gewissens Kriterien der Orientierung zu geben. Franz Wiedemann stellt die theoretische Lehre und konkrete Biographie J. H. Newmans als lebendiges Beispiel vor Augen, wie ein Theologe und Bischof innerhalb der Kirche in den Konflikten seiner Zeit die Balance zwischen Objektivität und Subjektivität im Gewissen gehalten hat („Die Strategie des Gentleman. John Henry Newmans Gewissensposition"). Helmut Weber spricht eindringlich von den Grenzen des Gewissens (in einer historischen, empirischen und theologisch-biblischen Argumentation). Er wirbt für die Achtung der Funktion des Lehramts als Korrektur der allzu raschen Fixierung auf den Zeitgeist („Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt"). In einem gewissen Gegensatz dazu wird im Beitrag von Johannes Gründel die mißliche Situation der gegenwärtigen innerkirchlichen Diskussion deutlich: Theoretisch bedürfte es eines ausgewogenen Dialogs zwischen den verschiedenen Ebenen der Kirche als lebendiger Glaubensgemeinschaft. Im wirklich offenen und unverstellten Austausch zwischen Lehramt, Gemeinschaft der Glaubenden und Theologie könnten die unterschiedlichen Dimensionen des Gewissens ausgewogen und ohne ideologische Einseitigkeiten zur Sprache kommen: Empirische und anthropologisch-theologische Forschung, lehramtliche Autorität und Tradition sowie konkrete persönliche Erfahrung der Menschen könnten gerade hier miteinander spannungsvoll vermittelt werden. Wird die Kirche die Kraft zu diesem engagierten und ausgewogenen Dialog haben? Josef Römelt

Hauer, Nadine – Zulehner, Paul Michael: *Aufbruch in den Untergang?* Das II. Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen. Wien 1991: Herder. 120 S., Paperback, DM 17,80.

Wiederholt hat sich P. M. Zulehner bereits zur kirchlichen Krisenlage im Allgemeinen und in Mitteleuropa im Besonderen geäußert; österreichische Erfahrungen haben diese Gedankengänge noch besonders geprägt. Hier liegt nun insofern eine interessante Veröffentlichung vor, als zwei parallele Gedankenstränge in dem ganzen Buch auch sichtbar parallel nebeneinander herlaufen. Einmal, jeweils auf der linken Seite, stellt die Journalistin Nadine Hauer Interviewfragmente nach bestimmten Themen geordnet vor; diese Aussagen stammen aus größeren Interviews, die Hauer jeweils zum Thema „das Konzil und seine Auswirkungen" mit verschieden orientierten, aber immer kirchlich engagierten Persönlichkeiten führte. Auf den jeweils rechts ausgedruckten Buchseiten stellt Zulehner seine Gedanken vor, mit denen er Katholiken, die durch die derzeitigen neokonservativen Phänomene verstört sind, Mut machen möchte. Diese kulminieren im vierten Teil („Erste pastorale Folgerungen", 81–111).

Man wird nun über den Informationswert der Interviewfragmente geteilter Meinung sein können, denn in solchen Streitfragen ist ja wohl nicht nur wichtig, was, sondern in welchen Kontexten was gesagt wird. Aber zum eigenen Nachdenken werden sie doch anregen können. Das Nachdenken zur eigenen Ortsbestimmung erhält dann durch Zulehners Reflexionen sicherlich weitere Anstöße. Natürlich können Bücher nicht die eigene Auseinandersetzung und ein geistliches Mühen um das Fußfassen in der Kirche der „Nach-Nachkonzilszeit" ersetzen. Hilfen können sie gleichwohl sein – etwa Bücher wie dieses. Peter Lippert

Streitbare Hoffnungen zwischen Resignation und Kirchenträumen. Hrsg. v. Karl Kirchhofer. Zürich 1990: Benziger Verlag. 124 S., kt., DM 19,80.

Unter dem etwas aufgeblähten Titel werden hier die Vorlesungen einer Reihe veröffentlicht, die 1989 an der Theologischen Hochschule in Chur/Schweiz durchgeführt wurde.

Zu Beginn steht eine Abhandlung des Neutestamentlers Josef Pfammatter über die Pneumatologie des Neuen Testaments. Paul M. Zulehner beschreibt sodann einige allgemein bekannte religionssoziologische Merkmale der heutigen Zeit. In den pastoraltheologischen Konsequenzen betont er vor allem die Notwendigkeit, den einzelnen in seiner ganz persönlichen Lebens- und Glaubensgeschichte ernst zu nehmen sowie der Erfahrung vor der Inhaltsvermittlung innerhalb kirchlichen Wirkens mehr Raum zu geben. Den pastoralpsychologischen Teil übernimmt in Form eines Briefes über den Prozeß der Glaubensentwicklung des einzelnen Zita Frey. Schwester Raphaela Gasser, eine Dominikanerin, formuliert die Fragen, die die Frauen schon seit einiger Zeit an die Kirche richten. Der Pastoraltheologe Ernst Spichting setzt seinen Schwerpunkt, indem er die Aufbrüche innerhalb der Kirche seit dem Zweiten Vatikanum hervorhebt. Eine eigenständige Zusammenfassung der Reihe gibt der Journalist Georg Rimann.

Das Buch bietet einen überschaubaren, leicht verständlichen Überblick über die Themen, die seit einiger Zeit in der Kirche nicht nur diskutiert, sondern auch zu leben versucht werden. Der durchweg positive und damit ermutigende Ton ist zu begrüßen, manches wird aber dennoch zu einfach dargestellt. Das Büchlein eignet sich als Grundlage für eine Reihe innerhalb der theologischen Erwachsenenbildung und der gemeindekatechetischen Arbeit. Klemens Jockwig

Koch, Kurt: *Kurskorrektur.* Der Skandal des unpolitischen Christentums. Freiburg 1989: Christophorus-Verlag. 351 S., geb., DM 38,–.

Unter einem anspruchsvollen Titel bearbeitet Kurt Koch, Dozent für Dogmatik am Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern, die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur Politik. Wie ein Aufruf liest sich der Titel, und das Genus dieser Veröffentlichung bewegt sich dementsprechend auch zwischen populärwissenschaftlicher Darstellung und engagierter Stellungnahme. Nach einer biblischen Rückversicherung und dem Abschreiten des Spannungsfeldes von Glaube und Politik – bei dem man Phänomenen wie der theologischen Rechtfertigung der Apartheid in Südafrika, der Civil Religion, der Privatisierung der Religion, der ausgedehnten Dis-

kussion einer christlichen Bewertung der Staatsgewalt u. a. begegnet – skizziert Koch seine Position mit einem Stichwort als „missionarisches Christentum", das sich sowohl von der oft gelebten Spaltung zwischen sonntäglichem Glauben und konkreten politischen Stellungnahmen absetzt als auch von einer unkritischen Angleichung christlichen Engagements an gesellschaftliche Erwartungen. Als ein grundlegender biblischer Bezug steht hier die Predigt Jesu Lk 4,18–19 („Der Herr hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe...") im Hintergrund und die klare Einsicht, daß bei heutigen sozialen Problemen größerer Dimension individuelles Handeln eben nicht ausreicht. In der Folge entwickelt Koch mittels einer ganzen Reihe grundlegender Erkennungszeichen ein genaueres Profil christlich inspirierter Politik; zu seinen Kriterien einer solchen Politik zählen die „mystisch-politische Doppelverfassung des Glaubens", das „geschärfte Problembewußtsein", der „utopische Überhang des Glaubens", „leidenschaftliche Gelassenheit als Lebensstil", eine „gläubige Kultur der Ängste" u. a., schließlich – als eine entschiedene inhaltliche Position – das vorrangige Eintreten für die Armen. Daß die Gesamtheit dieser Kriterien dann für konkrete Probleme eine jeweils differenzierte Argumentation nötig macht, zeigt die spätere Diskussion der Frage nach Strafe und Strafvollzug. Koch bietet mit seinen Kriterien für eine christlich inspirierte Politik keine großen Neuigkeiten in der aktuellen Diskussion, aber er stellt eine recht gute Übersicht zur Verfügung, und darin besteht der Wert dieses materialreichen Buches. Die Frage, wie sich denn eine christlich inspirierte Politik in einer pluralistischen Gesellschaft zur Sprache bringen sollte, bleibt leider unberücksichtigt, ebenso die ja durchaus interessante Frage eines politischen Pluralismus unter Christen. Koch hat viel gelesen und teilt dies streckenweise seinen Lesern leider in einem hohen Maße mit: Ambrosius und Johann B. Metz, Thomas Hobbes und Niklas Luhmann, Franz Alt und Tertulian, Wolfhart Pannenberg (Kochs theologischer Lehrer in München) u. v. a. m. sind hier mit kurzen Beiträgen versammelt – als handelte es sich um eine Talkshow über verschiedene Jahrhunderte hinweg; soviele Anleihen hätte Koch ja vielleicht gar nicht nötig. Die flotten Worte vom „Kirchen-Narzißmus", der „Schalomatisierung des ganzen Lebens", den „Heilskapitalisten" und der „Ayatollisierung" der Politik kann man eine zeitlang goutieren und dann ertragen, manchmal verdecken sie allerdings auch nur die wirklichen Argumente. Johannes Römelt

Schellenberger, Bernardin: *Wider den geistlichen Notstand.* Erfahrungen mit der Seelsorge. Freiburg 1991: Herder. 139 S., Paperback, DM 22,80.

Dieses Buch ist ein Aufruf. Nach fünf Jahren Arbeit als Pfarrer in einem kleinen Dorf beschreibt Schellenberger seine Erfahrungen in der Seelsorge, sozusagen seine persönliche Lehrzeit, und er entwirft sein eigenes Verständnis von der Arbeit der Seelsorger. Aufgefallen sind ihm die immer wieder zu hörenden bedrückten Äußerungen von Pfarrern über die kleiner werdende Zahl der Kirchenbesucher; ganz im Gegensatz dazu – und darin liegt die Stärke seiner Stellungnahme – macht er sich auf die Suche nach der Begeisterung über die „große Ernte", von der doch im Evangelium die Rede ist. Ziel der Seelsorge kann es nicht sein, neue Kirchenbesucher zu rekrutieren; ihr Kern ist vielmehr im wahrsten Sinne des Wortes die Sorge um die Menschen. Das Leben der Menschen zu teilen, Kranke zu begleiten, Einsame zu besuchen, sich für die Menschen zu interessieren, ohne daß immer gleich von Gott die Rede sein muß – darin bestehen die Aufgaben eines Seelsorgers. Die Spendung der Sakramente stellt zeitlich betrachtet bei weitem nicht die Hauptaufgabe dar. Der Aufbau einer echten Lebensgemeinschaft in seinem Dorf mit 1900 Einwohnern ist für Schellenberger die Grundlage für die gemeinsame Feier des Gottesdienstes der Kirchengemeinde. Die Sakramente sollen ein Ausdruck gemeinsam gelebter Wirklichkeit sein, nicht fromme Fremdkörper ohne Verbindung zum Alltag. Dabei sieht sich Schellenberger als Seelsorger nicht allein für die Katholiken; Gott treibt mit seinem Geist jeden Menschen guten Willens an, und Aufgabe des Seelsorgers ist es, in dieser geistigen Entwicklung seine Begleitung anzubieten. Von seinem Nachdenken über die eigenen Erfahrungen her greift Schellenberger vor allem die „Depersonalisierung der Seelsorge" an, konkret z. B. die Weigerung in der Kirche, mehr Priester zu weihen (und das meint: auch Verheiratete); auch den Aufbau von Pfarrverbänden und anderen Organisationsformen, die den persönlichen Kontakt zwischen den Seelsorgern und den Menschen angeblich schwerer machen. Gerade in diesen letzteren Angriffen zeigt sich aber auch die Einseitigkeit seines Konzeptes: Seelsorge wird hier allein von der individuellen Begegnung des Seelsorgers mit einem Menschen her verstanden; daß es außer der idealen (oder auch nicht so idealen) Dorfgemeinschaft möglicherweise auch noch andere geistlich orientierte Gruppen geben könnte, daß auch Laien untereinander

Seelsorger sein könnten, daß Großstadtgemeinden möglicherweise sehr vielfältige Formen der Begegnung miteinander entwickeln müssen, sieht Schellenberger nicht. Seinem individualistischen Bild haftet auch ein Zug von Idylle an. Johannes Römelt

Bruin, Hermann de – Bröckers, Walter: *Stadt-Seelsorge.* Wege für die Praxis, Wege mit den Menschen. Frankfurt/Main 1991: J. Knecht. 240 S., kt., DM 28,–.

Bei den eigentlich recht zahlreichen Veröffentlichungen, die versuchen, Auswege aus der Notsituation einer zunehmend (äußerlich!) erfolglosen Pastoral zu zeigen, entschweben die „richtungsweisenden Gedanken" nicht selten in anmutige, aber unerreichbare Höhen von Wunschvorstellungen. Das vorliegende Buch verbindet hingegen auf wohltuende Weise einen an der konkreten Situation (der Stadt Frankfurt) orientierten Realismus mit deutlichen und treffsicheren theologischen Vorgaben.

Ein erstes Kapitel handelt über die Großstadt und die Menschen in ihr („Die Stadt: Menschen- und Religionskiller?", 21–59); anschließend wird die religionssoziologische Beschreibung für Frankfurt gegeben („Religion und Kirche... ausgeblendet und neu eingeblendet", 60–104); es geht dann um „eine menschenfähige Kirche" (105–128); „schwierige Situationen – besonders in der Stadt" werden beschrieben (129–176), wobei besonders die Formen des Zusammenlebens erörtert werden, mit denen sich die kirchliche Pastoral und Grundsatzbetrachtung immer noch sehr schwer tut. Ein fünftes Kapitel („Es gibt schon eigenartige Befindlichkeiten in der Großstadt", 177–238) behandelt, was man dem Titel nicht ansieht, konkrete und detaillierte Vorschläge für einen Ausbau der Gemeinde- und Cityseelsorge in Frankfurt.

Insgesamt liest sich das Buch angenehm, und es macht Mut. Für den Außenseiter sind einige kritische Anmerkungen am Seelsorgestil der Bistumszentrale interessant. (Bei mir haben schon seit Jahren die bürokratischen Benennungen der „synodalen Gremien" und „Ämter" starke Unlustgefühle hervorgerufen.) Im Hinblick auf das Thema des Buches hätte eigentlich noch hingewiesen werden können auf die Referate der Tagung der deutschsprachigen Pastoraltheologen aus dem Jahr 1989 mit dem Thema „Kirche in der Stadt" mit Referaten von J. Reulecke, M. Sieverich, P. M. Zulehner (PThInfo 1/1991). – Was die Verfasser mit diesem Buch vorlegen, sollte nach vielen Seiten hin bedacht und gemeinsam(!), sicherlich gerade auch in Frankfurt, besprochen werden. Peter Lippert

Girard, René: *Hiob – ein Weg aus der Gewalt.* Zürich 1990: Benziger Verlag. 214 S., geb., DM 32,–.

R. Girard erklärt die Gestalt Hiob und die im biblischen Hiobbuch erzählte Darstellung der Auseinandersetzung über das Unglück Hiobs im Sinne seiner grundlegend in seinem Buch „Das Heilige und die Gewalt" entfalteten Theorie. „Diese Theorie besagt, daß sich die einmütige Gewalt der Gruppe in die Epiphanie der Gottheit verwandelt... Damit eine Gruppe von Menschen die eigene Gewalt als heilige wahrnehmen kann, muß diese einmütig gegen ein Opfer gerichtet sein, dessen Unschuld gerade wegen dieser Einmütigkeit nicht mehr sichtbar ist" (S. 43).

Girard untersucht in dem hier vorliegenden Buch nicht nur Motive und Gegenstand von Hiobs Klagen, sondern er analysiert vor allem die Dialoge, die Hiob mit seinen „Freunden" über sein Elend führt. Hiob, der weiß, daß er nichts Böses getan hat, wird in der Ächtung durch seine „Freunde" zum „Sündenbock" gemacht. Auch im biblischen Buch Hiob findet Girard die Darstellung jenes gesellschaftlich wirksamen Mechanismus, der in der Spannung wachsender Rivalitätskonflikte einen Menschen oder eine Gruppe zum „Sündenbock" stempelt und der in der kollektiven Gewalt gegen diesen „Sündenbock" die Gesellschaft von der angestauten Aggressivität zu befreien versucht. Dabei verdrängt die Gesellschaft das Böse der eigenen Gewalttätigkeit dadurch, daß das Leiden oder der gewaltsame Tod des „Sündenbocks" zum religiösen Opfer stilisiert wird, d. h. in der Gewalt gegen das Opfer wird eine Epiphanie der Gottheit gesehen.

Weil sich auch heute noch in den vielfältigen Gewaltanwendungen in der Gesellschaft diese Theorie von Girard bewahrheitet, man denke nur an die von Ideologien bestimmten Kriege sowie an die gewalttätigen Konsequenzen der verschiedenen Fundamentalismen, bis hin zu einer fundamentali-

stischen Ökologie, deswegen hat diese Theorie eine große Aktualität. Es bleibt nur zu hoffen, daß das Erkennen dieses unbewußt wirkenden, Gewalt auslösenden Mechanismus, dem eine archaische Dynamik eigen ist, die Möglichkeit schafft, die gerade in der Gegenwart zunehmenden Konflikte ohne Gewalt zu lösen. Klemens Jockwig

Philosophie und Psychologie

Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie.* Bd. I: Altertum und Mittelalter, Bd. II: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg 1991: Herder. 1360 S., Paperback in Kassette, DM 68,–.

Es hieße „Eulen nach Athen tragen", wollte man die zweibändige Philosophiegeschichte Hirschbergers noch einmal besonders empfehlen. Dafür ist sie hinreichend bekannt und qualitativ ausgewiesen. Dennoch soll sie noch einmal angezeigt werden. Der Herderverlag bietet hier eine preisgünstige Sonderausgabe dieses bekannten und wertvollen Werkes an. Es stellt die Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis in unser Jahrhundert dar. Bei aller Konzentration auf das Wesentliche wird eine enorme Fülle an Stoff vorgelegt und verarbeitet. So kann diese Philosophiegeschichte wahrhaftig über die zu behandelnde Sache informieren, sie beschränkt sich nicht auf allgemeine Grundzüge, sondern geht sehr ins Konkrete. So kommen die Auffassungen der Philosophen selbst hinreichend zur Sprache, nicht nur eine Meinung über sie, auch wenn, wie kann es anders sein, eine bestimmte Wertvorstellung, nämlich die Orientierung an der klassischen abendländischen Philosophie den hermeneutischen Leitfaden abgibt. Methodisch gesehen ist das Werk doxographisch gearbeitet, didaktisch stellt es eine Meisterleistung dar, für den Leser sehr nützlich können die Themenangaben am Seitenrand sein, kann er doch sehr schnell eine Übersicht über die behandelten Fragen gewinnen. Bemerkenswert ist auch die ständige Weiterarbeit an diesem Werk, man braucht nur die erste Auflage mit der vorliegenden zu vergleichen; daß die neuere Literatur angeführt wird, braucht kaum erwähnt zu werden. Für den an Philosophie Interessierten ein unverzichtbares Standardwerk. Siegfried Hammer

Habichler, Alfred: *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant.* Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee. Reihe: Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 2. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag, 302 S., kt., DM 48,–.

Mancher Leser wird im ersten Augenblick stutzen, wenn er den Titel dieser Arbeit liest. Kann denn das Thema „Reich Gottes" tatsächlich ein Thema des Denkens Kants sein? Der Verfasser spricht denn auch von dem Kopfschütteln, dem er begegnete, als er das Thema des vorliegenden Buches, einer Tübinger Theologischen Dissertation, nannte. Und noch deprimierender und ernüchternder waren der Blick in die Literatur und das Urteil von Kantkennern. Und dennoch, um es gleich vorweg zu sagen: die Arbeit hat sich gelohnt. Zwar steht der Interpret vor der großen Schwierigkeit, daß er sich nicht auf die expliziten Textstellen, wo Kant ausdrücklich von der Reich-Gottes-Idee spricht, beschränken darf, berücksichtigt er jedoch das Ganze des Kantschen Denkens, dann kann er, wie der Autor beweist, reiche Ernte finden. Das Reich-Gottes-Motiv durchzieht, wie der Verfasser sagt, das ganze Werk Kants, wenn auch in mannigfachen „Verkleidungen". Verkompliziert wird die Interpretationssituation noch dadurch, daß sich bei Kant mindestens drei Reich-Gottes-Vorstellungen finden. Daß Kant dieses ursprünglich biblische Thema als Philosoph und nicht als Theologe angeht, wird freilich weniger befremden. Das erste Kapitel greift das Thema des Denkens bei Kant auf, um den allgemeinen Hintergrund der Philosophie Kants zu zeichnen, und bestimmt Denken als Denken der Möglichkeit, der Wirklichkeit und des Sinnes, wobei das zweite der Metaphysik der Freiheit, das dritte der Postulatenlehre und damit Kants Philosophie der Hoffnung zugeordnet wird. Nach einer ausführlichen Darlegung der historisch-genetischen Entwicklung der Reich-Gottes-Idee bei Kant wird dann diese Idee unter ihren verschiedenen „Verkleidungen" diskutiert, genannt seien Begriffe, die man ohne Zweifel als Schlüsselbegriffe der Philosophie Kants bezeichnen kann: „höchstes Gut", „moralische Welt", „Reich der Zwecke"; hingewiesen sei auf

Kants Geschichtsphilosophie, auf die Idee des „moralischen Endzwecks" und auf Kants Religionsphilosophie, alles Themen, die in ausführlicher Weise entfaltet werden. Die Fülle der Gedanken, die der Verfasser vorlegt, kann hier nicht einmal angedeutet werden. So viel kann jedenfalls deutlich werden, daß die Reich-Gottes-Idee bei Kant eine wichtige Funktion hat. Wie weit das Reich-Gottes-Motiv als „Schlußstein" kantischen Denkens zu verstehen ist, wie es der Verfasser meint tun zu können, müßte die weitere Auseinandersetzung mit ihm und mit dem Denken Kants sichern.

Siegfried Hammer

Trocholepczy, Bernd: *Rechtfertigung und Seinsfrage.* Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns. Reihe: Freiburger theologische Studien, Bd. 146. Freiburg 1991: Herder. 170 S., kt., DM 36,–.

Will man diese Freiburger Theologische Dissertation kurz charakterisieren, so kann man auf folgendes hinweisen: Die Arbeit bewegt sich auf drei Ebenen, zunächst geht es um die Rezeption der Philosophie Heideggers durch Bultmann, also um ein Stück Theologiegeschichte, damit wird ein umfassenderes Problem verbunden, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, es bleibt aber nicht bei einer Verhältnisbestimmung akademischer Disziplinen, die Frage weitet sich aus zur Frage nach einer grundlegenden Lebenssituation, zur Debatte steht nämlich das Verhältnis von Rechtfertigung und Glaube einerseits und philosophischem Wissen und Selbstbewußtsein andererseits, gefragt wird also im Endeffekt nach zwei menschlichen Grundhaltungen, die jedenfalls auf den ersten Blick nicht ohne weiteres vereinbar erscheinen, die zumindest in Spannung zueinander stehen. Bultmanns Theologie wird verstanden als eine auf den Rechtfertigungsgedanken zentrierte Theologie, sie wird konfrontiert mit Heideggers Philosophie, die sich als Frage nach dem Sinn von Sein expliziert.

Bultmann, der Exeget, dem es um die Einheit von historisch-kritischer Exegese und Theologie geht, wobei der Exegese der Primat zugesprochen wird, sucht das Gespräch mit dem Philosophen der Daseinsanalyse, und zwar deswegen, weil er sich durch dieses Gespräch eine Förderung seines eigenen Anliegens erhofft, das sich in die Formel kleiden läßt „Gott allein". Gerade die theologische Abstinenz der Heideggerschen Philosophie läßt auch der Theologie die Freiheit, sich als verbindliches Wissen zu etablieren, der Verfasser spricht geradezu von der Möglichkeit einer ontologischen Grundlegung der Theologie als Wissenschaft. Will man das Verhältnis von Theologie und Philosophie kurz andeuten, dann kann man am besten den Verfasser selbst zitieren: „Theologie bedenkt das Rechtfertigungsgeschehen. Dieses aber wird allein von Gott gewährt" (147). Und: „Philosophie fragt nach dem Sinn von Sein überhaupt. Universalität und Radikalität dieser Grundfrage sind die beiden Titel, die in ihrer Einheit die Aufgabe bezeichnen, der sich die Philosophie stellt" (148). Methodisch führt Bultmann das Gespräch in „Anknüpfung und Widerspruch", bringt damit die Möglichkeit einer Verbindung von Philosophie und Theologie zum Ausdruck gerade angesichts einer Philosophie, die sich nicht theologisch vereinnahmen lassen will, besteht so anderseits aber auch auf der Eigenständigkeit der Theologie, damit letztlich auf der Superiorität des Wortes Gottes. Geht es in vorliegendem Buch zunächst um eine Einzelfrage der neueren Theologiegeschichte, so weiten sich die Darlegungen aus in Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie überhaupt; dahinter steht die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis zweier Existenzweisen, der Existenzweise des sich vom Wort Gottes angesprochen wissenden Menschen und der Existenzweise des die eigene autonome Vernunft primär setzenden Menschen, Existenzweisen, die sich durchaus in ein und derselben konkreten Person zusammenfinden können. Siegfried Hammer

Menschliche Autonomie. Hrsg. v. Raymond Battegay und Udo Rauchfleisch. Göttingen 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 259 S., kt., DM 36,–.

Der Begriff der Autonomie ist zur Grundlage unseres heutigen Verständnisses der Würde menschlicher Person geworden und zur Grundlage der modernen demokratischen Staatsformen. Wie kein anderer Begriff beinhaltet er aber auch die Problematik unserer gegenwärtigen Kultur der Selbstisolierung des Subjektes.

Der vorliegende, von zwei Fachpsychologen herausgegebene, interdisziplinär angelegte Band reflektiert die geistesgeschichtlichen Wurzeln des abendländischen Verständnisses menschlicher Au-

tonomie und ihre Entfaltung (Jürgen von Ungern-Sternberg, Entstehung und Inhalt des Begriffs ‚Autonomie' in der griechischen Antike; Karl Pestalozzi, Autonomie und Unsterblichkeitsglaube im 18. Jahrhundert; Meinhard Schuster, Zur Selbstbestimmung in traditionalen Kulturen). Er versucht eine grundlegende Würdigung des Autonomieverständnisses für die abendländische Rechtskultur und Politik (Gerhard Schmid, Selbstbestimmung zwischen politischer Verheißung und praktischer Erfüllung; Günter Stratenwerth, Autonomie als Rechtsprinzip; Hans R. Guggisberg, Autonomie, Republikanismus und Demokratie: Zur Entstehung der USA) sowie für die philosophische und theologische Diskussion der Anthropologie (Annemarie Pieper, Freiheit als philosophisches Problem; Adrian Holderegger, Selbstbestimmung und Handeln aus dem Glauben. Eine Problemskizze aus moraltheologischer Sicht). Die psychologische und psychoanalytische Betrachtungsweise bildet den Schwerpunkt. Ausgehend von der psychodynamischen Struktur der Märchen, in denen das Thema der Autonomie (als Bewältigung des Mutterkomplexes) sehr häufig zum Ausdruck kommt (Konrad Wolff, Ein Lebenslauf – vom Märchen vorgezeichnet), wird das Feld der Psychogenese personaler Autonomie und therapeutischer Hilfestellungen vielseitig bedacht. Vom grundlegenden Freiheitsverständnis der Psychoanalyse, das endlich in ein Gespräch mit der abstrakten philosophischen neuzeitlichen Freiheitsdefinition eintreten muß (Raymond Battegay, Innere Freiheit in der Sicht der Psychoanalyse), über die Autonomie im Therapeut-Klient-Verhältnis (Udo Rauchfleisch, Mündigkeit des Klienten bei testpsychologischen Untersuchungen und in der Psychotherapie?) bis hin zu altersspezifischen und lebensspezifischen Überlegungen werden Reflexionsgänge vorgelegt (Dieter Bürgin, Psychoanalytische Aspekte der Autonomie beim Kind und Jugendlichen; Hannes B. Stähelin, Selbstbehauptung in Alter und Krankheit; Werner R. Müller, Arbeitswelt: Mündigkeit im Reich der Sachzwänge; Thomas Haenel, Selbstbestimmung bei Suizidalen).

Es fällt auf, daß die psychologische und psychoanalytische Sicht der Autonomie gegenüber der neuzeitlich-philosophisch (vor allem kantisch) geprägten Interpretation sehr viel positiver die Relationalität menschlicher Person – gerade auch in ihrer unverwechselbaren Identität und zur personalen Reife notwendigen inneren und äußeren Unabhängigkeit – begreift. Psychodynamisch erscheint der Begriff der Autonomie als dialektischer Begriff der Identitätsfindung im Gegenüber zur menschlichen und sachhaften Umwelt. Bindung und Selbstabgrenzung sind differenzierte Seiten des einen Prozesses der Personalisierung (vgl. z. B. Raymond Battegay, Autonomie in der Gruppe und durch die Gruppe). Diese Einsicht entspricht der Deutung der Selbstpsychologie, wie sie verstärkt die traditionelle individualpsychologische Psychoanalyse heute ablöst. Der Band schließt mit einer Rückkehr zu mehr kulturphilosophischen Gedanken (Walter Neidhardt, Heteronomie, Autonomie, Theonomie als Leitvorstellungen einer ‚vita christiana'; Udo Rauchfleisch, Clara und Robert Schumann. Künstlerische Selbstverwirklichung und Partnerschaft). Es bleibt der Eindruck, daß die differenzierte psychologische und psychoanalytische Sicht Entscheidendes für die Bewältigung der Konflikte heutiger Kultur zu sagen hat. Josef Römelt

Christliche Kunst

Kampik, Michael: *Selig sind die Staunenden,* Rembrandtzeichnungen zum Evangelium. Freiburg 1990: Herder. 48 S., 20 farbige Bildtafeln, geb., DM 26,–.

Es sind einfache Federzeichnungen von Rembrandt, z. T. bloße Skizzen, die aber einen ganz eigenen Zauber mit sich bringen – gesammelt werden sie hier dem Betrachter erschlossen. Als Rembrandt gestorben war, fand man unter seinen Malutensilien ein einziges Buch: eine zerlesene Bibel, in der er Zeit seines Lebens Anregung und Trost suchte. Seine ganz persönliche Beschäftigung mit diesem Buch drückt sich in den intimen Zeichnungen aus: in der zarten Darstellung der Anbetung des Kindes, in der entspannten Haltung Jesu auf dem Blatt „Das Schiff des Petrus" (ein Einblick in die Persönlichkeit Jesu, den keine hoheitsvolle Darstellung bieten kann), in der durchkomponierten und theologisch durchdachten Darstellung der Emmausjünger. Kommentiert werden die Zeichnungen von Michael Kampik, der an der Akademie für Kunst in München eine Ausbil-

dung absolvierte. Einfühlsam nähert er sich den Bildern, kurz und knapp teilt er in einem assoziativen Stil dem Leser seine Gedanken mit. Daß er dabei leider auch nicht an billigen Pointen vorbeigeht – Jesu „Weisheit treibt sie (seine Gegner) zur Weißglut" (37)–, kann man verschmerzen; dafür gibt es unter seinen Aphorismen auch manches Wort, das sich festsetzt und ein Nachklingen lohnt. Die Qualität der Abbildungen in diesem Band entspricht seinem Preis. Bleibt am Ende die Einladung, dem Blick eines begnadeten Zeichners und sensiblen Menschen nachzugehen und selbst das Staunen zu lernen. Johannes Römelt

Stock, Alex: *Gesicht bekannt und fremd.* Neue Wege zu Christus durch Bilder des 19. und 20. Jahrhunderts. München 1990: Kösel-Verlag. 160 S., geb., DM 38,–.

„Und wenn ich dann meine Hand weghebe, darfst du mir nachschauen, aber mein Angesicht kann man nicht sehen" (Ex 33,23). Diese Worte, die im Buch Exodus an Mose gerichtet werden, der Gottes Angesicht zu sehen wünscht, bilden nach Alex Stock einen Schlüssel für das religiöse Verständnis moderner Kunstwerke.

Wie zu allen Zeiten führen auch heute Bilder zu einem Staunen, das den selbstverständlichen Gang der Welt unterbricht. Wie zu allen Zeiten erreichen sie durch das Auge hindurch mehr als nur das Auge allein und erwecken ein Körperempfinden, Emotionen und Denken, die Sehnsucht nach Wahrheit. Neu aber ist heute, daß die christliche Aussage auch im Zusammenhang der Kunst nicht mehr selbstverständlich ist, daß das Bild Christi fremder geworden ist und in die Ferne gerückt scheint, daß nicht der immer schon bekannte Glaube in ebenso bekannten Formen gestaltet wird, sondern der Blick auf das Christliche persönlich und auf eigene Rechnung und Gefahr geschieht. Der Verf., Direktor des Seminars für Theologie und ihre Didaktik an der Universität Köln, hat sich seit Jahren mit Kunstwerken der Moderne beschäftigt; der früheste der in diesem Band zusammengefaßten Beiträge wurde schon 1981 in den Katechetischen Blättern veröffentlicht. Unter den Stichworten „Passion", „Kreuz" und „Gestalt" stellt Stock insgesamt neun Bilder aus dem 19. und 20. Jahrhundert vor (das früheste ist „Das Kreuz im Gebirge" von Caspar David Friedrich aus dem Jahre 1808) und macht seine Leser so mit dem „fremden Gesicht" des modernen Christus vertrauter. Dabei beschreitet er in seinen ausführlichen und gut lesbaren Texten den Weg der kunstwissenschaftlichen Bildanalyse und anschließenden theologischen Deutung: der kunsthistorische Hintergrund, der Beleg von Bezugnahmen auf andere Kunstwerke und biographische Hinweise zum Künstler gehören ebenso dazu wie eine formale Analyse des Bildes und die inhaltliche Betrachtung. Gerade durch diese sorgfältige Vorgehensweise unterscheidet sich diese Veröffentlichung wohltuend von manchen schnell zusammengestellten und mit nur dürftigen Texten ausgestatteten Bildbänden. Auch die Auswahl der behandelten Kunstwerke berücksichtigt nicht nur die immer wieder herangezogenen Zeugen moderner religiöser Kunst: Daumiers „Ecce Homo" ist bekannt, auch „Petrus und der Hahn" von Dix und Jawlenskys „Rote Meditation"; daß es aber überhaupt ein so aussagestarkes Herz-Jesu-Bild wie das hier vorgestellte von Odilon Redon gibt, wird vielleicht nicht nur für den Rez. eine Überraschung darstellen, ebenso wie das abstrakte Werk „Großer Rißton" von Geccelli. Interessenten an moderner religiöser Kunst kann man den vorliegenden Band nur empfehlen. Johannes Römelt

Gallistl, Bernhard: *Die Bronzetüren Bischof Bernwards im Dom zu Hildesheim.* Mit 50 Farbbildern von Wolfgang Müller. Freiburg 1990: Herder. 96 S., geb., DM 78,–.

Weltberühmt sind die Zeugnisse romanischer Kunst aus dem Dom von Hildesheim, zu denen mit an erster Stelle die beiden Flügel des Paradiestores am Haupteingang zählen. Eine Inschrift bezeugt ihre Fertigung auf Anregung und als Stiftung des Bischofs Bernward für das Jahr 1015. Bernward, Lehrer des Kaisers Otto III., Beamter in der kaiserlichen Hofverwaltung, schließlich Bischof von Hildesheim und als solcher ein bedeutender und hochgeistiger Anreger der Kunst seiner Zeit, hat vermutlich selbst das Bildprogramm für das Portal entworfen und ließ auf diese Weise eine Art Glaubenstestament in Bronze gestalten. Bernhard Gallistl, Dombibliothekar in Hildesheim und Autor des vorliegenden Bandes, belegt dies durch das Herbeiziehen verschiedener Quellen und Bildvorlagen, die nicht nur z. B. antike und karolingische Einflüsse wahrscheinlich machen, sondern

im Kontrast auch eine ganz persönliche Handschrift bei der Konzeption des ikonographischen Programms der Portale erkennen lassen. In seinem nicht zu umfangreichen und doch gehaltvollen Text bietet der Autor darüber hinaus eine kurze Darstellung des technischen Fertigungsverfahrens der Türen und eine Einordnung des Kunstwerkes in die übrige „Bernwardinische Kunst" (u. a. die berühmte Christussäule im Hildesheimer Dom, die eine genaue Ergänzung des neutestamentlichen Bildprogramms der Bernwardstür bietet) und andere Zeugnisse der Zeit. Den Hauptteil des Bandes bilden die Abbildungen der einzelnen Szenen des Portals mit einem Kommentar. Die Qualität der ca. 50 Farbfotos von Wolfgang Müller ist zumeist sehr gut; durchweg präzise und sehr gelungen sind die Totalaufnahmen der Einzelszenen, auf denen die räumliche Tiefe der teils vollplastischen Figuren geradezu greifbar wird, manche der Detailaufnahmen allerdings verschwimmen und lassen nichts von der Lebendigkeit der Bronzeoberfläche übrig (z. B. Abb. S. 18; eindrucksvoll aber das Foto aus einer Unterperspektive S. 23!). In seinem Kommentar zu den jeweils acht alttestamentlichen und neutestamentlichen Szenen zitiert Gallistl den entsprechenden Bibeltext und erschließt ihn dem Leser mit besonderer Aufmerksamkeit für die AT-NT-Typologie. Dazu zieht er Theologen der frühen und mittelalterlichen Kirche heran wie z. B. Ambrosius, Augustinus und Meister Eckehart, aber auch Texte von Literaten aus jüngerer Zeit (Dostojewski, Rilke und den Liedtext „Morning has broken" von Eleanor Farjeon). Insgesamt bietet dieser Band dem Leser und Betrachter sowohl solide Information als auch die Möglichkeit der eingehenden Betrachtungen der ausdrucksstarken Reliefs aus Hildesheim – zu einem durchaus angemessenen Preis. Johannes Römelt

Huber, Paul: *Apokalypse.* Bilderzyklen zur Johannes-Offenbarung in Trier, auf Athos und von Caillaud d'Angers. Düsseldorf 1989: Patmos Verlag. 296 S., 125 farbige und 180 Schwarzweiß-Abb., Ln., DM 98,–.

Als eine „zusammenschauende Auslegung des letzten Buches der Bibel" wird dieser Band des ehemaligen Berner Pfarrers Paul Huber vom Verlag vorgestellt, und es ist tatsächlich so etwas wie ein Bildkommentar zur Offenbarung des Johannes. Der Verf. zieht dazu drei recht unterschiedliche Bilderzyklen heran: nach einem einleitenden kirchengeschichtlichen Überblick stellt er kurz die karolingische Apokalypse aus Trier vor (23–37; mit einer Einführung von Gunther Franz), den Abschluß des Bandes bildet der Gemäldezyklus von Louis Caillaud, einem zeitgenössischen Maler aus Angers (253–295; Einführung von René Régis de Coniac). Dazwischen nimmt den weitaus umfangreichsten Teil dieses Buches (38–252) die Vorstellung von 21 apokalyptischen Szenen vom Berg Athos und die Untersuchung ihrer Bezüge zu den entsprechenden Zyklen westlicher Holzschnittmeister, vor allem Lucas Cranachs und Hans Holbeins, ein. Während die Trierer Apokalypse und der moderne Gemäldezyklus knapp und (vor allem der letztere) kunsthistorisch wenig anspruchsvoll kommentiert werden, argumentiert Huber in bezug auf die Athos-Apokalypse sehr detailliert. So beleuchtet er den kunsthistorischen Hintergrund der Zyklen von Cranach und Holbein recht ausführlich durch die Vorstellung weiterer zeigenössischer Bearbeitungen desselben Themas, er bietet eine Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte dieser westlichen Kunstwerke auf den Athos, schließlich folgt eine genauere Bildanalyse der einzelnen Motive und eine Analyse der apokalyptischen Athos-Inschriften. Im Hintergrund seiner Arbeit steht die ausdrücklich geäußerte Absicht des Verf., die Offenbarung des Johannes vor allem als ein Trostbuch wieder neu zu erschließen. Nicht die breit ausgemalten Endzeitphantasien und chiliastischen Schwärmereien sollen im Vordergrund stehen, sondern die Ermutigung für die Christen in ihrer Situation der Bewährung. Der besondere Vorzug dieses Bandes ist dabei die vollständige Dokumentation der verschiedenen Bilderzyklen – der Betrachter wird sich an ihnen sicherlich nicht so schnell sattsehen. Welche Idee allerdings bei der Konzeption des Bandes Pate stand, läßt sich nicht einfach herausfinden: die Auswahl der Zyklen erscheint willkürlich, sie wird weder kunsthistorisch noch theologisch begründet. Ebenso fällt auch die ausdrückliche theologische Auseinandersetzung mit dem Text der Offenbarung recht dünn und unergiebig aus: die Mischung aus Jürgen Moltmann, Emanuel von Swedenborg und Medard Kehl, die der Verf. ohne genauere Ausarbeitung einer eigenen Position referierend und kritisierend anbietet, wird vom Leser recht schnell über-lesen und auch wieder vergessen werden. Das Ergebnis ist ein Buch, durch das man sich gerne in die Bilderwelt der Offenbarung des Johannes entführen läßt. Darüber hinaus kommen vor allem Interessenten an den Bildern vom Berg Athos auf ihre Kosten, denen hier kenntnisreich eine Motivreihe erläutert wird. Johannes Römelt

Fischer, Helmut: *Die Ikone.* Ursprung – Sinn – Gestalt. Freiburg 1989: Herder. 255 S., geb., DM 38,–.

Einen Mangel an Veröffentlichungen über Ikonen kann man derzeit wirklich nicht beklagen; dennoch hat das hier vorzustellende Buch sein eigenes Recht. Helmut Fischer, evangelischer Theologieprofessor am Seminar in Friedberg/Hessen, versucht hier ausdrücklich, sich nicht mit einem kunsthistorischen Ansatz oder mittels eines Referates ostkirchlicher Theologie den Ikonen zu nähern; er möchte als ein „westlicher Mensch" (und auch gläubiger Christ, wenn er das auch weniger betont) die Ikonen verstehen und ihrem Wesen gerecht werden. Dieses Anliegen ist nicht nur legitim, sondern auch für „westliche Menschen", die eben nicht in der Tradition der orthodoxen Kirchen aufgewachsen sind, wohl auch der einzig mögliche Weg. Konkret geht der Verf. mit seinen Lesern drei Schritte: in zwei Kapiteln informiert er sie über die Geschichte der Bilder in der frühen Kirche und in der Ostkirche („Vom Bilderverbot zur Bilderverehrung" 21–74; „Vom christlichen Bild zur Ikone" 75–128), es folgt eine Darstellung der Techniken der Ikonenmalerei einschließlich der Bedeutung der verschiedenen Farben und eine Einführung in die Bildtypen (129–197), daran schließt sich ein Kapitel zu mehr praktischen Fragen zum Umgang mit Ikonen wie Bilderschließung und Ankauf von Ikonen (199–220) an. Den Abschluß bilden mehrere Register, Literaturhinweise, eine Übersichtskarte u. a. Das Buch ist also durchsichtig aufgebaut und ausgesprochen leserfreundlich ausgestattet. Die hier angebotene Fülle an Information wird ein Leser an anderer Stelle kaum so ansprechend und vollständig präsentiert finden. Dennoch bleibt am Ende der Lektüre ein gewisses Unbehagen; die hier vorgeführte historisch-kritische Betrachtungsweise der Ikonen führt wohl zu einem ausgesprochen reichen Hintergrundwissen über die Ikonen, mit dessen Hilfe man sich auch durchaus die Bilder teilweise erschließen kann; die spirituelle Dimension dieser Bilder aber wird nur mehr theoretisch berührt und bleibt deshalb eher abstrakt und unzugänglich. Trotz dieser Grenze aber liegt hier eine wertvolle Neuerscheinung über die Ikonen vor, die eine Basis auch für die Meditation dieser Bilder bietet. Johannes Römelt

Reissner, Ilma: *Georgien.* Geschichte, Kunst, Kultur. Freiburg 1989: Herder. 239 S., geb., DM 68,–.

Durch die politischen Veränderungen der letzten Jahre sind für westliche Beobachter auch die einzelnen Republiken und Gebiete der ehemaligen UdSSR neu in das Blickfeld gerückt. Vor diesem Hintergrund trifft es sich gut, daß Ilma Reißner, Journalistin und intime Kennerin Georgiens, einen Bildband über diese sonst so unbekannte Region an Schwarzem Meer und Kaukasus verfaßt hat. Von Lothar Heiser stammt eine längere Übersicht über die Geschichte Georgiens (11–56), das vor allem vom 10. bis zum 12. Jahrhundert und unter der legendären Herrscherin Tamar (um 1200 n. Chr.) eine besondere Blütezeit erlebte. Ein umfangreicher und ausführlich kommentierter Bildteil (57–136) führt die verschiedenen Landschaften, die Kulturgüter und z. T. auch kirchliches und alltägliches Leben vor Augen. Welche Gesichtspunkte die Ordnung der Abbildungen bestimmt, die zudem von recht unterschiedlicher Qualität sind, bleibt dem Leser allerdings auf den ersten und auch auf den zweiten Blick verborgen. In drei Kapiteln werden schließlich die Architektur und bildende Kunst Georgiens (137–172), die Sprache und Literatur (173–210) und die Musik (211–218) vorgestellt; ein geschichtlicher Überblick und einige Literaturhinweise bilden den Abschluß des Bandes. Kulturhistorisch interessierten Lesern, die eine recht übersichtliche erste Information wünschen, kann man diese Publikation durchaus empfehlen. Johannes Römelt

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Aphrahat: *Unterweisungen*, 22. Teilband. Übersetzt und eingeleitet v. Peter Bruns. Reihe: Fontes Christiani, Bd. 5/2. Freiburg 1991: Herder. 629 S., geb., DM 53,–.

Bartl, Klaus: *Theologie und Säkularität.* Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexio der säkularisierten Welt. Reihe: Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 393. Frankfurt 1990: P. Lang. 262 S., kt., DM 77,–.

Bruce, Frederick F.: *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum.* Hrsg. v. Eberhard Güting. Gießen 1991: Brunnen Verlag. 190 S., geb., DM 34,–.

Bukowski, Peter: *Predigt wahrnehmen.* Homiletische Perspektiven. Neukirchen-Vluyn 1990: Neukirchener Verlag. 194 S., kt., DM 29,80.

Burbach, Christiane: *Argumentation in der „politischen Predigt".* Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theologischem Interesse. Reihe: Erfahrung und Theologie, Bd. 17. Frankfurt 1990: P. Lang. 213 S., kt., DM 63,–.

Conrady, Roland: *Die Motivation zur Selbstdarstellung und ihre Relevanz für das Konsumentenverhalten.* Eine theoretische und empirische Analyse. Reihe: Europäische Hochschulschriften, Volks- und Betriebswirtschaftslehre, Bd. 1101. Frankfurt 1990: P. Lang. 213 S., kt., DM 92,–.

Danneels, Godfried: *Christus oder der Wassermann.* Ein Hirtenbrief. Reihe: Kriterien, Bd. 88. Freiburg 1991: Johannes Verlag. 65 S., kt., DM 9,–.

Denzinger, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Entscheidungen.* Bearb. und hrsg. v. Peter Hünermann und Helmut Hoping. Freiburg 37. Aufl. 1991: Herder. 1706 S., Ln., DM 128,–.

Die Geschichte des Christentums. Bd. 6: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449). Deutsche Ausgabe bearb. und hrsg. v. Bernhard Schimmelpfennig. Freiburg 1991: Herder. 912 S., geb., DM 198,–.

Grossmann, Heinz: *Menschen am Weg.* Ein Jugendkreuzweg. Freiburg 1992: Herder. 71 S., kt., DM 14,80.

Gutierrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung.* Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. Mainz [10]1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 384 S., geb., DM 48,–.

Hartwich, Richard: *Steyler Missionare in China.* Bd. 6: Auf den Wogen des Chinesischen Bürgerkrieges 1924–1926. Reihe: Studia Instituti Missiologici SVD Sankt Augustin, Bd. 53. Nettetal 1991: Steyler Verlag. 713 S., kt., Preis nicht mitgeteilt.

Hauer, Erich: *Gemeinde Jesu vor Ort.* Ein Leitfaden für Pfarrgemeinderäte. Freiburg 1992: Herder. 32 S., kt., DM 4,80.

Henrici, Peter: *Entdeckung der Stille.* Übungen zur Meditation der Beziehungen. Meditationskurs Band 2. München 1992: Kösel. 192 S., geb., DM 34,–.

Herbstrith, Waltraud: *Wo das Schweigen beginnt.* Meditationen zu Texten von Johannes vom Kreuz. Topos Taschenbücher Bd. 221. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 168 S., kt., DM 12,80.

Heymel, Michael: *Maria entdecken.* Die evangelische Marienpredigt. Freiburg 1991: Herder. 352 S., kt., DM 38,–.

Hofmeister, Heimo: *Philosophisch denken.* Reihe: Uni-Taschenbücher, Bd. 1652. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 450 S., kt., DM 39,80.

Ignatius von Loyola: *Bericht des Pilgers.* Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer. Leipzig 1990: St. Benno-Verlag. 154 S., Ln., DM 29,80.

Kuschel, Karl Josef: *„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..."* Literarisch-theologische Porträts. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 415 S., kt., DM 42,–.

Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. Bd. 1: Grundlegungen. Hrsg. v. Johannes Gründel. Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 141. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 192 S., kt., DM 29,80.

Löhnert, Winfried: *Innere Kündigung.* Eine Analyse aus wirtschaftspsychologischer Perspektive. Reihe: Kölner Arbeiten zur Wirtschaftspsychologie, Bd. 5. Frankfurt 1990: P. Lang. 292 S., kt., DM 89,–.

Lonergan, Bernard J. F.: *Methode in der Theologie.* Bearb. und hrsg. v. Johannes Bernhard. Leipzig 1991: St. Benno Verlag. 420 S., Ln., DM 98,–.

Neues Lexikon christlicher Symbole. Hrsg. v. Dorothea Forstner und Renate Becker. Innsbruck 1991: Tyrolia Verlag. 438 S., Ln., DM 88,–.

Nigg, Walter: *Der Pfarrer von Ars.* Freiburg 1992: Herder. 144 S., kt., DM 19,80.

Noth, Martin: *Die Welt des Alten Testaments.* Eine Einführung. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4060. Freiburg 1992: Herder. 384 S., kt., DM 28,80.

Origenes: *In Lucam Homiliae.* Homilien zum Lukas-Evangelium. 1. Teilband: Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet v. Hermann Josef Sieben. Reihe: Fontes Christiani, Bd. 4/1. Freiburg 1991: Herder. 275 S., kt., DM 32,–.

Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste. Lesejahr C. Hrsg. v. Franz Josef Stendebach und Klaus Roos. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 308 S., kt., DM 36,–.

Rauh, Susanne: *Wertwandel in der Familie – die Entwicklung der Intimität.* Reihe: Europäische Hochschulschriften, Pädagogik; Bd. 453. Frankfurt 1990: P. Lang. 610 S., kt., DM 127,–.

Stundenbuch. Karwoche und Osteroktav. Die Feier des Stundengebetes. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe. Freiburg 1992: Verlegergemeinschaft Benziger – Herder – Pustet – St. Peter – Veritas. 544 S., Kunstleder, DM 59,–.

Synopse zum Münchener Neuen Testament. Hrsg. v. Josef Hainz. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 263 S., kt., DM 29,80.

Mutter Teresa – Frère Roger: *Gebet.* Quelle der Liebe. Freiburg 1991: Herder. 96 S., kt., DM 12,80.

Thissen, Werner: *Einsichten in Unsichtbares.* Die Fenster Georg Meistermanns im Dom zu Münster. Freiburg 1992: Herder. 72 S., geb., DM 49,–.

Verhaltensmanagement in Organisationen. Ein Kongreßbericht. Hrsg. v. Johannes C. Brengelmann, L. von Rosenstiel, G. Bruns. Reihe: Arbeiten der Psychologischen Abteilung Max-Planck-Institut für Psychiatrie, Bd. 5. Frankfurt 1987: P. Lang. 316 S., kt., DM 78,–.

Weber, Helmut: *Allgemeine Moraltheologie.* Ruf und Antwort. Graz, Köln 1991: Verlag Styria. 354 S., geb., DM 49,80.

Weirich, Adele: *Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers.* Reihe: Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 398. Frankfurt 1990: P. Lang, 268 S., kt., DM 77,–.

Wittrahm, Andreas: *Ein Leben lang im Aufbruch.* Biblische Einsichten über das Älterwerden. Freiburg 1991: Herder. 209 S., geb., DM 28,–.

Heute theologisch über die Orden nachdenken – Merkmale einer zeitgemäßen Theologie des Ordenslebens

Peter Lippert CSSR; Hennef / Sieg

0. Vorbemerkung

0.1. Ziel dieser Überlegungen

Hier soll nicht die Kurzfassung einer Ordenstheologie geboten werden. Es soll vor allem nicht der Eindruck erweckt werden, es sei eine solche Theologie erst zu erarbeiten. Eine solche Ansicht wäre angesichts der Fülle der in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Arbeiten nur als absurd zu bezeichnen.

Es geht mir hier zunächst um eine Besinnung auf bestimmte Merkmale, Zielrichtungen und Erfordernisse für das persönliche Nachdenken von Ordensfrauen und Ordensmännern über ihre Lebensweise. Eine solche persönliche Besinnung bleibt immer wieder aufgegeben. Ein solches Nachdenken mag sich selbst vielleicht nicht als „Theologie" bezeichnen, ist es aber dort, wo systematisch vom Glauben her über das Ordensleben nachgedacht wird. Um eine Orientierung dieses Bemühens geht es hier. Ebenso ist es mir freilich auch ein Anliegen, daß eine wissenschaftliche Theologie des Ordenslebens die gleichen Merkmale aufweisen muß, soll sie überzeugen und für das persönliche Nachdenken hilfreich sein.

Die Schwierigkeiten für eine solche Besinnung bestehen weniger darin, daß es in kirchenamtlichen Dokumenten und in theologischen Abhandlungen nicht genug Vorgaben gäbe, sondern eher darin, daß manches an diesen Vorgaben uneinheitlich und klärungsbedürftig ist[1].

Dieses Bemühen befindet sich heute in einer nicht leichten Lage. Zur Zeit gibt es für viele Orden, vor allem in den Ländern der „ersten Welt", eine schwierige Nachwuchssituation. Es gibt daneben die eigentümliche Tatsache, daß Gemeinschaften, die sich stärker an vorkonziliaren Denk- und Gefühlsschemata orientieren, oft einigen Zulauf haben, während Orden, die sich auf ernst-

1 Innerhalb der zahlreichen, auch in ihrer Art unterschiedlichen nachkonziliaren Dokumente wird man wohl von unterschiedlichen Leitgedanken, von einer unterschiedlichen Akzentuierung einzelner Topoi und von unterschiedlicher Kongruenz mit anderen theologischen Themen des Konzils sprechen können, was etwa das Verhältnis Ordensleute – Laien, Ordensleute – Kirche oder Ordensleute – Welt betrifft. Es sollte aber darüber nicht vergessen werden: diese vielfältigen Äußerungen erbringen manche definitive Bereicherung zu Themen, bei denen sie über die klassische Ordenstheologie hinausweisen [z. B. in der Überwindung des Individualismus und einer primär aszetischen Sicht der Räte, in der Betonung der Hinordnung auf die Kirche, der Sicht von Ordensleben als Charisma oder der gesellschaftlichen Dimension des Ordenslebens, sowie in der Herausstellung der apostolischen Tätigkeit als zum Wesen des Ordenslebens dieser Gemeinschaften gehörig].

hafte Weise um eine Fortführung der Konzilsimpulse[2] bemühen, manchmal zwischen allen Stühlen der kirchlichen Konjunktur zu sitzen scheinen. Aber auch davon dürfte sich eine verantwortete Besinnung auf das Ordensleben wohl nicht irre machen lassen.

0.2 Was ein theologisches Nachdenken über das Ordensleben leisten sollte

Eine spirituelle und theologische Selbstvergewisserung von Ordensfrauen und Ordensmännern über ihr Leben wird zunächst damit rechnen müssen, daß bestimmte Themen[3] noch „in der Schwebe gelassen" werden sollten, weil sie nicht genügend abgeklärt sind. Was aber unbedingt „jetzt schon" von einem Nachsinnen über die Berufung des Ordenslebens geleistet werden muß, scheint mir dies zu sein:

- eine solche, jeweils von jedem zu erstellende „Theologie des Ordenslebens" darf den Impuls, der zur persönlichen Entscheidung für das Ordensleben führte, nicht ersticken, sondern muß ihm dienen;
- eine solche „Theologie" sollte in einigen theologischen Weichenstellungen des Konzils nicht einfach eine mehr oder weniger lästige Pflicht sehen, sondern darin die große spirituelle Chance wahrnehmen; sie sollte sich diese Impulse des Konzils gern – und so erst wirklich – zu eigen machen;
- eine solche „Theologie" sollte nicht – um des vermeintlichen inneren Friedens willen – aus den Herausforderungen der Zeit ausbrechen wollen, sondern die Ordensberufung in sie hineingestellt sehen und sie so leben wollen;
- eine solche „Theologie" sollte die geistliche Kraft freisetzen, im Ordensleben den schwierigen Weg in die ungewisse Zukunft wirklich gläubig zu gehen, ohne sich mit Regressionen, Ausflüchten oder auch mit ungeklärten Formeln und anspruchsvollen gedanklichen Fassaden trösten zu wollen.
- eine solche „Theologie" sollte es möglich machen, daß Ordensfrauen und Ordensmänner in ihren Gemeinschaften im inneren Frieden mit Gott, mit der erlebten menschlichen Wirklichkeit und mit sich selbst leben und sterben können.

Es geht also darum, einige Elemente zu benennen, die beachtet werden wollen, wenn Ordensleute über ihr Leben nachdenken.

---

2 Es ist allerdings zuzugeben, daß die Konzilstexte selbst verschieden ausgelegt werden und verschieden ausgelegt werden können, sie sind „Dokumente des Übergangs" (A. Herzig, s. u. Anm. 4).

3 Zu denken wäre hier an ständig wiederkehrende Themen wie etwa das der Gottgeweihtheit der Ordensleute oder der Trennung von der Welt, die noch der theologischen Klärung bedürfen.

Nähere Veranlassung zur vorliegenden Ausarbeitung, die hierzu einen Beitrag leisten möchte, war einerseits die Aufgabe, ein ordensinternes Arbeitspapier zu erstellen, ferner das Erscheinen einer gründlich dokumentierten und inhaltlich bedeutenden Monographie über das Ordensleben, die in dieser Zeitschrift an anderer Stelle besprochen wird[4]. Prägend waren auch die Erfahrungen aus einer Werkwoche mit jungen Ordensleuten in Indonesien und mit ihren Gedanken und Fragen.

Im Folgenden sollen zunächst einige Voraussetzungen einer heutigen Theologie des Ordenslebens bedacht werden (1); sodann sind einige, heute erforderlichen Merkmale zu beschreiben (2); schließlich sind die unumgänglichen Grenzen jeder Ordenstheologie zu formulieren (3).

1. Vorgegebenheiten

1.1 Vorgegebenheiten von der heutigen Situation her

Bei einer heutigen Theologie des Ordenslebens sind bestimmte Vorgegebenheiten zu berücksichtigen, die ganz allgemein unsere Situation mitprägen; sie sind menschlich so wichtig, daß Christen ihr Selbstverständnis nicht ohne sie gewinnen können; sie haben folglich auch für das Ordensleben soviel Bedeutung, daß Ordensleute über ihr Ordensleben nicht anders nachdenken und reden können, als daß sie diese Vorgegebenheiten mit einbeziehen. Dabei ist hier ebenso die Rede von theologischen (vgl. 1.1.1) wie von zeitgeschichtlichen (1.1.2, 1.1.3) Vorgaben.

1.1.1. Hierzu gehört insbesondere ein *entschiedenes Eingehen* auf einige Grundperspektiven des II. Vatikanischen Konzils:

- es geht um eine kommunionale Ekklesiologie, wie sie – wenigstens als eine der in den Konzilsdokumenten enthaltenen Typen von Ekklesiologie vorliegt[5] und wie sie – als vorherrschender Typ – sowohl mehr den ntl. Vorgaben als auch heutigen Formen eines als zufriedenstellend erfahrenen Lebens in Gemeinschaft besser entspricht.
- es geht um eine theologische Anthropologie, welche die Berufung aller Christen zur Heiligkeit ernst nimmt und die sich um eine rechte Deutung der Stellung des Menschen in der Welt müht, und dies unter Berücksichtigung der konziliaren Aussagen über Welt und Mensch bei voller Wahrung der eschatologischen Berufung der Menschen.

Dabei ist dem Gesichtspunkt besondere Bedeutung zuzumessen, wie die Eigenart und der Eigenwert des Ordenslebens theologisch gewährleistet werden

4 A. Herzig, „Ordens-christen". Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Vatikanischen Konzil, Würzburg 1991; auf dieses Buch wird in unseren Überlegungen öfter verwiesen, weil es einige Haupttendenzen der Ordenstheologie übersichtlich dokumentiert und zutreffend kommentiert.

5 Vgl. H. J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums, in: TrTZ 92 (1983) 272–283.

können (denn diese sind fester Bestandteil der katholischen Tradition), ohne daß eben doch die christliche Würde des Lebens als Laie verdunkelt wird. Allzu lange haben eben doch die Aussagen über das Ordensleben das Leitbild christlichen Lebens in Richtung auf das Ordensleben verschoben. Allzu lange sind dadurch die Aussagen über das Ordensleben, wenn auch sicher vielfach ungewollt, entweder zur permanenten Diskriminierung der großen Mehrheit von Christen geworden, die nicht diesen „viel logischeren und vortrefflicheren" Weg zu Gott gewählt haben; oder sie haben zu hilflosen Projektionsmechanismen geführt, mit denen Laien ihr geringeres Christsein wenigstens dadurch ausgleichen wollten, daß sie die Ideale, die sie selbst nicht leben wollten oder konnten, auf die Ordensleute projizierten und sich so stellvertretend von ihnen „mitnehmen ließen" (wehe, wenn Ordensleute dann nicht so waren, wie man es von ihnen erwartete)...

1.1.2 Hierzu gehört ferner ein *entschiedenes Eingehen* auf die großen Menschheitsprobleme, die oft genannt werden, deren Nennung allerdings nicht selten formelhaft geworden ist und die darum manchmal wie zwanghaft und auf nicht wenige Menschen darum bereits abstoßend wirkt, die aber tatsächlich bereits dramatische Ausmaße angenommen haben:

- die Frage der internationalen sozialen Gerechtigkeit;
- die Bewaffnungs- und Friedensproblematik;
- die Bewahrung der Schöpfung;

1.1.3 Schließlich gehört hierher ein *konstruktives, zugleich aber kritisches Eingehen* auf einige Bewegungen und Deutungen, die im Zusammenhang dieser aktuellen Herausforderungen aufgetreten sind. Ein solches Eingehen bezieht sich:

- auf die kritischen Rückfragen gegenüber einer agressiven und nur quantitativ sich steigernden Technologie und Wirtschaftsform;
- auf die Deutungen der Ursachen des heutigen Weltelends, vor allem der Armut in der Dritten Welt;
- auf die Bewegungen zur Befreiung unterdrückter Kulturen und unterdrückter Menschengruppen wie z. B. die Frauenbewegung[6].

Wenn es stimmt, daß ein realitätsbezogenes Nachdenken über das Ordensleben heute von alledem nicht absehen kann, so geht es dabei doch um ein Bewußtsein, das auch gegenüber diesen oft vereinfachenden Bewegungen posi-

6 Ein beunruhigendes Dilemma besteht allerdings in Folgendem: je ernsthafter sich ethisch betroffene Ordensleute sachkundig zu machen versuchen, desto mehr sind sie ihren jeweiligen, oft sehr sachkundigen, aber gleichzeitig sehr tendenziösen Informationsquellen wie wehrlos ausgeliefert. Ich weiß aus dieser Verlegenheit nur den Ausweg des gegenseitigen Abwägens von Sichtweisen durch Vergleich [ein für viele bereits kaum erreichbarer Luxus], oder das Herausfinden seriöser Autoren, denen man dann eben – glaubt...

tiv *und* kritisch bleibt[7]. Ich sehe jedenfalls eine nicht geringe Gefahr auch in der Tatsache, daß gerade beim Lesen der Zeichen der Zeit die Sachkenntnis von Ordensleuten nicht immer mit ihrem Idealismus Schritt zu halten vermag[8].

1.2 Zur psychologischen Situation

Eine heutige Theologie des Ordenslebens wird auch der Situation Rechnung zu tragen haben, die sowohl das Verhalten als auch das Denken vieler Menschen in Bezug auf das Ordensleben bestimmt.

Viele Menschen, auch gerade in der jungen Generation, erfahren ihre Lebenssituation als von großer Ratlosigkeit bzw. Unsicherheit geprägt. Die Jugendlichen heute sind nicht wie die Generation der heute 55-65 jährigen damit groß geworden, daß sie sich zunächst einmal von erstarrten Traditionen befreien mußten. Sie haben diese Fesseln der Vergangenheit – nicht zuletzt dank dem Mühen der jetzt altgewordenen „Progressisten" – gar nicht mehr *als allein maßgeblich* erlebt. Viele Jugendliche erfahren sich vielmehr einer Spannung zwischen einer reduktionistisch – kritischen Neigung und einer fundamentalistischen Sehnsucht ausgesetzt. Was sie aber in der pluralistischen Gesellschaft wenig erleben, sind dargebotene Weisungen und überzeugt vertretene Überzeugungen. Nicht zuletzt von Ordensleuten, ihrem Leben und ihrer Selbstdeutung erwarten sie dies. Hier dürfte wohl auch der Grund für die Anziehungskraft so mancher neuer Gemeinschaften mit einer eher rückwärts gewandten Spiritualität liegen.

Diese Situation wirkt sich auch auf die Art aus, wie Theologie des Ordenslebens betrieben wird. Denn der Theologe ist immer auch der betroffene Mensch, und Theologie ist immer auch Biographie. Bedenkt man die ver-

---

7 Vgl. zu den Herausforderungen, welche diese Weltentwicklungen auch für die *innere* Gestalt des Ordenslebens bilden: M. J. Leddy, Reweaving Religious Life. Beyond the Liberal Model. Mystic, 1990, das m.E. zwar wenig gangbare Vorschläge macht, aber die Fragen auf sehr anregende Weise vorlegt.

8 Dieser Mangel kann durch bestimmte, vereinfachte Auffassungen von der prophetisch-kritischen Rolle des Ordenslebens u. U. noch legitimiert werden. Es wird nämlich – unter einer wohl mißverstehenden Berufung auf die Unterscheidung M. Webers zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik – den Ordensleuten die Aufgabe zugewiesen, die hohen Ideale zu vertreten, während die Laien die Aufgabe hätten, für die konkrete Verwirklichung von Werten zu sorgen. Eine prophetische Rolle der Orden gibt es sicherlich, und sie schließt ein, daß die Orden durch ihr ganzes Leben manche scheinbaren Sachzwänge als vermeidbar, manche scheinbaren Wichtigkeiten als zweitrangig erweisen. Aber das alles darf nicht dazu führen, daß sich Ordensleute vom nüchternen Blick auf die Verwirklichung dessen, was sie ethisch fordern, für dispensiert halten oder gar, daß sie meinen, wenn man nur Ideale hat, sei der Praxis schon Genüge getan. Zu diesem Thema vgl. A. Herzig, so. o. Anm. 4, 187ff., 197. – Zur weiteren Klärung des „Prophetischen" im Ordensleben vgl. den Aufsatz von H. Arens, Das Prophetische im Ordensleben, in: OK 33 (1992) 8–23. Ich möchte zwar weder dem Globalurteil über Zeit und Zeitgenossen (S. 9) zustimmen, noch meine ich, den dort zitierten Theologen sollten alle ideellen Hochflüge einfach abgenommen werden; doch wird m. E. in dem Aufsatz Wichtiges geklärt.

schiedenen Menschentypen, die es etwa gemäß der Typologie nach Myers-Briggs und nach Riemanns Grundformen der Angst gibt, so läßt sich vermuten, wie unterschiedlich auch heute Typen von Theologie des Ordenslebens sein werden[9]. Man muß sich nur einmal daran erinnern, daß es Menschen gibt, die vor allem Stabilität und Ordnung suchen und Veränderungen fürchten, und andere, deren Lebensanliegen das stets Neue und die Veränderung ist, die aber darum alles Beständige fürchten; solche, deren Hauptanliegen das Angenommensein ist und deren persontypische Angst sich auf zuviel Distanz erstreckt, und andere, deren Lebensanliegen ihre Selbständigkeit ist und deren Befürchtungen sich auf zuviel Nähe beziehen. Es ist überhaupt nicht zu vermeiden, daß so verschiedene Menchen, die über ihre Lebensform nachdenken, in die sie ja einiges investiert haben, dies immer auf je ihre Weise tun.

Allerdings ergibt sich daraus keineswegs die Folgerung einer völligen Subjektivierung jeder Theologie des Ordenslebens. Davor kann zweierlei bewahren:

- die stets aufgegebene Relativierung der persönlichen Eigenart in dem Bestreben, sich selbst samt seinen personenspezifischen Geneigtheiten immer auf ein größeres Gleichgewicht hin offen zu halten. Dazu wird insbesondere der in Ordensgemeinschaften mögliche gegenseitige Austausch von Erfahrungen und Gedanken einen wichtigen Beitrag liefern.
- der immer mögliche und natürlich auch einer Theologie des Ordenslebens aufgegebene Versuch, im theologischen Diskurs die unvermeidlichen Schwergewichtigkeiten und Einseitigkeiten argumentativ zu überprüfen, zu erkennen und u. U. zu korrigieren.

2. Merkmale einer Ordenstheologie für heute

2.1 Ein erstes Merkmal: es geht um eine Theologie, welche die rechte Verbindung zwischen einem Hinhören auf Tradition und einem Ernstnehmen heutiger Anfragen, Anliegen und Korrekturen findet.

Die spirituelle und theologische Tradition sind beide viel reichhaltiger als ihre oft in die Gegenwart hinein unternommenen Vermittlungen. Traditionen sind allerdings nicht nur reichhaltig und vielfältig, sondern sie enthalten u. U. auch Überholtes und Unannehmbares. Dies gilt auch für manches, was in der Theologie des Ordenslebens bis zum Konzil als fast unangefochten galt und das heute, auch wenn es sich z. B. auf Thomas von Aquin beruft, einfach so nicht mehr halten läßt, will man das gewiß oft selbst wieder mehrdeutige Konzil nicht völlig verkennen oder ignorieren.[10]

---

9 Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Zur gegenwärtigen Weise der Konfliktbewältigung in der Kirche, in: OK 31 (1990) 26–34; ausführlich zu den Grundformen der Angst: R. Bärenz, Der zu ihnen barmherzig war. Vom Umgang mit der Menschlichkeit in der geistlichen Begleitung, in: OK 32 (1991) 129–148.

10 Es ist darum wichtig und nicht nur Materialsammlung, wenn eine systematische Arbeit zur neueren Ordenstheologie wie die von A. Herzig auch die klassische Theologie des Ordenslebens mit dokumentiert (s. o. Anm. 4).

Zu Aspekten, die solcher Überprüfung bedürfen, die hier allerdings nicht näher beschrieben werden können, gehören etwa:

- die lange Zeit gängige Verhältnisbestimmung zwischen Christen allgemein und Ordensleuten (das Ordensleben als die eigentlich christliche Lebensform);
- die primär aszetische Deutung der Räte als Mittel der Selbstheiligung;
- die Zielbestimmung des Ordenslebens primär als Mittel der Selbstheiligung;
- die Vorordnung des kontemplativen Lebens vor das aktive, verbunden mit der Vorordnung der Gottesliebe vor die Nächstenliebe;
- die Zuordnung von Geboten und Räten.

2.2 *Ein zweites Merkmal: eine kritische Bezogenheit auf die Sendung der Kirche.*

Einerseits ist das Kirchenbewußtsein stärker als in früheren Generationen; sehr viele Menschen erleben, daß man gerade in einer nachchristlichen Welt die Gemeinschaft der Mitglaubenden braucht; daß die Kirche der Raum sein kann, in dem beglückend Geschwisterlichkeit erlebt wird. Andererseits ist es heute vielen Menschen zum Problem geworden, daß zum Christsein auch das Mitleben mit der Kirche gehört. Die konkrete Kirche, wie sie sich augenblicklich darbietet, wird vielfach zum Problem. So ist auch eine kirchenkritische Haltung bei religiösen Menschen sicher ausgeprägter als früher.

Dafür dürfte bei vielen religiös Interessierten die Haltung eines religiösen Individualismus verschwunden sein, wie er die Spiritualität und das Kirchenbewußtsein der vergangenen Jahrhunderte geprägt hatte. Nicht zuletzt das verbreitete, *engagierte Leiden an der Kirche* [das nicht mit kalter Kirchendistanz und Kirchenhäme zu verwechseln ist], kann hierfür ein Indiz sein.

In dieser Situation widersprüchlicher Gefühle wird es auch für die Orden und für eine Theologie des Ordenslebens sicherlich sehr darum gehen, zu Wegbegleitern in der Verwirrung zu werden.

Eine Kirche, die sich – mit dem II. Vatikanischen Konzil – theologisch als auch sündige Kirche sieht, kann gewiß auf Treue und Loyalität Anspruch erheben, aber sicher auf eine andere Gestalt von Treue und eine andere von Loyalität als sie früher üblich waren.

Ordensgemeinschaften, die sich das Postulat zu eigen gemacht haben, die persönliche Reife ihrer Mitglieder als Postulat für ihr Leben und als Bedingung für eine heutige Erfüllung ihres Auftrags zu sehen, werden mit einem anderen Stil im Verhalten ihrer Mitglieder gegenüber der gesamten Wirklichkeit, also auch der sichtbaren Kirche gegenüber, rechnen müssen.

Tatsächlich zeigt sich auch in einer heutigen Theologie des Ordenslebens, daß solche Linien einer neuen Einstellung zum Sein in der Kirche und zum Kirchesein zu bemerken sind. Es zeigt sich zum einen an der vielfachen Mitwirkung der Orden an der kirchlichen Erneuerung [in Theologie, Seelsorge und Spiritualität] ebenso wie in der allgemein großen und oft von guten Erfolgen gekrönten Bereitschaft, die Konstitutionen umzuschreiben und zu erneuern. Es wird zum anderen sichtbar in der Entdeckung der kritisch-prophetischen Rolle der Orden in der Kirche und gegenüber der Gesellschaft.

2.3 Ein drittes Merkmal: das Mühen um einen ausgewogenen Bezug zwischen Taufbedeutung und Bedeutung der Ordensprofeß

In diesem Merkmal zeigt sich, bzw. dahinter verbirgt sich die Frage nach dem Verhältnis von Ordensleben und Christsein, die nicht leicht zu lösen ist. Die Frage stellt sich geradezu als eine Art Dilemma:

- entweder stellt man das Ordensleben [„Gottgeweiht durch die Profeß"] als eigenständige Größe vor das Christsein („Taufweihe"), dann erscheint das Christsein des Laien als defizitär;
- oder man sagt, wie es heute oft geschieht, das Ordensleben begründe keine eigenständige Lebensweise, sondern sei „lediglich" die Vollendung der Taufe. Dann fragt sich, wieso die allen gemeinsame Taufe bei den einen durch das Ordensleben zur Vollständigkeit gelangt, während sie bei den meisten Christen diese Vollständigkeit entweder nicht braucht oder aber zwar bräuchte, aber sie entbehrt.

2.4 Ein viertes Merkmal: eine Beachtung der menschlichen Gegebenheiten mit Hilfe der Humanwissenschaften

2.4.1 In diesem Merkmal zeigt sich, bzw. dahinter verbirgt sich die Frage nach dem Verhältnis von Ordensleben und Menschsein. Im Allgemeinen dürfte heute in den Orden, welche die Konzilsdynamik mitgemacht haben, die Aufgeschlossenheit gegenüber der Psychologie und gegenüber der Mikrosoziologie beträchtlich zugenommen haben. Die Wahrnehmung der sowieso gerade in Ordensgemeinschaften sehr deutlich sich auswirkenden Gesetze der Gruppenpsychologie ist vielfach fester Bestandteil im Leben der Gemeinschaften geworden.

Eine angstvolle Polemik [etwa: „früher betonte man Nächstenliebe, heute betont man Gruppendynamik"] dürfte heute ebenso weithin überwunden sein wie die nicht seltenen Übertreibungen von missionarischen Psychologen (auch Ordensleuten), die so manchen Schaden angerichtet haben.

2.4.2 Damit ist aber noch nicht gewährleistet, daß die theologische Reflexion auf bestimmte Themen des Ordenslebens, wie z.B. die einzelnen evangelischen Räte, immer schon genügend den Erkenntnissen und Perspektiven der

Humanwissenschaften Rechnung trägt[11]. Gelegentlich mag bei der noch vorhandenen Abwehr der Humanwissenschaften auch insgeheim die Befürchtung mitspielen, daß sich bei ihrer Berücksichtigung an den eigenen Vorstellungen vom Ordensleben doch Defizite zeigen könnten, vor denen man bisher die Augen geschlossen hatte. Ich bin allerdings davon überzeugt, daß diese Befürchtung überflüssig ist. Auch nüchtern und humanwissenschaftlich betrachtet, ist das Ordensleben eine menschlich gültige *Möglichkeit*; daß diese von konkreten Menschen unter Hintanstellung anderer, menschlich ebenso sinnvoller Möglichkeiten willen gewählt wird, das ist allerdings Bestandteil jener Dimension am Ordensleben, die nur vom Glauben her erschlossen werden kann.[12]

2.4.3 Ein eigenes Augenmerk ist in diesem Zusammenhang wohl dem Präzisieren von Vorstellungen zuzuwenden, mit denen das Miteinander und die Unterscheidung von Gemeinschaftlichkeit und Privatsphäre bedacht werden. Nicht selten werden beide Dimensionen im Ordensleben unter der Vorstellung von einander konkurrierenden Größen gesehen. Das trifft jedoch nur einen Teil der Wirklichkeit. Vielmehr ermöglichen beide Sphären einander auch in ihrer jeweiligen Entfaltung. Wo dies vernachlässigt wurde, litt entweder das Gemeinschaftsleben oder es gab – umgekehrt – oft genug tiefe Verbitterungen, eine geheime Schadloshaltung oder den Ausbau von kleinen Sonderwelten innerhalb oder außerhalb der Gemeinschaft.

2.5 Ein fünftes Merkmal: eine starke solidarische Bindung an die Situation der Menschen außerhalb des Ordenslebens

2.5.1 Wenn heute von den Christen allgemein etwas erwartet wird, das als nachdenklich machendes und „bewahrheitungsfähiges" Zeugnis empfunden würde, dann ist dies eine Solidarität, die erkennbar im Glauben wurzelt. Es geht um eine Haltung gegenüber den vielen Menschen und Menschengruppen, die auf diese Solidarität warten, weil sie sie von Jesu Jüngern auch dann noch erhoffen, wenn niemand sonst ihnen sie ihnen zuwendet. Diese Haltung muß auch Element jeden Nachdenkens über das Ordensleben sein.

Dabei wird diese Solidarität in Bezug auf diskriminierte Menschengruppen jeder Art gelten, nicht nur im Hinblick auf die von der jeweils von der veröffentlichten Meinung favorisierten Diskriminierten, sondern auch für solche, die gerade auch vom „fortschrittlichen" ethischen Trend diskriminiert werden.

---

11 Die deutschsprachige Ordenstheologie könnte sicherlich an Konkretheit viel gewinnen und brauchte an theologischem Gehalt nichts einzubüßen, trüge sie die Perspektive mehr Rechnung, wie sie im angelsächsischen Raum, oft in Veröffentlichungen von Ordensfrauen, anzutreffen ist. Als Beispiel sei außer auf das Anm. 6 zit. Buch von M. J. Leddy verwiesen auf: S. Schneiders, New Wineskins. Re-imagining Religious Life, Mahwah 1986. J. Ridick, Treasure in Earthen Vessels, Homebush 1984.

12 Vgl. hierzu meine Überlegungen: „Ohne den Gott der Verheißungen... von vornherein sinnlos". Zum Gesichtspunkt des „menschlich Sinnvollen" im geistlichen Leben – am Beispiel des Ordenslebens, in: OK20 (1979) 278–289.

2. 5. 2 Diese Solidarität hätte nicht so sehr eine der pflichtmäßigen Zuwendung zu sein, wie sie Helfern oft auf unangenehme Weise eigen ist, auch nicht die „barmherzige" Herablassung des Reichen, der die Almosen seiner Güte austeilt. Es geht vielmehr darum, was Paul VI. in *Evangelii Nuntiandi* die „pastorale Liebe" nennt. Damit diese Haltung wachsen kann, muß sie auch die theologisch-denkerischen Voraussetzungen erhalten.

2. 6 Ein sechstes Merkmal: es wird um den immer neu aufgegebenen Versuch gehen, das Eigensein der Ordensleute in ihrer Lebenswelt gültig zu bestimmen, anders gewendet: es geht um eine tragfähige Bestimmung der Stellung der Ordensleute zur „Welt"

Anders als viele Autoren halte ich die aus zwei Zitaten aus dem Johannesevangelium zusammengesetzte Formel „in der Welt, aber nicht von der Welt" (vgl. Jo 17,11. 14) nicht für besonders hilfreich. Gerade in der Verbindung beider ursprünglicher Stellen ist sie wegen der Verschiedenheit der Welt-Begriffe mehrdeutig und darum mißverständlich [bedeutet „Welt" in beiden Satzteilen das gleiche? Bedeutet „Welt" im zweiten Satzteil die irdische Lebenssituation der Menschen oder die vom Menschen sekundär und rational gestaltete Welt oder den unerlösten Bereich, in dem Sünde wirkt, oder mehrere davon?]. Außerdem sprechen die zu Grunde liegenden Stellen des Johannesevangeliums doch wohl von allen Christusjüngern [13], ihre Zitierung ist also auch deswegen für unser Thema nicht sonderlich hilfreich.

Empirisch gesprochen sind auch die Ordensleute „von der Welt", d. h. sie sind intensiv in die weltlichen Gegebenheiten hinein verwoben, etwa im Gebundensein an Leiblichkeit, Affektivität, Verwundbarkeit des Seelenlebens, und das Hingestelltsein in die Spannung zwischen dem irdischen Jetzt und dem jenseitigen Lebensziel. Diese Spannung mit ihrem „Schon" und „Noch nicht", muß sich in Bejahung und Aszese, im „Sterben, um zu leben", im Leben sowohl der Ordensleute als auch der Laien konkretisieren, wenn diese Konkretionen sich auch, bedingt durch die jeweils andere Lebensform, voneinander unterscheiden.

Tatsächlich ist die Schwierigkeit, diesen Sachverhalt nachdenkend einzufangen, am Bemühen vieler Beiträge zur Theologie des Ordenslebens abzulesen[14]. Für eine persönliche Standortgewinnung wird wohl nichts anderes übrig bleiben, als diesen Sachverhalt als ein Spannungsverhältnis zu denken. Dabei scheint mir die „ertragende" Annahme des Verwobenseins in das „Welt-Sein" gerade auch um des Zeugnisses willen wichtig zu sein. Wo Ordensleute hierin

13 Wie irreführend gängige Formeln sein können, zeigt auch die Rede vom „Gott allein dienen" [Soli Deo vacare, vivere]. Denn einerseits gilt dies als Grundform nicht nur für Ordensleute. Andererseits gilt es *empirisch-praktisch* so auch für sie nicht. Und schließlich in der Formel enthalten ist [ein primär transzendenter oder geschichtlich heilschaffender Gott der Menschen]

14 Vgl. hierzu A. Herzig, so. o. Anm. 4, 248–323, bes. ab 309

solidarisch das Los der „Weltleute" teilen und dieses Element ihres Menschseins und Christseins nicht wegzuklären und „wegzuleben" versuchen und wo sie gleichzeitig und gerade so spürbar aus dem Auslangen auf die eschatologische Vollendung heraus ihre Lebensform samt den dazu unausweichlich gehörenden Verzichten leben, wird ihre Distanz zu bestimmten Aspekten „üblicher Weltlichkeit" zum ermutigenden Zeichen, statt daß sie zur ungewollten Entmutigung für die „Weltleute" mit *ihrer* Weltlichkeit würde.

2.7 Ein siebtes Merkmal: Der aus all diesen Gegebenheiten heraus als neue Herausforderung erfahrene Versuch, die neuen Gegebenheiten zu einer spirituellen Synthese zu verbinden.

Drei große geistliche Aufgaben sind hier gestellt, zu denen auch jede Theologie des Ordenslebens beitragen muß:

- es gilt, eine Spiritualität des Sinnes für das *Geheimnis* und die *Geschenkhaftigkeit* der wichtigsten Dinge des Lebens zu entwickeln, und dafür, daß der Mensch im Geheimnis *seines* Lebens letztlich dem lebendigen Geheimnis Gottes selbst begegnet;
- es gilt, eine lebendige und personale *Beziehung*[15] zur Person Jesu zu entwickeln, in dem uns das Unaussprechliche Gottes nahe und zur Hoffnung ermutigend begegnet;
- es gilt sodann, die dritte geistliche Grundaufgabe zu sehen und zu leben, nämlich „in allem Gott zu suchen und zu finden"[16].

2.8 Ein achtes Merkmal: das Mühen um eine realistische und ausreichende Sicht der Bedeutung des Ordenslebens als Zeichen.

Seitdem das Konzil diese Kategorie zur Geltung begracht hat, ist in den nachfolgenden Diskussionen bereits beträchtliche Klärung in bezug auf die verschiedenen Dimensionen [die vorbildhaft – aszetische, die eschatologische, die offenbarend – kirchliche Dimension] dieses Gedankens erfolgt. Konsequent zu vermeiden wäre hier eine Ausdeutung, welche das eschatologische Zeichen in einer Vorwegnahme des rein künftigen Lebens durch die Ordensleute schon jetzt sieht, eine Sicht, die der nüchternen Wirklichkeit nicht genug Rechnung trägt.

Zu sehen wäre auch, *wodurch* denn das Zeichen gesetzt wird. Neben dem naheliegenden Verweis auf die Ehelosigkeit, auf das Gebetsleben und die asze-

---

15 Vgl. hierzu K. Rahner, Was heißt Jesus lieben? Freiburg 1985[3]; A. Schmied, Dem Leben auf der Spur. Jesus als Herausforderung und Ermutigung, Würzburg 1989; P. F. Schmid, Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus, in: Diak 23 (1992) 13–23;

16 Vgl. hierzu das kostbare Büchlein K. Rahners, Von alltäglichen Dingen, Einsiedeln 1966 sowie: P. Lippert, Spiritualität des Alltags, Freiburg 1985

tischen Aspekte des Ordenslebens oder auf den konkreten Dienst wäre eigens der Aspekt des gemeinschaftlichen und geschwisterlichen Lebens unter dem Ruf des Evangeliums zu betonen, ein Gesichtspunkt, der von Laien deutlicher wahrgenommen [oder vermißt] wird, als Ordensleute das selbst vermuten[17].

Es wäre auch mehr, als es häufig in Äußerungen zum Ordensleben geschieht, die unausweichliche und auch für jedermann wahrnehmbare „Gebrochenheit des Zeichens"[18] zu reflektieren. Eine Ordensgemeinschaft würde so gerade durch den Ernst ihres Unterwegseins zu einem Zeichen, das Mut macht und Solidarität bezeugt.

Auch erweist es sich in diesem Zusammenhang als Problem, daß es offensichtlich die unterschiedlichsten Erwartungen an das Ordensleben seitens der Nichtchristen, der Katholiken, der kirchlichen Amtsträger gibt. Die Orden werden es also – auch als Zeichen – nicht allen recht machen und das, was sie leben wollen, nicht für alle in gleich verständlicher Weise bezeugen können.

2.9 Ein neuntes Merkmal: ein theologisches Nachdenken über das Ordensleben wird auch den Versuch einschließen, sich darüber zu vergewissern, welches die spirituellen Merkmale der eigenen Gemeinschaft sind.

Dies ist außer bei jenen Orden, die durch ihre Gründer oder ihre in der Geschichte ausgeprägte bzw. vom Volk erlebte Eigenart ihre Unverwechselbarkeit gewonnen haben, kein leichtes Unterfangen. Zu bedenken ist aber, daß zur Bewußtwerdung der eigenen Identität nicht unbedingt nötig ist, sich von allen anderen Ordensgemeinschaften „zu unterscheiden". Identität wird vielmehr gewonnen

- durch ein nachvollziehbares Miteinander verschiedener Einzelmerkmale, von denen jedes auch in anderen Gemeinschaften vorhanden sein kann;
- durch hinreichende Klarheit darüber, was für diese Gemeinschaft jetzt das Gebot der Stunde ist, so wie es bei einem von Discernment erleuchteten Lesen der Zeichen der Zeit gewonnen wird;
- durch eine als prägend wahrgenommene Geschichte, in der bei aller Verschiedenheit die Impulse des Anfangs als für die Gegenwart übersetzbar identifiziert werden können.

Diese Suche nach der theologischen Bestimmung der eigenen Identität sollte bei jeder Ausformung einer „Theologie des Ordenslebens" eine konkretisierende Rolle spielen. So sprechen z. B. *Perfectae caritatis* sowie das bedeutende Dokument der Religiosenkongregation von 1980[19] und das Kirchenrecht nach

17 Zum Zeichencharakter des gemeinsamen Lebens in den Gemeinschaften vgl. A. Herzig, so. o. Anm. 4, 141–143

18 Hierzu z. B. A. Herzig, so. o. Anm. 4, 144–146

19 I Religiosi e la promozione umana, deutsch dokumentiert in: OK22 (1981) 251–275

dem Vorgang zahlreicher anderer kirchenamtlicher Dokumente davon, daß eine zeitgemäße Erneuerung immer auch die Treue zu den eigenen Gründungsimpulsen einchließt[20]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allemal: die frühere, auch amtlich durchgesetzte Sicht ordnete die eigene Ordensidentität [gegeben durch eigene Geschichte, eigene Spiritualität oder spezifische Tätigkeit] dem angeblich Gemeinsamen, dem allen Orden als finis primarius aufgegebenen Auftrag der Selbstheiligung nach. Erst das Konzil hat diese Nivellierung überwunden[21], und zwar einerseits durch die wichtige Aussage, die Fülle Christi werde in den verschiedenen Ordensgemeinschaften auf verschiedene Weise anschaulich[22] und durch die noch folgenschwerere These, daß bei den aktiven Gemeinschaften das Apostolat zu ihrem Wesen selbst gehöre (PC 8).

2.10 Ein zehntes Merkmal: eine Theologie des Ordenslebens wird immer auch die Ordensgeschichte als einen ihrer Fundorte (loci theologici) zu berücksichtigen haben.

Dies ergibt sich zum einen als Folgerung aus dem Bemühen, die eigene Identität auch aus der eigenen Geschichte kennenzulernen. So ist es doch für nicht wenige Menchen persönlich die Erkundung der eigenen „Wurzeln", von der eine heilende Wirkung ausgeht; Psychologen bedienen sich für eine Diagnose der Anamnese, d. h. der Geschichte ihrer Klienten, Ärzte sollten dies womöglich auch tun. Vieles kann so, wie es ist, nur aus der Geschichte verstanden werden. Oft vermag nur der Rückgriff auf die Geschichte vor gröbsten Fehleinschätzungen der Tradition zu bewahren. Darüber hinaus kann die Kenntnis der Geschichte auch eine prophetische, korrigierende und für Gegenwart und Zukunft hilfreiche Funktion haben.

Die relative Distanz zur Geschichte, somit auch zur Geschichte des eigenen Ordens, war wohl in der Generation der jetzt 50 bis 60jährigen Ordensleute weit verbreitet. Das dürfte darin begründet sein, daß – z. B. für Mitteleuropa – diese Generation erlebt hat, wie Geschichte von totalitären Systemen zweimal in kurzer Zeit einseitig in Auswahl und als Mittel der Unterdrückung mißbraucht wurde: Nazismus und realer Sozialismus bedienten sich beide dieser Methoden.

---

20 Hier kann der schwierigen Frage nicht weiter nachgegangen werden, wie und mit wessen Autorität denn nun „gesunde" Traditionen von anderen Traditionen zu unterscheiden seien; wie jene Gründungsimpulse zu aktualisieren seien, die zur Zeit der Gründung aus zeittypischen Gründen nicht verwirklicht werden konnten, oder wie Konflikte zwischen widerstreitenden Deutungen und Bewertungen der eigenen Tradition innerhalb des Ordens selbst auszutragen seien. Aber daß es diese Fragen gibt, erweist erneut die Wichtigkeit des ordensgeschichtlichen Rückgriffs als eine unentbehrliche Weise der Vergewisserung der eigenen Identität.

21 Vgl. Herzig, s. o. Anm. 4, 35

22 Vgl. Herzig, s. o. Anm. 4, 351–354

Diese Generation ist aber auch in ihrer Ordenserziehung nicht selten mit einer Kirchen- und Ordensgeschichte konfrontiert worden, die ebenfalls verklärend, legitimierend oder beschwichtigend, auf jeden Fall triumphalistisch, wirkte, und die zudem alles ausließ, was das selbstproduzierte Ideal (von der Kirche, vom Ordensleben, von der eigenen Gemeinschaft) zu beeinträchtigen schien.

So ernst dieses Unbehagen zu nehmen sein mag, und obwohl die Gefahr eines ideologischen und manipulierten Geschichtsbildes hier und da noch immer bestehen mag, so bleibt doch die Heimholung der Geschichte in die Ordenstheologie unabdingbar. Wo es in kleineren Orden nicht möglich ist, ein eigenes historisches Institut zu betreiben, so wird doch das Mühen um geschichtliches Verstehen so gut wie eben möglich aufgegeben sein.

3. Grenzen eines theologischen Nachdenkens über das Ordensleben

3.1 Jede Theologie des Ordenslebens geht der Praxis weniger voraus als sie ihr nachfolgt.

Wenn Theologie überhaupt das nachdenkliche Sichzueigenmachen dessen ist, was der Glaubende in seiner Wirklichkeit als Tun Gottes erfährt, so ist auch jede Theologie in gewissem Sinn ein Nach-Vollziehen, und das bedeutet, sie folgt der Praxis (des Glaubens, der Begegnung mit Gott) erst nach. In diesem Sinn war im Anfang wirklich „die Tat" (aber nicht die des Menschen, wie Goethes Faust meint, sondern die Gottes, sein „Wort"), und in diesem Sinn folgt das theologische Wort dem Geschehen nach.

Besonders deutlich ist dies freilich bei der Theologie des Ordenslebens. Denn bevor über die Sinnhaftigkeit von Ordensleben nachgedacht werden konnte, war es da. Bevor über bestimmte (u. U. neue) Formen des Ordenslebens nachgedacht werden konnte, waren sie da.

Sicherlich hat das theologische Nachdenken über das Ordensleben nicht nur die Aufgabe, Vorhandenes zu erklären; das haben theoretische Äußerungen über das Ordensleben auch im schlechten,weil (ideologisch) rechtfertigenden und verklärenden Sinn sowieso allzu oft getan. Eine Theologie des Ordenslebens [oder einer bestimmten Form des Ordenslebens] hat vielmehr auch die Aufgabe, Bestehendes kritisch zu sichten; so soll sie auf ihre Weise helfen, zu neuen Wegen der Verwirklichung zu kommen. In diesem Sinn ist Theologie des Ordenslebens „praktische Theologie"[23]. Diese Aufgabe kann sie jedoch nur erfüllen, wenn sie nicht am Reißbrett arbeitet, sondern sich aus den Erfahrungen, den Fragen und Hoffnungen konkreter Gemeinschaften und konkreter Menschen im Orden ansprechen und anregen läßt.

---

23 Vgl. hierzu P. M. Zulehner, Pastoraltheologie Bd. 1: Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989 ff.

3.2 In der Theologie des Ordenslebens gibt es – in mehrfachem Sinn – eine Art von „zweiter Analogie"

Zunächst ist hier mit Analogie jener eigentümliche Sachverhalt gemeint, der in der theologischen Fachsprache mit dem analogen Charakter jeden menschlichen Redens über Gott bezeichnet wird.Unser menschliches Reden erreicht zwar Gott wirklich, aber es kann ihn nie ausschöpfend aussagen; darum ist die Unähnlichkeit der Menschenworte, die wir auf Gott und seine Welt beziehen [und andere stehen uns nicht zur Verfügung] größer ist als die Ähnlichkeit. Dieser Gedanke ist unangefochtene katholische Tradition.

In der Praxis wird die Unausweichlichkeit der Analogie allerdings allzu oft ignoriert. Das gibt dem theologischen Reden oft einen Anschein von Besserwisserei über Dinge, die uns doch eigentlich entzogen sind; in der heutigen geistigen Atmosphäre schadet das der Glaubwürdigkeit der Theologie nicht wenig.

Gilt der erwähnte Vorbehalt bereits für jedes Reden über Gott, sein Tun und unsere Beziehung zu ihm, so ergibt sich beim Formulieren bestimmter Aussagen über geistliche Ausrichtungen, über Spiritualitäten, über Orden, über Wege, zu Gott zu kommen, eine zweite Art von „Analogie" oder Unähnlichkeit im Zutreffenden.

Man vergleiche nur einmal die verschiedenen Äußerungen in der Tradition zu Fragen wie diesen: was ist das Wichtigste im Ordensleben? Wie verhalten sich Gebet und Arbeit zueinander? Ist einer der drei Haltungen, wie sie in den evangelischen Räten gelebt werden, die wichtigste? Welche Art des Betens ist hilfreicher, das innerliche oder das liturgische? Ist Leben in Gemeinschaft „besser" als Leben in der Einsamkeit? Welchen geistlichen Stellenwert haben die Mitmenschen für den Menschen im Ordensleben?

Mühelos lassen sich zu all diesen Fragen von wichtigen Traditionszeugen einer Ordenstheologie völlig widersprüchliche Äußerungen beibringen. Aussagen zu geistlichen Fragen wie den als Beispiele genannten sind in sich selbst immer mehrdimensional, weil sie eben immer nur jeweils einen Aspekt der vielschichtigen Wirklichkeit treffen können.

3.3 Theologie des Ordenslebens ist keine Blaupause oder Gebrauchsanweisung

Theologisches Nachdenken über das Ordensleben sollte den durchschnittlichen Ordens-christen im Blick behalten. Hier scheint mir ein deutlicher Mangel der maßgebenden Äußerungen zur geistlichen Theologie zu liegen. Diese sind fast immer zu hochformatig ausgelegt. Was in Noviziaten gelehrt und in Büchern geschrieben wurde (wird?), ist fast immer so beschaffen, daß es sich bei vielen, durchaus gutwilligen Ordensleuten in vielerlei Frustrationen, im schlimmen Fall auch in Zynismus, äußert. Kommen solche Äußerungen des

„es ist ja in Wirklichkeit gar nicht so" etwa interessierten Laien zur Kenntnis, rufen sie häufig Erschrecken hervor und vermitteln den Eindruck, Ordensleute, die so reden, „glaubten nicht an ihre Lebensform". Dabei handelt es sich nicht selten einfach um die innere Spannung zwischen der von ihnen gelebten Realität, die *sie durchaus bejahen*, einerseits, und den theoretischen Äußerungen hierüber andererseits, wie sie sich etwa in geistlichen Büchern, in der Kirchenpresse oder in Predigten kirchlicher Amtsträger finden, und die auch die (Ideal-)Vorstellungen der Laien über das Ordensleben mitprägen.

Damit soll keineswegs eine Art von Quietismus des „man kann ja doch nichts tun" behauptet werden noch soll die Wichtigkeit des geistlichen Ringens oder auch die spezifische Nützlichkeit von Idealen geleugnet werden. Keinesfalls darf der Radikalismus des Evangeliums zu einer billigen Mittelmäßigkeit abgeschwächt werden[24].

Aber es wäre doch bei alledem im Blick zu behalten, daß die meisten gutwilligen (!) Menschen eben – Durchschnittsmenschen sind; daß sie alle zur Heiligkeit berufen sind; daß gerade für sie das Evangelium die Hoffnungsbotschaft ist. Und es ist zu vermuten, daß auch die meisten von denen, die zum Ordensleben berufen sind, diese erlösungsbedürftige Durchschnittshaftigkeit widerspiegeln, ohne nun im schlechten Sinn durchschnittlich bleiben zu müssen.

3. 4 Theologie des Ordenslebens ist nur ein Element der einen Theologie

Was mit dem Satz dieser Überschrift vermerkt ist, mag zunächst nach einer Banalität aussehen. Es ist aber folgenreich. Eine spirituelle und theologische Besinnung auf das Ordensleben wird erst dann hilfreich sein, wenn sich dieses Nachsinnen gerade nicht auf ordensspezifische Fragen beschränkt. Denn auch im Leben von Ordensleuten sind die Hauptthemen nicht primär ordensspezifisch. Solche Fragen sind etwa: wie heute glauben? Wie eine lebendige Beziehung zur Person Jesu gewinnen? Wie die Situation der Kirche heute verarbeiten? Welche Folgerungen ziehen aus der Lage der Welt? Wie im persönlichen Bereich umgehen mit schönen Dingen, mit Erfahrungen von Freude, Erfolg und Ansehen, mit dem Glück menschlicher Beziehungen, aber auch mit Verwundungen, Niederlagen und Schuld, mit Einsamkeit, Alter und Tod? So sehr das Ordensleben für Ordens-Christen die immer gegebene konkrete Gestalt ist, in der sie das alles leben, so sehr sind dies eben gerade nicht Themen, die primär in einer Theologie des Ordenslebens vorkommen. Auch in dieser Hinsicht muß jedes Nachdenken über das Ordensleben seine eigene Grenzen sehen – und es bleibt doch unentbehrlich und allen Christen im Ordensstand immer neu aufgegeben.

---

24 Es ist aber angesichts des biblischen Zeugnisses genauer als es oft in geistlichen Unterweisungen geschieht, nach dem genauen Inhalt eines christlichen Radikalismus zu fragen. Ich vermag diesen weder primär als einen Radikalismus der Pflichterfüllung, noch der Gebetshäufigkeit noch der Intensität der religiösen Gefühlswelt zu sehen, sondern allein als entschlossene Dynamik, die dazu führt, daß die – biblisch verstandenen – Haltungen von Glaube, Hoffnung und Liebe immer mehr zur Lebensmitte werden.

Botschaft an die Schwestern und Brüder der franziskanischen Familie in aller Welt anläßlich des Fünfhundertjahrgedenkens der Evangelisierung Amerikas

Hermann Schalück OFM, Rom

Einleitung

1. Die vorliegende Botschaft richten wir – am Tage der Menschwerdung unseres Herrn (25. Dezember) – an Euch alle, Schwestern und Brüder, um Euch in Eurem Leben zu ermutigen, um mit Euch anläßlich des Fünfhundertjahrgedenkens der Evangelisierung Amerikas Dank zu sagen und um Gewissenserforschung zu halten.

2. Wir sind uns dessen bewußt, daß das genannte Ereignis innerhalb der Kirche wie auch innerhalb unserer franziskanischen Familie unterschiedlich gedeutet und von unterschiedlichen Standpunkten betrachtet wird. Deutungen und Standpunkte hängen ab von den unterschiedlichen gesellschaftlichen Orten ebenso wie von den ebenfalls unterschiedlichen Ansichten, die wir in Sachen Geschichte, Soziologie oder Theologie vertreten.

3. Wir spüren, daß wir uns nicht in Schweigen hüllen können, während die ganze Kirche zusammen mit dem „Herrn Papst" nach Santo Domingo unterwegs ist. Auch als Antwort auf viele Anfragen, die zahlreiche Brüder und Schwestern an uns herangetragen haben, möchten wir unseren Beitrag verstanden wissen.

4. Wir richten also unsere Botschaft an Euch alle wie an jeden einzelnen bzw. an jede einzelne von Euch, damit Ihr sowohl einzeln als auch als Gruppe, wo ihr Euch auch befindet und wo Ihr des Ereignisses auch gedenkt, die Zeichen der vergangenen wie auch der gegenwärtigen Zeiten mit reinem Herzen und mit klarem Blick zu deuten vermögt, den Herrn lobt für die Gegenwart seines Geistes in Welt und Geschichte und ihn im Geist fortwährender Umkehr bittet um Kraft und Erleuchtung für den Weg der Neuevangelisierung im Blick auf das Jahr 2000, wobei die Evangelisierung, wie der Papst sagt, „neu" zu sein hat „in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksform" (Rede in Port-au-Prince, Haiti, 1983).

Kontemplation des Gottes der Geschichte

In Armut

5. Vor allem wollen wir dem Herrn Dank sagen, der sein Werk ja stets mit Hilfe schwacher Werkzeuge tut. Wir danken ihm für die große Zahl an Brüdern und Schwestern, die echte Evangelisatoren Amerikas waren, wie auch für die Länder, aus denen sie kamen und aus denen sie auch heute noch kommen.

6. Heute mehr denn je möchten wir, daß die Armen aller Zeiten und Breiten ihre Geschichte selber in die Hand nehmen und selbst Träger ihrer Evangelisierung und Befreiung werden. In den Verarmten von heute möchten wir das Antlitz unseres armen und gekreuzigten Herrn Jesus Christus erkennen, wie es unser Vater und Bruder Franz von Assisi in seiner Zeit getan hat. Heute wie zu allen Zeiten sind sie das „Sakrament" der Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Herrn in seiner Geschichte. In der Tat sind sie oft genug die wahren Propheten des kommenden Reiches gewesen.

Präsent in der Geschichte unserer Völker

7. In diesem Prozeß der Veränderung ist es unsere Aufgabe und wird es unsere Aufgabe sein, in der Geschichte unserer Völker präsent und als Mindere Brüder und Schwestern inkarniert zu sein. In dynamischer Treue zum Auftrag der Kirche und zum Geist des Bruders Franz wollen wir den Weg mit unseren Völkern gehen. Zunehmend werden wir uns bewußt, daß der Friede die Frucht der Gerechtigkeit sein muß. Deshalb wollen wir vor allem beitragen zum Aufbau einer gerechteren, freieren und geschwisterlichen Welt. Dabei setzen wir uns dafür ein, daß wir dieses Ziel mit friedlichen und armen Mitteln sowie mit einem möglichst reinen und versöhnten Herzen erreichen.

8. Der Heiligen Schrift zufolge ist der Mensch nach dem Bild des Gottes des Lebens geschaffen. Insbesondere heute, in einer von Konflikten strotzenden Welt, kann man sich unmöglich einen Gott vorstellen, der nicht das Leben liebte, das heißt: einen gedemütigten, armen, ausgebeuteten und elenden Gott. Aus diesem Grund und unter Berufung auf unseren Glauben können wir niemals akzeptieren, daß die große Mehrheit der Menschen, die ja nach dem Plan Gottes als freie Menschen geschaffen sind, in Armut gestoßen und gedemütigt wird. Wir, die wir per definitionem „Mindere" sind und uns ja auch so nennen, haben keinen anderen sozialen und ekklesialen Ort, von dem aus wir den in seiner Welt menschgewordenen Gott betrachten und an dem wir unseren Dienst tun könnten, als den Ort der „Minderen", Kleinen und Armen. In diesem Sinn müssen wir in der Tat versuchen, die Geschichte zunehmend mit den Augen der „Minderen" zu verstehen und zu interpretieren, mit einer großen Sensibilität für die Opfer und die Verarmten aller Zeiten.

Der Gott des Lebens als Grund einer neuen Geschichte und einer neuen Welt

Das spezifisch Franziskanische unserer Verantwortung

9. Unsere franziskanisch-kontemplative Einstellung zur Geschichte im allgemeinen und zur franziskanischen Präsenz in Amerika im besonderen lädt uns zu einer kritischen Revision jeder Phase unserer Vergangenheit ein, damit wir zur ursprünglichen Utopie des Franziskanismus zurückfinden können.

10. Dank des Charismas von Wohlwollen, Zärtlichkeit und Geschwisterlichkeit, der Option für die Armen und der Einfachheit, des Verzichts auf jede Form von Macht und dank der „minoritas", so wie unser Vater und Bruder Franz von Assisi sie gelebt hat, genießen wir Franziskaner eine große Akzeptanz. Und im Laufe der Evangelisierung in Amerika sind viele unserer Brüder diesem unseren Grundcharisma, „Mindere" und keine „Herren" zu sein, auch treugeblieben – allerdings im Rahmen der Widersprüche und der Sünden des kolonialen Systems.

11. Gottes Heil kommt aber nur auf dem Weg der konkreten Geschichte zu uns. Gottes Projekt will Gestalt gewinnen in der Geschichte, einschließlich all ihrer Etappen und Kulturen. Außerhalb der Geschichte Gottes mit dem Menschen gibt es weder Heil noch Befreiung. Nie hat es in diesem Prozeß an Hindernissen, Sünden, unheiligen Allianzen, Quälereien von Unschuldigen, ja an Tragödien gefehlt. Nie hat es aber auch an Hoffnung und an vom Evangelium her motiviertem Kampf gefehlt.

12. Heute zeigt sich deutlicher als je zuvor, daß Gottes Vorhaben – auch wenn es uns nur in der Form von Samenkörnern und insbesondere im Lebensentwurf gläubiger Männer und Frauen begegnet – sich nie mit einem bestimmten gesellschaftlichen Projekt als solchem identifiziert. Gottes Weltentwurf, in der Geschichte anfanghaft gegenwärtig, ist nach wie vor eine kritische Kraft, die unsere Kulturen und Ideologien ebenso wie alle menschlichen Projekte übersteigt. Zugleich sind wir den Brüdern und Schwestern dankbar verpflichtet, die im Laufe der leidvollen Geschichte und besonders im Zusammenhang der Evangelisierung in Amerika trotz allem Werkzeuge des Friedens und Zeichen des Reiches der Gerechtigkeit gewesen sind.

Die Geschichte fordert uns heraus

13. Sind wir als Franziskaner heute imstande, die Utopie von Jesus und von Franziskus in der Gegenwart wie in die Zukunft weiterzugeben, und zwar in einem Geist echter Umkehr und ohne andere anklagen zu wollen (vgl. RB3, 10–11; 2, 17)? Sind wir noch imstande zu träumen, das heißt, auf neue Weise zu evangelisieren und unsere Botschaft von Armut und Bescheidung, Einfachheit und Geschwisterlichkeit allen Kulturen, ob alten oder neuen, zu bringen, in Gebet und Hingabe ebenso wie in einer Haltung beständigen Engagements für Frieden und Gerechtigkeit? Denn – als Brüder und Schwestern – haben wir die Aufgabe der Evangelisierung neu anzugehen. Immerhin sind wir ja Schuldner bzw. Schuldnerinnen des Gottes der Geschichte. Als solche haben wir uns von tiefer Nächstenliebe treiben zu lassen, uns um eine inkarnierte, tief verwurzelte und gnadenhaft geschenkte Präsenz am Puls der Welt und vor allem der Armen zu bemühen und allen Geschöpfen die Güte Gottes zu vermitteln, vorzuleben und zu verkünden, um so aus der Welt die echte Gemeinschaft von Geschwistern zu machen, wie Gott sie will.

14. Unsere Einstellung zur Geschichte mitsamt ihren Licht- und Schattenseiten kann und muß in dieser Perspektive grundsätzlich die von Dankbarkeit sein. Wie bei der Feier der Eucharistie danken wir dem Herrn für seine verändernde und schöpferische Gegenwart, welche die neue Welt schon ansagt und gegenwärtig setzt, wobei diese neue Welt noch kommen wird, zugleich in zahlreichen Samenkörnern aber schon da ist. Gleichzeitig bitten wir, wie in jeder Eucharistie, um Vergebung unserer Sünden wie der Sünden der Welt, die das Kommen des Reiches behindern. Wir bitten alle Brüder und Schwestern in der ganzen Welt, zunehmend Träger und Werkzeuge echter Versöhnung zu werden und fortwährend dankbar zu sein für das Geschenk des Glaubens, das ihnen zuteil geworden ist, unabhängig von den geschichtlichen Unzulänglichkeiten der Menschen.

Schritte zu einer neuen Solidarität

Die Kraft des Zeugnisses der Geschwisterlichkeit

15. In einer Welt, die noch immer von Rassismus und Nationalismus, von Barrieren und Mauern zwischen Nord und Süd geprägt ist, wollen wir Franziskaner und Franziskanerinnen mit unserem Leben und mit unseren Grundoptionen deutlich machen, daß der Traum von einer neuen Weltschöpfung Wirklichkeit werden kann, wenn wir uns gemeinsam mit allen Männern und Frauen guten Willens auf den Weg machen und uns um eine Kultur des Friedens, des Aufeinanderhörens und einer neuen ekklesialen und interekklesialen, nationalen und internationalen Solidarität bemühen, wohlwissend, daß unsere geschwisterliche Gemeinschaft alle Grenzen von Politik und Kultur übersteigt.

16. Müßten wir nicht in diesem Sinne viele konkrete Schritte tun, zum Beispiel versuchen, möglichst internationale und interkulturelle Gemeinschaften zu bilden, die Zeichen für das kommende Reich sein könnten, jenseits aller Grenzen von Rassen und Nationen (vgl. Gal 3, 26–28)? Unser Stil, zu leben und zu evangelisieren, sollte immer mehr die Merkmale des vergangenen wie gegenwärtigen Kolonialismus sowie der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Vorherrschaft eines Teils der Welt über den anderen ablegen.

Konkrete Schritte

17. Müßten wir uns nicht dringend mit den Kulturen anderer Völker, will sagen: anderer Brüder und Schwestern, befassen? Müßten wir nicht dringend andere Sprachen lernen? Nur so werden wir wirksam und sichtbar Zeugnis geben können von den Werten des Reiches Gottes und schon heute, in unserer von rassischen, sozialen und politischen Konflikten zerrissenen Welt, dafür Zeichen sein können.

18. Wie können wir auf franziskanische Weise zu einer angemessenen Lösung für das schwere Problem der Auslandsverschuldung wie auch zur Schaffung einer gerechteren, das heißt, solidarischen neuen Weltordnung beitragen?

19. Wäre es nicht eine Aufgabe für Franziskaner und Franziskanerinnen, Untersuchungen und Entwürfe zu „Utopien" und Modellen für eine neue politische und wirtschaftliche Weltordnung anzustoßen, in der niemand mehr durch andere ausgebeutet wird und in der Solidarität statt Ausbeutung, Achtung statt Haß, universale Geschwisterlichkeit statt kollektivem und individuellem Egoismus herrschen?

20. In diesem Sinn ist es unser Wunsch, daß wir uns alle, wo immer wir stehen, der „Strukturen der Sünde" (vgl. Johannes Paul II., Sollicitudo rei socialis, 35–30) bewußt werden, ohne uns in Worte und Gebärden der Anklage und des Verurteilens zu verlieren, und daß wir mit evangelischer Konsequenz und scharfsinnigem Unterscheidungsvermögen zu einer Evangelisierung im gesellschaftlichen Bereich beitragen, im Sinne der prophetischen Funktion unserer Kirche, und zwar vor allem dadurch, daß wir die Soziallehre der Kirche verbreiten (vgl. ebd., 41).

Einladung zur Erneuerung

21. Wir laden Euch also zur konsequenten Erneuerung des franziskanischen Lebens und zu entsprechenden Initiativen im Geist der Subsidiarität ein. Initiativen dieser Art könnten zum Beispiel sein:

- den Austausch von Erfahrungen in Glauben, Theologie und franziskanischem Leben zwischen Regionen, Ländern und Erdteilen erleichtern;
- das gegenseitige Hinhören und die gegenseitige Achtung pflegen und dabei Gesten und Worte vermeiden, die, anstatt aufzubauen, nur zerstören;
- Untersuchungen und Kongresse in die Wege leiten, die sich mit unserer Geschichte und mit den verschiedenen Kulturen befassen, immer mit dem Ziel, daß das Reich Gottes besser verkündet werde;
- zentralen Themen der Welt von heute auf wirtschaftlicher, ethischer und gesellschaftspolitischer Ebene nachspüren;
- kreativ sein, so daß zum Beispiel unsere Brüder und Schwestern die im Fünfhundertjahrgedenken beinhalteten Themata mit Hilfe von Musik und anderen künstlerischen Ausdrucksformen auch in Festen und Feiern gestalten.

Schluß

22. Liebe Brüder und Schwestern, laßt uns aus unserer Geschichte nicht die toten Aschenreste sammeln und mit in die Zukunft nehmen, sondern das

Feuer. Aus diesem Grund empfehlen wir zum Schluß unsere Evangelisierung – die vergangene ebenso wie die sogenannte neue – in Amerika wie auf allen Erdteilen und in allen Kulturen Unserer Lieben Frau von Portiunkula, aber auch der dunkelhäutigen Jungfrau von Guadalupe:

Maria,

Mutter unseres armen und gekreuzigten Bruders und Herrn Jesus Christus,

Mutter unserer Familie, Mutter der Armen,
höre unsere vertrauensvolle Bitte, mit der wir uns heute an dich wenden.

In vielen Völkern unserer Welt fehlt das materielle Brot und das geistliche Brot;

in vielen Köpfen und Herzen fehlt das Brot der Wahrheit und das Brot der Liebe;

in vielen Völkern fehlt das Brot des Wortes und das Brot des Herrn.

Reiße aus den Herzen möglichst vieler Männer und Frauen den Egoismus, der sie verarmen läßt.

Laß die Völker Amerikas und der ganzen Welt sich für das wahre Licht öffnen und die Wege des Friedens und der Gerechtigkeit gehen, in gegenseitiger Achtung und in Solidarität, die im Menschsein unseres Gottes wurzelt.

Unsere Liebe Frau von Portiunkula,
dunkelhäutige Jungfrau von Amerika,
gib uns allen neue Hoffnung, unsere Augen und Herzen mache hell,
begleite uns auf den Wegen der neuen Evangelisierung, begleite uns in eine Welt, in der allen Menschen Gerechtigkeit und Freiheit zuteil werden.

Pax et Bonum

Rom, Weihnachten 1991

Fr. Hermann Schalück, OFM
Ministro General OFM

Fr. Lanfranco Serrini, OFMCConv
Ministro General OFMConv

Fr. Flavio R. Carraro, OFMCCap
Ministro General OFMCap

Fr. José Angulo, TOR
Ministro General TOR

Emanuela De Nunzio, OFS
Ministra General OFS

Sor Bernardka Stopar
Presidente CIF

Armut in einer sich wandelnden Welt

Reinhold Haskamp OFM, Münster *

Die in den Gelübden ausgesprochene Christusnachfolge heißt für mich: Jemand ist vom Leben und Wirken Christi so betroffen, daß er existentiell gar nicht anders kann, als Jesus auf diesem Wege zu folgen. Das ist der Kern, der sich in den Wandlungen der Zeit durchhält.

Zwei tiefgreifende Wandlungen in unserer Welt, die voneinander abhängig sind, sollen den Hintergrund bilden, auf dem das Gelübde der Armut hineinzuzeichnen ist.

– Der moderne Mensch vergißt auf Gott; er leugnet ihn nicht eigentlich. Man steigt aus seiner kirchlichen Praxis aus, ohne sich recht dessen bewußt zu werden. Man kritisiert die Kirche, verhält sich aber gleichgültig gegenüber den Fragen seiner bisherigen Religion.

– Aber die Krise der Kirchen ist nicht nur, vielleicht nicht einmal zuerst, eine Frage der leeren Kirchenstühle, sondern eine Frage des Menschen. Zunehmend wird mir in Kursen, Gesprächen, Referaten die Weigerung bewußt, über das zu sprechen, was der Mensch ist. Man scheint auch die Tatsache zu verdrängen oder ihrer gar nicht ansichtig zu werden, daß jede Wissenschaft vom Menschen wie Biologie, Psychologie, Soziologie je von einem bestimmten Menschenbild ausgeht. Verweigert man sich der Frage nach dem Menschen, weil sonst zutage träte, daß man im Grunde die Auffassung vom Menschen verkleinert gegenüber der Ansicht vom Menschen, die Philosophen und Theologen in früheren Zeiten formuliert haben?[1]

Die Abhängigkeit des Vergessens auf Gott und der Vorgang der Reduzierung des Menschen auf Teilaspekte seines Daseins stehen in wechselseitiger Beziehung. Der um vieles „verkleinerte" Mensch kann nur schwer auf bestimmte Fragen seines Lebens eine Antwort geben. Wer auf Prestige, Vorwärtskommen, Konsum, Kompetenz, Leistung in fast ausschließlicher Weise bedacht ist, ist kaum in der Lage, mit wesentlichen Fragen des Menschen umzugehen. Wie soll er auf Hoffnungslosigkeit, Sinnlosigkeitsgefühle antworten, wenn man ihm sagt, er solle sich als ein Bedürfniswesen verstehen. Der Mensch sei dann glücklich, wenn er die Befriedigung seiner Bedürfnisse erlange, wie etwa

---

* Vortrag auf der Mitgliederversammlung der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands am 28. 4. 1992 in Neustadt/Weinstraße. Die Vortragsform wurde beibehalten.

1 Johann Baptist Metz fordert die Ordenchristen auf, das Bewußtsein dafür wach zu halten, daß unsere Zeit von einer großen „Gottesvergessenheit" geprägt ist und es vielen Menschen nicht bewußt wird, wie sehr bereits die Maßstäbe vom Menschen reduziert wurden. Siehe: Johann Baptist Metz und Thiemo Rainer Peters, *Zur Ordensexistenz heute.* Herder 1991

Freud lehrte! Die „höheren" Gefühle des Menschen, die auf Sinn, auf die Frage nach Gott, auf die Antwort in Grenzsituationen gehen, verkümmern. Es entsteht ein Sinn-Vakuum, eine existentielle Leere, wie Viktor Frankl sagt. Und die Werbung nutzt dieses Vakuum geschickt aus. Sie sagt dem hoffnungslosen oder verzweifelnden Menschen: Du bist nicht verzweifelt; das gibt es gar nicht. Du leidest an einer Verstimmung. Und es gibt bestimmt ein Mittel, das man käuflich erwerben kann und das in der Lage ist, deine Verstimmung zu beheben: Eine neue Wohnung, Tabletten, das Traumauto, eine Reise, Vitalpräparate.[2]

Auf dem Hintergrund dieser Prozesse scheint es fast absurd zu glauben, ein Gottvergessener könne die existentielle Notwendigkeit, die sich in der Christusnachfolge mit den Gelübden ausdrückt, verstehen. Für den aber, der dieses Versprechen macht, ist eine sehr große Einsamkeit die Folge. Sie entsteht daraus, daß jemand die Menschen liebt und auch nicht aufhören darf, sie zu lieben, er aber gerade in dem, was sein Leben bestimmt, weithin unverstanden bleibt. Man will vielleicht seine caritativen Dienste, aber was er vom Glauben zu sagen hat und was die Menschen am dringendsten gebrauchten, davon soll er nicht reden.

Auf dem Hintergrund der angedeuteten Wandlungen will ich fragen, welche Bedeutung die Armut für den heutigen Menschen haben kann. Es handelt sich weniger um Aussagen der Christologie, in der die Gelübde sicherlich zuerst zu behandeln sind. Es geht um ein Stück Schöpfungstheologie, um die Frage, wie die Haltung der Armut zur Erlangung des vollen Menschseins beiträgt, zu dem die Beziehung zu Gott selbstverständlich gehört.

Damit ist das Hauptziel dieses Referates genannt. Es gliedert sich auf in vier Teilziele:
– Es sollen Phänomene aufgewiesen werden, die zur Verkleinerung der Auffassung vom Menschen und zur Gottvergessenheit geführt haben.
– Es soll gefragt werden, wie die Haltung der Armut helfen kann, die Gottvergessenheit zu überwinden und den Menschen wieder größer zu sehen.
– Es wird wichtig sein, auf die vielfach vernachlässigte Bedeutung der Armut im Zusammenhang mit Liebe zur Schöpfung einzugehen.
– Wir müssen uns bewußt sein, daß die von Gott her motivierte Armut auf Widerstand stoßen wird.

Das Referat hat drei Teile:

1. Biophilie und Nekrophilie

2. Sein und Haben

3. Armut und Liebe zur Schöpfung

---

2 Vgl. Horst E. Richter, *Der Gotteskomplex*. Rowohlt 1979, S. 155–172

1. Biophilie und Nekrophilie

Das zu beschreibende Phänomen begegnet uns widersprüchlich: Auf der einen Seite beobachten wir eine nie gekannte Lust zum Leben, zum Genießen; man will alles haben: Liebe, Erfolg, Sexualität, strebt nach großer Kompetenz. Der Mensch will eine höchstmögliche Bedürfnisbefriedigung bei minimaler Kraftanstrengung. (Heschel) Diesem Menschen wird gesagt: Menschsein bedeutet die Befriedigung jeglichen Bedürfnisses. Auf der anderen Seite hat man das Gefühl, es gäbe gar keine Liebe zum Leben.

1.1 Nekrophilie

Wir gehen aus vom Wort Nekrophilie, Liebe zum Tod. Es ist ein Wort aus der Psychopathologie. Hier wird es aber im Sinne Fromms benutzt zur Beschreibung eines verbreiteten gesellschaftlichen Phänomens.[3]

Es gibt in unserer Zeit eine entsetzliche Liebe zum Tod: Panzer fahren über demonstrierende Studenten. Unter dem Deckmantel der sozialen Indikation werden in Deutschland Angaben zufolge jährlich etwa 200 000 Kinder im Mutterschoß getötet. Jedes Jahr die Erinnerung an Hiroshima, an den Holocaust der Nazis. Das Waldsterben. Tierarten gehen zugrunde. Die steigende Zahl der Drogentote, die Aidsinfizierten, die jedes Risiko in Kauf nehmende Raserei auf den Straßen. Wir sind zweifellos vielen Kräften ausgesetzt, die unser Leben innerlich oder äußerlich bedrohen und töten. Die Menschheit lebt in der Furcht, wie sie dem Tod entgehen soll, aber sie fragt nicht mehr so sehr danach, wie sie das Leben lieben soll. Egoismus, Habenwollen breiten sich aus. Wer vermag sich noch für eine Sache so einzusetzen, daß sie auch Opfer verlangen kann!

Und, darauf soll hier schon vorverwiesen werden: Ein solches Leben kann nur schwer als sinnvoll erlebt werden; die Frage nach dem Sinn des Lebens, die Frage auch nach Gott wird in erheblichem Maße verdrängt.

Je mehr der Mensch in sich selbst vergraben ist, um so mehr kann der Wille zum Leben in den Willen zum Tod übergehen, zur eigenen Zerstörung beitragen. Die Liebe zum Tod ist die Folge ungelebten Lebens. Hier wird deutlich, wie sehr die Maßstäbe des Menschlichen in unserer Gesellschaft verkleinert werden. Und am Negativbild wird auch ersichtlich, daß der Mensch nur mit Gott so groß sein kann, wie er wirklich ist.

1.2 Biophilie

Woran erkennt man den biophilen Menschen? Den Menschen, der das Leben liebt? Wer das Leben liebt, ist von innen her tätig, wie Fromm sagt. Er vermag seinem inneren Reichtum Ausdruck zu verleihen. Er kann das Gefängnis sei-

---

3 Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität.* Stuttgart 1974, S. 295–332

ner eigenen Isolierung überschreiten. Er interessiert sich für alles Lebendige. Er kann hören, zuhören. Er ist jemand, der sich nicht an die Dinge klammert. Er hat etwas von dem Leersein, das die Mystiker beschreiben. Das heißt: Er kann Egozentrik und Selbstsucht überwinden. Er vermag das, obwohl es den Menschen in Angst stürzt, wenn er sein Habenwollen aufgeben soll. Im Menschen, der das Leben liebt, finden wir die Fähigkeit zu teilen. Solidarität und Mitgefühl und Ehrfurcht zeichnen ihn aus. Er kann Opfer bringen. Er ist auch dem Religiösen zugänglich.

Die reine Biophilie wird es selten in einem Menschen verkörpert geben. Es fallen uns Namen ein wie Albert Schweitzer, Albert Einstein, Papst Johannes XXIII. Bei der Biophilie handelt es sich um ein Erleben, das man in der Reflexion nicht wird festhalten können.

2. Sein und Haben

In diesem Abschnitt soll das Habenwollen als wichtiger Aspekt der Liebe zum Tod weiter analysiert werden, es soll in der Erläuterung von Engagement, schöpferische Tätigkeit, Verbundensein gesagt werden, was Liebe zur Schöpfung ist.

2.1 Die Analyse des Habens

Ich will zunächst das Habenwollen näher analysieren. Gemeint ist das Haben von Dingen, von Geld, aber ebenso das Haben von Kompetenz, Können, Ideen.[4]

2.1.1. *Das Haben als Macht*

Ein erstes Merkmal des Habens ist die damit verbundene Macht. Im strengen Sinne kann man nur etwas haben, das in gewisser Weise unabhängig von mir existiert. Ich habe nur das, worüber ich wenigstens in bestimmten Grenzen verfügen kann. Dinge, die ich habe, die mich aber nicht interessieren, sind hier nicht zu berücksichtigen. Gegenüber Dingen, die mich interessieren, kann ich, wenn ich sie besitze, als Machthaber betrachtet werden. Diese Macht ist es, die ich insbesondere genieße. Ich genieße es, darüber nach Belieben zu verfügen.

2.1.2 *Das Haben als Begehren und als ständige Quelle von Furcht und Sorge*

Nun ist es aber so: Alles, was ich habe, kann verloren gehen. Es kann geraubt werden. Ideen können versiegen. Die Dinge sind unbeständig. Und wegen dieser Unbeständigkeit ist alles, was ich habe, auch eine beständige Quelle der Furcht und Sorge, des Überlegens, der Qual. Weil mir die Dinge entrissen werden können, machen sie mich leiden. Man hängt an den Dingen, die man zu haben glaubt, in einer Art Begierde, die einen verbrennen kann. Die Dinge

4 Gabriel Marcel, *Sein und Haben,* Paderborn 1954

sind nicht feuerfest. Man glaubt sie zu haben, fürchtet aber zugleich, daß ein Brand sie vernichten kann.

Wer also in der Haltung des Habens an die Welt herangeht, lebt in der Begierde und in der Angst vor Verlust. Er begehrt, immer mehr zu haben: Einflußreiche Beziehungen, sehr viel Geld, große Kompetenz, damit man gesichert ist vor Verlust. Wenn das eine verlorengeht, ist dann eben noch das andere da. Wenn eine Firma bankrott macht, hat man eben noch die andere.

Alle diese Dinge sind von der Zeit abhängig. Die Zeit kann nicht festgehalten werden. Der Fortschritt bedroht alles. Darum presse ich die Dinge an mich, und sie werden mir doch entrissen werden.

2.1.3 *Meine Macht über Dinge, die sich in Macht der Dinge über mich wandelt*

Die Sachlage kehrt sich also ins Gegenteil um. Die Dinge, über die ich Macht ausübe, üben immer stärker Macht auf mich aus, machen mich zum Sklaven. Wer viel Geld oder Titel angesammelt hat oder sich einer großen Karriere verschrieben hat, verspürt nicht nur, daß ihm dies alles genommen werden kann, sondern auch jetzt schon immer deutlicher, daß diese Dinge ihn beherrschen. Die Dinge unterwerfen ihn sich. Wer darauf setzt, viele Posten zu erobern, erlebt im Laufe der Zeit, daß er sein eigener Gefangener geworden ist. Aber die Dinge werden einem entrissen.

Und damit ist ziemlich genau das Gegenteil vom Geist der Armut beschrieben: Der nekrophile Mensch wird vom Habenwollen beherrscht. Wer immer mehr haben will, haßt das Leben. Die Bemächtigung der widerständigen Welt, die Durchsetzung unserer Pläne, wie Sartre sie als Wesensaufgabe des Menschen beschrieben hat, kann zum Ekel führen. Das Buch „Der Ekel" von Sartre belegt es.[5]

2.1.4 *Das Sinnlosigkeitsgefühl*

Je mehr der Mensch durch Habenwollen sein Leben zu gestalten sucht, um so mehr spürt er, daß auf diesem Wege sein Leben keine Erfüllung findet. Wer immer mehr haben will, wird süchtig. Mancher sagt dann: „Ich habe Geld, Prestige, Reichtum, Können. Was ich mich frage, ist nur, was das alles soll?" Das Habenwollen ist ein Grund, warum das Sinnlosigkeitsgefühl in unserer Welt so grassierend um sich gegriffen hat.

2.2 Das Sein des Menschen in Engagement und Verfügbarkeit

Der Mensch vermag jedoch, von der Existenzweise des Habens Abschied zu nehmen. Die Erörterung von zwei Worten, die Gabriel Marcel benutzt, sollen zeigen, wie der Mensch zum Sein finden kann: Die Worte schöpferisch und Engagement.

---

5 Jean-Paul Sartre, *Die Wörter.* Hamburg 1965, bes. S. 78

2.2.1 *Das Schöpferische*

Es ist uns deutlich geworden, daß die Besitztümer verschiedener Art uns auffressen. Und sie verschlingen uns, je träger wir uns ihnen gegenüber verhalten. Träge ist der Mensch, der nicht mit den Dingen und mit Menschen verbunden ist.

Der Mensch gelangt in sein wirkliches Sein, wenn er lebhaft und aktiv mit etwas verbunden ist. Wer mit seiner Violine, mit seiner Gemeinschaft, mit dem Bauernhof, mit seinem Beruf verbunden ist, der wird schöpferisch sein. In Bezug auf die Natur würden wir heute sagen: Er ist schöpferisch und Partner der Natur, insofern er sie nicht ausbeutet.

Das schöpferische Verhalten gilt in ausgeprägter Weise für das Verhalten zum Menschen. Mein Verhalten zu ihm wird wertvoll, wird schöpferisch nur dann sein, wenn ich ihm verbunden bin, wenn ich ihm die Treue halte, das heißt, immer wieder spontan zu sein versuche und an die Wiederkehr der Liebe glaube.

Gerade auf den Menschen hin gilt: Je mehr ich einen Menschen haben will, um so mehr muß ich fürchten, ihn zu verlieren. Im Sein bin ich mit einem Menschen nur, wenn ich ihm verbunden bin und ihn freilassen kann. Wer glaubt, eines Menschen habhaft werden zu können, wird in ständiger Furcht leben, ihn zu verlieren. Darum ist das Habenwollen eines Menschen gewöhnlich von so großer Furcht begleitet.

2.2.2 *Das Engagement*

Die zweite Haltung, durch die der Mensch das Habenwollen überwinden und in das eigentliche Sein gelangen kann, ist das Engagement, und zwar gegenüber Gott, den Menschen und der Welt.

Das Wort Verbundensein wurde bereits erläutert. Zum Verbundensein gehört das Engagement. Wir hungern z. B. danach, mit Menschen zu leben, wir wollen mit ihnen verbunden sein. Das wird uns in der Haltung des Habens nie gelingen. Wenn wir mit Menschen verbunden sein wollen, müssen wir unser Engagement einbringen. Wir müssen uns Menschen gegenüber engagieren in Glaube, Vertrauen, Versprechen, Liebe, Treue, wir müssen ihnen Kredit gewähren. Das ist unter Engagement zu verstehen.

Was der Mensch ist, werde ich nie wissen, wenn ich ihn haben will. Er vermag sich meinem Habenwollen nicht zu erschließen. Der Mensch ist ein Geheimnis, das sich auch dem Habenwollen der Erkenntnis verschließt. Einem Geheimnis, das ein Geheimnis ist, weil es Leben läßt, kann man sich nur nähern in Akten des Verbundenseins: in der Liebe, in der Hoffnung, im Versprechen, verbunden leben zu wollen.

Ich verzichte in diesen Akten auf das Haben. Ich verbiete es mir selbst, in das Innere dieses Menschen eindringen zu wollen. Ich weiß, der Mensch ist ein Mysterium. Und dieses Mysterium lasse ich stehen. Und indem ich das tue, kann sich ein Mensch erschließen, soweit das überhaupt möglich ist.

2.2.3 *Sinn, der sich erschließt durch die Hingabe an das, was uns unbedingt angeht*

Der Mensch, der das Leben liebt, engagiert sich für das Reich Gottes, für einen Menschen, für eine wichtige Sache. Man kann auch mit Paul Tillich sagen: Er engagiert sich für etwas, das ihn unbedingt angeht. Und das, was uns unbedingt angeht, ist eine religiöse Angelegenheit. Ein Brasilienmissionar, der an einem inoperabelen Gehirntumor litt und darum wußte, sagte wenige Tage vor seinem Sterben: Meine Zukunft ist Brasilien: Gott und seine Aufgabe als Missionar waren für ihn dasselbe. Nicht im Haben, nur im Engagement kann der Mensch wissen: Da ist Gott, der mein Engagement für einen bestimmten Menschen, für eine bestimmte Sache fordert.

Der Zusammenhang mit der Armut ist dieser: Ich muß leer werden von den Dingen des Habenwollens, die in mir für nichts Wichtiges noch Raum lassen. In der Haltung der Armut schaffe ich in mir den Raum für das, was mich unbedingt angeht. Dazu mehr im dritten Teil. Armut in diesem Sinne hat auch viel mit Vertrauen zu tum. Wenn ich Abschied nehme von der Verlockung, mit der Haltung des Habenwollens das Leben zu meistern und statt dessen mich einfordern lasse von den, was mich betroffen macht und mich unbedingt angeht: meine Ordensgemeinschaft, diese bestimmte Mission, meine Familie.

Wenn ich das tue, gehe ich ein Wagnis ein. Ich vertraue darauf, daß ich durch alle meine und die Wandlungen der Menschen, mit denen ich lebe, diesem Ruf treu bleibe: Ich vertraue darauf, daß Gott mich nicht in die Irre führt oder zuviel von mir verlangt.

3. Armut und Liebe zur Schöpfung

Das Engagement, das wir beschrieben haben, ist ein anderer Name für Liebe zur Schöpfung. Liebe zur Schöpfung, die insbesondere Engagement für die Verbesserung der Welt ist, bedarf des Geistes der Armut.

3.1 Haben und Aszese

Wir wollen zunächst das Verhältnis von Armut und Aszese näher erläutern.

Aszese ist notwendig, auch Aszese im Sinne der Armut. Aber allein überwindet Aszese nicht die Existenzweise des Habenwollens. Sie kann aber viel dazu beitragen. Doch wird letztlich das Habenwollen nur durch das Engagement für Welt und Menschen durchbrochen. Nicht die Aszese, sondern das Engagement liefert das Motiv, auf das Haben zu verzichten. Um dieses Engagement durchzuhalten, muß man auf vieles im Sinne des Habenwollens verzichten. Und das erfordert Aszese. Und es ist ganz deutlich: Die Haltung des Habenwollens und das Engagement gehen nie zusammen. Ständig muß der Mensch an der Überwindung des Habenwollens arbeiten. Engagement wird kaum mehr als ein Strohfeuer sein, wenn man als Stammkunde in den teuersten Lo-

kalen verkehrt und vielleicht gerade dort über die Linderung der Not in Lateinamerika diskutiert.

Wichtig ist der Wille, arm zu leben, aber noch bedeutender ist das Betroffensein von einer großen Sache: vom Reich Gottes, von der Bedeutung eines Menschen, von der Not in Südamerika. Es ist ja überraschend, wieviel Räume der egoistische Mensch in sich noch frei machen kann, wenn eine Sache ihm wichtig wird. Es sind dies die Räume, die zuvor vom Habenwollen besetzt waren. Dann verfügt der Mensch über unglaubliche Kräfte. Wer das Verbundensein mit Menschen, Gott und der Welt gewinnt, gibt die aus dem Habenwollen stammende Trägheit auf. Er wird auf ein einfaches Leben bedacht sein, Aszese in Hinsicht auf Dinge und Macht üben, um verfügbar zu bleiben.

3.2 Die Wiederentdeckung der Liebe zur Schöpfung

Ein Ziel der bisherigen Überlegungen war: Es sollte deutlich werden, Aszese innerhalb der Armut ist für den Christen durchaus nicht zu verstehen als eine Haltung, die die Schöpfung verneint. Verzicht leisten wir nicht wegen eines aszetischen Ideals, in deren Gefolge uns Menschen und Dinge möglicherweise gleichgültig werden oder gar einer Entwertung anheimfallen. Aszese macht uns vielmehr frei, für das im Engagement Erkannte noch mehr Raum zu schaffen. Dies muß einmal gesagt werden, weil wir in unserer Zeit den Hang der Liebe zum Tode in der Liebe zum Leben zu überwinden haben; auch in den Ordengemeinschaften. Zum anderen, weil der Zusammenhang zwischen Armut und Liebe zur Schöpfung in der spirituellen Tradition wohl keineswegs selbstverständlich und positiv gesehen wurde. Ein Beispiel, auf das J. B. Metz hinweist, ist die Devotio moderna. Dieser Name verbindet sich mit den Ansichten des Thomas von Kempen, der der Schöpfung eher mißtrauisch gegenüberstand. In der Demut wurde der Mensch angeleitet, sich zu erniedrigen, sich für wertlos anzusehen. Metz sagt dazu: „Die Demut führte zur Verachtung seiner selbst. Demut führt dann beinahe zur Gewalt gegen die Natur, gegen das Selbst und gegen den Eigenwillen."[6]

Es war ein falscher Weg. Die Devotio moderna, die die Welt verachtete, betonte, daß man in gar keiner Weise Dinge haben wollte. Es gab tatsächlich Kasteiungen, man rühmte sich, nichts zu gebrauchen. Aber fatal war an dieser Haltung, daß man Macht ausübte.

Die Liebe zur Armut ist nur dann mit der Liebe zur Schöpfung verbunden, wenn sie sich frei macht für die Liebe zum Leben, frei macht für die Schöpfung Gottes. Armut muß für die Liebe Räume freisetzen.

3.3 Armut, Natur und Schönheit

Armut muß auch den Raum schaffen für das Sehen von Schönheit. Nur einige Worte zum Zusammenhang von Armut, Natur und Schönheit.

---

6 Metz-Peters, a.a.O. 89

Wer Dinge haben und an sich reißen will, verliert immer mehr den Sinn für Schönheit. Schönheit ist die Gegenwart Gottes in der Welt. Wer aber gierig auf Dinge ist im Sinne des Habens, zerstört zwar nicht Schönheit, aber seinen Sinn für Schönheit. Es ist kein Zufall, daß der moderne Mensch immer weniger Schönheit in der Natur wahrnimmt. Schönheit ist ihm vielleicht noch die „heile Welt" der Reklame, aber sie ist eine Welt der Behaglichkeit, nicht der Schönheit. Die Haltung, die der Mensch fördern muß, ist die, die Dinge lassen zu können. Er braucht dafür den Geist der Armut.

Ein paar Beispiele als Hinweis:

„Schönheit: eine Frucht, die man betrachtet, ohne die Hand nach ihr auszustrecken", sagt Simone Weil.[7]

Kinder, die ein schönes Bild auf einem Keks bewundern, sind hin- und hergerissen: Sollen sie die Schönheit durch Essen zerstören oder die Schönheit des Bildes erhalten? Durch „Essen" im übertragenen Sinne wird unser Blick für Schönheit getrübt. Wer wirklich Schönheit sieht, wird viel Böses nicht tun können, vielleicht keine Kriegsmaschinen bauen.

Warum Schönheit? Wir brauchen Schönheit für unser Leben. Wer das Gefühl hat, nie wieder Schönheit erleben zu können, kann nicht mehr leben. Mit anderen Worten: Es braucht die Haltung der Armut, ohne sie verkümmert menschliches Leben.

3.4 Engagement in einer widerständigen Welt

Warum stieß die Rede von Schönheit in den letzten zwanzig Jahren auf heftigen Widerstand? Wollte man verhindern, daß von einer heilen Welt gesprochen wird, die es nicht gibt? Glaubte man, das Sprechen von Schönheit würde der Tatsache nicht gerecht, daß wir dem Bösen, der Verschlagenheit, dem Elend in der Welt nicht Herr werden? Tatsache ist: dieselbe Haltung, die die Schöpfung liebt, dieselbe Haltung, die angesichts des Bösen in der Welt so erschüttert sein kann, daß es einen an den Rand der Verzweiflung treibt, bewirkt, daß man sich erst recht zum Handeln aufgerufen weiß. In allen Fällen ist es die Haltung der Armut, die Dinge und Menschen nicht an sich reißt, sondern sie sein lassen kann und von ihnen betroffen ist. Nur wer z. B. wirklich betroffen ist von dem Elend der Dritten Welt, ist für den Einsatz für die Armen motiviert, erlebt vieleicht eine zweite Bekehrung, die zu einem Totalengagement für diese Armen im Elend führt. Dietrich Bonhoefer war es, der uns lehrte, daß wir in solchen Situationen, in der „Diesseitigkeit" glauben lernen. Wir müssen „in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben". „Dann wirft man sich Gott ganz in die

7 Simone Weil, *Schwerkraft und Gnade,* München 1952, S. 253. Vgl. dieselbe, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche,* München 1987 (Hrsg. von Otto Betz,) S. 89–96

Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube".[8]

So bedeutet Armut auch, mit Christus an der Welt leiden. Armut ist dies, daß ein Mensch leer geworden ist, sensibel. Armut ist ein Zeichen, daß er das Leben liebt. Der Arme ist offen für jeden Menschen. Er erfährt in jeder Begegnung mit Menschen, wenn er über die Begegnung nachher nachdenkt, Gottes Anspruch. Wer das Gelübde der Armut ablegt und mit allen Menschen verbunden sein will, der wird niemanden von seiner Liebe ausschließen, auch die nicht, die ausbeuten und ins Elend stürzen. Aber er wird am meisten die lieben, die ausgebeutet werden.[9]

Solange jemand, der das Gelübde der Armut ablegt, caritativ tätig ist, wird man seine Dienste wahrscheinlich annehmen. Es war allerdings anders in den sozialistischen Staaten! Weil er aber das Gelübde der Armut ablegt, weist er auf Gott hin. Er erinnert an die Gottvergessenheit und daran, daß der moderne Mensch die Maßstäbe für den Menschen verkleinert hat. Er bringt zum Ausdruck, der Mensch verkleinere sich selbst, wenn er Gott aus seinem Leben verdränge. Vielleicht nicht die caritative Tätigkeit, aber dies wird Protest hervorrufen. Es wird auch Protest hervorrufen, wenn wir zum Ausdruck bringen, die Haltung des Habens verkleinere die Maßstäbe, an denen der Mensch gemessen werden soll. Es wird Protest hervorrufen, daß der Mensch eben durch die Haltung des Habenwollens sich selbst in die Isolierung drängt.

Wir stehen vor der Tatsache: Noch nie in der Geschichte haben soviele Menschen die Möglichkeit gehabt, sich selbst zu realisieren und zu entfalten wie jetzt. Nie standen ihm dafür soviele Möglichkeiten wie heute zur Verfügung. Es trifft diesen Menschen in seinem Stolz, wenn wir sagen, mit den heutigen Maßstäben vom Menschen könne er nicht das werden, was ihm möglich ist.

Es muß den Ordenschristen darum gehen, die Haltung der Armut, wie wir sie als Gegenpart zum Habenwollen beschrieben haben, nicht als Ausdruck einer schöpfungsfernen oder gar schöpfungsfeindlichen Aszese darzustellen. Die Armut ist vielmehr verbunden mit Liebe zur Schöpfung. Es ist eine Haltung, die der Mensch erwerben muß. Als Möglichkeit ist sie jedem Menschen mit seinem Erschaffensein durch Gott gegeben.

Die Haltung der Armut überwindet die Trägheit gegenüber Welt und Dingen. Sie überwindet eine Trägheit, die sich heute wohl am häufigsten äußert in einer Hektik, deren tiefster Grund die Langeweile und Öde ist.

Die Armut aber lebt aus dem Verbundensein mit Gott, den Menschen und der Welt. Der Mensch, der die Armut lebt, spürt das, was ihn unbedingt angeht, weil es ihn von Gott her angeht.

---

8 Zitiert in: Metz-Peters, a.a.O. S. 100

9 Vgl. ebd. 102

Alt – aber nicht veraltet

Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge

Fortsetzung

Marianne Schlosser, München

III. „Christum pressius sequendi" – Die evangelischen Räte im Leben der Virgo consecrata

1. „Rahmenbedingungen"

Die consecratio virginum stellt, ähnlich wie die Ordensprofeß (PC 5), eine Konkretisierung der Tauf-Consecratio bzw. -Desponsatio dar. Daher werden die Kandidatinnen gefragt: „vultis... sollemniter desponsari", wobei die Qualifizierung „sollemniter" – „feierlich" – eine Errungenschaft des erneuerten Ritus ist, die gerade – einigen Interpreten zufolge – die Anknüpfung an die Taufvermählung herstellen will.[1]

Die „besonders enge Nachfolge Christi", welche durch das Gelübde der castitas erstrebt wird, schließt auch eine konkretere Verwirklichung dessen ein, was Armut und Gehorsam in jedem Christenleben bedeuten, wenngleich die consecratio virginum eine formelle Verpflichtung auf diese beiden Räte weder vom historischen, noch liturgischen, noch kanonistischen Standpunkt her einschließt.[2] Man kann jedoch nicht sagen, daß „nur ein Rat gelobt" wird – wenn damit gemeint sein soll, daß er quasi unabhängig von den andern gelobt werde; denn eine solche Verbindung mit Christus erfordert auch, „zu leben wie er gelebt hat", nämlich arm und gehorsam. Zwar wird ein Rat ausdrücklich gelobt, so daß eine formelle Verpflichtung eingegangen wird, die Übernahme dieser Lebensform aber schließt mit innerer Notwendigkeit tiefere Armut und Gehorsam ein,[3] wobei diese jedoch in Eigenverantwortung gelebt werden müssen. Diese „Notwendigkeit" ist in gewisser Weise ver-

1 Vgl. Calabuig / Barbieri, *Struttura e fonti,* 494 f.; A. Boni, DIP II, 1619. Die deutsche Fassung legt eine andere Deutung nahe: „Wollt ihr euch ...auf immer verbinden?"; damit ist wohl eher an den Charakter des Gelübdes als öffentliches, ewiges, feierliches gedacht, also eine Parallele zum „votum sollemne" der feierlichen Profeß.

2 So Urquiri, CRM 64 (1983), 164 f.

3 M. Augé, DIP 1620: „moralmente impegnata a conformarsi in tutto alla vita del suo Sposo, accettando a sua volta una condizione di vita obediente, povera e casta. (...) Non a torto le vergini consacrate (...) sono sempre state considerate come vere e proprie religiose." Dezidiert vertritt den inneren Zusammenhang der drei Räte auch J. Beyer, *Le droit de la vie consacrée,* Bd. I Normes communes, 1988, 149 f.

gleichbar mit dem einschlußweisen Gelöbnis von Armut und Ehelosigkeit gemäß den Konstitutionen, wenn etwa ein Dominikaner „nur" Gehorsam ausdrücklich gelobt, oder ein Benediktiner die conversio morum gemäß der Regel. Der Unterschied besteht darin, daß das Gelübde der „castitas" bzw. die „desponsatio" Armut und Gehorsam nicht aufgrund von bestehenden und vorgegebenen Regelungen bzw. Konstitutionen einschließt, sondern eben mit einer Art innerer Konsequenz bzw. Angemessenheit. Es geht also um die Deutung der spezifischen Form von Armut und Gehorsam, wie sie diesem Stand angemessen sind.[4]

Sieht man einmal davon ab, daß sich Armut und Gehorsam der einzelnen virgo von ihrer geistlichen Beheimatung her formen werden (ob benediktinisch, franziskanisch o.a.) und die jeweiligen Lebensumstände berücksichtigt werden müssen, so scheinen besonders zwei Gesichtspunkte für die grundsätzliche Reflexion zu bedenken:

1. Die Akzentsetzung auf dem Rat der „castitas". Der eine Rat wird den beiden andern ein bestimmtes geistliches Gepräge geben.
2. Die Lebensform als eine Art der „vita solitaria".

a) Die Akzentsetzung auf dem „Zweiten Rat" (castitas)

Es gibt legitime Akzentsetzungen innerhalb des Rätelebens. So hat etwa die Armut in der dominikanischen Spiritualität einen andern Stellenwert als bei den Franziskanern, obwohl es sich sogar beide Male um Bettelorden handelt. Die Spiritualität der Minderbrüder lebt von der Nachfolge des „armen, für uns arm und demütig gewordenen Christus", während für die Predigerbrüder der Gedanke der Pilgerschaft, auch im Hinblick auf den heimatlosen „Wanderprediger" Christus, im Vordergrund zu stehen scheint. Ähnliche Unterschiede ließen sich sicher in der Deutung des Gehorsams ebenfalls finden. Man müßte also fragen, wie Armut und Gehorsam aussehen und wie sie geistlich gegründet sind, wenn der Akzent auf der castitas liegt, der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen".

Dabei muß man vorweg bedenken, daß auch die castitas/continentia verschiedene Akzente bekommen kann. Oft wurde dieser Rat der „ehelosen Keuschheit", wie auch die andern Räte, als Mittel zu größerer innerer Freiheit und Verfügbarkeit im Hinblick auf das Apostolat gedeutet. Der Aspekt der „Entsagung" (abrenuntiatio) war sehr deutlich: Man entsagt Gütern, die erlaubt sind, um nicht an ihnen haften zu bleiben.

Heute scheint sich ein anderer Aspekt größere Geltung zu verschaffen: Es wurde wohl wieder deutlicher bewußt, daß die Ehe nicht bloß etwas Erlaubtes ist, sondern ein Gut, und zwar, als Sakrament, auch ein Gut der Gnaden-

4 Vgl. die Inhalte der Vorbereitungszeit nach den Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz n.3, OK 27 (1986), 468: *„Leben aus dem Geist der evangelischen Räte"*.

ordnung. In dem Maß wie die christliche Ehe an theologischem Interesse und Hochschätzung gewonnen hat – aufgrund der tieferen Erkenntnis des Wertes und der personalen Erfüllung, welche eine Partnerschaft und Familie schenken –, in dem Maß kann die „Ehelosigkeit" – verstanden als Verzicht auf ein solches Gut – nicht mehr primär als Mittel zur vollkommenen Gottesliebe aufgefaßt werden, sondern bereits als Ausdruck und Verleiblichung der Liebe zu Christus. Das an sich Geschenkhafte eines solchen Lebens tritt somit gegenüber dem aszetischen Element deutlicher hervor.[5] Daher wird auch die Bezeichnung „Ehelosigkeit", selbst wenn sie als „um des Himmelreiches willen" näher bestimmt wird, nicht recht befriedigen: Es geht hier nicht in erster Linie um einen Verzicht, sondern um eine positive Bindung und Gebundenheit. So schreibt etwa Mutter Teresa: „Mit dem Gelübde der Jungfräulichkeit verzichte ich nicht bloß auf das Eheleben, sondern ich weihe Gott all mein inneres und äußeres Tun, mein affektives Leben, halte es zu seiner Verfügung. (...) Ich werde sein Eigentum und er sorgt für mich."[6] Der instrumentale Charakter wird freilich dadurch nicht gänzlich verdrängt; denn selbstverständlich ist das Ziel, die vollkommene Gottesliebe, mit der „virginitas" nicht schlechthin identisch.[7] Doch könnte dieses Gelübde quasi als Realsymbol personaler Hingabe gesehen werden.[8]

Diese Deutung scheinen verschiedene Texte des II. Vatikanischen Konzils[9] über „virginitas" oder „coelibatus" zu bevorzugen: Dieser Rat verkörpert sozusagen in besonderer Weise die personale Bindung in Liebe,[10] und zwar, anders als der Gehorsam, der eher das Verhältnis zum Herrn oder Vater spiegelt, unter dem Blickwinkel der Freundschaft, des vertrauten Umgangs und der Schicksalsgemeinschaft mit Christus.

Auffällig scheint außerdem, daß der „zweite" Rat in PC und LG an erster Stelle genannt wird,[11] was man so deuten könnte:[12] „Die Ehelosigkeit wird an den Anfang gestellt, weil sie von den drei Räten das im Neuen Testament am klarsten bezeugte Charisma und das eindeutigste Zeichen des Rätestandes ist."

---

5 Das heißt nicht, daß dies früher nicht auch gesehen wurde, aber es wurde, wie mir scheint, weniger davon geredet.

6 Mutter Teresa, *Beschaulich inmitten der Welt,* Einsiedeln 1990, 57.

7 Es kann „castitas" ohne „caritas" geben – als Kümmerform (virtus informis, wie die Scholastiker gesagt hätten.)

8 Das findet auch seinen Widerhall in Provida Mater III, 2, 1, wo der Gedanke der Lebensweihe nur mit der Verpflichtung zur Ehelosigkeit verbunden wird, Pollak, 236 f.

9 Vgl. auch Apostol. Schreiben Redemptionis Donum, s. Anm. 18

10 Vgl. LG 42: „Ferner wird die Heiligkeit der Kirche in besonderer Weise gefördert durch die vielfachen Räte, deren Beobachtung der Herr im Evangelium seinen Jüngern vorlegt. Darunter ragt die kostbare göttliche Gnadengabe hervor, die der Vater einigen gibt (vgl. Mt 19, 11; 1 Kor 7, 7), die Jungfräulichkeit oder der Zölibat, in dem man sich leichter ungeteilten Herzens (vgl. 1 Kor 7, 32–34) Gott allein hingibt."

11 Anders PO.

12 F. Wulf, *Komm. zu* PC 12, S. 289

Der Ritus der consecratio virginum, der vom Motiv der „desponsatio" geprägt ist, hat gerade diesen Aspekt der persönlichen Liebe zu Christus, der im Rat der castitas enthalten ist, durch alle Jahrhunderte bewahrt,[13] welchen vielleicht die theologischen Reflexionen über „continentia" (Enthaltsamkeit), wie der zweite Rat oft genannt wurde, zuweilen zu wenig bedachten. Die theologisch tragenden Aussagen zur Brautschaft sind: Bundesschluß (Modellansprache S. 13, 4; Weihegebet) – d. h. erwählende, auf die konkrete Person sehende Liebe – und dessen vollste Verwirklichung durch die Inkarnation des Sohnes aus der Jungfrau Maria: Die Menschwerdung wird als „sponsale foedus" – „Bund der Vermählung" – bezeichnet, wodurch Gottes Sohn die Menschennatur annimmt und sich mit ihr dauerhaft vereinigt. Zugleich leuchtet an Maria das Urbild und die Vollgestalt christlicher Jungfräulichkeit auf: Maria ist als Jungfrau Braut, das heißt, in ihrer ganzen Person, geistig-leiblich, auf Gott bezogen, alles von ihm erwartend, seinem Wirken mitwirkend geöffnet.

Die Annahme der Menschennatur legt den Grund für die Vermählung Christi mit seiner Kirche; als sein „Leib" hat die sichtbare, in dieser Sichtbarkeit vom Geist geformte Kirche Teil am Mysterium der Inkarnation: sie gründet darin. Leib Christi und Braut Christi, Einwohnung und Vermählung umschreiben ein und dieselbe Sache: die „realitas complexa", die sakramentale Struktur der Kirche als wirklichkeitserfülltes Zeichen.

Auch die „desponsatio" eines einzelnes Gliedes dieses Leibes gründet in der Inkarnation. Im tiefsten ist ein jungfräuliches Leben, das auf die personale Erfüllung durch Gott selbst hofft und hoffen darf, erst möglich durch die Menschwerdung. Dadurch ist Gott so nahe, daß eine bestimmte Intensität von Liebe ermöglicht ist. Solch ein Leben ist Zeichen, daß das durch Christus geschenkte Leben in der Nähe Gottes nicht nur Verheißung ist, sondern konkret beginnt – begonnen hat „in der Fülle der Zeiten", so konkret, daß sie die ganze Existenz eines Menschen bis hinein in die leibliche Dimension und das ganz alltägliche Leben ergreifen kann.

Diese antwortende Liebe ist im höchsten Maße „zweckfrei", sie ist Übergabe des Herzens, Gottesfreundschaft. Weder sucht man sich in erster Linie von etwas zu befreien, noch „etwas" zu gewinnen.

Daß sich diese Lebensform weitgehend einer Funktionalisierung entzieht, wird offenbar, wenn man die Frage beantworten will, wozu man ein solches Gelübde ablegt. Beim Priester gibt es gewiß auch Angemessenheitsgründe, die mit dem spezifischen Dienst zusammenhängen, aber im letzten reichen auch hier äußere Erwägungen nicht hin;[14] die Wurzel des Zölibats liegt wie bei der „virginitas" tiefer. Doch bei der Lebensentscheidung der virgo wird das Versagen anderer Begründungen außer der letzten noch deutlicher: es gibt

13 Vgl. OCV V, 7: im Falle der Spendung der c.v. an Nonnen sind die Riten aus dem Brautmotivkreis zur c.v., nicht zur Profeß zu rechnen (um Verdoppelungen zu vermeiden).

14 PO 16 (LThK 218): Die Begründung erfolgt nicht nur von dem Dienst des Apostolates her, sondern ebenfalls von der Christologie und Eschatologie.

keinerlei Notwendigkeit, welche zu einem solchen Gelübde veranlassen könnte. Diese Bindung ist vielmehr Ausdruck des Glaubens, daß Gott in Christus wirklich derjenige ist, der uns am meisten liebt. „Sie ist möglich, weil Jesus Christus ist, wie er ist".[15] Sie ist gewissermaßen Vorwegnahme der noch erwarteten und erhofften Erfüllung. So gedeutet, als „besonderes Zeugnis der Liebe und sichtbares Zeichen des künftigen Gottesreiches",[16] als „Zeichen, das auf die Liebe der Kirche zu Christus verweist",[17] scheint dieser Rat mehr vom Charakter der Vollendung an sich zu tragen als die Räte der Armut und des Gehorsams, denen das Schmerzliche der Jetzt-Zeit mehr anhaftet. Armut und Gehorsam Christi haben ja mit dem Unerlöst-Sein der Welt zu tun.[18] Das ehelose Leben aber wird von ihm selbst mit dem Leben nach der Auferstehung in Verbindung gebracht (sie werden nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel),[19] wenn Gott für jeden seiner Heiligen die unmittelbare Erfüllung und Seligkeit sein wird. So ist das Leben der virgo consecrata in besonderer Weise „imago eschatologica".[20]

Freilich: Diese eschatologische Vorwegnahme geschieht im Glauben, im Noch-Nicht der Vollendung. Die „Braut" ist nach dem biblischen Verständnis die bereits rechtmäßig angetraute Gattin, die aber noch nicht heimgeführt ist. Mehr noch: Die Jungfrauen des Gleichnisses bei Matthäus sind Wartende in der Nacht. Wachsamkeit, Treue, Ausdauer, Mut, unerschütterliches Vertrauen, Tapferkeit – und nicht zu vergessen: freudige Hoffnung, sind die Eigenschaften, die man von einer Braut erwartet. Inmitten all dessen, was sie tut, soll sie ihre Gedanken, ihr Herz, beim Bräutigam haben.

Daher hat dieses Leben notwendigerweise eine stark „kontemplative Dimension";[21] d. h. die virgo braucht notwendig die Zeit der Einkehr und des Gebetes – länger oder kürzer, aber regelmäßig. Auch wenn sie in der Welt lebt, trägt sie das mit sich, was Katharina von Siena die „innere Zelle" nennt. Ge-

---

15 Friedrich Kard. Wetter, *Ansprache,* OK 31 (1990), 463

16 OCV Interrogatio 2 (S. 15, n. 17); in der dt. Fassung bleiben „peculiare" und „manifestum" unübersetzt, obwohl gerade diese Begriffe ausdrücken, daß es sich um eine Spezifizierung und Ausgestaltung der Tauf–Weihe und des damit verbundenen Auftrags handelt.

17 ebda. Praen. I, 1

18 Apostolisches Schreiben Redemptionis donum n. 11: „(Der zweite Rat) richtet sich in einer besonderen Weise an das liebende Herz des Menschen. Er verdeutlicht mehr den bräutlichen Charakter dieser Liebe, während die Armut und mehr noch der Gehorsam vor allem den Aspekt der erlösenden Liebe herausstellen...". Vgl. nn. 12.13.

19 Mt 22, 30. Das Weihegebet nimmt darauf Bezug: „ad similitudinem provehas Angelorum", „aemula integritatis angelicae".

20 ebda.

21 Vgl. Thomas v. Aq.: die virginitas ist auf die contemplatio hingeordnet: II II q152 a2. Vgl. auch das *„Speculum virginum":* „Die Liebe soll dich zur Beterin machen, das Gebet aber soll die Liebe Christi in dir lebendig halten." Die Liebe zu Christus bezieht die Mitmenschen mit ein: „Sie sollen sich im Bittgebet dafür einsetzen, daß auch den anderen die Barmherzigkeit zuteil werde, die sie aus Gnade empfangen haben; sie sollen für die

rade weil ihr Gelübde keine fest umschriebenen Aufgaben nach sich zieht – also keine Schale hat, welche die Lebensentscheidung stützen könnte – bedarf es der Pflege der Beziehung zu Christus. Wenn diese Flamme ausgeht, erlischt die Begründung eines solchen Lebens sogleich. Die Virgo hat außerdem nicht den Schutz und den Halt einer Institution, d. h. zum Beispiel: eines Hauses mit festen Gebetszeiten, erprobter und in der Weisheit einer langen Tradition anerkannter Lebensnormen; sie muß sich daher selbstimmer wieder prüfen, ob diese oder jene Entscheidung und Gewohnheit, innere Einstellung und äußeres Verhalten, ihrer gelobten Lebensform wirklich entsprechen: Ob Christus wirklich den ersten Platz in ihrem Leben einnimmt. Das Gelübde der Jungfräulichkeit enthält in sich nicht nur das Versprechen, der „ersten Liebe" die Treue zu halten, sondern zugleich den Aufruf, immer mehr in der Liebe zu wachsen.[22]

Trotz der freudigen Grundstimmung, welche mit der „Brautschaft" verbunden ist, schließt sie die Kreuzesnachfolge ein. Wie bei Taufe und Ordensprofeß wird das neue Leben durch „Sterben" erworben.[23] Beides greift ineinander, weil im jetzigen Zustand die Bindung immer an Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen geschieht. Das Leben in der engeren Nachfolge Christi trägt auch deutlicher das Zeichen des Kreuzes. Wenn in LG der Abschnitt über „virginitas" direkt auf den Abschnitt über die Nachfolge und Gleichgestaltung mit Christus durch das Martyrium folgt, so wird damit eine altkirchliche Deutung des Lebens als „Asket" oder „virgo" aufgenommen: Dieses Leben ist quasi-Martyrium; nach der Verfolgungszeit wird das Blutzeugnis durch ein Lebenszeugnis radikaler Nachfolge mit dem Blick auf die endzeitliche Vollendung gleichsam abgelöst. „Martyrium" hat hier sowohl den Sinn des „Zeugnisses" („eschatologisch" und im Widerspruch zur „Welt"), wie auch den der schmerzvollen Umgestaltung: Der Mensch ist nicht (mehr) so beschaffen, daß ihm die Gleichgestaltung mit dem Willen Gottes, das ist nichts anderes als die Gottesliebe, immer leicht fiele. Ein Gelübde begründet nicht nur ein Sein, sondern auch ein Sollen: es zu leben, wurde von den Anfängen an auch als „Kampf" verstanden.[24] Es hat seinen guten Sinn, daß im Weihegebet vom „alten Feind", von der Anfechtung durch Nachlässigkeit und Hochmut die Rede ist, und auch von Krankheit, Armut, Fasten.

Sünder beten, die dem Irdischen und dem Fleisch verhaftet sind (...), damit aus denen, die vom Fleisch bestimmt sind, vom Geist bestimmte Menschen werden, Gerechte aus Sündern." (lat. Text s. M. Bernards, *Speculum virginum.* Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln–Graz 1955, 2. Aufl. 1982, 200)

22 Es mag schwierig sein, den Tagesablauf so zu gestalten, daß für regelmäßiges Gebet Raum bleibt. In der Kandidaturzeit müßte die Praxis eingeübt bzw. entsprechende Hilfen geboten werden.

23 Vgl. die Apophthegmata Patrum: Mönchwerden ist Sterben. Diese Deutung spielt v.a. für das eremitische Leben eine Rolle: Die Reklusen, die sich neben einer Kirche einmauern ließen, verstanden sich als bereits begraben.

24 Vgl. Weihegebet-Epiklese: sie verleiht dem Bewußtsein Ausdruck, daß für dieses Gelübde eine besondere Hilfe Gottes benötigt wird; vgl. auch Modellansprache OCV S. 14, 3.

Dieser Gesichtspunkt verwehrt eine allzu „gloriose" Auffassung von der „desponsatio" – auch sie ist Nachfolge der „via crucis". Die Braut ist einverstanden, mit dem Bräutigam zu teilen – auch Schmerz und Entäußerung –, an seinem Leiden teilzunehmen, durch das die Erlösung der Welt gewirkt wurde – weil es ein Leiden aus Liebe war. Armut und Gehorsam erhalten somit gerade von der bräutlichen Liebe her eine spezifische Begründung.

Anmerkungen zur Dispensfrage

Den Regelungen der Deutschen Bischofskonferenz zufolge kann der Bischof eine Virgo aus schwerwiegendem Grund aus dem Stand entlassen und er kann von der Weihe dispensieren.[25] Auf den ersten Blick scheint diese Lösung keine Schwierigkeiten zu bieten. Eine Dispens müßte ebenso möglich sein wie im Falle der Nonnen und Mitglieder anderer Institute.

Vor der Promulgation des CIC/1983 ging die Diskussion nicht um die grundsätzliche Möglichkeit der Dispens, sondern um die Frage der zuständigen Autorität, ob durch bischöfliche oder päpstliche.[26] In Zusammenhang damit stand auch die allgemeine Ansicht, es handle sich bei der consecratio virginum nicht um ein „votum sollemne", sondern „simplex", das kein Ehehindernis darstelle in dem Sinn, daß es eine Eheschließung ungültig mache. Nachdem der Unterschied „sollemne – simplex" in der Qualifizierung eines Ehehindernisses keine Rolle mehr spielt, gilt als trennendes Ehehindernis nur mehr ein „öffentliches (publicum) und ewiges (perpetuum) Gelübde in einem Ordensinstitut (in instituto religioso)". Die letzte Bedingung fällt bei der consecratio virginum weg, daher kann man die Auffassung vertreten, sie stelle nach geltendem Recht kein Ehehindernis im genannten Sinn dar.[27]

Dem steht freilich die Tradition der Alten Kirche entgegen, für die der Empfang des Schleiers, also die Aufnahme in den Stand der virgines ein Ehehindernis war.[28] Das II. Laterankonzil (can. 7.8) bestimmte, daß die versuchte

25 n.4, OK 27 (1986), 469

26 Urquiri CRM 64 (1983), 162 f. ist noch unschlüssig, ob dieser Fall dem Apostolischen Stuhl reserviert sein solle oder dem Bischof zukomme; Gambari, Vita religiosa, 1985, 653 entscheidet sich für bischöfliche Dispens.

27 Vgl. c. 1088. Vgl. zur consecratio als „non irritans matrimonium": Primetshofer, *Ordensrecht,* 1988, 25, Gambari, *Vita religiosa,* 1985, 653, Urquiri, CRM 64 (1983), 156. Kritik an c. 1088 übt Huber, *Standeswahl,* 1988, 129 Anm. 83: es sei nicht ganz einsichtig, warum das trennende Ehehindernis nicht auch für Gesellschaften apostolischen Lebens gelte. Er verweist weiter auf Klaus Lüdicke, Familienplanung und Ehewille, Münster 1983, 377, nach dessen Ansicht das Keuschheitsgelübde die Ehe immer dann verungültige, „wenn die Zusage an Gott, enthaltsam zu leben, (...) eine im Recht faßbare Dimension hat, indem dieses Versprechen der Kirche gegenüber geleistet ist und somit bewiesen werden kann."

28 Vgl. Kap. I. Nach der Interpretation von J. B. Fuertes, *Virginitas et matrimonium,* CRM 70 (1989), 69–88, hier 86–88, und A. Boni, DIP II, 1615 f., scheint es jedoch drei Beispiele für eine mildere Handhabung zu geben: Cyprian, *Ad Pomponium* n. 2 (PL 4, 378–381) argumentiert, es sei besser, eine Frau heirate, als daß sie in Sünde falle (gut

Eheschließung einer solchen Frau „keine Ehe" sei. Thomas von Aquin, der mit dem Begriff der „consecratio religiosa" nicht in jedem Fall den Gedanken der „desponsatio" verbindet – er tut dies nur im Fall der Jungfrauenweihe –, hält eine solche „consecratio" für indispensabel.[29] Anfang dieses Jahrhunderts war noch deutlich im Bewußtsein, daß die consecratio – gleichgültig ob in einem Institut oder außerhalb – ein Ehehindernis darstelle: Gerade deswegen wollte man sie nicht an Frauen in der Welt spenden.[30]

Wenn nun der Hauptgehalt der consecratio virginum in der ausschließlichen Bindung an Christus zu sehen ist, als ekklesial-zeichenhafte „desponsatio", so müßte die Dispensfrage neu überdacht werden.[31] Im Weihegebet wird die consecratio virginum in Parallele zur Eheschließung gestellt: dasselbe wird verwirklicht, was Eheleute im Sakrament leben: die Abbildung des Treueverhältnisses zwischen Christus und der Kirche im Sinne von Eph 5, 32.[32] Kann man dann von der consecratio nicht ebensowenig dispensieren wie von der Ehe? Eher müßte man sie als ungültig erweisen, z. B. aufgrund eines Mangels im Verständnis oder Willen der Person. Zumindest aber müßte die Formulierung lauten, daß nur von der „Verpflichtungskraft der consecratio" dispensiert werden könne.

---

hundert Jahre später setzt Nicetas von Remesiana dagegen, die v.c. sei bereits verheiratet, so daß für sie diese Offenheit nicht mehr gilt). Es ist jedoch unsicher, ob Cyprian hier von v. consecratae spricht. Augustinus, *De bono viduitatis* 10 (PL 40, 438), betont, daß das Verwerfliche nicht in der nach dem Gelübde eingegangenen Ehe liegt – die also gültig zustandekommt –, sondern in der Untreue zum Gelobten („primam fidem irritam fecerunt"). Für Augustinus besteht der Frevel bereits darin, heiraten zu wollen, gleichgültig, ob tatsächlich eine Eheschließung folgt oder nicht. Chalcedon, can. 16, bestimmt, daß der Ortsbischof Barmherzigkeit walten lassen dürfe, wenn eine gottgeweihte Frau oder ein Mönch, denen es unter Androhung des Ausschlusses nicht gestattet ist zu heiraten, ein Bekenntnis ablegt bzw. Buße tut. Ob sich die „Barmherzigkeit" jedoch auf die Möglichkeit einer Eheschließung bzw. deren Anerkennung bezieht oder auf eine relativ kurze Zeit der öffentlichen Buße, läßt sich wohl nicht eindeutig entscheiden.

29 Sth II II q88 a11: „Was einmal Gott geweiht ist, kann nicht zu etwas anderem gebraucht werden. Kein Vorgesetzter (i.e. Bischof, Oberer) in der Kirche kann bewirken, daß etwas, was geweiht ist, seine Weihe verliert, nicht einmal bei unbelebten Gegenständen, so daß etwa ein geweihter Kelch, solange er nur seine Gestalt hat, aufhörte, geweiht zu sein. Noch viel weniger kann irgendein Oberer bewirken, daß ein Gott geweihter Mensch, solange er am Leben ist, aufhörte, Gott geweiht zu sein. Die Feier des Gelübdes aber besteht in einer Art Weihe oder Segnung des Gelobenden." Vgl. a7. Zur Jungfrauenweihe als „desponsatio": Sth (Suppl.) III q38 a1, zitiert Anm. 61

30 Maroto 1927, zit. bei Urquiri, CRM 64 (1983), 151

31 Vgl. Calabuig / Barbieri, *Consacrazione delle v.*, NDL, 312, deren These ich mich anschließe.

32 „Sie suchen allein, was das Sakrament der Ehe bezeichnet (praenotatur): die Verbindung Christi mit der Kirche". Zu bedenken wäre hier v.a. auch LG 44a: „Die Weihe (consecratio durch Gelübde) ist aber um so vollkommener, je mehr sie durch die Festigkeit und Beständigkeit der Bande die unlösliche Verbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche, darstellt." Diese Verbindung abzubilden, ist gerade das Wesentliche der consecratio virginum. Sie müßte daher auch das festeste Band sein.

b) „Vita solitaria" – Leben als Einzelne

Die Räte der Armut und des Gehorsams bestimmen sich in der konkreten „Füllung", anders als die Jungfräulichkeit, vom Ziel der jeweiligen Gemeinschaft her. Daher ist es gar nicht leicht, allgemein zu umschreiben, was nun Armut und Gehorsam eigentlich sind.[33] Die consecratio virginum gliedert nicht in eine bestimmte Gemeinschaft mit fest(er) umrissenen Lebensformen, bestimmter Spiritualität und Zielsetzung ein, sondern ist Ausdruck einer im höchstmöglichen Maße „unmittelbaren" Hingabe an Gott. „Unmittelbar" soll verstanden werden als Radikalisierung jener Einsamkeit vor Gott und mit Gott, in die jeder Mensch gestellt ist und die er im Tod unausweichlich zu bestehen hat. Das Leben der virgo ist Zeichen und Verwirklichung dieser „solitudo cordis".[34] Solches Alleinsein birgt Segen und Kreuz in sich. Die Einsamkeit kann und muß – wenn dieses Leben nicht scheitern soll – zu einer vertieften Gottesbegegnung führen. Sie ermöglicht außerdem eine höhere Verfügbarkeit („ad servitium Christi et Ecclesiae", OCV). Sie kann schließlich Zeugnis geben, wie die Einsamkeit, die vielen Menschen zum Kreuz wird, im Geist des Evangeliums getragen und fruchtbar gemacht werden kann. Eheleute erfahren gerade in ihrem gemeinsamen Leben die Liebe Gottes und bilden sie ab; Ordensleute binden sich an eine Gemeinschaft, in der und gerade auf deren besondere Weise sie Gott dienen wollen. Sie sind in einer spezifischen Gemeinschaft auf dem Weg und erfahren durch diese Rückhalt und Schutz.[35]

Demgegenüber scheint die virgo in eine besondere Einsamkeit gerufen, auch dann, wenn sich einzelne virgines zusammenschließen.[36] Der einzige „Raum" für die virgo ist die Kirche selbst. Man könnte sagen: die (Orts-)Kirche selbst ist ihre Gemeinschaft.

---

33 F. Wulf, *Einführung zu* PC (S. 252): Die Uneinigkeit bei den vorbereitenden Diskussionen sei auch zurückzuführen auf die Unsicherheit darüber, was Armut und Gehorsam eigentlich seien. *Komm. zu* PC 13 (S. 292): „Selbst ordensintern ist eine generelle Armutsregelung nur noch bis zu einem gewissen Grade möglich. Vieles und vielleicht sogar Entscheidendes, weil den konkreten Alltag und den persönlichen Lebensstil betreffend, wird künftig in die Verantwortung des Einzelnen gestellt bleiben müssen."

34 Mit einem Wort Gregors des Gr.: Es kommt nicht auf das physische Alleinsein (solitudo corporis) an, welches das eremitische Leben sichtbar kennzeichnet, sondern auf die Einsamkeit dem Herzen nach (solitudo cordis), welche den Kern auch des Eremitenlebens ausmacht.

35 Das zönobitische Leben wird gerade wegen der Möglichkeit empfohlen, daß die Nächstenliebe besser verwirklicht werden kann als beim anachoretischen Leben (Basilius), da Korrektur und Hilfe in der Gemeinschaft gegeben werden können. Dieses Argument nimmt Thomas v. Aq. auf, führt aber den Gedanken fort: wie das zönobitische Leben die Nächstenliebe fördert, so das anachoretische die Gottesliebe (Sth II 188, 8 ad2).

36 Es entsteht nicht eine neue Kommunität; denn die vita communis (unter einer Regel und hierarchischer Leitung) ist selbst nicht in der Weise angezieltes Gut wie bei einer Kommunität; ein Zusammenschluß ist vielmehr möglich, damit die Einzelnen ihr je eigenes Vorhaben leichter erfüllen und sich in ihrem Dienst für die Kirche gegenseitig unterstützen (c. 604, § 2). Freilich ist bei einem solchen Zusammenschluß nicht an die

Das hat zur Konsequenz, daß das Leben der virgo consecrata in einem hohen Maß auf eigene Verantwortung gegründet ist. Einerseits ist sie frei von genaueren Regelungen, andererseits verzichtet sie auch auf jeden Schutz oder Sicherung, welche über den eines „normalen" Gliedes der Kirche hinausgehen.[37] Im „offenen Raum" der Kirche haben Armut und Gehorsam eine andere konkrete Gestalt als im „geschlossenen" einer Gemeinschaft. Und genau dieses Allein-Leben ist zu berücksichtigen, wenn man Armut und Gehorsam konkreter bestimmen will, die doch zunächst in Zusammenhang mit dem gemeinsamen Leben gesehen werden. Sucht man nach einem Vorbild oder einer Analogie für dieses Leben, so könnte man zunächst an den für sich selbst verantwortlichen Eremiten denken; es ist aber zu berücksichtigen, daß die virgo „in der Welt" leben muß, was spezifisch andere Schwierigkeiten mit sich bringt als das eremitische Leben, welches durch einen besonders deutlichen Rückzug aus der Welt gekennzeichnet ist.[38] Außerdem scheitert man daran, daß es so wenig „Anschauungsmaterial" gibt. Wer kennt schon einen Eremiten, der nicht einer Gemeinschaft angehört?[39]

Als Parallele für die virgo bietet sich vielmehr das Leben des Diözesanpriesters an, mit dem sie sowohl das zölibatäre wie das in der Regel solitäre Leben gemeinsam hat, und schließlich auch eine, allerdings nicht ganz parallele, Bindung an den Bischof.[40]

---

freundschaftliche Verbindung einiger virgines gedacht – denn solches fällt nicht unter das Recht –, vielmehr an einen vom Diözesanbischof errichteten Verein, wobei die Frage der vita communis sekundär ist: PRIMETSHOFER, *Ordensrecht*, 1988, 25, interpretiert eine solche consociatio als Form des öffentlichen oder privaten Vereins, unabhängig von der Frage eines gemeinsamen Lebens, anders als HENSELER, *Ordensrecht*, 1987, 99 f., der eben diesen Aspekt stärker hervorhebt. URQUIRI, CRM 64 (1983) 164 ff. dagegen hält für möglich, daß eine solche Verbindung vom Diözesanbischof „errichtet" werden könnte – aber kein Säkularinstitut würde, weil dazu die Mitwirkung des Apostolischen Stuhles erforderlich wäre –, daß die Mitglieder sich auf die drei Räte verpflichteten, evt. eine vita communis führten und für den Dienst in einer bestimmten Diözese verfügbar wären. Konsequent muß dann die Frage nach der materiellen Verantwortlichkeit des Bischofs für diese virgines consociatae gestellt werden.

Die kritische Frage, ob ein Zusammenschluß von virgines überhaupt wünschenswert sei, stellt J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 148, 152 f.; wer ein genauer geregeltes Leben bzw. engere Gemeinschaft ersehne, sollte prüfen, ob nicht die Rechtsform des Säkularinstituts diesem Bedürfnis besser entspreche.
Wie auch immer diese Frage in den einzelnen Diözesen gelöst werden wird, es darf auf keinen Fall der Zusammenschluß als die einzig mögliche Form urgiert werden.

37 Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz, n. 2, OK 27 (1986, 467)

38 c. 603: „arctiore a mundo secessu".

39 Doch scheint auch diese wiederbelebte Lebensform zunehmend Wurzeln zu schlagen: Vgl. dazu E. SASTRE SANTOS, *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada.* Variaciones sobre el canon 603, CRM 68 (1987), 99–124, 245–267; 69 (1988), 145–170, 307–312; 70 (1989), 89–189.

40 Dabei ist freilich zu beachten, daß die priesterliche Lebensform unterschiedlich gedeutet wird. Pius XII. betonte (Ansprache an die Teilnehmer des ersten Ordenskongresses 1951, AAS 43, 1951, 26–36), man müsse sich hüten, dem Priester die Befolgung der

2. *Die spezifische Gestalt von Armut und Gehorsam*

a) Armut

Der Geist der Armut, wie sie für jeden Christen gilt, besteht darin, alles verdankt zu wissen und daher freigebig sein zu können, zu besitzen als besäße man nicht. Die Armut als Gelöbnis im Ordensstand schließt darüber hinaus den konkreten Verzicht auf Privatbesitz bzw. auf das Verfügungsrecht über den Privatbesitz sowie die formale Verpflichtung dazu ein. Armut als Nachfolge Christi enthält „immer ein Stück realer Entbehrung als Anteilnahme an der Entbehrung Christi".[41] Was freilich die Formen, Grade und die Motivierung des armen Lebens angeht, so gab es große Unterschiede.[42] Zum Teil entstanden schwere Kontroversen um das Verständnis der Armut, weil bereits die Armut des Lebens Christi keine eindeutigen, konkreten Kriterien lieferte – wie man etwa am Armutsstreit im 14. Jahrhundert sehen kann.

Welches die vollkommenste Form der Armut sei, läßt sich – wie Thomas von Aquin erklärt – nicht absolut festlegen, sondern bestimmt sich vom Ziel des jeweiligen Ordens her:[43] Die vollkommenste Armut ist diejenige, welche dem Ziel am besten angepaßt ist. Tatsächlich nichts zu besitzen ist nicht der Gipfel der Vollkommenheit, wichtiger ist die Bereitschaft, alles verlieren zu können. Direktes Ziel der Armut ist die Freiheit von jener Sorge, vor welcher der Herr im Evangelium warnt: der unnützen und übertriebenen, die das Herz in Beschlag nimmt und von Wichtigem abzieht. Ihr kann jeder verfallen, ob er wenig hat oder viel, weil sie letztlich Ausdruck von mangelndem Vertrauen in

---

evangelischen Räte moralisch aufzuzwingen, wie es etwa geschieht, wenn man den Weltpriester als minderwertig gegenüber dem Ordenspriester einschätzt. Die Abwehr solcher Einseitigkeit führte zu einer größtmöglichen Trennung des priesterlichen Amtes von den Räten, so daß auch der Zölibat mehr als lateinischer Kirchenbrauch gedeutet wurde als in wesenhafter Verbindung zur Lebenshingabe des Priesters. Das II. Vat. setzt in den beiden Dekreten PO und OT andere Akzente, wenngleich freilich auch hier festgehalten wird, daß Zölibat und Priestertum nicht wesensnotwendig miteinander verbunden sind. Vgl. auch: J. M. Lustiger, *Der Priester und der Anruf der Räte,* Einsiedeln 1982, v.a. 39 f.: „Für meinen Teil bin ich überzeugt, daß man uns im Seminar nicht immer auf die Konsequenzen aufmerksam gemacht hat, die sich aus dem Zölibat ergeben. Ich gehöre zu einer Generation, der man während der Ausbildungszeit immer wieder eingeschärft hat: wir gehören nicht zu den Religiosen. Obschon die Priester nach kanonischem Recht keine Religiosen sind, sollte man das Gegenteil verkünden. Ich gehe jede Wette ein, daß niemand den Zölibat und die darin geforderte Keuschheit ohne Verirrungen und Verkrümmungen, sondern als eine sinnvolle Erfüllung leben kann, wenn er nicht auf sich nimmt, was man für gewöhnlich den Religiosen zuschreibt." Das kann für die virgines in gleicher Weise gelten.

41 F. Wulf, *Komm. zu* PC 13 (291). PC 13: „Die Ordensarmut beschränkt sich nicht auf die Abhängigkeit von den Obern im Gebrauch der Dinge. Die Mitglieder müssen tatsächlich und in der Gesinnung arm sein...".

42 Vgl. F.Wulf, *Komm. zu* PC 13 (291)

43 Sth II II q188 a7, v.a. ad1. Ein zur Krankenpflege oder Pilgerversorgung gegründeter Orden bedarf in anderer Weise des Gemeinschaftsbesitzes als ein rein beschaulicher, wieder anders der Orden der Prediger.

die Hilfe Gottes ist (desperatio de divino auxilio[44]). Aber es gibt auch die erlaubte oder gar gebotene Vorsorge (procuratio), die selbst die vollkommenste Verwirklichung von Armut begleitet. Es gilt auch in Demut anzuerkennen, daß der Mensch seiner Lebenserhaltung von außen bedarf – und daß deswegen eine gewisse Absicherung eine „freiere Pflege der evangelischen Armut" fördert.[45] Nach Thomas von Aquin wird diese Sorge um das Zeitliche in einer Gemeinschaft einigen Brüdern übertragen, welche sie als Akt der Nächstenliebe übernehmen.

Die virgo kann keine Sorge um sich selbst delegieren. Für sie kann es eine Form der Demut, ja eine Last sein, sich um die Belange des täglichen Lebens kümmern zu müssen. Auch hier heißt es, auf einem schmalen Grat zu wandern. Es ist klar, daß gänzlicher Verzicht auf Privatbesitz (formal gelobt) nur möglich ist, wenn eine Gemeinschaft oder ein Oberer die materielle Verantwortung übernimmt. Wohl aber ist Armut als schlichtes Leben möglich und gefordert.[46] Die Freiheit, mit zeitlichen Gütern nach „eigenem Gutdünken" umgehen zu können, ist mit der Pflicht verbunden, es so zu tun, daß der reale Gehalt der evangelischen Armut, als Schlichtheit des Lebens, nicht entleert wird. Weder darf Sorge um die Zukunft das Herz in Beschlag nehmen, noch eine gewisse Bequemlichkeit es träge machen. Für die virgo entfällt nicht nur die „Versorgung" im äußeren Bereich, sondern auch die Entlastungsfunktion, welche eine Regelung von Armut (und Gehorsam) mit sich bringt: Dem Anspruch muß ständig, täglich, in Verantwortung entsprochen werden. Eine selbstkritische Haltung ist dazu Voraussetzung. Armut und Gehorsam der virgo rücken damit einen Aspekt jedes Rätelebens ins Licht: den je größeren Anspruch, der durch Regeltreue allein nicht eingeholt wird. Die Armut, die sich von der jungfräulichen Lebensweise her versteht, muß etwas von deren „Frische" und „evangelischer Wachsamkeit" haben: sich nicht häuslich einrichten in dieser Welt, weder leiblich noch geistig. Dies wird gerade durch jenes programmatische Pauluswort betont, die Unverheiratete dürfe nicht „besorgt" sein um die Dinge der Welt, sondern müsse „frei" sein, um an die Sache des Herrn zu denken. Das Weihegebet weist darauf hin, daß die wesentliche Haltung der virgo auch in den zeitlichen Dingen das Vertrauen auf Den ist, dem sie sich ganz anvertraut hat.[47] Das „einsame" Leben gibt gerade dieser Freiheit Raum (sofern man nicht für Angehörige direkte Verantwortung trägt).

---

44 II II q188 a7 ad2. Vgl. Apophthegmata Patrum 256: Habsucht ist: „nicht auf Gott vertrauen, daß er für dich sorgt, den Verheißungen Gottes mißtrauen und sich immer mehr ausbreiten wollen." (dt. Ausgabe: Weisung der Väter, eingel. v. W. Nyssen, übs. v. B. Miller, 3. Aufl. Trier 1986).

45 PO 21,2

46 Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz, n. 3, OK 27 (1986), 467.

47 Vgl. Weihegebet, dt. Fassung: „Sei du ihre Ehre, ihre Freude und ihr Verlangen, sei ihnen Trost in der Traurigkeit, Rat in jedem Zweifel, Schutz in allem Unrecht und Geduld in ihrem Leiden. Sei ihr Reichtum in der Armut, ihre Speise im Fasten, ihr Arzt in der Krankheit. Laß sie alles finden in dir, den sie über alles lieben, dem sie in Liebe sich weihen."

So sehen die Anachoreten der Wüste Armut (obwohl es in den Kellien Privatbesitz gab, etwa Werkzeug) als Ausdruck der Pilgerschaft und Vorläufigkeit dieses Lebens, das „Fremdsein" auf dieser Welt (xeniteia) ist ein Grundbegriff der eremitischen Geistigkeit. Es geht dabei nicht um Weltverachtung, sondern um die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, die verkündet, daß alle Güter der Welt das Herz des Menschen nicht sättigen – wohl aber das Gut Gottes. Der Lebensstil (simplex victus) einer virgo muß widerspiegeln, daß sich ihr Schatz im Himmel befindet (Lk 12,34, Kol 3,1 f.).

Ihr Leben soll auch Ausdruck der Kreuzesnachfolge sein. Nicht nur auf das Unerlaubte verzichten, sondern auch auf Erlaubtes[48] – zumal ein großer Teil der Menschheit nicht einmal das Lebensnotwendige hat. Dies wird übrigens auch den Priestern empfohlen: sie werden zu freiwilliger Armut ermuntert, mit christologischer Begründung: „(Die Alumnen) sollen in armer Lebensweise und im Geist der Selbstverleugnung erzogen werden, so daß sie sich daran gewöhnen, auch auf erlaubte, aber unnötige Dinge bereitwillig zu verzichten und dem gekreuzigten Christus ähnlich zu werden".[49] Dies wird konkretisiert mit der Aufforderung, Luxus und Eitelkeit zu vermeiden – und zwar „in höherem Maße als andere" –, um kein Ärgernis zu geben.[50]

Auch der Gedanke an „paenitentia", der seit alters mit diesem Leben verbunden ist, scheint keineswegs überholt. Man braucht dabei nicht nur an das anthropologisch-aszetische Motiv der Ertüchtigung zum Kampf und der größeren Freiheit zu denken, sondern daran, daß dieses Leben auch ständige „Umkehr" (conversio morum) als Programm hat: wiederum als zeichenhafte Radikalisierung eines wesentlichen Aspektes der christlichen Berufung. Vor allem aber sollte man das theologische Motiv des stellvertretenden Bittens um Vergebung vor Augen haben: „für das Heil der ganzen Welt", worin vielleicht der am meisten christusförmige Akt der Nächstenliebe zu sehen ist. Auch in den Praenotanda wird dieser Gedanke vor Augen gestellt: „Die Christus geweihten Jungfrauen sollen sich, je nach ihren Verhältnissen und Gnadengaben, der Buße, den Werken der Barmherzigkeit, dem Apostolat und dem Gebet widmen."[51] Die Gesinnung der Umkehr (paenitentia) und das Gebet beziehen sich auf das „kontemplative" Leben der virgo (vgl. das Ideal

48 PC 5, Abs. 1: „...sie sind nicht nur der Sünde gestorben, sondern haben auch der Welt entsagt, um Gott allein zu leben". F. Wulf kritisiert (S. 276) diese Forderung mit der Frage, ob der Mensch der sündigen Welt oder der Welt überhaupt entsage. Darauf könnte man antworten, daß es höher- und niederrangige Güter gibt. Es gibt auch ein Aufgeben von fraglos Gutem für das Bessere. Entscheidend ist das Motiv. Auch der Besitz und sogar die Verfügung über sich selbst, die hohe Güter darstellen, werden eschatologisch relativiert. Zu denken wäre an das Gleichnis von den vielen Perlen und der einen Perle.

49 OT 9; vgl. PO 17.

50 ebenso PC 13: „Obschon die Institute das Recht auf Besitz all dessen haben, was für ihr Leben und Arbeiten notwendig ist, sollen sie doch allen Schein von Luxus, von ungeordnetem Gewinnstreben und von Güteranhäufung meiden."

51 II, 2 (Hauptsächliche Aufgaben der virgines).

der Wüstenväter), beiden ist zugeordnet eine „actio" der Nächstenliebe: Die Barmherzigkeit (misericordia) fließt aus der Buße – sowohl für die Psychologie dieser Tugenden eine genau zutreffende Feststellung (denn aus Selbsterkenntnis und Buße folgen Demut, in bezug auf das eigene Vermögen, und Mitleid mit andern), wie für die Werke dieser Tugenden: „opera paenitentiae" zielen auf die Einschränkung des eigenen (Wohl-)Lebens (z. B. Fasten), „opera misericordiae" („Werke der Barmherzigkeit") auf die Unterstützung anderer. Parallel dazu wächst der apostolische Einsatz aus dem Gebet. Man denke an die Formulierung: „contemplari et contemplata aliis tradere" – „die Beschauung pflegen und das darin Geschenkte andern mitteilen". Die empfangene „gratia" erfüllt mit Dankbarkeit und macht freigebig (gratis). Auch die Freigebigkeit mit geistigen Gütern gehört zur Armut, so wie zu den leiblichen Werken der Barmherzigkeit die geistigen hinzukommen.

Gerade im Falle der Armut könnte man aus der Ordensgeschichte lernen, den unterschiedlichen Ruf an die einzelnen gelten zu lassen. So wird hier in den Praenotanda trotz der deutlichen Verpflichtung (debent) zu diesen verschiedenen „Werken" ausdrücklich Raum gelassen für die Lebensumstände und die spezielle Berufung der einzelnen virgo (pro suo statu et charismatibus).

Vielleicht könnte man als Ideal der evangelischen Armut in diesem Stand formulieren: In höherem Maß als diejenigen, welche für eine Familie zu sorgen haben, kann die virgo alles, was sie besitzt, als unverdiente Habe betrachten, zur Verfügung gestellt für die Zeit dieses Lebens, auch um Anderen damit zu helfen.

Armut hat viele Gesichter: Auch der Verzicht auf eine berufliche Karriere-um-jeden-Preis, auf ein bestimmtes Ansehen gehört dazu. Die sponsa Christi sollte „niemandem zu gefallen suchen und keinem zu mißfallen fürchten, als Gott allein" (Thomas von Aquin). Auf diese geistige Weise arm zu sein, erfordert viel Mut, es ist ein ständiger Kampf gegen Menschenfurcht und Geltungswunsch. Auch hierin soll und kann die virgo ein freies Herz haben; denn Gott allein genügt.

b) Gehorsam

Wie könnte der Gehorsam eines „Einsiedlers in der Welt" aussehen? Das Wesen des Gehorsams ist der Einklang des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes; Gehorsam kommt vom Hören. Jeder Christgläubige wird im Hören auf Gottes Wort ihm „gehorsam". Aus dem Hören der Botschaft, in der sich Gott selbst mitteilt und in deren Verstehen man ihn selbst versteht, kommt das Vertrauen, aus dem Vertrauen das „Sich-Anvertrauen". Dies ist kein Vertrauen auf Probe, von Mal zu Mal zu entscheiden, sondern geschieht einmal ganz und für immer, muß aber das ganze Leben lang vollzogen und durchgetragen werden. Indem sich der Glaubende Gott anvertraut, macht er sich eine Haltung des fortwährenden Hörens, des „Horchens" zu eigen, in der

er geöffnet ist für den jeweiligen Anruf Gottes. Das lateinische „ob-oedire" (gehorchen) heißt nichts anderes als: jemandem das Ohr entgegenneigen, bereit, den Wunsch und Willen der andern Person zum eigenen Willen zu machen – ihm mit der eigenen Freiheit entgegenzukommen, weil man das Mitgeteilte gehört und innerlich angenommen hat. Gott gehorchen bedeutet, ihm zu geben, was er selbst zu nehmen sich enthält: sich selbst, den Willen, das Herz. Und so ist „gehorchen" nicht einfach die Summe einzelner Akte des Gehorsams, sondern gerade Gott gegenüber auch in tiefster und einmaliger Weise „gehören". Als solche Übereignung, die sich dem andern ein für alle mal zum Geschenk macht, ist Gehorsam Akt vollkommenen Vertrauens und größter Freiheit.[52] Im Vertrauen auf Gottes unwandelbare Liebe und Treue gewinnt der wandelbare und wankelmütige Mensch Teil an Gottes Unwandelbarkeit und wird fähig zu Treue.

Der Gehorsam Gott gegenüber und das Vertrauen in ihn konkretisieren sich in Gehorsam und Vertrauen gegenüber und in der Kirche, der die Botschaft Christi anvertraut ist: „(Die Kirche) ist vom Herrn beauftragt, seine Wahrheit, seine Weisung, einbegreifend gesagt, Ihn selbst (...) zum Einzelnen zu bringen und darüber zu wachen, daß dieser Christi Wahrheit recht verstehe (...) und ins eigene Leben hineintrage. Diese Autorität ist keine solche der Herrschaft, so daß der Einzelne ihr Untertan wäre, sondern (...) Autorität des Dienstes – ebenso wie die Annahme dieser Autorität, der Gehorsam, jenes Hören der Heilsbotschaft ist, das durch keinerlei Mündigkeit überflüssig gemacht werden kann. Im Gegenteil: zu je reiferer Mündigkeit der Glaubende heranwächst, desto bewußter vollzieht er den Gehorsam des Hörens und des Tuns (...). Der Christ, der sich selbst recht versteht, weiß sich im Einvernehmen mit der Kirche, damit die Autorität der Verkündigung immer reiner und voller zustande kommt – endliches Bild jenes Geheimnisses, in welchem der Gehorsam des Sohnes dem Willen des Vaters ebenbürtig ist."[53] Nur im Glauben, daß die Führung der Kirche letztlich in den Händen Gottes selbst liegt, ist es möglich, auch den Führenden (praelati) in der Kirche Gehorsam zu versprechen, also im vornhinein dieses Wagnis einzugehen. Menschliche Autorität oder Glaubwürdigkeit kann dies zwar erleichtern, aber nicht zureichend begründen oder rechtfertigen.

---

52 Vgl. Joachim Kard. Meisner, *Wider die Entsinnlichung des Glaubens,* Graz–Wien–Köln 1990, 113. Was hier über das Dienen gesagt ist, gilt gerade auch für den Gehorsam: „...in der Angst um das eigene Selbst, das herrschen will, kann man nicht dienen. (...) Wirklich dienen kann (...) nur der Starke, der in sich selbst Gefestigte, der seiner selbst bewußte Mensch: der leidensfähige Mensch. Denn nur er ist dem Trieb zu herrschen, dem unbewußten Willen zur Macht nicht mehr schutzlos ausgeliefert. Sein Selbstgefühl ist nicht mehr abhängig von einer pausenlosen Bestätigung von außen. Er kann es sich leisten, weniger zu scheinen, als er ist. (...) Die Botschaft Christi heißt nicht: ‚Du sollst dienen', im Sinne eines rigorosen Befehls. Sie lautet: ‚Du kannst lieben' (...). Das ist das gottgeschenkte Selbstbewußtsein des Glaubens, aus dem die größte Stärke des Menschen erwächst: die Fähigkeit zu dienen."

53 Vgl. R. Guardini, *Die Kirche des Herrn,* 1. Aufl. 1965, jetzt: Mainz–Paderborn 1990, 190f.

Der Gehorsam als evangelischer Rat intensiviert dieses Gehören an Gott in der Kirche radikal und zeichenhaft, indem die freie Bestimmung über das eigene Leben aus der Hand gegeben wird, als Nachfolge Christi, der nicht kam, um seinen Willen zu tun, sondern den des Vaters (vgl. Joh 4, 34; 5, 30; 6, 38). Im Ordensleben wird die Liebe zum Willen Gottes konkret in der freiwilligen Unterordnung unter die zuständigen Oberen, sofern sie gemäß der Konstitutionen befehlen,[54] so daß man sagen kann: die Oberen stehen an Gottes Statt (superioribus vices Dei gerentibus).

Auf wen hört die virgo? Daß sie ihr Leben freiwillig immer tiefer formen lassen soll durch das Hören auf den Willen Gottes, ergibt sich aus ihrer Lebenshingabe: das Gelübde spricht ja eine freie, vorbehaltlose und unkündbare Liebe zu Gott aus. Sie müßte – in Analogie zum Diözesanpriester – jene Geisteshaltung („dispositio animi") haben, wodurch man „stets bereit ist, nicht den eigenen Willen obenan zu stellen, sondern den Willen dessen, der einen gesandt hat".[55] Sie müßte hellhörig sein für den Anspruch des Guten und tapfer im zukommenden Leiden. Sie soll „docilis" sein, bereitwillig Korrektur und Rat Anderer prüfen und annehmen.

Für die Einsiedler in der Wüste hing daher der Gehorsam auch mit der Sanftmut zusammen.[56] Man könnte sagen: Wer niemanden hat, der einem befehlen könnte, der sollte sich bemühen, jedem Menschen so zuvorkommend zu begegnen, als wäre es ein Oberer. Ja, die Freiheit von den Ansprüchen einer Gemeinschaft kann geradezu die Freiheit meinen, ständig und von vielen in Anspruch genommen werden zu können.[57] In diese Richtung gehen auch die Empfehlungen des hl. Franz v. Sales.[58] Er unterscheidet den Pflichtgehorsam und den freiwilligen Gehorsam (Rat). Letzterer kann geübt werden (unter materialer Hinsicht), wenn man außer dem Gebotenen auch Wünschen anderer nachkommt, wenn man (unter formaler Hinsicht) freudig und ohne Ärger gehorcht (Sanftmut!), oder wenn man sich freiwillig zum Gehorsam gegenüber einer bestimmten Person verpflichtet, wie z. B. dem Beichtvater.

Dies alles vorausgesetzt, ist im Falle der virgo consecrata noch ihr Verhältnis zum Bischof zu bedenken.

Wie gesagt ist an entscheidenden Stellen allgemein vom Dienst in und an der Kirche die Rede (Interrogatio 1, Schleierübergabe, Interzession zum Hochgebet II, Schlußsegen). Dieser Aspekt gehört offensichtlich wesentlich zu einem solchen Leben: das öffentlich versprochene Leben lebt man nicht für sich selber. Der Dienst wird sich je nach den Gaben und Fähigkeiten der einzelnen virgines konkretisieren, z. B. durch das Engagement in einer Pfarrei, etc. Nirgends wird jedoch ausdrücklich Verfügbarkeit versprochen, bzw. ein Gehorsam, der über den eines jeden Diözesanen hinausginge, ebensowenig wie die

54 CIC c. 601 55 PO 15

56 Apophthegmata Patrum 266: Armut – Sanftmut – Enthaltsamkeit.

57 So daß hier auch Klugheit geboten ist, um sich nicht erschöpfen zu lassen.

58 Philothea III, 11

Diözese eine Beschäftigungs- oder Unterhaltspflicht übernimmt.[59] Der Grund liegt darin, daß auf bestimmte Weise in Dienst genommen zu werden nicht zum Wesen dieser Berufung gehört. Sie ist zunächst Berufung zu einem „Sein".[60] Weil die einzelnen virgines in ganz verschiedenen Lebensumständen stehen, läßt sich – im Unterschied zu den Apostolatshelferinnen – die konkrete Weise nicht festlegen, in der sie ein Bischof evtl. brauchen will.

Trotzdem scheint ein Zuordnungsverhältnis der virgo zu ihrem Bischof zu bestehen, das wiederum eine Intensivierung der Einbindung in die Kirche bei der Taufe darstellt und in analoger Weise als „Gehorsamsverhältnis" bezeichnet werden könnte. Zwei Aspekte weisen darauf hin:

1. Zulassung und Spendung der Weihe:

Während das Schema des „Consilium" zum neuzufassenden Ritus der consecratio eine Erweiterung des bevollmächtigten Personenkreises vorschlug, nämlich auf Äbte, Obere und Priester, hielt die Glaubenskongregation (11. Juni 1970) daran fest, daß nach alter, unveränderter Tradition die Feier allein dem Bischof reserviert bleiben solle.[61]

Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz ist nun freilich die Feier delegierbar,[62] trotzdem ist es der Diözesanbischof, der für die Spendung der consecratio in jedem Falle die Verantwortung trägt. So heißt es in den Praenotanda: Für Moniales ist erforderlich, daß in ihrer Ordensfamilie dieser Ritus gebräuchlich ist (III 4c), für Frauen in der Welt, daß sie vom Ortsordinarius zugelassen werden (III 5c). Das schließt ein, daß auch die offizielle Vorbereitungszeit (Kandidaturzeit) in seiner Verantwortung steht, wenngleich die nähere Gestaltung einem Mentor anvertraut wird.[63] Dem Bischof

---

59 Die Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz stellen dies fest, OK 1986, 466 f.

60 ebda.

61 Bugnini, *Die Liturgiereform*, 826, Anm. 7. In der Alten Kirche wurde immer wieder eingeschärft, daß die c.v. allein Sache des Bischofs sei, nicht eines Priesters oder der Äbtissin: Z.B. Constit. Apost. III, 11, 3 (Diakonissen); Conc. Carth. II, c. 3 (c.v. in Parallele zur Ölweihe), Hieronymus, ep. 119, Synoden von Rouen (650), Paris (829), Pavia (850), Worms (868), Ivo von Chartres. Innozenz III. und Innozenz IV. untersagten mehrfach die Spendung der Weihe durch die Äbtissin, mit der Begründung, es sei zur Spendung Schlüsselgewalt vorausgesetzt, bzw. die virgo sei der Typos der Kirche, der Bischof der Typos Christi (Vgl. *Florilegium Patristicum 42*, Monumenta de viduis diaconissis et virginibus. Metz, *La consécration*, 1951, 264). Ebenso argumentiert Thomas von Aquin, wenn er die c.v. in Parallele zur Firmung und zum Weihesakrament stellt: das „vollendende" Sakrament kommt demjenigen zu spenden zu, der die Fülle der Weihegewalt hat, Sth (Suppl.) q38 a1: „...Deswegen weiht allein der Bischof Jungfrauen, welche das Bild der (mit Christus) vermählten Kirche darstellen, für die wiederum gerade ihm die besondere Sorge übertragen ist." Es scheint auch die Möglichkeit der Delegierung gegeben zu haben, wofür Metz aber nur 2 Belegstellen anführt.

62 Die „Empfehlungen" verweisen auf ein Reskript der Congr. pro cultu divino vom 22.2.1986 (Prot. 286/86).

63 Empfehlungen n. 3 (OK 1986, 467). Damit wird dem Mentor besondere Verantwortung übertragen. Er muß gleichsam die Aufgabe eines Magisters erfüllen. In einigen Fällen wird es wohl einer spezifischen und eingehenden Vorbereitung der Kandidatin bedür-

kommt es zu, „festzusetzen, auf welche Weise die virgines, die in der Welt leben, die Verpflichtung zum Leben als virgo übernehmen sollen".[64] Dieser Verantwortung auf der einen Seite müßte eine Art „Gehorsam" auf der andern Seite entsprechen.

2. Immixtio manuum

Am deutlichsten wird diese Zuordnung beim Ritus der Gelübdeablegung selbst, wenn man liturgische Gesten ernstnimmt: Das Gelübde wird ja in die Hand des Bischofs gelegt. Im Falle der Moniales tritt an diese Stelle die Profeß gegenüber der Gemeinschaft bzw. deren Vorsteherin, woran der Bischof nicht beteiligt ist. Die Analogie liegt auf der Hand.

Der Ritus der immixtio manuum stammt aus dem Lehnsrecht (homagium) und bezeichnet ein gegenseitiges Treue-, Gehorsams- bzw. Schutzverhältnis; durch Durandus von Mende (13. Jh.), der die consecratio virginum mit Elementen aus der Ordinationsliturgie anreicherte, wurde diese Geste, in Verbindung mit dem Versprechen der Treue zum Vorsatz, in die Liturgie der Jungfrauenweihe aufgenommen.

Besteht also ein ähnliches Verhältnis der virgo consecrata zu ihrem Bischof wie bei einem Priester? Ja und nein. Nein, weil der Gehorsam des Priesters mit seinem Dienst zusammenhängt, welcher aus der Fülle des bischöflichen Amtes abgeleitet ist, also sein Gehorsam mit der Verfassung der Kirche zu tun hat.

Und doch gibt es eine Ähnlichkeit. Dadurch, daß sich die virgo an die Kirche in besonderer Weise bindet, bindet sie sich gewissermaßen an die Ortskirche, also auch an den Bischof als den „Vater" der Diözese.[65] Als solcher wird er auch angesprochen („Accipe pater..."), und umgekehrt nennt er die virgines:

---

fen, welche der Unterweisung der Noviziats-/Junioratszeit durchaus an die Seite zu stellen wäre. Statt für das Leben in einer Gemeinschaft „geformt" zu werden, geht es hier darum, daß sich die virgo später einmal gegebenenfalls allein zu helfen weiß. Unbedingte Voraussetzung ist daher fundiertes Wissen im Glauben: „Wer als Einsiedler leben will, muß ein Lehrer sein, nicht einer, der der Lehre bedarf, denn sonst leidet er Schaden", sagt einer der Wüstenväter (Apophthegmata Patrum n. 1107, 378).

64 „...statuere, quo modo ac ratione virgines vitam saecularem agentes se obligent ad vitam virginalem perpetuam amplectendam." Was dieser Satz genau impliziert, scheint noch nicht reflektiert worden zu sein: Er könnte, so Urquiri CRM 63 (1982), 360 f., heißen, daß der Bischof eine bestimmte Verpflichtung geistlicher Art an die Spendung knüpfen könnte. Jedenfalls kommt aber zum Ausdruck, daß der Bischof über das Wesen der Jungfrauenweihe umfassend informiert sein muß und es in seiner Verantwortung liegt, sich von den Bewerberinnen, mittelbar und unmittelbar, ein Bild zu machen: Urquiri, CRM 64 (1983), 159.

65 was keine Inkardinierung bedeutet. Jedoch dürfte es selbstverständlich sein, daß der Bischof vom Wechsel in eine andere Diözese benachrichtigt wird, ebenso wie der neue Bischof. Angebracht wäre es in diesem Fall, wenn die v.c. von ihrem bisherigen Oberhirten ein Zeugnis für den künftigen Bischof mitbekäme. Urquiri, 1983, 162, begründet diesen Vorschlag mit der „communio" unter den Ortskirchen.

„filiae dilectissimae".[66] Der tiefe Sinn dieser Bezeichnung wird durch die deutsche Übersetzung „Schwestern" völlig verfehlt.

Das „Gehorsamsverhältnis" ist nicht ein rechtlich festgelegtes, übertrifft aber den selbstverständlichen, jedem Christen gebotenen Gehorsam: der engeren Bindung an Christus entspricht auch eine entschiedenere Solidarität mit der Kirche und ihren Hirten. Das ist genau die Form von „Gehorsam", welche dem Rat der castitas, wie oben beschrieben, entspricht: es gibt keine andere Notwendigkeit dafür als die Liebe.[67]

In der Modellansprache wird dieses Verhältnis mit Worten Cyprians angedeutet: „Nunc autem ad vos loquimur, filiae dilectissimae, vosque adhortamur affectu potius quam potestate impulsi" – „Nun ein Wort an euch, meine lieben Töchter. Ich will euch mehr aus Zuneigung als kraft meiner bischöflichen Vollmacht ermahnen." Die „potestas" (Vollmacht) des Amtsträgers wird dem „affectus" gegenübergestellt. Während der „potestas" die „oboedientia" (Gehorsam im strikten Sinn) entspräche, antwortet dem „affectus" (paternus) ebenfalls „affectus" (filialis) – ein schwer zu übersetzendes Wort. Das Verhältnis gründet sich nicht auf einforderbare Rechte und Pflichten, sondern auf „Zugetan-Sein". Ist diese tiefe Achtung und Liebe gegeben, die nicht befohlen werden kann, sondern der Freiheit gerade dieses Standes genau entspricht, so erwächst daraus ganz selbstverständlich die Bereitschaft, sich mit dem, was man hat und kann, einzusetzen – man gehört sich ja nicht mehr selbst.[68]

Ist das dann noch „Gehorsam"? Ja; denn der Kern des Gehorsams ist Gleichgestaltung – letztlich mit dem Willen Gottes. Eben dies ist auch das Wesen der Liebe: Verähnlichung. Während „Gehorsam" im engeren Sinn eher das Schwere der Umgestaltung betont, liegt der Akzent beim „affectus" auf dem inneren Antrieb zur Gleichheit des Willens, welche den Gehorsam eigentlich erst formt (oboedientia caritate formata) und zum vollkommenen Gehorsam macht.[69]

---

66 Traditio insignium, auch OCV Caput I, 2 (S.10): pastorale colloquium ...inter filias et dioeceseos Patrem. Vgl. dazu LG 28,2: „Die Priester sollen den Bischof (...) wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen...".

67 Umgekehrt, so Urquiri, 1983, 161, waren die in der Welt lebenden virgines in der Tradition der Kirche seit jeher der besonderen Sorge des Bischofs anvertraut: „Iuxta meliorem constantemque Ecclesiae traditionem, Episcopus dioecesanus virgines consecratas in saeculo viventes specialioribus curis semper prosecutus est. – Urquiri hält mündliche oder schriftliche Rechenschaft vor dem Bischof selbst für richtig und schlägt eine persönliche Unterredung 1- bis 2mal im Jahr vor. Die Empfehlungen der DBK sehen für diese Aufgabe primär den Mentor vor.

68 Vgl. wieder das dem Priester Geratene (LG 41, 3.Abs.): „Alle Priester, und vor allem die (...) Diözesanpriester (...), sollen bedenken, wie sehr die treue Verbundenheit und großmütige Zusammenarbeit mit ihrem Bischof zu ihrer Heiligkeit beiträgt."

69 Bernhard v. Clairvaux, *De praecepto et dispensatione* VI, 12, unterscheidet nüchtern zwischen dem, was strikten Verpflichtungscharakter hat – was im Wortlaut der Profeß versprochen wird – und dem vollkommenen Gehorsam, zu dem man eingeladen ist: „...der vollkommene Gehorsam weiß nichts von einem Gesetz, er läßt sich durch

Ist es auch „evangelischer" Gehorsam, Gehorsam des Rates? Die formale Seite der Verpflichtung, welche zum Rätegehorsam gehört, wird hier nur angedeutet, sie geschieht „ohne Worte", nur durch die Geste der Handlegung. Man verpflichtet sich nicht zu diesem oder jenem, sondern dazu, in einer Haltung (habitus) zu wachsen: in der Haltung freiwilliger und entschiedener Solidarität, die im Bewußtsein von Verantwortung und in Vertrauen durchgetragen werden soll. Diese Haltung ist eine „Position", ein Gegen-satz zu der heute weit verbreiteten Ablehnung von Autorität und dem Unverständnis ihr gegenüber selbst innerhalb der Kirche. Auch in diesem Sinn soll das Leben einer virgo consecrata „peculiare testimonium caritatis" sein.

In der Kirche – für die Kirche

Die Lebensform einer virgo consecrata, zumal außerhalb eines Ordens, ist ohne ein bestimmtes Verständnis von der Kirche selber unverständlich. Oder anders gesagt: Diese Lebensform wird vielleicht in intensiver Weise an der zunehmenden Nicht-Selbstverständlichkeit der Kirche und ihrer Vollzüge Anteil haben und „Zeichen sein, dem widersprochen wird".[70]

Das Sein der Kirche – wie sie mit dem Bild der Braut des Lammes in der Apokalypse beschrieben wird – läßt sich nicht einfach „demonstrieren", erklären oder rechtfertigen. Es gibt Aspekte der Kirche und ihrer Sendung, die leichter einsichtig gemacht werden können, und solche, die sich erst einem zweiten oder dritten Hinblick zeigen. Das gilt übrigens auch für die Gestalt Christi, wie sie uns im Neuen Testament entgegentritt. So gibt es auch unter den Berufungen der Christgläubigen solche, die leichter vermittelbar scheinen. Doch ist dies nicht vielleicht deshalb so, weil die Tiefendimension der christlichen Berufung als solcher nicht im Blick behalten wird?

Jedes Gott-geweiht-Sein, jede consecratio, bildet die unauflösliche Verbindung Christi mit seiner Kirche ab; dies ist der eigentliche Inhalt des Wortes „consecratio", wenn es auf eine Person angewandt wird.[71] In fundamentaler Weise gilt das für den Bund der Taufe (Taufe als consecratio: LG 44 a), wodurch ein Mensch Gott zu eigen und eben damit Glied der Kirche wird. Es gilt für die Ehe, in der zwei menschliche Partner im Sakrament diesen Bund abbilden und dadurch „gleichsam geweiht werden" (GS 48). Es gilt für das geistliche Amt in der Kirche und für die Nachfolge Christi nach den evangelischen Räten.

---

keine Grenzen einschränken; nicht zufrieden mit dem engen Bereich des Profeßversprechens, ist er hochherziger und läßt sich hinreißen in die Weite der Liebe; sofort ist er zu allem bereit, was ihm aufgetragen wird. Großmütig und lebhaft denkt er nicht an Maßhalten, sondern spannt seine Flügel aus zu unendlicher Freiheit."

70 Friedrich Kard. Wetter, *Ansprache,* OK 1990, 463

71 vgl. S. Recchi, *Consecratio,* Periodica 77 (1988), 33 ff.

Innerhalb der – wenn man dies so sagen will – hierarchischen Verfassung auf der einen, der „charismatischen" Gliederung auf der andern Seite, verdeutlichen das Wesen der „consecratio" besonders die Bischofsweihe und die Jungfrauenweihe. Die Zeichenhaftigkeit des Bundes Christus – Kirche ist in beiden Fällen (auch historisch) ursprünglicher bzw. eindeutiger als im Fall des Priesters bzw. Diakons oder im Fall der spezifizierten Ordensberufung. Nicht nur die Bezeichnung „consecratio" für die jeweilige liturgische Feier weist darauf hin, sondern auch das Zeichen des Ringes als Symbol der Treue zur Kirche bzw. zu Christus.

Das Ordensleben bzw. die Profeßliturgie bringen – gleichsam mehrdimensional – noch andere Aspekte zeichenhaft zur Geltung, wie den Aspekt der Buße, das Verlassen der Welt, die Verwirklichung der Gemeinschaft, den Auftrag der Verkündigung oder der Diakonie etc.[72] Die Priester auf der andern Seite nehmen als Glieder des Presbyteriums einer Diözese teil an der Hirtensorge des Diözesanbischofs. Der Bischof, der die Fülle des Weihesakramentes empfängt, repräsentiert auch die Anwesenheit Christi in der Kirche in Fülle: Er wird durch die Bischofskonsekration zum Hirten seiner Diözese geweiht, und der ihm angesteckte Ring bezeichnet ein Angetraut-Sein an diese konkrete Kirche.[73] Da er in der Zuordnung Christus – Kirche den Herrn repräsentiert, als Glied der Kirche, das er ist, darum bedarf es für diese Repräsentation einer sakramentalen Befähigung. Die consecratio virginum dagegen ist kein Sakrament, da die virgo, in der Zuordnung Christus – Kirche, als Glied der Kirche eben nicht bloß abbildet, sondern in anderer Weise „repräsentieren" kann: sie „ist", was die Kirche ist, in Teilhabe und Stellvertretung.[74]

Aufgrund dieser Komplementarität ist es auch nicht verwunderlich, daß im Gedächtnis der Kirche stets haften blieb, daß die consecratio virginum eine Sache des Bischofs und damit der Ortskirche sei.[75] Damit könnte man gewis-

---

72 Die „consecratio" der Ordensleute als Signum der eschatologischen Hochzeit wird bemerkenswerterweise gerade mit dem Rat der „castitas" in Verbindung gesetzt, PC 12.

73 vgl. die Formel für die Ringübergabe bei der Bischofsweihe: „Accipe anulum fidei signaculum: et sponsam Dei, sanctam Ecclesiam, intemerata fide ornatus, illibate custodi." So schreckte man stets vor der „absoluten" Ordination des Bischofs zurück; auch Weih-Bischöfen, die ja nicht die eigentliche Hirtensorge tragen, muß wenigstens eine Titularkirche als „sponsa" zugeordnet werden.

74 Vgl. die Begründung für die Feier der c.v. in der Kathedralkirche: Die dem Bischof zugeordnete Kirche werde vom steinernen Bau der Kathedrale und von der lebenden Person der virgo repräsentiert, T. Colombotti, *Consacrazione delle vergini,* RivLi 69 (1982), 441–456, hier 451, zustimmend G. Tosetti, *Vergini consacrate,* Bologna 1990, 59.

75 Ebensowenig dürfte es ein Zufall sein, daß gerade den großen Bischofsgestalten der Väterzeit wie Cyprian, Ambrosius oder Johannes Chrysostomus (aber auch, unter den Bedingungen seiner Zeit, dem Reformer Karl Borromäus) der Stand der virgines consecratae besonders am Herzen lag. Statt hier Leibfeindlichkeit zu unterstellen, sollte man vielmehr fragen, „ob die Verherrlichung des Virginitätsideals (...) gerade bei den großen Bischöfen der nachkonstantinischen Reichskirche (...) nicht (der) Suche nach der wahren Kirche entspringt...": E. Dassmann, *Identifikation mit der Kirche.* Ekklesiale Bilder in frühchristlicher Zeit, MThZ 40 (1989), 323–335, hier 326 f.

sermaßen eine geistliche Logik in der Tatsache erkennen, daß gerade in einer kirchengeschichtlichen Epoche, wo ekklesiologische Zusammenhänge wieder intensiv reflektiert wurden, auch die alte Form der „virgines, die in der Welt leben" neue Beachtung fand, auch wenn dies wohl kaum bewußt geschah. So wäre es auch viel sinnvoller, von „virgines, die der Ortskirche zugehören" zu sprechen – so wie man ja auch statt von „Weltpriestern" heute von „Diözesanpriestern" spricht.

In vielerlei Hinsicht könnte an der „consecratio virginum" wieder die Dimension des „Für-Gott-Seins" sichtbar werden, die das christliche Leben an sich und vor jeder Ausgestaltung einer speziellen Berufung prägt. Wie die virgines von den Ordensleuten lernen können, daß man nicht allein lebt, um es bequemer zu haben, sondern daß es einen Anspruch der Brüder und Schwestern gibt, der der Anspruch Christi ist, so dürfen sich auch die Ordensmitglieder, die oft zerrieben werden von tausend Dingen (Lk 10, 41) darunter zweifellos auch wichtigen Aufgaben, die aber noch nicht das eine Notwendige sind – erinnern, daß auch sie, jeder einzelne, zuerst Christus gehören, und alle Tätigkeit sich von da her bestimmen lassen muß.

Von Anfang an entwickelten sich die Liturgie der Eheschließung und die der Jungfrauenweihe parallel. Die Ehe als tiefste Beziehung unter Menschen ist ja das Paradigma, nach dem die um Christi willen ehelos Lebenden ihre Beziehung zu Christus verstehen und leben sollen: Ausschließliche Treue und vollkommenes Vertrauen, Bemühen um Liebenswürdigkeit (Mutter Teresa: Christus zulächeln!), die Offenheit der wahren Liebe, die anderen Menschen vom eigenen Glück weiterschenkt und sich in der Sorge um sie zur geistlichen Mutterschaft weitet – aber auch Geduld, Tapferkeit, ja Realismus in Trockenheit.

Auch in einer glücklichen Ehe schwebt man nicht alle Tage auf Wolken. Umgekehrt könnten die Eheleute eine Ermutigung in ihrer eigenen Treue zum Partner finden, den sie ja vor Gott zum Lebensgefährten genommen haben. Zur christlichen Ehe gehört in besonderer Weise die tiefe Achtung vor der Person des Ehepartners, die „Ehrfurcht" vor der Dimension, in der er auch als Verheirateter unmittelbar allein vor Gott steht.

Schließlich wird die Verbundenheit der virgines in besonderer Weise den Diözesanpriestern gelten. Es gibt weibliche Orden, die in ihrer Spiritualität und Lebensweise dem männlichen Zweig deutlich entsprechen. Man denke dabei an die Klarissen und Franziskaner, an den I. und II. Orden des hl. Dominikus, an die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, welche zusammen einen Orden bilden etc. Die virgines scheinen gewissermaßen die „Schwestern" der Diözesanpriester zu sein, bezogen auf die zölibatäre, gewöhnlich solitäre Lebensform in der Welt.

Es wäre vielleicht eine Stütze für manchen Priester, zu wissen, daß diese Lebensform, die von vielen als hart und anstrengend empfunden wird, nicht einfach in Kauf genommen wird, um das Priestertum zu erreichen, sondern daß

sie einen Wert in sich hat,[76] so unverständlich das auch dem Zeitbewußtsein scheint.[77] Die virgo teilt mit den Diözesanpriestern die Schwierigkeit, das geistliche Leben mit der Arbeitslast vereinbaren zu müssen und vielleicht nur ganz geringe Möglichkeiten zum „Rückzug" zu haben. Sie teilt aber auch das Vertrauen, daß es möglich ist, in der Welt, ohne den Schutz einer Gemeinschaft und deren Rückhalt zu leben; sich durch Freundschaft bereichern zu lassen, ohne daß die „erste Liebe" schwächer wird oder Schaden nimmt; in Einsamkeit zu leben, ja im Glauben überzeugt zu sein, daß gerade die Einsamkeit (solitudo), die von vielen Priestern als bitter empfunden wird,[78] zu innigerer Verbindung mit Gott und fruchtbarem Leben für die Mitmenschen führen kann. Denn aufgrund der Bindung an Christus, auf dessen Liebe allein sie baut, nimmt die virgo consecrata teil an der Liebe Christi, der die Menschen liebt:

„Der ‚Braut Christi' sind keine Grenzen gesetzt, was die Intensität und Tiefe der Liebe betrifft, nur im Hinblick auf die Form. Sie kann und muß allein in Christus und durch ihn lieben."[79]

SONDERDRUCK

Der Beitrag von Frau Dr. Marianne Schlosser über die „Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge", den die ORDENSKORRESPONDENZ in drei Fortsetzungen veröffentlicht hat, erscheint in Kürze als Sonderdruck der OK.

Der Text ist durch ein umfassendes *Literaturverzeichnis* sowie *Sach-* und *Namenregister* erweitert und bietet in einem Anhang auch die *Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben.*

Die Broschüre (80 Seiten) kann zum Preis von DM 9,– pro Exemplar bestellt werden bei: Schriftleitung der Ordenskorrespondenz, Holsteinstraße 1, D-5000 Köln 80.

Im Preis sind Porto und Verpackung bereits enthalten. Die Bezahlung erfolgt gegen Rechnung; Sie können Ihrer Bestellung aber auch den Wert in Briefmarken beilegen. Bestellkarte liegt bei.

76 Eine durch OT 10 geforderte Einsicht: Sie sollen den Zölibat übernehmen „nicht etwa bloß als eine Vorschrift kirchlicher Gesetzgebung, sondern als ein kostbares Geschenk Gottes, das sie in Demut erbitten sollen..."

77 PO 16

78 So PO 22

79 TRIACCA, *Significato,* EL 96 (1982), 181

Aspekte der Ganztagsbetreuung im katholischen Internat oder Tagesinternat

Hans-Joachim Winkens SAC, Rheinbach bei Bonn

Die katholischen Internate werden in der kirchlichen Bildungsdiskussion wieder zunehmend als bewährte Institutionen zur Ganztagsbetreuung von Schülern gesehen. Die Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz hat z. B. im September 1991 zum Ganztagsangebot an Schulen „auf das breite Angebot an katholischen Einrichtungen der Ganztagsbetreuung (Internate, Horte, Halbinternate, Tagesheime)" hingewiesen, „die in enger Partnerschaft mit den Eltern einen bewährten Beitrag zu Erziehung und Bildung leisten". „Die Bischöfliche Kommission sieht ... die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen (z. B. Berufstätigkeit beider Elternteile, Ein-Kind-Familien, Alleinerziehende) und die daraus entstehende Nachfrage nach ganztägiger Betreuung und Förderung der Schulkinder" (Schul-Korrespondenz Nr. 91/10, S. 31).

Das katholische Internat widmet sich in bewährter Weise schon lange der Ganztagsbetreuung von Kindern und Jugendlichen. In der Bundesrepublik Deutschland gibt es heute gut 200 katholische Internate und Schülerheime für weiterführende Schulen, die als Voll- und/oder Tagesinternat Schulkinder aufnehmen. Häufig sind die Internate mit einer angeschlossenen Schule verbunden. Die katholischen Internate verstehen sich als klassische Einrichtungen der Ganztagsbetreuung für Jungen und Mädchen ohne totale Verschulung.

Beide Formen, das Vollinternat und das Tages- oder Halbtagsinternat, gibt es schon viele Jahre. Heute nehmen die Tagesinternate allerdings an Zahl und an Bedeutung zu.

Katholische Internate stehen häufig in der Trägerschaft der Frauen- oder Männerorden und der Diözesen. Zum pädagogischen Personal der Internate gehören Ordensfrauen und -männer, Patres und Weltpriester, Erzieherinnen und Erzieher sowie zahlreiche Lehrkräfte.

Internate haben ihre Geschichte und Tradition

Katholische Internate haben eine große Erfahrung und eine lange Tradition, um Kinder und Jugendliche auf Zeit in ihre pädagogischen Institutionen aufzunehmen und zu fördern.

Die Geschichte der Bildung und Erziehung zeigt, daß die katholischen Internate lange Zeit eine bedeutende Rolle in der allgemeinen Schulbildung für junge Menschen aus ärmeren Bevölkerungsschichten und vor allem auch in der Mädchenbildung geleistet haben. Sicher ist es mit das große Verdienst der Frauenorden, daß Mädchen heute gleichberechtigt am Schul- und Bildungswesen teilhaben.

Erziehungsauftrag im Wandel

In den katholischen Internaten vollzog sich im Erziehungsauftrag in neuerer Zeit ein deutlicher Wandel. Früher ging es häufig um die Ermöglichung des Schulbesuchs und der Schulbildung, weil keine adäquate Schule in der Nähe des Elternhauses vorhanden war, oder weil man sich eine höhere Schulbildung nicht leisten konnte. Diese Gründe sind für einen Internatsbesuch recht selten geworden.

Heute verstehen sich die Internate als Bildungs- und Erziehungsinstitutionen, die vielfältige studienfördernde und schulbegleitende Aufgaben wahrnehmen, damit Kinder sich im Lebensfeld Schule besser zurechtfinden.

Gleichzeitig wollen die Internate aber ihre jungen Menschen, die auf Zeit nicht zu Hause leben können, sollen oder wollen in einem professionellen Erziehungsrahmen betreuen, erziehen und fördern (Gruppenerziehung, religiöse Erziehung, soziale Erfahrungen, Freizeitpädagogik).

Damit reagieren die Internate auf die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, wie z. B. die Berufstätigkeit von vielen Vätern und Müttern und die steigende Zahl der Alleinerziehenden.

Die Zielgruppe der Internate

Die Zielgruppe der Internate sind hauptsächlich Kinder und Jugendliche der weiterführenden Schulen. Schulische, familiäre oder erzieherische Gründe geben häufig den Grund für einen Internatsbesuch. Internatspädagogik ist deshalb zielgruppenorientiert ausgerichtet, d. h. sie wird nur angeboten und in Anspruch genommen, wo sie nötig ist, nicht weil sie die beste Erziehungsform sei.

Internate leisten häufig Hilfe

- für berufstätige Eltern und Selbständige in kleinen Betrieben (Landwirtschaft, Bäckerei, etc.)
- für alleinerziehende Väter und Mütter
- für Halbwaisen
- bei Schulstreß und Schulschwierigkeiten
- bei der Erziehung („Problemkinder")
- für Einzelkinder (soziale Erfahrungen)
- für Kinder und Jugendliche, die Schwierigkeiten mit ihren Eltern haben.

Die Internatspädagogik fordert nicht die Ganztagsschule oder Ganztagsbetreuung für alle Kinder und Jugendliche. Ganztagsbetreuung ist nur dort angebracht, wo sie sinnvoll und nötig ist. Internate wollen nur bei Bedarf und auf begrenzte Zeit Partner der Familie sein. In diesem Sinne fördern die Internate

z. B. auch die integrative Erziehung von Aussiedlern und Ausländern. Diese Schüler werden häufig in die Regelklassen integriert und erhalten im Internat intensiv Sprachunterricht. Im Internat können auch kontaktarme Kinder und Jugendliche insgesamt vielfältige positive Gruppenerfahrungen machen.

Internat als familienunterstützende Hilfe

Die Erziehung im Internat geschieht in enger Kooperation mit den Eltern und schließt eine umfangreiche Elternarbeit mit ein. Die Aufnahme in das Internat erfolgt auf Wunsch der Eltern und des Schülers. Hinsichtlich der Familie kann das Internat eine dienende, unterstützende, ergänzende und manchmal auch ersetzende Funktion haben. Dies trifft besonders für strukturell unvollständige Familien zu. Internate helfen dabei in vielen Konfliktsituationen der Familie.

Die Eltern sind und bleiben aber in der Erziehung erstverantwortlich, auch wenn die Kinder auf Zeit im Internat leben. Eltern dürfen daher nicht einer gesellschaftlichen Diskriminierung ausgesetzt werden, wenn sie sich im Internat fachliche und institutionelle Hilfe für die Erziehung ihrer Kinder holen. Internate sind Partner der Familie, ähnlich wie Schule, Kindergarten oder Hort. Eine intensive Elternarbeit ist deshalb nötig. Internate decken durch ihr Angebot der Ganztagsbetreuung wie andere pädagogische Institutionen einen gesellschaftlichen Bedarf, der in Zukunft sicher nicht geringer werden wird. Obwohl die Internatskosten in der Regel von den Eltern selber finanziert werden, erhalten zunehmend auch in den Internaten mehr und mehr Kinder öffentliche Jugendhilfe. Gerade das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG, 1991) gewährt in seiner präventiven Absicht in vielen Fällen die Finanzierung eines Internatsplatzes.

Die Internate erhalten bei Bedarf in Zusammenarbeit mit den Eltern und den Schulen auch die intensive Hilfe der örtlichen Familien- oder Erziehungsberatungsstellen und des Schulpsychologischen Dienstes.

Schulische Hilfe im Internat

Die Schule ist für junge Menschen sehr wichtig, weil sie die Jugendzeit ganz wesentlich prägt und bestimmt. Ungefähr 40–60 Wochenstunden Zeit und Energie müssen Kinder und Jugendliche durchschnittlich in der Schule und für die Schule aufwenden. Die Schule verursacht so auch viele Probleme und Schulschwierigkeiten, durch die Kinder, Eltern und ganze Familien belastet werden.

Das Internat steht als „intermediäre" Erziehungsinstitution zwischen Schule und Elternhaus, es unterscheidet sich aber von beiden. Das Internat arbeitet mit eigenständigem Programm, eigenem Personal, eigenen Räumen und eigener Leitung.

Die Kinder erhalten im Internat eine vielfältige schulische Begleitung, Förderung und Unterstützung im Hinblick auf einen erfolgreichen Schulabschluß. Das Internat ermöglicht hier Hilfen, die die Eltern selbst häufig aus beruflichen oder bildungsmäßigen Gründen ihren Kindern nicht geben können. Internate bieten ihren Schülerinnen und Schülern äußere Lernbedingungen und gezielte Förderungsmaßnahmen, die günstig sind und weit über die Möglichkeiten der Eltern hinausgehen.

Aufgaben und Ziele des Internats

Die Kinder- und Jugendzeit ist eine Phase, in denen Kinder und Jugendliche in unserer pluralistischen Gesellschaft vielen unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt sind. Menschsein in dieser Phase des Lebens ist nicht einfach. Das Internat bietet hier einigen Kindern und Jugendlichen Hilfestellung, Begleitung und Förderung an und hilft dabei, positive Lebens- und Sinnerfahrungen zu machen.

Als allgemeine Ziele der Internatspädagogik lassen dich deshalb stichwortartig nennen:

- gute menschliche und charakterliche Entwicklung
- soziale Förderung
- schulische Hilfe
- Selbständigkeit
- Verantwortung für die Mitmenschen, sozialer Auftrag
- Fähigkeit, Konflikte zu ertragen und zu lösen
- Erziehung
- Freizeitgestaltung
- religiöse Erziehung
- christliche Freiheit

Katholische Internate haben somit einen Bildungs- und Erziehungsauftrag. Vielfältige Schul- und Lebenshilfen sowie soziale, ethische und religiöse Orientierung kann das Internat seinen Schülerinnen und Schülern geben.

Internat als Einrichtung gegen die Dominanz von Schule

Die Schule belastet Kinder und Jugendliche. Streß, Notengebung, große Klassen, weite Fahrten als Fahrschüler, Hausaufgaben sorgen regelmäßig für Familiendramen. Das Internat bietet eine Chance, die Schule zu bewältigen. Das Internat kann die Familie, vor allem die, die institutionelle Hilfe braucht, entlasten.

Gewünscht wird nicht die Ganztagsschule oder die Öffnung von Schule mit einseitigem Übergewicht der Schule zu Lasten der kirchlichen Verbands- und Jugendarbeit (z. B. DPSG, GCL, KJG, Meßdiener, Pfarrjugend), die in den

Pfarrgemeinden wie auch in den Internaten in der Freizeit ihren Platz hat. Internate sollen mit ihren vielfältigen Chancen zur kirchlichen Jugendarbeit nicht eingeschränkt werden.

Katholische Internate ermöglichen Ganztagsbetreuung für einen relativ geringen Teil der Schülerinnen und Schüler, die die privaten katholischen Schulen besuchen. Das Angebot der katholischen Schulen reicht von der Grundschule über alle weiterführenden Schulen bis hin zu vielen Berufsfachschulen. Aber auch eine Kooperation mit vielen städtischen und staatlichen Schulen ist in den Internaten und Schülerheimen gegeben. Internate sind so in manchen Fällen für Schüler und Eltern ein adäquates Hilfsangebot und eine gute Form der Ganztagsbetreuung.

Literatur

Dietel, Edgar (1991): *„Strukturwandel ja – Fahnenflucht nein.* Zur Führung ordenseigener Internate", in: Ordensnachrichten 30. Jg., S. 43–50

Hohenzollern, Johann Georg Prinz von / Liedtke, Max (Hrsg.) (1990): *Der weite Schulweg der Mädchen.* Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt

Ilgner, Rainer / Voith, Franz (Hrsg.) (1986): *Internat. Miteinander Leben lernen.* Köln: J. P. Bachem

Pressemitteilung der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz zum Ganztagsangebot an Schulen (1991) in: Schul-Korrespondenz Jg. 37, Nr. 10, S. 31

Schneider, Heinz (1985): *„Das Internat im Spiegel neuerer Veröffentlichungen"*, in: Engagement H. 2, S. 157–164

Schneider, Herbert (1985): *„Internatsstruktur im Wandel"*, in: Engagement H. 2, S. 88–93

Voith, Franz (1980): *Probleme der Legitimation kirchlicher Erziehungseinrichtungen.* Untersucht am Beispiel katholischer Internate. Düsseldorf: Patmos

Weber, Raimund (1986): *„Schule und Internat"*, in: Informationsdienst für Internatserzieher, Nr. 39, Juni, S. 22–28

Winkens, Hans-Joachim (1990): *„Entmutigung in der Erziehung?* Pädagogische Reflexionen zu Auswirkungen der Entmutigung in der Internatserziehung", in: Informationsdienst für Internatserzieher, Nr. 49, März, S. 3–15

Winkens, Hans-Joachim (1990): *Hilfe für Problemkinder.* Chance und Herausforderung für kirchliche Internate. Freiburg: Herder

Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (1988): *Katholische Schulen, Internate und Schülerheime in freier Trägerschaft.* Bonn: J. P. Bachem

Ordensrelevante Gerichtsurteile und anhängige Verfahren

Wolfgang Schumacher O. Carm., Bamberg

Verwaltung und Rechtsprechung berufen sich zur Klärung neuer strittiger Fälle in der Regel auf bereits vorliegende ähnliche oder möglicherweise vergleichbare Gerichts-Entscheidungen. Viele von Ordensgemeinschaften erstrittenen oder gegen sie ausgegangenen Urteile bekommen damit – oft ungewollt – eine präjudizierende Bedeutung für alle anderen Ordensgemeinschaften. Zur Vermeidung von negativen Folgen für alle ist es daher sinnvoll und notwendig, bei gerichtsanhängigen Rechtsstreitigkeiten im Zusammenhang mit Ordensgemeinschaften bzw. einzelnen Ordensleuten vor dem Einlegen einer Revisionsklage und insbesondere vor Anrufung von höchst-instanzlichen Bundesgerichten zunächst die Tragweite der Angelegenheit über die Interessen im Einzelfall hinaus zu bedenken und die Sekretariate der Ordensobern-Vereinigungen einzuschalten. Beispiele aus jüngster Zeit belegen die oft nicht realisierte Brisanz einzelner Verfahren im Hinblick auf die Rechtswirkungen für andere Ordensgemeinschaften.

1. Grundsteuerbefreiung von klösterlichem Wohnraum

In allen drei Instanzen ging im Jahr 1987 ein Prozeß einer Ordensgemeinschaft verloren, in der eine Grundsteuerbefreiung für die *Wohnräume von Ordensmitgliedern* eingeklagt worden war, die als Pfarrseelsorger tätig waren und das Ordenshaus teilweise an die von ihnen übernommene Pfarrei als Pfarrhaus vermietet hatten. Die Kläger waren der Meinung, daß die Nutzung als Pfarrhaus bereits eine Grundsteuerbefreiung bewirken könne, obwohl – was offenbar nicht bekannt war – Pfarrhäuser nur dann grundsteuerfrei sind, wenn der Eigentümer eine Körperschaft des öffentlichen Rechts ist (z. B. Bistum, Pfarrkirchenstiftung). Der Tenor der höchstrichterlichen Entscheidung (BFH II R 204/84 vom 22.7.1987) lautete deshalb erwartungsgemäß: *„Der Grundbesitz einer GmbH, die Rechtsträgerin eines nicht rechtsfähigen klösterlich Verbandes (Ordensgenossenschaft) ist, ist insoweit nicht von der Grundsteuer befreit, als er für Wohnzwecke benutzt wird"*. Bestätigt wird damit eine bislang allgemein anerkannte und unstrittige Rechtsauffassung. Bei Nachforschungen in den „Grünen Blättern" des Steuer- und Rechtsausschusses der deutschen Ordensobern-Vereinigungen oder durch rechtzeitige Kontakte mit den Generalsekretariaten hätte im dargelegten Fall schon der erste Prozeß vermieden werden können.

Problematisch an diesem Prozeß durch alle Instanzen ist jedoch, daß außer zur Hauptsache auch Aussagen zu nicht im Mittelpunkt stehenden Randfragen gemacht worden sind (hier zur Rechtsform *GmbH* des zivilen Trägers der klagenden Ordensgemeinchaft). Dadurch kann das höchstrichterliche Urteil unbeabsichtigt zum Präzedenzfall werden und die Interessen vieler mitbetroffener Ordensgemeinschaften beeinträchtigen, wie das folgende Beispiel zeigt:

Unter Berufung auf dieses BFH-Urteil hat kürzlich ein lokales Finanzamt bei einer routinemäßigen Steuerprüfung einer Ordensgemeinschaft den bisher allgemein gültigen und anerkannten Rechtsstandpunkt in Frage gestellt, daß bestimmte klösterliche Räume in einem *Studienhaus eines Ordens* (z. B. Kapelle, Studiersaal, Wohnräume der Studenten des Ordens im Ordens-„Priesterseminar") von der Grundsteuer befreit sind, und zwar unabhängig von der Rechtsform des zivilen Rechtsträgers des Ordens. Das prüfende Finanzamt beruft sich nun darauf, das BFH-Urteil von 1987 habe grundsätzlich die Möglichkeit einer Grundsteuerbefreiung von Orden mit der *Rechtsform einer GmbH* verneint. Als Folge dieser unterschiedlichen Rechtsauffassung sieht sich die in der Steuerprüfung befindliche Ordensgemeinschaft möglicherweise gezwungen, notfalls auch durch Klageerhebung für sich selbst (und zugleich für alle anderen mitbetroffenen Ordensgemeinschaften) einen bisher unstrittigen Rechtsstandpunkt erneut darlegen und verteidigen zu müssen. Der Ausgang dieses Streits, der ohne das vermeidbare gewesene BFH-Urteil erst gar nicht aufgekommen wäre, wird wiederum für alle Orden in Deutschland von grundlegender Bedeutung sein.

2. Anerkennung von Studienzeiten als Ausfallzeiten

Aus dem Jahr 1988 stammt ein jetzt bekannt gewordenes Urteil des Landes-Sozialgerichts München (L 13 An 118/86) gegen die Bundesversicherungsanstalt (BfA) Berlin, das zugunsten eines inzwischen in Deutschland lebenden Ordensmannes mit ausländischer Staatsbürgerschaft ergangen ist: Die BfA wurde in 2. Instanz verurteilt, die Studienzeiten an einer ausländischen Ordens-Hochschule als Ausfallzeiten in der Rentenversicherungs-Biographie vorzumerken. Für alle Orden von Bedeutung ist an diesem Urteil neben dem Ausgang des konkreten Falles, der zum Modellfall für ähnlich gelagerte Fälle werden kann, daß die BfA von der in 2. Instanz wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Rechtsfalles eigens zugelassenen Möglichkeit einer Revisionsklage keinen Gebrauch gemacht und das Urteil damit anerkannt hat, obwohl zur gleichen Zeit die BfA-Grundsatzabteilung ihre Arbeitsgruppen angewiesen hat, alle Anträge von Ordensgemeinschaften abzulehnen, mit denen eine Vormerkung von Studienzeiten ihrer Ordensmitglieder als Ausfallzeiten beantragt wurde.

In dieser Sache sind derzeit zwei Verfahren beim Sozialgericht in Düsseldorf anhängig, nachdem die Bundesversicherungsanstalt für Angestellte in Berlin die Widersprüche von Ordensgemeinschaften gegen ergangene Ablehnungsbescheide zurückgewiesen hat. In beiden Fällen geht es um die Anerkennung bzw. Vormerkung von Studienzeiten während der Zugehörigkeit zum Orden als Ausfallzeiten in der gesetzlichen Rentenversicherung. Im ersten Fall klagt eine Ordensgemeinschaft gegen die BfA, weil diese bei einem Mitglied der Gemeinschaft einen rechtswirksam ergangenen Bescheid aus dem Jahr 1989 zugunsten einer Vormerkung der absolvierten Studienzeiten als Ausfallzeiten im August 1991 wieder aufgehoben und die Vormerkung im nachhinein ab-

gelehnt hat. Im zweiten Fall klagt ein ehemaliges Ordensmitglied gegen die BfA, weil ebenfalls eine Anerkennung der Studienzeiten als Ausfallzeiten verweigert und zugleich eine Einbeziehung in die Nachversicherung abgelehnt worden ist. Dadurch verbleibt dem ehemaligen Ordensmitglied (im Gegensatz zu ehemaligen Priesterseminaristen oder Theologiestudenten, deren Studienzeiten in der Regel anerkannt werden) zunächst eine mehrjährige Lücke in der Rentenversicherungs-Biographie, die sich sehr nachteilig auf seine Rentenanwartschaft auswirkt. In beiden Fällen argumentiert die BfA, daß ein Ordensmitglied in einem *„Gewaltverhältnis"* zum Orden stehe, *„das hinsichtlich seiner Ausgestaltung einem „Dienstverhältnis" weitestgehend vergleichbar ist"*. Und weil *„die sich innerhalb eines Dienst- oder Beschäftigungsverhältnisses vollziehende schulische Ausbildung stets versicherungsrechtlich das Schicksal des Dienst- bzw. Beschäftigungsverhältnisses"* teilt, lehnte die BfA in den beiden gerichtsanhängigen und in zahlreichen anderen Fällen einen Antrag auf Vormerkung bzw. Anerkennung der Hochschul-Studienzeiten ehemaliger wie weiterhin verbleibender Ordensmitglieder bisher ab. Neben den beiden schwebenden Verfahren läuft noch eine vom Generalsekretariat der VDO eingeleitete Dienstaufsichtsbeschwerde beim Bundesarbeitsministerium gegen die BfA, zu der der Bundesarbeitsminister das Bundesversicherungsamt in Berlin als Aufsichtsbehörde der BfA um Stellungnahme gebeten hat.

3. Anerkennung von Postulat und Noviziat als „Berufs"-Ausbildung

Beim Finanzgericht Münster wurde in erster Instanz ein Prozeß gewonnen, bei dem die Eltern einer jungen Ordensschwester gegen das Finanzamt die Eintragung eines Steuerfreibetrages auf der Lohnsteuerkarte eingeklagt hatten, da sich ihre Tochter während Postulat und Noviziat in einer Berufsausbildung befunden habe. Das Gericht hat eine für die Orden sehr günstige Entscheidung und Begründung formuliert (FG Münster 10 K 1108/91 L vom 2.10. 1990), gegen die das unterlegene Finanzamt zunächst Berufung beim Bundesfinanzhof eingelegt hat. In der Revisionsschrift des Finanzamtes, die dem Generalsekretariat der VDO samt vorausgehendem Urteil zur Stellungnahme zugeleitet worden war, wird jedoch neben dem einkommensteuerrechtlichen Aspekt von der Revisionsklägerin vor allem bestritten, daß es sich bei Postulat/Noviziat um eine echte Berufsausbildung handele. Diese Zeit sei nur eine *„Orientierungsphase auf dem Lebensweg eines Menschen, der entscheiden will, in welcher Art und Weise er sich selbst verwirklichen will. Eine solche Orientierungsphase kann nicht als eigene Ausbildung auf den Beruf der Ordensschwester angesehen werden, da es in dem Sinne keinen Beruf der Ordensschwester gibt; der Begriff Ordensangehöriger bzw. Ordensangehörige stellt nur eine Statusbezeichnung dar. ...*

Wollte man dem Finanzgericht im übrigen folgen, müßte man im Ergebnis, da in unserem Staat vollkommene Religionsfreiheit grundgesetzlich abgesichert ist, dazu kommen, daß jeder Mensch, der beabsichtigt, irgendeiner Glaubensgemeinschaft aufgrund religiöser Überlegungen in einem mönchsähnlichen Status

beizutreten, sich in der Berufsausbildung befindet. Eine solche Rechtsfolge kann und darf m. E. nicht gezogen werden. Zusammenfassend kann deshalb festgehalten werden, daß die sogenannte ‚Postulantinnenzeit' keine Berufsausbildung im Sinne des § 32 EStG darstellt, da es sich hier nicht um eine Ausbildung zu einem Beruf handelt, sondern dem einzelnen Menschen nur Gelegenheit gegeben werden soll, im Rahmen einer Orientierungsphase Überlegungen darüber anzustellen, ob er willens und in der Lage ist, sein gesamtes späteres Leben dem Kloster und dem Orden sowie den religiösen Werten seines Glaubens zu widmen."

Würde in letzter Instanz durch höchstrichterliches Urteil des BFH zugunsten des Finanzamtes entschieden, wäre mit der Urteilsbegründung zur einkommenssteuerrechtlichen Hauptsache wahrscheinlich auch – wie im Urteil der ersten Instanz – eine grundsätzliche Aussage zum Charakter der Postulats-/Noviziatszeit verbunden, die die bisher gesicherten Interessen der Orden als Präzedenzentscheidung auf anderen Gebieten nachhaltig tangieren kann: Auf die Anerkennung der Postulats-/Noviziatszeit als Zeit der *Berufsausbildung* sind die Orden vor allem im Sozialversicherungsrecht im Hinblick auf den Zugang zur freiwilligen Versicherung in der gesetzlichen Krankenkasse dringend angewiesen. Auch wenn im derzeit anhängigen Streitfall die einkommensteuerrechtliche Hauptsache für die Belange der Orden nicht von Bedeutung ist, muß im Hinblick auf die grundsätzliche Bedeutung des mit zum Verhandlungsgegenstand gehörenden Themas der Qualifikation der Postulats-/Noviziatszeit als Zeit der Berufsausbildung der Rechtsstandpunkt der Orden wirksam vertreten werden. In diesem Fall erging in dankenswerter Weise eine rechtzeitige Information der Ordensobern-Vereinigungen durch das Katholische Büro Bonn, das eben wegen der erkannten grundsätzlichen Bedeutung der Sache eine gutachtliche Stellungnahme der Vereinigungen zur Vorlage bei den Beteiligten des Revisionsverfahrens vorschlug.

Die vom Finanzamt Paderborn eingelegte Revision gegen das Urteil des Finanzgerichts Münster wurde inzwischen auf Weisung des Finanzministeriums von Nordrhein-Westfalen wieder zurückgezogen. Damit ist das Urteil der ersten Instanz rechtskräftig geworden. In einem dem VDO-Generalsekretariat zugeleiteten Schreiben heißt es: *„Die Urteilsbegründung bestätigt, daß die Tätigkeit als Ordensschwester als Beruf anzusehen ist und daß somit Postulat und Noviziat als Ausbildung zu diesem Beruf gelten. Dem Urteil kommt deshalb große Bedeutung zu, weil diese Frage bisher nicht gerichtlich entschieden war."* Die Eltern der jungen Ordensschwester haben damit erreicht, daß ihnen ein beantragter Steuerfreibetrag gewährt und auf der Lohnsteuerkarte vermerkt wird. Offenbar sind die von den Eltern aufgewendeten Kosten während der Ausbildung ihrer Tochter zur Ordensschwester in diesem Fall nachweislich so hoch, daß sie als „außergewöhnliche Belastungen" eine Steuerermäßigung bewirken.

Bemerkenswert ist die *Urteilsbegründung* dieses nun rechtskräftig gewordenen Urteils, mit der ein deutsches Gericht zu wesentlichen Fragen und Inhal-

ten der Vorbereitung auf das Ordensleben – Postulat und Noviziat – wie folgt Stellung nimmt:

„Nach Auffassung des Senats ist die Tätigkeit als Ordensschwester als Beruf anzusehen. Zwar ist der Begriff ‚Beruf' im EStG nicht definiert. Das Bundesverfassungsgericht bezeichnet – in Verbindung mit dem Grundrecht der freien Berufswahl (Art. 12 Grundgesetz) – als Beruf aber jede Tätigkeit, die für den Einzelnen Lebensgrundlage ist und durch die er zugleich einen Beitrag zur gesellschaftlichen Gesamtleistung erbringt (vgl. Urteil des Ersten Senats vom 11. 06. 1958, 1 BvR 596/56, BVerfGE 7, 377 (397)). In Anlehnung an diese Definition sieht der Senat im Beruf eine auf Dauer vorgesehene Arbeit, die der Existenzsicherung dient und die geeignet ist, materielle oder geistige in der Gesellschaft auftretende Bedürfnisse zu befriedigen und zu der die Befähigung durch Ausbildung (und Erziehung) erworben wird (ebenso: Bundessozialgericht, Urteile vom 11. 08. 1965 4 RJ 29/62 n. v. und vom 19. 07. 1972 10 RV 405/71 n. v.). Nach Auffassung des Senats sind – was übrigens auch der Beklagte nicht in Abrede stellt – diese Merkmale im Falle einer Ordensschwester verwirklicht. Mit der Übernahme des Ordensstandes stellt sich zwar der Einzelne der Ordensgemeinschaft mit seiner Person und seiner Tätigkeit unentgeltlich zur Verfügung, andererseits verpflichtet sich aber das Kloster, der Ordensschwester „alles zur Verfügung zu stellen, was gemäß den Konstitutionen zur Erreichung des Zieles ihrer Berufung erforderlich ist" (vgl. Konstitution[1], Ziffer 15.2). Der / Die Einzelne kann sich damit unabhängig von der Sorge um den täglichen Lebensbedarf voll und ganz der Erfüllung der Aufgaben widmen. Daß der Ordensangehörige dabei nach Kirchenrecht und ständiger klösterlicher Übung auf Vermögen und Erwerb zugunsten des Klosters verzichtet (vgl. Satzungen[2] Rdnr. 111 ff., sowie Konstitution, Ziffer 8.2, 9.16 und 15.9), steht der Anwendung des Berufsbegriffs nicht entgegen. Als Gegenleistung muß nämlich nicht stets ein in seinem Wertverhältnis angemessenes Entgelt für die einzelne Leistung oder für die Zurverfügungstellung der Arbeitskraft gewährt werden; es reicht auch aus, wenn lediglich der angemessene und bescheidene Unterhalt versprochen wird. Das Vorliegen eines Berufs kann auch nicht dann verneint werden, wenn die Berufstätigkeit einem inneren seelischen Bedürfnis („Berufung") folgt und die Persönlichkeit im Ganzen erfaßt, also als Gabe und Aufgabe bzw. als Entfaltung von Eignung und Neigung aufgefaßt wird. Zum Berufsbewußtsein gehört bei einem Ordensangehörigen geradezu der Einsatz der ganzen Persönlichkeit. Was einen Ordensangehörigen aus- und kennzeichnet, ist nicht allein sein durch die Ausbildung vermitteltes Wissen und Können. Vielmehr kommt als Charakteristikum die durch die klösterliche Erziehung geprägte Persönlichkeit hinzu.

Stellt aber die Tätigkeit einer Ordensschwester einen Beruf dar, so ist das Postulat ebenso wie das Noviziat als Ausbildung zu diesem Beruf zu werten. Das Postulat geht der Zulassung zum Noviziat voraus und stellt eine erste Be-

---

1 Konstitution für die Föderation der bayerischen Benediktinerinnenabteien

2 Satzungen der Bayerischen Benediktinerkongregation, Abtei-Verlag, Metten

währungsfrist in der Ausbildung für das monastische Leben dar (vgl. Satzungen, Rdnr. 96). Aufgabe des Postulats ebensowie die des anschließenden Noviziats ist es, den Anwärter des Ordensstandes mit den Pflichten des Ordenslebens vertraut zu machen und ihn darin zu üben. Daß für diese Ausbildung die Erklärung der Ordensregeln und die Erschließung der Satzungen der Kongregation grundlegend sind und die Erziehung außer dem Kennenlernen der verschiedenen Arbeitsbereiche der eigenen Gemeinschaft durch Arbeitseinsätze auch u. a. die Einführung in die Heilige Schrift und Liturgie, die Anleitung zu persönlichem Gebet und Betrachtung, die Behandlung grundlegender Glaubensfragen und der Geschichte des Mönchstums umfaßt, ist für die Bejahung der hierdurch erfolgten Berufsausbildung unschädlich, da die während der Zeit des Postulats durchgeführte Formung der Persönlichkeit unerläßlich für die Tätigkeit einer Ordensschwester ist. Der Senat teilt nicht die Auffassung des Beklagten, eine Berufsausbildung im Sinne des § 32 Abs. 4 Satz 1 Nr. 1 EStG liege nur vor, wenn die Voraussetzungen des Berufsbildungsgesetzes vom 14. 08. 1969 (BGBl. I 1112) gegeben seien. Wie sich bereits aus § 2 dieses Gesetzes ergibt, ist darin nicht die Ausbildung zu allen möglichen, sondern nur für einen Teil der Berufe geregelt. Im übrigen würde eine solche Auslegung dem weiten Berufsbegriff des Senats zuwiderlaufen."

Man staune darüber, wie ein weltliches Gericht im Jahr 1991 in einer Urteilsbegründung offenbar sehr sachkundig beschreibt, was zum Wesen der Postulats- und Noviziatszeit und zum Charakteristikum von Ordenschristen gehört!

4. Versicherungsfreiheit in der gesetzlichen Unfallversicherung

Durch die Buchprüfung der Verwaltungs-Berufsgenossenschaft bei einem Orden ist ein Urteil des Bundessozialgerichts bekannt geworden (BSG 2 RU 51/89 vom 11. 6. 1990), nach dem grundsätzlich für alle Mitglieder geistlicher Gemeinschaften, Diakonissen und Rot-Kreuz-Schwestern in der gesetzlichen Unfallversicherung (GUV) *Freiheit von der Versicherungspflicht* besteht, und zwar nicht nur für den Fall, daß sich die Ordensmitglieder *„aus überwiegend religiösen oder sittlichen Beweggründen mit Krankenpflege, Unterricht oder anderen gemeinnützigen Tätigkeiten beschäftigen"* (vgl. RVA § 541 Abs. 1 Nr. 3). Bisher gingen viele Orden davon aus, daß ihre Mitglieder, die z. B. in ordenseigenen Betrieben und Werkstätten tätig sind und sich damit nicht unmittelbar und überwiegend *„aus religiösen oder sittlichen Gründen ... mit einer gemeinnützigen Tätigkeit beschäftigen", der* GUV unterliegen und beitragspflichtig sind. Das höchste Bundesgericht erklärte im o. a. Urteil, daß sich der in RVA § 541 Abs. 1 Nr. 3 befindliche einschränkende Satzteil nur auf *„Angehörige ähnlicher Gemeinschaften"* beziehe, um diese letztere – vom Begriff her unscharf definierte – Personengruppe näher zu umreißen. Mit diesem höchstrichterlichen Urteil ist für die Orden geklärt, daß auch dann keine Versicherungspflicht in der GUV besteht, wenn die Ordensmitglieder sich nicht mit gemeinnützigen (also an sich versicherungspflichtigen) Tätigkeiten beschäftigen. Gezahlte Beiträge können mit Rekurs auf dieses Urteil von der

Berufsgenossenschaft zurückgefordert werden. Weitere Folge dieser Entscheidung: Bei einem Arbeitsunfall muß die *Krankenkasse* statt der Berufsgenossenschaft die Kosten für die Heilbehandlung tragen. Eine Unfallrente wird in jedem Fall nicht gezahlt: einmal nicht, weil keine Versicherungspflicht in der GUV vorlag und damit auch keine Leistungspflicht der GUV; zum anderen aber auch deshalb nicht, weil die GUV selbst bei Vorliegen einer Versicherungspflicht keine Unfallrente zahlt, solange der/die Geschädigte einen vom Orden verbindlich zugesagten Anspruch auf lebenslange Versorgung in alten und kranken Tagen hat.

Die Beispiele machen deutlich, wie sehr sich scheinbare Einzelfälle unterschiedlicher Rechtsauffassungen im Bereich der Orden auf alle Ordensgemeinschaften unseres Landes positiv oder negativ auswirken können. Bei der Deutschen Bischofskonferenz gibt es ein Staatskirchenrechtliches Institut, das alle wesentlichen Urteile und Vorgänge in „Kirchensachen" sammelt und in einer in Berlin erscheinenden Publikations-Reihe herausgibt. Eine Nachfrage beim Staatskirchenrechtlichen Institut in Bonn lohnt sich bei gerichtsanhängigen Streitfällen deshalb immer. Leider werden dort nicht alle *ordens*relevanten Entscheidungen registriert, da sie nicht immer auch als staatskirchenrechtlich bedeutsam eingeschätzt werden oder einfach nicht bekannt geworden sind. Die Generalsekretariate der Ordensobern-Vereinigungen wären deshalb wichtige Stellen, bei denen Urteile und rechtsrelevante Vorgänge im Zusammenhang mit Ordensleuten und Ordensgemeinschaften als Kläger wie Beklagte dokumentiert werden könnten.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Juni 1992)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Apostolisches Schreiben zu Fragen der Priesterbildung

„Pastores dabo vobis" – so beginnt das Apostolische Schreiben, das Papst Johannes Paul II. im Anschluß an die Bischofssynode über die Priesterbildung mit dem Datum des 25. März 1992 veröffentlicht hat (L'Osservatore Romano n. 82 v. 8. 4. 92). Das Schreiben, das sechs umfangreiche Kapitel umfaßt und in 82 Abschnitte eingeteilt ist, geht auf alle Fragen der Ausbildung und Weiterbildung der Priester sowie des priesterlichen Lebens ein. Dieses sechste nachsynodale Apostolische Schreiben, in dem der Papst der Kirche die Ergebnisse der 8. ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode vorlegt, folgt einer inzwischen gefestigten Praxis und stellt ein weiteres Glied in der Kette der großen Synodendokumente dar, die das pastorale Leben der Gesamtkirche tiefgehend beeinflussen.

Es ist gut, daran zu erinnern, daß die Bischofssynode, eine der ersten und unmittelbarsten Früchte des Zweiten Vatikanischen Konzils, sich als eines der wirksamsten Werkzeuge für die Umsetzung der großen Weisungen und des vollen Reichtums der Konzildokumente ins Leben der Kirche erwiesen hat. Jede Synode, die wesentlich kollegial, pastoral und universal ausgerichtet ist, stellt ein Ereignis von besonderer Bedeutung dar, das immer wieder jenen Prozeß der Verwirklichung und Vertiefung der Absichten des Konzils fördert, damit das von Papst Johannes XXIII. gewünschte ständige Aggiornamento der Kirche gewährleistet werde. Schon die Titel der verschiedenen nachsynodalen Apostolischen Schreiben, die aufeinander gefolgt sind, zeigen, daß die Kirche sich ständig nach den wichtigsten Aspekten ihrer Sendung selbst befragt: Evangelii nuntiandi (1974), Catechesi tradendae (1977), Familiaris consortio (1980), Reconciliatio et paenitentia (1983), Christifideles laici (1987) und nun Pastores dabo vobis.

Alle diese Titel und mehr noch die Synodenversammlungen selber bilden für sich schon ein Pastoralprogramm ständiger Erneuerung und eine kollegiale Garantie für den sicheren Weg der Kirche in Treue zu ihrem von Jesus Christus erhaltenen Auftrag.

Der Papst ging von einem Wort des Propheten Jeremias aus: „Ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen" (Jer. 3,15), und er wollte damit das Besondere betonen, das die Synodenversammlung von 1990 gekennzeichnet hat: Optimismus aufgrund des Glaubens an die Verheißung des Herrn. Obwohl sie sich über die Probleme in den verschiedenen Teilen der Kirche wegen des Rückgangs der Berufungen klarwerden, haben die Synodenväter doch keinen Augenblick dem Pessimismus nachgegeben, sondern ihre Überlegungen klar von der Hoffnung leiten lassen. Der 217 Seiten lange Text des Schreibens Pastores dabo vobis ist in Wahrheit ein postsynodales Schreiben der Hoffnung. Vor allem in der Einleitung, aber nicht nur dort, stellt der Papst diese Dimension der Hoffnung heraus: „Wir sind alle aufgerufen, das volle Vertrauen in die dauernde Erfüllung der Verheißung Gottes zu teilen, von dem die Synodenväter mit klarer Festigkeit Zeugnis gegeben haben... Im Hinblick auf die Krise der Berufe..., besteht die erste Antwort, die die Kirche gibt, in einem Akt totalen Vertrauens auf den Heiligen Geist" (Nr. 1).

Zu diesem Vertrauen kommt Realismus hinzu: „Wir sind zutiefst überzeugt, daß uns diese vertrauensvolle Hingabe nicht enttäuschen wird, wenn wir dazu der empfangenen Gnade treu bleiben" (ebd.). Die Gnade wird aktiv im Gebet um Berufungen, jedoch auch im mutigen pastoralen Einsatz für die Berufungen: Wir müssen in der Kirche die Voraussetzungen schaffen und erhalten, unter denen der gute, von Gott ausgestreute Samen Wurzeln fassen kann; wir müssen den neuen Generationen diesen Beruf deutlich vor Augen stellen, ihnen helfen, die Wahrheit des Rufes Gottes zu erkennen, und für eine angemessene Ausbildung der Priesteramtskandidaten Sorge tragen.

Im *ersten Kapitel*: „Aus den Menschen erwählt – Die Priesterausbildung vor den Herausforderungen am Ende des zweiten Jahrtausends", bietet der Papst „einige Elemente der Situationsanalyse, die die Synodenväter vorgenommen haben", wobei er sich jedoch „dessen bewußt" war, daß „die große Vielfalt der sozio-kulturellen und kirchlichen Verhältnisse in den verschiedenen Ländern empfiehlt, nur auf die tiefgreifendsten und verbreitetsten Phänomene hinzuweisen, im besonderen auf jene, die sich auf die Probleme der Erziehung und der Priesterausbildung beziehen" (Nr. 5). In der Logik der Hoffnung und des Realismus wird ein recht nützliches Bild geboten, das sich auf „Hoffnungen und Hindernisse" in der Welt von heute im allgemeinen, in der Situation der Kirche und zumal der Jugend bezieht. Der Papst wollte besonders das „leuchtende Zeugnis des Martyriums seitens der Kirchen Mittel- und Osteuropas wie auch das Zeugnis der Treue und des Mutes anderer Kirchen (hervorheben), die noch immer um des Glaubens willen Verfolgungen und Bedrängnisse zu leiden haben" (Nr. 6).

Es geht nicht um eine demographische Umfrage oder um eine soziologische Untersuchung, sondern um eine Bewertung durch Hirten, die Tag für Tag mit der konkreten Wirklichkeit zu tun haben und diese im Licht des Glaubens sehen. Daher wird diese Bewertung auch den für die Priesterausbildung Verantwortlichen bei der entsprechenden Beurteilung helfen.

Dem *zweiten Kapitel* „Der Herr hat mich gesalbt und gesandt – Wesen und Sendung des Priesteramtes", gelingt es, in einer weitblickenden Synthese das wahre Wesen des Priesteramtes darzustellen. Erneut sprechen mit den Worten des Papstes die Synodenväter selbst, und beeindruckend ist die feste Überzeugung, mit der die Synode die vom Zweiten Vatikanischen Konzil formulierte Lehre der Kirche über Wesen und Sendung des Priester bekräftigen wollte.

So bereitet das zweite Kapitel schon *das dritte* vor und macht es erforderlich: „Der Geist des Herrn ruht auf mir – Das geistliche Leben des Priesters".

In diesem gut 37 Seiten langen Kapitel stellt der Papst das geistliche Leben des Priesters dar als eines der wichtigsten Themen, das die Synodenväter in ihren Beiträgen behandeln wollten. Organisch und vollständig werden zunächst der tiefe Sinn des geistlichen Lebens des Priesters, dann seine Verbindung mit dem Dienst, seine Verwurzelung in den evangelischen Räten und seine kirchliche Dimension dargelegt. Bezeichnend ist auch angesichts der heutigen Situation, daß der Papst auf diesen Seiten – sie gehören zu den schönsten des Schreibens – die absolute Notwendigkeit bekräftigt, daß jeder Welt- oder Ordenspriester sein Leben mit einer ständigen theologisch-pastoralen Reflexion nährt, die aus seiner Weihe entspringt.

Das *vierte Kapitel* hat die Überschrift: „Kommt und seht – Der Priesterberuf in der Pastoral der Kirche". Bezugnehmend auf die heutigen kulturellen Verhältnisse, bei denen man zuweilen die Religiosität auch ohne Gottesbezug sieht, wo das Verhältnis des Menschen zu Gott individualistisch aufs Innere begrenzt und wo die Freiheit des Menschen entweder als gänzlich

von äußerlichen Faktoren bestimmt oder als absolute Autonomie betrachtet wird, stellt der Papst den Ruf Gottes ohne vorhergehendes Verdienst und die Freiheit des Berufenen heraus (vgl. Nr. 36). Das Schreiben betont die Notwendigkeit, die Berufspastoral als integralen und normalen Teil der ganzen Pastoral der Kirche anzusehen, und nicht als einen Sonderbereich. Die Förderung von Priesterberufungen liegt in der Verantwortung der ganzen Gemeinschaft und keineswegs nur bei „einigen Beauftragten". Der Papst betont besonders die Aufgabe und Rolle des Bischofs, der Priester und der christlichen Familie (die er mit den Worten des II. Vatikanums „das erste Seminar" nennt), der Schule, der Pfarrei, der Bewegung und Verbände, endlich aller gläubigen Laien.

Das *fünfte Kapitel* handelt von der Ausbildung der Priesteramtskandidaten.

Von der „geistlichen Formung" des Priesters sagt der Text, sie stellt „die Mitte dar, die sein Priestersein und sein Wirken als Priester zusammenhält und belebt" (Nr. 45). Dazu werden die entsprechenden Erfordernisse genannt: „Verbundenheit mit Christus"; „gewissenhafte Meditation des Gotteswortes"; „den echten Sinn des christlichen Gebetes kennenlernen"; „Erziehung zum tief menschlichen Verständnis und zum religiösen Wert der Stille"; Sakramente und Liturgie; „Christus in den Menschen suchen" oder das Gemeinschaftsleben. Ein ganzer Paragraph (50) wird der Hinführung zum Zölibat gewidmet.

Wo das Schreiben auf die intellektuelle Ausbildung eingeht, greift es die wichtigsten Elemente der verschiedenen, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erlassenen Instruktionen auf. Hier mag die Erwähnung einiger Punkte genügen. Die Synode hat nachdrücklich die Notwendigkeit eines soliden Studiums der Philosophie angesichts einer kulturellen Situation betont, die weit verbreitet ist und den Subjektivismus als „Kriterium und Maßstab der Wahrheit" betont (Nr. 52). Der Text richtet die Aufmerksamkeit auf das „Verhältnis zwischen den Verlautbarungen des Lehramtes und den theologischen Diskussionen" (Nr. 55), das „Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen Ausrichtung der Theologie und ihrer pastoralen Zielsetzung", dann auf die „Evangelisierung der Kulturen" und die „Inkulturation der Glaubensbotschaft". Die Synode wollte entschieden der Tendenz entgegenwirken, den Ernst und den Eifer für das Studium zu verkürzen, wie sie sich in einigen kirchlichen Kreisen als Folge auch einer ungenügenden und lückenhaften Grundausbildung der Alumnen zeigt, die ihr Philosophie- und Theologiestudium beginnen. Die pastorale Ausbildung darf sich nicht auf eine bloße Lehrzeit beschränken, bei der man sich „mit irgendeiner pastoralen Technik vertraut machen will" (Nr. 58). Sie darf auch nicht auf Kosten des Studiums erfolgen, und sie muß die kirchlichen Dimensionen des Dienstes in der Kirche berücksichtigen, die Geheimnis, Gemeinschaft und Sendung ist.

Wo es auf das Umfeld der Priesterausbildung eingeht, betont das Schreiben „die Notwendigkeit des Priesterseminars" – wie es die Synode getan hat – oder des Ordenshauses: Das Priesterseminar „muß sich wieder durchsetzen als normaler, auch materieller Raum eines kommunitären und hierarchischen Lebens, ja als das eigentliche Haus für die Ausbildung der Priesteramtskandidaten, mit Oberen, die sich mit ganzer Kraft dieser Aufgabe widmen" (Nr. 60). Das bedeutet nicht, daß die Synode einen Schritt zurückgewichen ist; im Gegenteil, sie hat die Notwendigkeit des Priesterseminars betont, das sich ständig erneuert, um den unterschiedlichen Bedürfnissen der verschiedenen Nationen und Kulturen zu genügen (vgl. Nr. 61).

Das letzte *sechste Kapitel* trägt die Überschrift: „Ich rufe dir ins Gedächnis: Entfache die Gnade Gottes wieder, die dir zuteil geworden ist – Die Weiterbildung der Priester." Bereits zu Beginn von Kapitel V. wo

der Papst ausdrücklich von der „Grundausbildung und der ständigen Weiterbildung" sprach, erinnerte er daran, nie „das tiefe Band zu vergessen, das sie verbindet und das aus beiden einen einzigen organischen Weg christlichen und priesterlichen Lebens machen soll" (Nr. 42).

Der Sinn des ganzen Kapitels wird in den Worten zusammengefaßt: „Die Weiterbildung hilft dem Priester, der Versuchung zu widerstehen, sein Dienstamt auf einen Aktivismus zu reduzieren, der zum Selbstzweck wird; es auf eine unpersönliche Sakramentenversorgung zu reduzieren oder dieses Amt gar zu einer Beamtenfunktion im Dienst der kirchlichen Organisation degenerieren zu lassen. Allein die dauernde Weiterbildung hilft dem Priester dabei, das Mysterium, das er in sich trägt, zum Wohl der Kirche und der Menschheit mit wachsamer Liebe zu behüten" (Nr. 72). Der Schluß des Schreibens greift das anfängliche Thema auf: „Ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen", und es schließt mit einem schönen Gebet an Maria, die „Mutter Jesu Christi und Mutter der Priester".

2. Einsatz der Mittel der sozialen Kommunikation für die Ausbreitung des Evangeliums

Am 20. März 1992 unterstrich Papst Paul Johannes Paul II. gegenüber den Mitgliedern des Päpstlichen Rates für die Soziale Kommunikation die wachsende Notwendigkeit, die modernen Kommunikationsmittel für die Seelsorge und für die Ausbreitung des Evangeliums zu nützen. Der Papst sagte:

„In *Asien und Ozeanien* hat die Satelliten-Technologie buchstäblich neue Fenster zur Welt hin aufgestoßen, indem sie Millionen von Menschen mit allem, was in den Massenmedien gut, aber auch mit allem, was zweifelhaft oder sogar schädlich ist, in Berührung bringt. Was *Afrika* betrifft, so enthalten die bereits veröffentlichten Richtlinien oder „lineamenta" für die bevorstehende Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika hervorragende Grundsätze für den Gebrauch der Kommunikationsmedien auf diesem Kontinent, und zwar nicht nur für eine ausgedehnte Verkündigung des Evangeliums, sondern auch für eine wirksamere soziale, wirtschaftliche und wirklich menschliche Entwicklung.

Zudem gedenken wir heuer des Beginns der Evangelisierung der Neuen Welt vor fünfhundert Jahren. Die christliche Botschaft war das kostbarste Geschenk, das die ersten Entdecker und Missionare in den neu entdeckten Kontinent brachten, und treues Festhalten an den christlichen Grundsätzen seitens aller Katholiken in beiden amerikanischen Kontinenten wäre ein sehr angemessener Weg, ihren Dank für jenes Geschenk zum Ausdruck zu bringen. Der kreative Einsatz der Medien ist wichtig nicht nur für eine tiefere Wertschätzung des Glaubens bei denen, die sich bereits zu ihm bekennen, sondern auch für eine wirksame Darlegung und Erläuterung des Evangeliums gegenüber jenen, die den Glauben ihrer katholischen Brüder und Schwestern besser zu verstehen versuchen und vielleicht jenen Glauben sogar selbst annehmen möchten. Bei richtigem Gebrauch können die Kommunikationsmedien – in der Neuen und in der Alten Welt – machtvolle Werkzeuge der Gerechtigkeit und des Friedens sein" (Internationaler Fidesdienst, 25. 3. 92, Nr. 3800, ND 123).

3. Ansprache an die internationale Union der Generaloberinnen

Am 9. April 1992 empfing der Heilige Vater die Teilnehmerinnen an der 9. Generalversammlung der internationalen Union der Generaloberinnen. In seiner Ansprache hob der Papst hervor, für die Ordensschwestern sei es notwendig, stets den österlichen Sinn des Lebens und des missionarischen Auftrages Jesu sich zu eigen zu machen. Die Gesinnung Jesu, die sich im Beispiel, das Er

mit der Fußwaschung gegeben hat, zeigt, müsse für jede Ordensschwester zum Programm ihres Lebens werden (L'Osservatore Romano n. 84 v. 10. 4. 92, S. 5).

4. Brief des Papstes an die Priester zum Gründonnerstag 1992

Gestattet mir, daß ich Euch heute diese Worte des Johannesevangeliums in Erinnerung rufe: Joh. 15,1. Sie sind mit der Liturgie des Gründonnerstags verbunden: „Es war vor dem Paschafest. Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war" (Joh 13,1); er wusch seinen Jüngern die Füße und sprach dann in besonders vertraulicher und herzlicher Weise mit ihnen, wie der johanneische Text berichtet. In dieser Abschiedsrede finden wir auch das Gleichnis vom Weinstock und den Reben: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht" (Joh 15,5):

Auf eben diese Worte Christi möchte ich mich an diesem Gründonnerstag im Jahr des Herrn 1992 beziehen und der Kirche das Apostolische Schreiben über die Priesterausbildung anempfehlen. Es ist die Frucht der kollegialen Arbeit der Bischofssynode vom Jahre 1990, die gänzlich diesem Thema gewidmet war. Wir haben gemeinsam ein gleichermaßen erwünschtes und notwendiges Dokument des kirchlichen Lehramtes erarbeitet und darin die Lehre des II. Vatikanischen Konzils wie auch die Rückbesinnung auf die Erfahrungen von fünfundzwanzig Jahren seit dessen Abschluß aufgenommen.

Ich möchte heute diese Frucht des Gebetes und des Nachdenkens der Synodenväter Christus zu Füßen legen, dem Priester und Hirten unsere Seelen (vgl. 1 Petr 2,25). Gemeinsam mit Euch möchte ich diesen Text vom Altar des einzigen und ewigen Priestertums des Erlösers entgegennehmen, das beim letzten Abendmahl auf sakramentale Weise unser Anteil geworden ist.

Christus ist der wahre Weinstock. Wenn der Ewige Vater auf dieser Welt seinen Weinberg bestellt, so tut er es in der Kraft der Wahrheit und des Lebens, die im Sohn ist. Darin liegen der nie endende Beginn und der unerschöpfliche Quell der Formung eines jeden Christen und in besonderer Weise jeden Priesters. Versuchen wir, uns dessen vor allem am Gründonnerstag neu bewußt zu werden, zusammen mit der unabdingbaren Bereitschaft, unter dem Wirken des Geistes der Wahrheit in Christus bleiben zu können und so reiche Frucht zu bringen vermögen im Weinberg des Herrn.

Vereinigen wir uns in der Gründonnerstagsliturgie mit allen Hirten der Kirche und danken wir für das Priestertum, an dem wir Anteil haben. Beten wir gleichzeitig dafür, daß die vielen, die die Gnade der Berufung erreicht, in aller Welt diesem Geschenk entsprechen mögen, so daß es der großen Ernte nicht an Arbeitern fehle! (vgl. Mt 9,37).

Aus diesem Wunsch heraus richte ich an alle einen herzlichen Gruß...

5. Seligsprechung

Vor einer großen Menschenmenge hat Papst Johannes Paul II. am 17. Mai 1992 den Gründer der katholischen Laienorganisation Opus Dei, den Spanier Josemaria Escriva de Balaguer (1902–75), und die sudanesische Ordensfrau und ehemalige Sklavin Giuseppina Bakhita (1869–1947) seliggesprochen. Papst Johannes Paul II. hielt den Katholiken in seiner Predigt die beiden neuen Seligen als Vorbild in einer von Genußsucht und vom Wettlauf nach Macht und Geld geprägten Gesellschaft vor Augen. Er würdigte den missionarischen Eifer des Opus Dei-Gründers und erinnerte an dessen Lehre, wonach alle Laien zur Heiligung der Arbeit und des persönlichen Lebens aufgerufen seien. Er sprach von einer bleibenden Aktualität der spirituellen Botschaft Escrivas, der neue Horizonte für die Evangelisierung erschlossen habe. Die Mitglieder des Opus

Dei ermutigte Johannes Paul II., sich besonders für die Armen und Bedürftigen einzusetzen.

Josemaria Escriva de Balaguer wurde am 9. Januar 1902 in Barbastro/Spanien geboren und am 28. März 1925 zum Priester geweiht. Am 2. Oktober 1928 gründete er die katholische Laien-Bewegung Opus Dei, die sich dem Ziel der „Heiligung der alltäglichen Arbeit" verschrieb. Im Februar 1930 rief Escriva den weiblichen Zweig der Bewegung ins Leben. In den 30er Jahren dehnte das Opus seine Tätigkeit auf ganz Spanien aus. Von 1946 an lebte Escriva in Rom und betrieb die weltweite Ausbreitung des Werks. Beim Tod des Gründers am 26. Juni 1975 in Rom war es bereits auf fünf Kontinenten verbreitet. Heute zählt es 76000 Mitglieder. Johannes Paul II. erhob die Organisation 1982 in den kirchlichen Rechtsstatus einer „Personalprälatur".

Mutter Bakhita, deren Name „die vom Glück Begünstigte" bedeutet, wurde im Sudan als Kind muslemischer Eltern im Jahre 1869 geboren und starb in Schio bei der norditalienischen Stadt Vicenza. Als Kind teilte sie das Schicksal tausender Afrikaner: Entführung, Verkauf und Sklaverei. Sie wurde an einen italienischen Konsul verkauft, der sie mit nach Italien nahm und ihr eine christliche Erziehung ermöglichte. Nach der Befreiung aus der Sklaverei wandte die Sudanesin sich an der Seite der Ordensschwestern der heiligen Magdalena von Canossa dem katholischen Glauben und dem Ordensleben zu (KNA).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Staatssekretariat

Am 4. Februar 1992 veröffentlichte das Staatssekratariat ein neues „Regolamento Generale" für die Römische Kurie. Das Dokument ist eine Ausführungsbestimmung zum Apostolischen Schreiben „Pastor Bonus" vom 28. Juni 1988 (AAS 80, 1988, 841–934). Die neuen Vorschriften wurden in enger Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Rat für die Interpretation von Gesetzestexten erstellt.

In dem Text wird hervorgehoben, daß die Normen für das am Vatikan tätige Personal „anders interpretiert und angewendet werden müssen als bei einer zivilen Institution". Deshalb könnten diese Vorschriften „nicht auf rein gewerkschaftliche Maßstäbe" zurückgeführt werden. Der Dienst am Heiligen Stuhl erfordere von den Mitarbeitern Tugend, Klugheit, ein beispielhaftes christliches Leben sowie die Berücksichtigung der Normen der Kirche im familiären Bereich und im Privatleben. Weiter wird in den neuen Vorschriften für die römische Kurie betont, daß deren Angestellte „keinen Institutionen und Bewegungen angehören dürfen, deren Ausrichtung mit der Doktrin und der Disziplin der Kirche nicht im Einklang steht". Außerdem dürfen die Vatikanangestellten „keine Aktivitäten unternehmen oder an keinen Kundgebungen teilnehmen, die dem Charakter eines Angestellten am Heiligen Stuhl nicht entsprechen". Die Zusammenarbeit mit der „universalen Mission des römischen Papstes" wird als ein „kirchlicher Dienst mit besonderem pastoralen Charakter" und als eine „Arbeitsgemeinschaft mit besonderem Geist" bezeichnet. Den Vatikanangestellten ist es verboten, im Zusammenhang mit ihrer Amtstätigkeit Geschenke oder Schmiergelder anzunehmen. Auch die Vetternwirtschaft soll ausgeschlossen werden. So wird verfügt, daß in den einzelnen vatikanischen Behörden keine Blutsverwandten bis zum vierten Grad und keine angeheirateten Verwandte bis zum zweiten Grad beschäftigt werden dürfen.

Mit den Neuregelungen werden die Vatikanbeschäftigten überdies unter Strafandrohung verpflichtet, keine Amtsgeheimnisse Außenstehenden mitzuteilen. Weiter sind mit den Vorschriften einige der Forde-

rungen der „Vereinigung der Laienangestellten am Vatikan" (ADLV) erfüllt worden. So zählt zu den Neuregelungen die Festlegung von zehn „Funktionsebenen" im Vatikan. Angestellte können danach nicht länger verpflichtet werden, unter ihrem Niveau zu arbeiten. Neu ist auch die Möglichkeit der Teilzeitarbeit: Statt den üblichen 36 Wochenstunden sind auch 30 möglich. Einige Verbesserungen betreffen arbeitende Mütter. Auch in Zukunft wird es kein Streikrecht geben (L'Osservatore Romano n. 57 v. 8. 3. 92).

2. Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel

Am 17. März 1992 wurde die Patsoralinstruktion „Aetatis novae" über die Sozialen Kommunikationsmittel im Dienst der Sendung der Kirche vorgestellt. Das Dokument erschien mit dem Datum des 22. Februar 1992 zum 20. Jahrestag der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio", als zeitgemäße Ergänzung derselben. Es wurde vom emeritierten Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Sozialen Kommunikationsmittel, Kard. A. Deskur, und dem amtierenden Präsidenten dieses Päpstlichen Rates, Erzbischof Foley, vorgestellt.

Nach einer Einleitung behandelt „Aetatis novae" im ersten Teil das kulturelle und soziale, sowie das politische und wirtschaftliche *Umfeld* der sozialen Kommunikation; im zweiten Teil die *Aufgabe* der Medien im Dienst der Menschen und Kulturen, des Dialogs mit der Welt, der menschlichen Gemeinschaft und des sozialen Fortschritts sowie im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft und einer *Neuevangelisierung;* im dritten Teil die *Herausforderungen* in der Medienpastoral: Solidarität und Entwicklung, Politik und Strukturen, Verteidigung des Rechts auf Information und Kommunikation; im vierten Teil *Pastorale Prioritäten und Möglichkeiten, ihnen zu entsprechen:* Verteidigung menschlicher Kulturen, Entwicklung und Förderung der sozialen Kommunikationsmittel der Kirche, Ausbildung christlicher Kommunikatoren, pastorale Betreuung der im Kommunikationsbereich Tätigen; im fünften Teil die *Notwendigkeit einer pastoralen Planung:* Verantwortlichkeiten der Bischöfe und Dringlichkeit eines Pastoralplans für soziale Kommunikation.

Im *Anhang* werden unter dem Titel „Elemente eines Pastoralplans für soziale Kommunikation" Vorschläge für Öffentlichkeitsarbeit, Erziehung hinsichtlich der Medien, geistliche Ausbildung und pastoraler Beistand der Medienschaffenden, Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Komponenten der Kirche vorgelegt.

„Zusätzlich zu den traditionellen Mitteln und Wegen, wie Lebenszeugnis, Katechismus, persönlicher Kontakt, Volksfrömmigkeit, Liturgie und anderen ähnlichen Feiern, ist der Einsatz der Massenmedien für die Glaubensverkündigung und Katechese unabdingbar geworden. Ja, ‚die Kirche würde vor ihrem Herrn schuldig, wenn sie nicht diese machtvollen Mittel nützte, die der menschliche Verstand immer noch weiter vervollkommnet' (Ev. N. 45). Die sozialen Kommunikationsmittel können und müssen Werkzeuge sein im Dienst des Planes der Kirche zur Re-Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung in der heutigen Welt. Im Hinblick auf die erwiesene Wirksamkeit des alten Grundsatzes „sehen, urteilen, handeln" sollte dem audiovisuellen Aspekt der Medien bei der Evangelisierung besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Für die Einstellung der Kirche gegenüber den Massenmedien und der Kultur, zu deren Gestaltung sie beitragen, ist es sehr wichtig, daß wir eines immer präsent haben: ‚Es genügt nicht, die Massenmedien nur zur Verbreitung der christlichen Botschaft und der Lehre der Kirche zu benutzen; sondern die Botschaft selbst muß in diese, von der modernen Kommunikation geschaffene ‚neue Kultur' integriert werden... mit einer neuen Sprache, mit neuen Techniken und mit neuen psychologischen Haltungen'

(R. M. 37). Die Evangelisierung in der heutigen Zeit sollte in der aktiven und offenen Präsenz der Kirche in der Welt der Kommunikation neue Mittel und Möglichkeiten finden" (Internationaler Fidesdienst, 18. 3. 92, Nr. 3799, ND 116).

3. Päpstlicher Rat für die Familie

„Von der Verzweiflung zur Hoffnung" nennt sich das Dokument des Päpstlichen Rates für die Familie, das über das *Drogenproblem* handelt. Die Vorbereitungen zu diesem Dokument, das am 8. Mai 1992 veröffentlicht worden ist, begannen im April 1978; in einer Konferenz von Fachleuten (20.–22. Juni 1991) wurde das Dokument in einem ersten Entwurf formuliert. Das Dokument ist nach einer kurzen Einleitung in drei Teile gegliedert:

Im ersten Teil wird die Drogenabhängigkeit unter den Aspekten der Person, der Familie und der Gesellschaft betrachtet. In diesem Teil werden die Beweggründe hervorgehoben, die die Menschen zum Drogenkonsum verleiten. Die Drogenabhängigkeit ist ein Symptom für den Mangel an Werten in der Gesellschaft, der sich auf die Familie auswirkt. Dieser Mangel zeigt sich in der unreifen Entwicklung der Persönlichkeit. Man spricht deshalb von einer „endlosen" Jugend. Der Drogenabhängige sucht auf der Flucht zum Ausgleich illusorische Welten.

Der zweite Teil behandelt die besondere Aufgabe der Kirche, die Evangelisierung, und wie sie auf das Problem der Drogenabhängigkeit anzuwenden ist. Unter Berücksichtigung der verschiedenen Methoden gibt es eine spezifische und den Drogenabhängigen angemessene Evangelisierung, um ihnen ausdrücklich Jesus Christus als Befreier vorzustellen, in dem sich alle Werte finden.

Zunächst wurde das Wesen des Auftrags und der besondere Inhalt der Evangelisierung der Kirche untersucht im Hinblick darauf, die Herausforderung der Drogenabhängigkeit zu überwinden. Dann wird auf das hingewiesen, was die Evangelisierungstätigkeit mit sich bringt.

Im dritten Teil werden schließlich die Hauptpunkte der kirchlichen Seelsorge in der Bekämpfung der Drogenabhängigkeit hervorgehoben. Diese Seelsorge ist verbunden mit einer besonderen Anwesenheit der Kirche als „allumfassendes Sakrament des Heils" (vgl. Lumen gentium, Nr. 48; Ad gentes, Nr. 1) und als missionarisches Volk Gottes in der Familie (1), der Pfarrei (2), den Behandlungszentren der Drogensüchtigen (3) und in der Kultur (4). An all diesen Stellen muß die Kirche ihr besonderes Dienstamt ausüben, um durch die Erkenntnis, die von Gott kommt und dessen Werkzeug sie ist, eine „neue Mentalität", den „neuen Humanismus der Familie", aufzubauen, der als einziger unter den Menschen die wahre Erkenntnis der Werte des Menschen bewirken kann.

Wie am Schluß bekräftigt wird, ist „das Ziel der vorliegenden Studie, daß der Mensch die falschen Abhängigkeiten beseite läßt und die wahre Freiheit findet" (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in Deutscher Sprache, Nr. 20, v. 15. 5. 92, S. 1).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Jahresversammlung der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)

Die diesjährige Jahresversammlung der VOB fand vom 27. bis 30. April 1992 im Herz-Jesu-Kloster Neustadt an der Weinstraße statt.

Das Thema, „Leben nach den Evangelischen Räten in einer sich wandelnden Welt", wurde von Professor Pater Dr. Reinhold *Haskamp* OFM vorgelegt. Die Über-

legungen konzentrierten sich im Anschluß an das Referat (siehe in diesem Heft S. 279–288) auf folgende Fragenkreise:

1. *Wo sind Wege für uns ausgelaufen?*

Wo erleben wir Grenzen und Enttäuschungen? Wo sind Hindernisse für unseren Auftrag?

2. *Wo sind uns neue Wege eröffnet worden?*

Welche „Zeichen" haben uns ermutigt? Wo gibt es fruchtbare Ansätze und gute Erfahrungen für unseren Sendungsauftrag?

3. *Welche Perspektiven haben wir für unseren Weg in die Zukunft?*

Was ist unsere Vision, unser Auftrag? Was erwarten wir voneinander?

An der Jahresversammlung nahm der Apostolische Nuntius, Erzbischof Lajos Kada, teil. Anwesend war ferner der Paderborner Weihbischof Hans Leo Drewes als Vorsitzender der Ständigen Arbeitsgruppe für Ordensfragen der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz.

2. Arbeitsgemeinschaft der Missionsprokuratoren/innen

Die Arbeitsgemeinschaft der Missionsprokuratoren/innen der missionierenden Orden, Bonn Bad-Godesberg, befaßte sich auf ihrer Versammlung in Hofheim/Taunus am 3.–4. Juni 1992 mit der weltkirchlichen Dimension des geplanten Forums der deutschen Orden. Der Vorsitzende der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO), P. Provinzial Jörg Dantscher SJ, gab eine Einführung in Idee, Zielvorstellungen und Planung des Forums. Der Missionstheologe Prof. P. Dr. Kurt Piskaty SVD vom Steyler Missionswissenschaftlichen Institut Sankt Augustin umriß die missionarische und weltkirchliche Dimension des Ordencharismas. Die Ergebnisse der Veranstaltung der Missionsprokuratoren/innen dürfen für die Orden, und über sie hinaus, von besonderem Interesse sein (steyl aktuell [sta] 35/92).

3. Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Jugendpastoral der Orden

Vom 30. März bis 1. April 1992 fand in Plankstetten die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft für Jugendpastoral der Orden statt.

Die „Arbeitsgemeinschaft für Jugenspastoral der Orden" (AGJPO) ist ein Gremium der „Vereinigung Deutscher Ordensobern" (VDO) und der „Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands" (VOD). Ihre Ziele sind: „Die Entwicklung der Jugendpastoral in den Orden, der Kirche und der Gesellschaft zu verfolgen; ein Forum der Reflexion von Fachfragen, für Kontakte und Informationen der Orden untereinander und zu Trägern der Jugendhilfe und Jugendpastoral in Kirche und Staat sowie zu anderen jugendrelevanten Institutionen darzustellen; gegebenenfalls gemeinsame Handlungen anzuregen oder zu koordinieren und gemeinsame Interessen zu vertreten" (Satzung, Nr. 2).

Die diesjährige Mitgliederversammlung in der Benediktinerabtei Plankstetten beschäftigte sich schwerpunktmäßig mit dem Thema *„Geistliche Begleitung von Jugendlichen"*. 80 Ordensfrauen und Ordensmänner waren der Einladung nach Plankstetten gefolgt, was auf ein großes Interesse an dieser Thematik hinwies. Die Dynamik der ganzen Tagung ergab sich dabei vor allem durch die Konstellation, daß der Vorstand als Referentin Frau Cilly Scholten, die Vorsitzende des BDKJ im Bistum Münster, geladen hatte. Ihre Impulse und Anfragen zum Thema „Geistliche Begleitung von Jugendlichen" zeigten schnell die Brisanz dieses Themas; denn die Referentin konnte überzeugend aufzeigen, daß auch in der geistlichen Begleitung von Jugendlichen ein Paradigmenwechsel ansteht. Unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Individualisierung und Pluralisierung und der zunehmenden „Kolonialisierung der Lebenswelten" Jugendlicher durch die Systeme Wirtschaft und Medien kann geistliche Be-

gleitung nicht mehr einfach das Übermitteln von traditionellen Themen christlicher Spiritualität an Jugendliche sein. Vielmehr müssen neue Wege beschritten werden, die angesichts der neuen Herausforderungen Spiritualität mit konkretem politischen Engagement verbinden und statt Ausgewogenheit parteiliche Entschiedenheit zugunsten der Lebensinteressen Jugendlicher erkennen lassen. Daß es bei einem solchen Verständnis von geistlicher Begleitung, oder besser: geistlicher Leitung von Jugendlichen, auch innerkirchlich zu Spannungen und Konflikten mit kirchlichen Amtsträgern und auch innerhalb der Ordensgemeinschaften selber kommen kann, davon konnten viele Teilnehmer aus eigener Erfahrung berichten.

Zum Abschluß der Tagung kam es noch zu einem spannenden, aber fruchtbaren Dialog über folgende Anfragen der Referentin an die Jugendpastoral der Orden: „a) Was steht dem entgegen, Kinder und Jugendliche als Subjekte ihres eigenen Handelns und nicht als Objekte unserer pastoralen Bemühungen zu verstehen? b) Die Lebenswelt Jugendlicher birgt eine Fülle von Anregungen auch für das Leben der Orden: Welche sind dies und was kann in den Orden umgesetzt werden? c) Jugendliche werden immer weniger am Ort der Kirche präsent sein: Wenn der Prophet nicht zum Berg kommt... Welche Strategien, Ansätze können Orden entwickeln, in der Lebenswelt Jugendlicher präsent und erfahrbar zu werden? d) Was sind die (heimlichen) Ziele der Orden? Was haben die Orden den Jugendlichen an Erfahrung und Auseinandersetzungsmöglichkeiten zu bieten?“

Insgesamt bot die Tagung die Erfahrung, wie bereichernd es sein kann, wenn Ordensleute und Laien trotz unterschiedlicher christlicher Identität einander innerkirchlich als gleichberechtigte Partner akzeptieren und gemeinsam nach neuen Wegen der Jugendpastoral suchen. Daß die Botschaft der Referentin, geistliche Leitung als Parteilichkeit für die Anliegen der Jugend in Kirche und Gesellschaft zu verstehen, von den Ordensleuten verstanden wurde, das zeigt auch die Entscheidung, bei der nächsten Mitgliederversammlung vom 22.–24. 3. 1993 in Roßbach (frühere DDR) sich mit dem Thema „kirchliche Sexualmoral und Sexualerziehung“ mit dem Unterthema „Parteilichkeit“ zu beschäftigen.

(P. Karl Bopp SDB)

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Jesuiten

Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen informiert über das Aufbaustudium in Pastoralpsychologie:

„Der Mensch ist eine Sprache, in die Gott übersetzt werden will.“

Dieser Spruch von Romano Guardini benennt den wesentlichen Inhalt der Pastoralpsychologie. Innerhalb der Praktischen Theologie bezieht sie die Erkenntnisse der Psychologie über die Entwicklung der Persönlichkeit und das Leben der Menschen mit ein und versucht, dieses Wissen für die Praxis des Glaubens zugänglich und fruchtbar zu machen.

Die Pastoralpsychologie bis heute ein Stiefkind im Fächerkanon der (Diplom-)TheologInnenausbildung. Gleichzeitig wird sie immer häufiger in den vielfältigen Krisensituationen der pastoralen Praxis, in der Identitäts- und Glaubensfindung sowie bei Fragen der religiösen Berufserklärung zu Rate gezogen. Auf diesem Hintergrund wächst in der Kirche der Bedarf an qualifizierten pastoralpsychologischen MitarbeiterInnen.

Daher entwickelte der Frankfurter Pastoralpsychologe Prof. Dr. Karl Frielingsdorf SJ vor mehr als zehn Jahren ein erstes Curriculum für ein pastoralpsychologisches ergänzendes Aufbaustudium für Ordens-

leute, Priester und MitarbeiterInnen im pastoralen Dienst. Dieses Aufbaustudium findet seit einem Jahr im speziell für diese Aufgabe gegründeten Institut für Pastoralpsychologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen statt und wird mit dem staatlich und kirchlich anerkannten Grad des Lizentiats abgeschlossen.

Das pastoralpsychologische Lizentiatsstudium soll u. a. zu folgenden pastoralen Aufgaben befähigen:

– geistliche Begleitung von einzelnen und Gruppen

– Seelsorgliche Beratung und Mitarbeit an Beratungsstellen

– Pastorale Praxisanleitung und Praxisbegleitung von einzelnen und Gruppen

– Mitarbeit in der pastoralen Aus- und Fortbildung

– Krankenhausseelsorge

– Religiöse Jugend- und Erwachsenenbildung

– Schulseelsorge.

Die viersemestrige Ausbildung setzt den Abschluß des Diplomstudiengangs Theologie und eine mindest dreijährige pastorale Praxis voraus.

Sie geschieht in Seminaren und Kursen zu Themen aus der geistlichen und praktischen Theologie, der Pastoralmedizin, der speziellen Moral und medizinischen Ethik, der Psychopathologie und Psychosomatik.

Wichtig sind vor allem spezielle Kurseinheiten zur religiösen Persönlichkeitsentwicklung, zur eigenen Identitäts- und Glaubensfindung, ein zwölfwöchiger Kurs in der Klinischen Seelsorgeausbildung und ein halbjähriges Praktikum in einem therapeutischen Beratungszentrum.

In Einzel- und Gruppensupervisionen ist es möglich, die eigene Person als Subjekt des beruflichen Handelns zu reflektieren, das eigene Verhalten als BeraterIn kritisch zu betrachten und die persönliche Fachkompetenz in alten und neuen Verhaltensweisen zu erproben.

Über die pastoralpsychologische Aus- und Fortbildung hinaus stellt sich das Institut die Aufgabe, die interdisziplinäre Forschung zu fördern, vor allem auf dem Gebiet der Pastoralpsychologie, der Pastoraltheologie und der geistlichen Theologie, z. B. im Bereich der religiösen Persönlichkeitsentwicklung, der Entstehung, Entlarvung und Überwindung von negativen Gottesbildern und Themen der seelsorglichen Beratung und geistlichen Begleitung.

Nähere Informationen sind erhältlich bei:

Prof. Dr. Karl Frielingsdorf SJ
Institut für Pastoralpsychologie
Offenbacher Landstraße 224
6000 Frankfurt 70.

2. Barmherzige Brüder des hl. Johannes von Gott

Das Krankenhaus der Barmherzigen Brüder in Regensburg schlug Alarm. Man befinde sich an der Grenze des für den Patienten Leistbaren, hieß es am 26. März 1992 in Regensburg. Grund für den personellen und bettenmäßigen Engpaß: Rund 50 Betten samt Personal müßten für das Uni-Klinikum abgebaut werden, doch sei das Klinikum noch nicht einmal in Betrieb gegangen. Der Prior des Krankenhauses der Barmherzigen Brüder, Frater Donatus Wiedenmann, hält daher den vom Sozialministerium und den Krankenkassen geforderten Abbau um weitere 130 Betten für unverantwortlich. Notwendig sei vielmehr ein Probelauf mit dem Uni-Klinikum auf der Basis der monentanen Bettenzahl. Zur Zeit besitzt das Krankenhaus der Barmherzigen Brüder rund 720 Betten, die bis zu 95 Prozent belegt sind. In der Chirurgie müssen derzeit Patienten sechs bis acht Monate auf einen Eingriff warten (KNA).

3. Mallersdorfer Franziskanerinnen

Die Kongregation der Mallersdorfer Franziskanerinnen baut ihre Ordensprovinz Siebenbürgen wieder auf. Im Oktober letzten Jahres wurde ein ehemaliges Franziskanerkloster in der Provinzstadt Odorheiu in den Ostkarpaten als neue Ordensniederlassung in Pacht übernommen. Zur Zeit kümmern sich dort zwei deutsche Schwestern um die Ausbildung des Ordensnachwuchses sowie um die Betreuung von Kindern.

Im deutschsprachigen Raum gehören der Kongregation der Mallersdorfer Franziskanerinnen rund 1800 Schwestern an (KNA).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Gestellungsleistungen für Ordensangehörige

Die Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschland hat auf ihrer Sitzung am 25. November 1991 eine Neustrukturierung der Gestellungsgelder für Ordensmitglieder ab 1. Januar 1992 beschlossen. Des weiteren verabschiedete die Vollversammlung einen Mustergestellungsvertrag. Der neue Gestellungsvertrag kann als Sammelvertrag für mehrere Ordensmitglieder oder als Einzelvertrag verwendet werden.

Neustrukturierung der Gestellungsgelder für Ordensmitglieder

I. *Grundsatzempfehlung*

1. Am Rechtsinstitut des Gestellungsvertrages zur Regelung des Einsatzes von Ordensmitgliedern in nicht ordenseigenen Einrichtungen wird festgehalten.

2. Gestellungsleistungen von Männer- und Frauenorden werden nach gleichen Maßstäben bewertet.

II. *Für die Vergütung von Gestellungsleistungen gilt folgende Regelung:*

1. Das Gestellungsgeld für Gestellungsleistungen bemißt sich nach folgenden Gestellungsgruppen:

Gestellungsgruppe I

Ordensmitglieder mit Hochschulstudium oder vergleichbarer Ausbildung oder Erfahrung bei entsprechender Verwendung.

Gestellungsgruppe II

Ordensmitglieder mit Fachhochschulstudium oder vergleichbarer Ausbildung oder Erfahrung bei entsprechender Verwendung.

Gestellungsgruppe III

Ordensmitglieder mit sonstiger Ausbildung oder Erfahrung bei entsprechender Verwendung.

Die Zuordnung zu den Gestellungsgruppen geschieht einvernehmlich zwischen dem Träger der Einrichtung, der die Gestellungsleistung in Empfang nimmt, sowie der Ordensgemeinschaft.

2. Die freie Station bzw. deren Abgeltung sowie sonstige Leistungen entfallen.

3. Bei Teilgestellungsverhältnissen verringert sich das Gestellungsgeld entsprechend.

4. Die Höhe des Gestellungsgeldes wird jährlich gemeinsam mit den überdiözesanen Vertretern der Ordensgemeinschaften überprüft und fortgeschrieben; Empfehlungen zur Änderung erfolgen durch Beschluß der Gremien des Verbandes der Diözesen Deutschlands im Benehmen mit den überdiözesanen Vertretungen der Ordensgemeinschaften.

5. Die Umstellung auf die neuen Gestellungsgelder kann – unter Wahrung jeweiliger Besitzstände – ab 1992 auch stufenweise erfolgen.

6. Regional und auch im Einzelfall können die Gestellungsvertragspartner bei Vorliegen besonderer Gründe anderes vereinbaren. Abweichende Vereinbarungen bedürfen der Zustimmung des Ortsordinarius.

7. Für Ordenspriester bemessen sich die Gestellungsgelder nach Entscheidung des Ortsordinarius entweder nach Gestellungsgruppe I oder entsprechend der Priesterbesoldungsordnung/Pfarrerbesoldungsordnung der Diözesen.

8. Für den Bereich der Region Ost werden die Gestellungsgelder nach gemeinsamer Entscheidung der Ortsordinarien eingeführt.

III. *Höhe der Gestellungsgelder 1992*

Ordensangehörige mit Hochschulstudium oder vergleichbarer Ausbildung oder Erfahrung bei entsprechender Verwendung, soweit nicht entsprechend der Priesterbesoldungsordnung/Pfarrerbesoldungsordnung verfahren wird

Gestellungsgruppe I 79 000,00 DM

Ordensangehörige mit Fachhochschulstudium oder vergleichbarer Ausbildung oder Erfahrung bei entsprechender Verwendung

Gestellungsgruppe II 57 500,00 DM

Ordensangehörige mit sonstiger Ausbildung oder Erfahrung bei entsprechender Verwendung

Gestellungsgruppe III 45 000,00 DM

Die Höhe des Gestellungsgeldes in der Region Ost beträgt 60% des Gestellungsgeldes der jeweils zur Anwendung kommenden Gestellungsgruppe. Die Anhebung des Prozentsatzes der Gestellungsgelder erfolgt stufenweise nach gemeinsamer Entscheidung der Ortsordinarien.

Mustergestellungsvertrag

Zwischen

.....

– nachfolgend.....

und

.....

– nachfolgend „Ordensgemeinschaft" –

wird folgende Vereinbarung auf der Grundlage der ordensrechtlichen Bestimmungen des CIC getroffen:

Ordensgestellungsvertrag

§ 1

(1) Die Ordensgemeinschaft stellt..... Ordensmitglieder zur Verfügung. Die Ordensmitglieder haben die zur Erfüllung der vorgesehenen Aufgaben erforderliche Qualifikation. Einsatzort, Aufgabengebiet, Tätigkeitsumfang etc. ergeben sich aus der Anlage zu dieser Vereinbarung. Die *Anlage* ist Bestandteil des Vertrages und wird bei Veränderung fortgeschrieben.

(2) In persönlicher und ordensmäßiger Hinsicht bleiben die Ordensmitglieder ihren Ordensoberen unterstellt. Sie können daher von ihren Ordensoberen abberufen und durch andere Ordensmitglieder ersetzt werden. Die Abberufung oder Versetzung seitens des Ordens wird rechtzeitig abgestimmt. Dabei sollten die Belange des ausgeübten Apostolates gebührend berücksichtigt werden. Es ist eine angemessene Frist einzuhalten; sie soll in der Regel mindestens 3 Monate betragen.

(3) Im Falle der Abberufung oder Versetzung eines Ordensmitgliedes wird sich die Ordensgemeinschaft um Ersatz bemühen.

§ 2

(1) Die kirchenrechtlichen Bestimmungen jedweder Art bleiben von dieser Vereinbarung unberührt und sind von beiden Vertragspartner zu beachten.

(2) Die Ordensgemeinschaft verpflichtet die Ordensmitglieder, ihren Dienst unter Beachtung der in Betracht kommenden kirchlichen Vorschriften und Weisungen des Ortsordinarius sowie nach den Weisungen des jeweiligen Vorgesetzten zu verrichten. Dabei sind die sich für das Ordensmitglied aus der Zugehörigkeit zur Ordensgemeinschaft ergebenden Belange zu berücksichtigen. Im übrigen bleiben die Ordensmitglieder in der Ausübung des Apostolates auch ihrem Ordensoberen unterstellt.

§ 3

(1) Für die Gestellung der Ordensmitglieder (Gestellungsleistung) erhält die Ordensgemeinschaft ein Gestellungsgeld, das in 12 Monatsraten jeweils im voraus zu entrichten ist. Die Höhe des Gestellungsgeldes richtet sich nach den vom Ortsordinarius festgelegten und im Kirchlichen Amtsblatt veröffentlichten Sätzen und ergibt sich aus der Anlage zu diesem Vertrag.

(2) Im Rahmen ihrer Gestellung sind die Ordensmitglieder in einer entsprechenden Haftplichtversicherung zu versichern. Näheres ergibt sich aus der Anlage zu diesem Vertrag.

(3) Der Ordensgemeinschaft obliegt die Sorge für den Unterhalt der Ordensmitglieder in gesunden, kranken und alten Tagen.

§ 4

(1) Bei Erkrankung von Ordensmitgliedern wird das Gestellungsgeld für die Dauer von 12 Monaten an die Ordensgemeinschaft weitergezahlt.

(2) Die Ordensgemeinschaft stellt nach Möglichkeit bei Erkrankung von Ordensmitgliedern eine Vertretung. In diesem Fall gelten die Bestimmungen dieses Vertrages entsprechend. Eine Vertretung, die länger als 4 Wochen dauert, bedarf der Zustimmung des Vertragspartners.

§ 5

Die Ordensmitglieder erhalten geregelte Freizeit zur Erholung, Gesundheitsvorsorge und Exerzitien sowie geistliche und berufliche Weiterbildung. Die hierzu notwendige Freistellung ist rechtzeitig zu vereinbaren.

§ 6

(1) Sonderleistungen, z. B. Wohnung, Verpflegung, Heizung etc., werden in der Regel der Ordensgemeinschaft in Rechnung gestellt.

(2) Beschäftigt die Ordensgemeinschaft im Hinblick auf den Einsatz eines Ordenspriesters eine Haushälterin, wird dem Orden zusätzlich ein Betrag in Höhe des entsprechenden Besoldungszuschusses für Priester im Bistum gewährt.

§ 7

(1) Diese Vereinbarung gilt auf unbestimmte Zeit. Sie kann von beiden Vertragspartnern mit einer Frist von sechs Monaten zur Jahresmitte gekündigt werden. Hierbei sind die dienstlichen, besonders die seelsorgerlichen sowie die ordensinternen Belange zu berücksichtigen.

(2) Diese Vereinbarung tritt mit ihrem Abschluß an die Stelle der bisherigen Gestellungsverträge.

(3) Änderungen und Ergänzungen dieser Vereinbarung, insbesondere der Anlage, bedürfen der Schriftform.

§ 8

Diese Vereinbarung wird zweifach ausgefertigt. Die Vertragspartner erhalten je ein Exemplar. Gleiches gilt bei Fortschreibung der Anlage.

§ 9

Diese Vereinbarung erlangt Wirksamkeit am .....

Sie bedarf zu ihrer Gültigkeit der kirchenaufsichtlichen Genehmigung, soweit nicht das Bistum Vertragspartner ist.

Für die Ordensgemeinschaft

Für .....

2. „Woche für das Leben": Für eine kinderfreundliche Gesellschaft

„Für eine kinderfreundliche Gesellschaft" war das Motto der diejährigen „Woche für das Leben", die vom 17. bis 24. Mai 1992 in den über 10000 Pfarreien und in den Verbänden und Organisationen im gesamten Bundesgebiet durchgeführt worden ist.

Die von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken gemeinsam einmal jährlich durchgeführte „Woche für das Leben", will das Bewußtsein für die vielfältige Bedrohung des Lebens schärfen. Im vergangenen Jahr stand das ungeborene Kind im Mittelpunkt der „Woche für das Leben".

In der diesjährigen „Woche für das Leben" ging es darum, in der Kirche, in der Gesellschaft und in der Politik dafür zu werben, das Leben insgesamt kinderfreundlicher zu gestalten. Dazu gehören weitere Hilfen für Familien mit Kindern; Unterstützung der Alleinerziehenden; eine bessere Verträglichkeit für die Frauen von Beruf und Familie; eine größere Bereitschaft der Männer, bei der Erziehung und Betreuung der Kinder mitzuhelfen; eine kindgerechtere Gestaltung der Umwelt und der Einsatz gegen die Gewalt gegen Kinder.

Eröffnet wurde die diesjährige „Woche für das Leben" am 16. Mai in Dresden mit einem großen Kinderfest in einem Zirkuszelt. Durch dieses Kinderfest sollte deutlich werden, daß die Kinder Raum und Anregungen brauchen, um sich entfalten und entwickeln zu können. Eingeladen zu diesem Kinderfest wurden Familien aus Dresden und Umgebung.

3. Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zu Dr. Eugen Drewermann

Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz hat sich bei seiner Sitzung am 20. Januar 1992 mit der öffentlichen Diskussion um den Entzug der Lehrerlaubnis und der Predigtbefugnis von Herrn Dr. Eugen Drewermann befaßt. Er unterstützt die von Herrn Erzbischof Dr. Degenhardt getroffenen Entscheidungen.

Der Ständige Rat stellt fest: Dr. Drewermann hat, vor allem mit seinen jüngsten Äußerungen, den Glauben der Kirche, wie er im Glaubensbekenntnis bezeugt ist, verlassen. Dies gilt nicht nur für die Geburt Jesu von Maria, der Jungfrau, sondern auch für die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu und für seine Auferstehung. Die Sakramente, einschließlich Taufe und Eucharistie, gehen seiner Meinung nach nicht auf Jesus selbst zurück, sondern sind aufgrund der Bedürfnisse, die im Menschen angelegt sind, entstanden.

Jeder Priester hat den Auftrag zur Predigt und zur Feier der Eucharistie, um den Glauben der Kirche zu verkünden und die Eucharistie im Sinne der Kirche zu feiern. Der Ständige Rat fragt: Wie kann Dr. Drewermann, solange er in diesen entscheidenden Punkten vom Glauben der Kirche abweicht, predigen und die Eucharistie feiern? (Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg, 5. Februar 1992, Nr. 15).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Wetter – Maximilian Kolbe

Der Erzbischof von München und Freising sagte in einer Predigt:

Wir haben nichts mehr von ihm, von unserem heiligen Maximilian Kolbe. Am 14. August 1941 haben sie ihn umgebracht, und am darauffolgenden Tag, dem Fest der Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, die er so sehr liebte, haben sie seine Leiche verbrannt. So haben wir nichts mehr von ihm. Und doch besitzen wir das Kostbarste, was er uns zurücklassen konnte, kostbarer als Reliquien: das Zeugnis seiner Liebe. Als Anfang September 1939 wegen der herannahenden Kriegsfront die Brüder das Kloster Niepokalanow verlassen mußten, gab er ihnen an der Klosterpforte als letzte Weisung mit auf den Weg: „Vergeßt die Liebe nicht!" Stets ging es ihm darum, daß Jesu Gebot erfüllt wird: „Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe" (Joh 15,12). Was er damals seinen Brüdern im Orden gesagt hat, das sagt er heute uns allen, nicht mit Worten, sondern durch sein Leben und Sterben: „Vergeßt die Liebe nicht"

2. Kardinal Wetter – Falsche Erwartungen hinsichtlich des Gottesdienstes

Gottesdienste sind keine beliebigen Veranstaltungen; wer sie mit falschen Erwartungen besucht, wird enttäuscht sein. Gottesdienste sind der Ort der persönlichen Begegnung mit dem gegenwärtigen Gott. Dies sagte der Erzbischof von München und Freising beim Gottesdienst zum Gedächtnis der Einsetzung der hl. Eucharistie am Gründonnerstag. Die Eucharistiefeier der katholischen Kirche hängt nicht von menschlichem Belieben ab. In den eucharistischen Gaben, dem Leib und dem Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, schenkt Gott den Menschen die dichteste Weise seiner Gegenwart. Die Begegnung mit Christus verliert aus dem Auge, wer beim Gottesdienst nur eine fromme Unterhaltung oder Erhebung seines Gemütes erwartet, oder nur kommt, um am Sonn- und Feiertag etwas Schönes zu erleben (KNA).

3. Erzbischof Kredel – Den Zölibat nicht dem Zeitgeist opfern

Der Erzbischof von Bamberg, Elmar Maria Kredel, hat die katholischen Priester aufgefordert, den Zölibat bewußt als Zeichen zu leben. In der Chrisam-Messe der Karwoche nahm er zu gegenwärtigen „Angriffen auf die priesterliche Ehelosigkeit" Stellung und betonte, der Zölibat sei ein Zeichen gegen die „Perversion und Übertonung des Sexuellen bei vielen unserer Zeitgenossen" sowie gegen „Schamlosigkeit und Vermarktung der Sexualität in der Öffentlichkeit". Offensichtlich sei die Sperrigkeit dieser Lebensform für das heutige Denken anstößig und provozierend, sagte Erzbischof Kredel, der dafür eintrat, den Zölibat nicht dem modischen Zeitgeist zu opfern. Der Erzbischof wandte sich entschieden gegen die Auffassung, der Zölibat sei der Grund für den derzeitigen Priestermangel, und die Kirche müsse ihn aufgeben, damit sich die Krise nicht noch mehr verschärfe. „In dieser Argumentation werden Ursache und Wirkung vertauscht. Die Krise der Kirche ist eine Krise des Glaubens. Aus ihr kommt auch die Krise der Berufungen. Der Priestermangel ist die Folge eines Mangels an Glauben oder besser gesagt an Gläubigen – und nicht umgekehrt. Unsere christlichen Schwesterkirchen haben trotz einer genügenden Zahl von verheirateten Pfarrern keine volleren Kirchen." Kein Argument gegen den priesterlichen Zölibat sieht der Erzbischof in Einzelfällen, in denen Geistliche ihre Zölibatsverpflichtungen verletzen und die Lebensentscheidung für die Ehelosigkeit aufgeben. Dagegen stehe die große Zahl derer, die „an ihrem Ja zur vollkommenen Hingabe im priesterlichen Dienst festhalten" (KNA).

4. Erzbischof Stimpfle – Geistliche Aufbrüche

Der emeritierte Augsburger Bischof, Erzbischof Josef Stimpfle, hat die geistlichen Bewegungen in der katholischen Kirche und die Personalprälatur Opus Dei verteidigt. Vor der Vollversammlung des Diözesanrats der Katholiken im Bistum Augsburg sagte er, beim Opus Dei könne nichts gefunden werden, das gegen den Glauben und die Lehre der Kirche gerichtet sei. Das Opus Dei sei wirklich „ein Werk Gottes". Die in der Vergangenheit immer wieder erhobenen Vorwürfe gegen die Personalprälatur, etwa gegen deren theologische und kirchenpolitische Ausrichtung, wertete der Bischof als Verleumdung. Über das Engelwerk, das in einigen deutschen Diözesen verboten ist, sagte Erzbischof Josef Stimpfle, es müsse zwischen Verehrung der Engel und kirchlicher Lehre einerseits und Privatoffenbarungen andererseits unterschieden werden. Im Bistum Augsburg dürfe in der Verkündigung und im Gebet nichts verwendet werden, das auf Privatoffenbarungen zurückgehe. In den Pfarreien und Konventen dürfe nichts geschehen, das heimlich oder nur für diese Gruppen sei. „Wir brauchen keine Privatoffenbarungen". Er hob hervor, Konflikte in der Kirche müßten ohne Verdächtigungen und Heuchelei ausgetragen werden (KNA).

5. Bischof Braun – Ganzheitliche Sicht der Meßfeier

Vor einem verkürzten Verständnis der heiligen Messe als lediglich einem „brüderlichen Mahl" hat der Bischof von Eichstätt, Karl Braun, gewarnt. Beim Gründonnerstag-Gottesdienst im Eichstätter Dom sprach sich der Bischof dafür aus, zu einer ganzheitlichen Sicht der Eucharistie zurückzukehren. Dabei gehe es nicht um die falsche Alternative „Mahl oder Opfer", sondern darum, daß die Eucharistie wieder bewußter als Mahl und zugleich als Opfer Christi verstanden werde. Bischof Braun wandte sich gegen jüngst „in publikumswirksamer Weise" vorgebrachte Behauptungen, die Eucharistiefeier in der heutigen Form habe nicht in der Absicht Jesu gelegen. Bei unvoreingenommener Betrachtung des Neuen Testaments und der Frühgeschichte des Christentums werde deutlich, daß die Feier der Eucharistie, wie sie von Anfang an in der Kirche geübt wurde, auf Jesus Christus selbst zurückgeht (KNA).

6. Bischof Braun – Warnung vor Drewermann

Für eine entschiedene Abgrenzung gegenüber den Aussagen von Eugen Drewermann hat sich der Eichstätter Bischof Karl Braun ausgesprochen. Es müsse deutlich gemacht werden, daß das Gesamtwerk des Paderborner Theologen durch das Falsche an zentralen Stellen jegliche Glaubwürdigkeit verliere. Bei den Aussagen Drewermanns handle es sich um einen „Angriff auf das Zentrum religiösen und christlichen Glaubens". Eine offene und eindeutige Distanzierung schließe die Hereinnahme wichtiger Gedanken Drewermanns nicht aus. Die Kirchengeschichte lehre, daß falsche Denksysteme stets dann ihr Ende fänden, wenn die Kirche die guten Ansätze aufgreife. Nach Auffassung des Bischofs sind viele Anhänger Drewermanns ihrem Vorbild regelrecht „verfallen". Seltsam sei, daß der Theologe diese Entwicklung zu einem massenpsychologischen Phänomen nicht zu sehen scheine. Vielleicht sei sie ihm gar nicht unwillkommen als Mittel zum Zweck einer Bewegung, die das seiner Meinung nach „geläuterte Christentum" herbeiführen solle. Indem Drewermann die Kirche als angebliche Verursacherin von Angst und Unterdrückung darstelle, biete er niemanden Halt oder Hilfe. Er gewinne lediglich „emotionell zustimmende Anhänger, die, wie bei jeder Massenbewegung, durch ihre kritiklose Bindung an die Führergestalt sich eine Zeitlang getragen und erleichtert fühlen". Bischof Braun hält ein

vertieftes Glaubenswissen für notwendig, damit sich Laien und Kleriker nicht „beinahe widerstandslos" von irgendwelchen modischen Ideen überschwemmen lassen (KNA).

7. Bischof Kasper – Warnung vor der Fristenregelung

Vor der Einführung der Fristenregelung hat der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, gewarnt.

Das Bewußtsein vom unbedingten Wert menschlichen Lebens in allen seinen Phasen würde weiter schwinden, wenn die Novellierung des Gesetzes zu einer Fristenregelung führte. Dies wäre eine „schwere Niederlage der Menschlichkeit in unserer Gesellschaft". Das menschliche Leben müsse von seinem Anfang bis zu seinem Ende den vollen Schutz des staatlichen Rechts erfahren, stellte Bischof Kasper heraus.

Auch das *Selbstbestimmungsrecht* der Frau könne die Tötung ungeborener Kinder nicht rechtfertigen, da jedes Selbstbestimmungsrecht seine Grenze am Recht des anderen habe. Ungeborene Kinder hätten ein eigenes Leben und damit ein eigenes Lebensrecht. Wer dieses Recht antaste, „höhlt unsere Verfassung aus, die sich ausdrücklich zum Recht auf Leben bekennt und damit den Staat wie den einzelnen Bürger zum Schutz des Lebens verbindlich verpflichtet".

Der Bischof versicherte, daß die katholische Kirche einen wirksamen Schutz des Lebens der ungeborenen Kinder mit den betroffenen Frauen und nicht gegen sie erreichen möchte. Ebenso wende sie sich auch an die betroffenen Männer und erinnere sie an ihre Verantwortung. Den werdenden Müttern wie Vätern würde von seiten der Kirche vielfältige Hilfe angeboten, um ungeborenes Leben auch in schwierigen Situationen anzunehmen und nicht zu töten (KNA).

8. Bischof Spital – Warnung vor Kommerzialisierung der Medien

Der Vorsitzende der Kommission für Publizistik der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Hermann Josef Spital, äußerte zu dem vatikanischen Mediendokument, es sei angesichts der Entwicklung der Privatsender von großer Bedeutung. In dem Dokument werde vor Gefahren gewarnt, die aus einem profitorientierten Gebrauch von Massenmedien entstehen könnten. Bischof Spital erklärte bei der Vorstellung der Pastoralinstruktion, die wirtschaftliche, politische und technische Entwicklung habe eine Fortschreibung der 1971 erschienenen Pastoralinstruktion „Communio et progressio" über das Verhältnis zwischen Kirche und Massenmedien erforderlich gemacht. Der Trierer Bischof betonte, es komme auf den Stil an, in dem die Kirche ihre Informationen verbreite. Kirchliche Information dürfe niemals den Eindruck erwecken, sie sei eine „Ausübung der Macht". Das Dokument spreche davon, ein Kommunikationsstil müsse vermieden werden, der an Herrschaft oder Manipulation erinnere (KNA).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Zur Frage der Kirchensteuer

Der kirchliche Finanzexperte und Kölner Generalvikar Prälat Norbert Feldhoff hält die derzeitige Kirchensteuer-Diskussion teilweise für unredlich geführt. Es sei festzustellen, daß die Kirchensteuer keine Leistung des Staates an die Kirche darstelle; es handele sich vielmehr um Abgaben der Mitglieder an die Kirche, zu der sie gehörten. Das Grundgesetz garantiere den Kirchen dieses Einzugsverfahren, und in Landesgesetzen sei die Mithilfe der staatlichen Finanzverwaltung bei der Einziehung der Kirchensteuer geregelt. Für diese Dienst-

leistung werde der Staat von den Kirchen angemessen entschädigt.

Auf die Frage, ob die kirchlichen Dienste im Sozial- und Bildungsbereich unter Beibehaltung des gegenwärtigen Standards von staatlichen Trägern übernommen werden könnten, sagte Feldhoff: „Es käme einem gewaltigen Erdbeben gleich, wenn die Kirchen ihre Sozial- und Bildungseinrichtungen aufgeben würden." Die meisten Kommunen und wohl alle Bundesländer stünden dann vor unlösbaren Problemen, wenn sie alles das finanzieren sollten, was ihnen heute durch kirchliche Träger erspart bliebe. Der Generalvikar verwies darauf, daß beispielsweise die Beiträge, die die Caritas in die Allgemeinheit investiere, um ein Zigfaches höher seien als jene Beiträge, die der Staat der Caritas jährlich zuwende. Zu Behauptungen, kein Politiker sei bereit, sich gegen die Kirchensteuer und gegen die staatlichen Finanzleistungen zu stellen, meinte Feldhoff, wenn manche den Grund für diese Zurückhaltung im „machtvollen Einfluß der Kirche" sähen, werfe dies weniger ein schlechtes Licht auf die Kirchen als auf die Geisteshaltung derer, die so dächten. Die Kirche könne der Diskussion um Kirchensteuer und Staatsleistungen ohne jede Angst begegnen, weil sie verantwortungsvoll mit den ihr anvertrauten Geldern umgehe. Das Thema „Kirche und ihr Geld" könne man aber auch deshalb ohne jede Angst erörtern, weil jeder Gläubige wisse, „daß die Kirche nicht mit dem Geld steht und fällt" (KNA).

2. Zeugnisverweigerungsrecht von Geistlichen

Nach Artikel 9 des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933 können Geistliche vor Gerichten und Verwaltungsbehörden nicht um Auskünfte über Tatsachen angehalten werden, die ihnen bei der Ausübung der Seelsorge anvertraut sind und deshalb unter die Pflicht der seelsorglichen Verschwiegenheit fallen. Hierzu gehören in erster Linie solche Angelegenheiten, die Seelsorger gelegentlich des Bußsakramentes erfahren. Darüber hinaus erstreckt sich das Zeugnisverweigerungsrecht aber auch auf alle übrigen Angelegenheiten, die ihnen bei Ausübung der Seelsorge bekannt werden. In aller Regel wird es am besten sein, von dem den Geistlichen gesetzlich eingeräumten Zeugnisverweigerungsrecht stets Gebrauch zu machen. So wird das Vertrauen der Gläubigen in die Amtsverschwiegenheit ihrer Seelsorger am besten gewahrt.

Erhält demnach ein Geistlicher eine Vorladung zur Zeugenvernehmung, muß er rechtzeitig vor dem zu seiner Vernehmung bestimmten Termin der betreffenden Dienststelle – in der Regel schriftlich – mitteilen, daß er von seinem Zeugnisverweigerungsrecht als Seelsorger Gebrauch mache. Falls in einem besonders gelagerten Fall ein Geistlicher es für notwendig halten sollte, als Zeuge auszusagen, muß vorher die Rechtsabteilung des Erzbischöflichen Generalvikariates zwecks Erteilung der Aussagegenehmigung eingeschaltet werden (Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn, Jahr 135, Nr. 1 v. 27. Januar 1992, S. 2).

3. Kirchliche Stiftung für die Itineranten-Evangelisierung

Unter dem Namen „Stiftung Heilige Familie von Nazareth für die neue Itineranten-Evangelisierung" hat der Bischof von Berlin, Kardinal Georg Sterzinsky, per Dekret eine „fromme Stiftung des Kultes und der Religion" errichtet. Wie aus dem Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin hervorgeht, unterstützt der Kardinal mit diesem Schritt die „lobenswerte Initiative" in einigen Pfarreien des Bistums, bei der sogenannte Itineraten („Wanderprediger") „ihr ganzes Leben großzügig der Mission der Verkündigung des Evangeliums widmen". Nach Angaben des Bischöflichen Ordinariates ist die neue Stiftung kirchlicher

Rechtsträger für Unternehmungen der „Geistlichen Gemeinschaften des neukatechumenalen Weges". – Im Bistum Berlin gibt es derzeit vier neukatechumenale Gemeinschaften mit rund 100 erwachsenen Mitgliedern. Nach Darstellung des Berliner Seelsorgeamtsleiters, Prälat Peter Tanzmann, geht die während des Zweiten Vatikanischen Konzils in Spanien entstandene Gemeinschaft davon aus, daß sowohl im Kindesalter Getaufte wie auch Taufschüler (Katechumenen) einer „zeitlich sehr ausgedehnten Einführung und Einübung in den christlichen Glauben" bedürfen. Bereits im Januar hatte Tanzmann die Gründung eines internationalen Priesterseminars der Gemeinschaft in Berlin angekündigt (KNA).

4. Weisungen für „nur kirchliche Trauungen"

Das Bischöfliche Ordinariat Innsbruck veröffentlichte Weisungen für „nur kirchliche Trauungen" (also Trauungen ohne vorausgehende standesamtliche Eheschließung). Da in diesen Weisungen ausdrücklich auf Deutschland Bezug genommen wird (also auf deutsche Paare, die sich in Österreich nur kirchlich trauen lassen wollen), werden die Innsbrucker Weisungen wegen ihrer pastoralen Bedeutung hier abgedruckt:

In der letzten Zeit häufen sich die Fälle, daß eine rein kirchliche Eheschließung (ohne standesamtliche Trauung) gewünscht wird. In Österreich sind seit dem Urteil des Verfassungsgerichtshofes vom 19. Dezember 1955 „nur kirchliche Trauungen" möglich, das heißt, die kirchliche Trauung kann auch ohne vorhergehende standesamtliche Trauung vorgenommen werden. Es soll aber grundsätzlich die Verbindung von kirchlicher und standesamtlicher Trauung angestrebt werden, damit die kirchliche Trauung nicht in den rein privaten Bereich verdrängt wird. Darum darf eine nur kirchliche Trauung *nur mit Erlaubnis des Ordinarius* geschlossen werden.

Diese Erlaubnis wird dann gegeben, wenn das Motiv für die nur kirchliche Trauung ein rein religiöses ist (z. B. Behebung eines Gewissensnotstandes) und wenn eine standesamtliche Trauung für die Brautleute erhebliche materielle Nachteile mit sich brächte.

Bei der Vorbereitung von „nur kirchlichen Trauungen" ist daher folgende *Vorgangsweise* einzuhalten:

1. Die Aufnahme des Trauungsprotokolls erfolgt beim zuständigen Pfarramt.

2. Das Ansuchen um die Erlaubnis zur „nur kirchlichen Trauung" erfolgt mit dem vorgegebenen Formular, das im Bischöflichen Ordinariat – Eheamt – angefordert werden kann. Damit nehmen die Brautleute zur Kenntnis, daß der „nur kirchlichen Trauung" keinerlei Rechtswirkungen im staatlichen Bereich zukommen. Sie geben die Gründe an, warum sie eine standesamtliche Trauung nicht wollen, und versprechen, gegebenenfalls, bei Wegfall dieser Gründe die standesamtliche Trauung nachzuholen. Dieses Ansuchen wird von den Brautleuten unterschrieben, ebenso vom Seelsorger, und mit dem Trauungsprotokoll samt beiliegenden Dokumenten an das Bischöfliche Ordinariat – Eheamt – eingesandt.

3. Nach Eintreffen der Erlaubnis des Ordinarius kann die „nur kirchliche Trauung" erfolgen. Die vorgeschriebene Meldung an das Matrikenreferat erfolgt wie gewöhnlich.

Für „nur kirchliche Trauungen" von *Paaren aus dem Ausland (z. B. Deutschland)* sind folgende Weisungen zu beachten:

1. Die Aufnahme des Trauungsprotokolls erfolgt durch den zuständigen Seelsorger in ihrer Heimat. Es empfiehlt sich, diesen, nach Möglichkeit, über die in unserer Diözese geltenden Weisungen zu informieren.

2. Das Ansuchen um Erlaubnis zu einer nur kirchlichen Eheschließung muß von den Brautleuten und dem zuständigen Seelsor-

ger, der das Trauungsprotokoll aufnimmt, unterzeichnet werden; das Pfarrsiegel ist beizufügen. Das Formular für das Ansuchen soll, wenn möglich, den Brautleuten mitgegeben werden.

3. Trauungsprotokoll und Ansuchen werden vom Heimatpfarrer an sein zuständiges Ordinariat (z. B. in Deutschland) mit der Bitte um das Nihil obstat gesandt. Dieses Ordinariat sendet die Unterlagen an unser Ordinariat – Eheamt.

4. Nur wenn das Trauungsprotokoll und das unterschriebene Ansuchen vorliegen, kann das Ansuchen geprüft und die Erlaubnis zur „nur kirchlichen Trauung" erteilt werden. Der Trauungstermin darf erst nach erfolgter Erlaubnis des Ordinarius festgesetzt werden (Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck, 67. Jg., 1. 3. 1992, Nr. 2, S. 6).

MISSION

1. Weitergeltung der von Ordensgemeinschaften übernommenen „Commissio"

In Beantwortung einer Zweifelsfrage für die fortdauernde Gültigkeit und Ausdehnung des kirchenrechtlichen Systems der „Commissio" – vgl. Instruktion „Quum huic" der Hl. Kongregation der Propaganda Fide vom 8. 12. 1929 in AAS XXIII (1930), pp. 111 – 115 – hat die Kongregation für die Evangelisierung der Völker (CEP) die Gültigkeit und Aktualität der „Commissio" bestätigt; d. h. des von Instituten des gottgeweihten Lebens, von Gesellschaften des apostolischen Lebens oder von Teilkirchen in jenen kirchlichen Zirkumskriptionen übernommenen Missionseinsatzes, die noch nicht zur Diözese erhoben wurden, also „in den Apostolischen Vikariaten, den Apostolischen Präfekturen u. a.".

In der Klarstellung heißt es: „Die Kongregation für die Evangelisierung der Völker hat bisher und auch heute noch Instituten des gottgeweihten Lebens, Gesellschaften des apostolischen Lebens oder Teilkirchen die Evangelisierung in bestimmten Gebieten oder kirchlichen Zirkumskriptionen, die noch nicht zu Diözesen erhoben wurden, gemäß dem System der ‚Commissio' anvertraut. In jenen kirchlichen Missionssprengeln behält die ‚Commissio' ihre volle Gültigkeit und zwar weiterhin grundlegend nach den Regeln der Instruktion ‚Quum huic'.

In Missionsgebieten, in denen schon Bistümer errichtet wurden, bewirkt diese Kongregation die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Ordensinstituten nach dem System des ‚Mandats', das auf dem Prinzip gemeinsamer Rechtsausübung beruht."

Die Kongregation betont, die historisch durchwegs positive Bewertung der „Commissio" erwache aus mit der Missionsarbeit untrennbar verbundenen Motivierungen, und diese seien heute mehr denn je gegeben. Denn der Weg der Evangelisierung sei nie leicht: er erfordere schrittweisen Einsatz der Mittel, des Personals und dessen Wirken: er erfordere zudem ein besonders geschultes Personal. Eben diesen Erfordernissen entspreche, ja müsse auf bestmögliche Weise und mit höchster Verantwortung das System der „Commissio" entsprechen.

Diesen Klarstellungen fügt die Leitung der CEP die Aufforderung an die Institute des gottgeweihten Lebens, die Gesellschaften des apostolischen Lebens und die Teilkirchen hinzu, sie mögen ihren Einsatz und Eifer für die Evangelisierung neu beleben und bekräftigen (Internationaler Fidesdienst, 14. März 1992, Nr. 3798, ND 104).

2. Zur 500-Jahrfeier der Erstevangelisierung Lateinamerikas

Mit einem Symposium über „Evangelisierung in Lateinamerika: gestern, heute, morgen" leistete die Päpstliche Universität Urbaniana in Rom am 2. April 1992 ihren

wissenschaftlichen Beitrag zur 500-Jahrfeier der Erstevangelisierung des amerikanischen Subkontinents. Sie wollte damit die missionarische Ausrichtung der Ortskirchen in Lateinamerika herausstellen, die sich aus Missionskirchen mit wachsendem Elan in missionierende Kirchen verwandeln.

Die 500-Jahrfeier als neuer Impuls der Evangelisierung

In seiner Eröffnungsansprache faßte Kard. J. Tomko, Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und Großkanzler der Urbaniana, die Bedeutung der 500-Jahrfeier mit dem ausdrucksvollen Wort Papst Johannes Paul II. zusammen: „Treue zur glaubensstarken Vergangenheit, Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart, Einsatz für eine Neu-Evangelisierung."

Die komplexe Geschichte christlicher Präsenz und christlichen Wirkens in Lateinamerika müsse wahrheitsgetreu beurteilt werden, betonte der Kardinal und nannte als Früchte der Evangelisierung: die Schaffung einer neuen lateinamerikanischen Kultur mit ihren starken Ausdrucksformen im Völkerrecht und in den Grundrechten des Menschen, also einer gerechteren Sozialgesetzgebung, sowie auf dem Gebiet missionarischer und katechetischer Methodik wie in der Volksfrömmigkeit.

Kard. Tomko fuhr fort: „Wenn wir den Blick auf die Zukunft Lateinamerikas richten, dann drängt sich als Zielrichtung immer mehr die Neu-Evangelisierung auf. Sie muß, wie der Papst am 14.6.1991 den Teilnehmern der II. Vollversammlung der Kommission für Lateinamerika (CAL) sagte, den neuen Gegebenheiten der Völker des Subkontinents Rechnung tragen, auf die heutigen Herausforderungen der zunehmenden Säkularisierung, des Vordringens der Sekten und der Bedrohung des Lebens eingehen. Ihr Hauptelement müsse die Soziallehre der Kirche, die menschliche Förderung der Bedürftigsten und die Inkulturation des Evangeliums sein."

Was die Mission „ad Gentes" angeht, müsse die 500-Jahrfeier „einen neuen Impuls der Evangelisierung" bilden. „Als katholischer und daher universaler Organismus braucht die Kirche Lateinamerikas lebensnotwendig die Öffnung zur ganzen Welt, die Mission ‚ad Gentes'. Nur so wird eine Missionskirche im vollen Sinn katholisch, weil missionarisch."

„Ich erinnere mich noch lebhaft, welche Überraschung vor sieben Jahren mein Syllogismus auslöste: die Kirche in Lateinamerika stellt 40 Prozent aller Katholiken; da nun aber die Kirche von Natur aus missionarisch ist, müssen die Ortskirchen Lateinamerikas auch 40 Prozent aller Missionare stellen. Die meisten haben verstanden, daß es nicht um ein Zahlenspiel, sondern um eine zwingende Logik ging. Es genügt im übrigen der Hinweis auf die Puebla-Konferenz, die schon 1979 deklarierte: ‚Für Lateinamerika ist endlich die Stunde gekommen, ...sich über die eigenen Grenzen hinaus den anderen Völkern zuzuwenden; gewiß brauchen wir selbst weiterhin Missionare, doch müssen wir trotz unserer Armut auch geben'. Papst Johannes Paul II. würdigte diese Erklärung als ‚beispielhaft' (RM; 64)." Einen kräftigen Ansporn erhielt die schon eingeleitete missionarische Öffnung durch die beiden Lateinamerikanischen Missionskongresse in Bogota (1987) und in Lima (1991), doch vor allem durch die Enzyklika „Redemptoris missio".

Ordensmissionare als hauptsächliche Evangelisatoren

Der Combonianer P. Fidel Gonzales, Professor für Kirchengeschichte an der Urbaniana, zeichnete auf dem Symposium das Bild der Evangelisierung Lateinamerikas, die hauptsächlich von Ordensmissionaren bewirkt wurde. Er nannte ihre Zahl und die Kriterien ihrer Auswahl, sprach von ihren Aufgaben und ihrem konkreten Verhalten, von ihrem Geist und ihren Verwirklichungen.

Unter Berufung auf den deutschen Historiker Schäfer sprach er von rund 5000 Missionaren, die im 16. Jahrhundert nach Westindien gesegelt sind: zum Großteil Ordenspriester, wenn auch dem Wirken der Laienbrüder, zumindest anfangs, teilweise mehr Bedeutung zugekommen sei, als jenem der Priester. Nach zeitlicher Folge trafen in der Neuen Welt ein: Franziskaner (1493 und 1501), Dominikaner (1510), Mercedarier (1519); Augustiner (1532), Jesuiten (1566, in Spanisch-Amerika), Unbeschuhte Karmeliter (1585) usw.

Als Kriterien der Auswahl dieser Missionare nannte P. Gonzales: sie mußten Männer sein, die sich radikal am Evangelium inspirierten, vollkommen verfügbar für einen Dienst ohne Rückkehr in die Heimat, vorbereitet auf große Schwierigkeiten und notfalls auch auf das Martyrium, Zeugen evangelischer Armut und Solidarität. Was ihr Wirken angeht, unterstrich er: Verteidigung der Rechte der Indios, Bemühen um Kennenlernen und unterscheidende Förderung der einheimischen Kultur bis zur Entstehung einer historisch-kulturellen Identität Lateinamerikas, Erarbeitung und Verbreitung von Wörterbüchern und Katechismen als größten Beitrag zur kulturellen Bildung und Förderung in den Erziehungszentren der Missionsstationen und Ordenshäuser, und das auf allen Ebenen, von der Grundschule bis zur Universität. Die Spanische Krone, erinnerte er, habe in der Zeit von 1500 bis 1706 insgesamt 20 Universitäten gegründet, „und das dank der wirksamen Präsenz der Kirche, insbesondere ihrer Missionsorden."

Herausragende Evangelisatoren

Der kolumbianische Jesuitenpater Fernando Londono, Rektor des Lateinamerikanischen Kollegs in Rom, wertete den Einsatz der Missionare insgesamt sehr positiv und stimmte mit P. Ballan in der Aussage überein: „Die Berühmtesten bilden zusammen mit den weniger Bekannten und den Namenlosen eine lange Galerie mutiger und opferbereiter Männer, sie sich im Namen des Herrn auf die Seite des ‚Nächsten' stellten, auf die Seite des Indios und des Negers, des Hilflosen und Unterdrückten, um ihnen die Frohbotschaft zu verkünden." P. Londono erinnerte an einige für das *Zeugnis christlichen Lebens und missionarischer Aktivität* sinnbildlich als Zwölf Franziskanische Apostel bezeichnete Männer: di Belvis de Monroy (Caceres, Mexiko), Fra Pedro de Gantes OFM, der Franziskaner Juan de Zumarraga, Santa Toribio de Mogrovejo (der größte Missionsbischof der Neuen Welt), San Pietro Claver, San Luis Beltran, Santa Rosa de Lima, San Martin de Porres, San Francisco Solano, der Selige Junipero Serra, Jóse de Anchieta, San Roque Gonzales de Santa Cruz etc., sowie, was die *menschliche Förderung* angeht, an Vasco de Quiroga, den ersten Bischof von Michoacan, und andere.

Erwachtes Missionsbewußtsein „ad Gentes"

Msgr. J. Esquerda, Dekan der Fakultät für Missionswissenschaft der Urbaniana, dokumentierte das „erwachte Missionsbewußtsein ‚ad Gentes' der Kirche in Lateinamerika", das sich in der Aussendung einer immer größeren Zahl von Missionaren in andere Länder und Kontinente verwirklicht. Heute wirken in aller Welt mehr als 3000 lateinamerikanische Missionare. Zeichen des Übergangs von der Missionskirche zur missionierenden Kirche sind: das Bewußtsein der missionarischen Mitverantwortung der Ortskirchen, die zunehmende Zahl der Berufe der in der Weltmission tätigen Ordensinstitute, die Einrichtung von Zentren für missionarische Ausbildung und das Studium der Missionswissenschaft, die Zusammenarbeit mit der missionarischen Ausbildung und Anregung mit dem DEMIS-CELAM (dem Missionsdepartment der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz) sowie mit den Päpstlichen Missionswerken.

Die Missionsappelle der Puebla-Konferenz, des Papstes Johannes Paul II. (an die CELAM-Konferenzen, die Missionskon-

gresse, sowie während seiner Pastoralbesuche), des Kardinals Tomko, der zahlreichen nationalen und internationalen Missionskongresse, haben in den Ortskirchen Lateinamerikas ein immer lebhafteres missionarisches Bewußtsein gestärkt – das nun anläßlich der 500-Jahrfeier der Erstevangelisierung einen erneuten Elan erhalten soll.

Msgr. Esquerda behauptet, die Kirche Lateinamerikas befinde sich, obwohl sie mangels Personal in vielen Bereichen noch Erstevangelisierung zu betreiben habe, hinsichtlich der Mission „ad Gentes" in einer bevorzugten Lage. Sie könne nämlich, wie von der Puebla-Konferenz festgestellt wurde, einen wertvollen Beitrag an Erfahrung einbringen: „ihr Empfinden für Erlösung und Befreiung, die Fülle der Volksfrömmigkeit, die Erfahrung der Basisgemeinden, die Blüte der Berufungen, ihre Hoffnung und ihre Glaubensfreude" (vgl. Puebla, 368). Als ganz besondere Beiträge fügte er hinzu: die von der eigenen Armut ausgehende Evangelisierung, die Erfahrung der eigenen Befreiung und ganzheitlichen Rettung, die Erfahrung der Inkulturation, den Wert der Menschenwürde, das Zeugnis der Einheit mit dem Papst und der Gesamtkirche, die Erfahrung der Ortskirche als missionarische Kirche und nicht zuletzt die stark marianisch geprägte Volksfrömmigkeit (Internationaler Fidesdienst, 8. April 1992, Nr. 3803, ND 148-151).

ÖKUMENISMUS

1. Der hohe Wert der Lutherbibel

Gegen eine Preisgabe der Lutherbibel aus ökumenischen Rücksichten hat sich Altbischof Ulrich Wilckens ausgesprochen. „Der Luther-Text ist nach wie vor die Sprache evangelischer Frömmigkeit, die entscheidende Mitte der Tradition der evangelischen Christenheit. Die kann man nicht wechseln wie ein Kleid!", schreibt Wilckens in dem jetzt erschienenen „Journal zum Jahr mit der Bibel". Es werde darum weiterhin die Luther-Bibel neben der „katholischen Einheitsbibel" geben, fügt der Altbischof hinzu. Das Journal haben die Vereinigung Evangelischer Buchhändler, die Evangelische Buchhilfe, die Geschäftsstelle des Projekts „Jahr mit der Bibel", die Stiftung Lesen und das Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gemeinsam herausgegeben.

Für manchen katholischen Christen mit ökumenischer Leidenschaft sei es eine Enttäuschung, daß die evangelischen Kirchen bei der Luther-Bibel geblieben seien und die „Einheitsbibel" nur für ökumenische Gottesdienste und Bibelarbeiten als gemeinsamen Text empfehlen, räumt Wilckens ein. Es sei jedoch keine konfessionelle Eigenbrötlerei, die diese Entscheidung motiviere. „Wenn die ökumenische Einigung einmal so weit fortgeschritten sein wird, daß gemeinsamer Gottesdienst zur Regel wird, dann wird wohl die Zeit reif sein für die gemeinsame Erarbeitung einer Einheitsbibel – und das wird dann wahrscheinlich eine nochmals ganz neue sein", äußert der evangelische Neutestamentler und Lübecker Altbischof seine Überzeugung (KNA-ÖKI).

2. Evangelisch-katholische Erklärung zum Religionsunterricht an der Berufsschule in Bayern

Ständige Neuerungen in Technik, Wirtschaft und Verwaltung stellen die berufliche Bildung vor immer neue Aufgaben. Diese Entwicklung verlangt aktuelle Qualifizierungen, u. a. mehr Bereitschaft zum Mitdenken und zur Mitverantwortung am Arbeitsplatz. Praktische Berufsausbildung heute erfordert eine neue Aufmerksamkeit für die Persönlichkeitsbildung.

Die Einführung junger Menschen in die Welt der Arbeit beschränkt sich daher nicht auf die Einübung spezifischer Fertigkeiten. Sie ist auch bemüht, die jungen Menschen

in ihrer charakterlichen Entwicklung, in ihrer Verantwortungsbereitschaft, in ihrer Gemeinschaftsfähigkeit und ihrer Suche nach Sinn und erfülltem Leben zu fördern. Die Vermittlung beruflicher Kenntnisse und Fertigkeiten sowie die Hinführung zu kulturellen, ethischen und religiösen Werten ergänzen sich gegenseitig.

Die Berufsschule hat den Auftrag, den jungen Menschen zu helfen, daß sie mit ihrer neuen Lebenssituation auf dem Weg in das Arbeitsleben zurechtkommen. Ihr Leben soll sich nicht in getrennte Bereiche spalten, wie Arbeit und Freizeit, berufliche Leistungsanforderung und Möglichkeit der Selbstverwirklichung, Vertrauen in die Allmacht der Technik und Ohnmacht angesichts der Grenzen menschlichen Lebens. Vielmehr soll es ihnen gelingen, in diesen Spannungsfeldern ihr Leben ganzheitlich und sinnvoll zu gestalten. An diesem Auftrag hat der Religionsunterricht in der Berufsschule besonderen Anteil; hier hat er seinen spezifischen Platz unter Einbeziehung der beruflichen Ersterfahrungen der Auszubildenden.

– Die Auszubildenden sollen Fragen nach dem eigenen Ich und nach der persönlichen und gemeinsamen Zukunft stellen und Antworten aus dem christlichen Glauben neu entdecken lernen.

– Die Auszubildenden sollen die Spannungsfelder menschlichen Lebens – Sehnsucht nach Geborgenheit und Glück, Freiheit und Heil, aber auch Zweifel und Ängste, Sünde und Schuld, Vergänglichkeit und Leid – klarer erkennen und aufgeschlossen werden für eine Sinnsuche in Orientierung an der christlichen Botschaft.

– Die Auszubildenden sollen unsere heutige gesellschaftliche Situation und die Welt der Arbeit mit ihren Möglichkeiten, Herausforderungen und Grenzen besser verstehen und Wege christlich verantworteten Handelns kennenlernen.

Die Rolle des jungen Erwachsenen in der Gesellschaft

Die Auszubildenden befinden sich in einer Phase des Aufbruchs und der Neuorientierung. Dabei sind die Loslösung von Elternhaus, die Bestimmung von Lebenszielen sowie das Zurechtfinden in der Gesellschaft, im kirchlichen Leben und im gewählten Beruf von entscheidender Bedeutung. Der Religionsunterricht will ein Gesprächsforum für die damit verbundenen Fragen und Probleme sein und den jungen Menschen ein ernstzunehmendes Angebot gelingenden Lebens vermitteln.

Themen um Leben, Liebe, Leid und Tod

Im Leben der Auszubildenden spielen Fragen um Partnerschaft, Liebe und verantwortete Sexualität eine wichtige Rolle. Auch Erfahrungen von Krankheit, Leid und Tod, ausgelöst z. B. durch den Motorradunfall eines Freundes oder die Begegnung mit Aidskranken, bewegen junge Menschen. Beim Erfahrungsaustauch, bei grundlegender Information und bei Stellungnahmen geht es im Religionsunterricht um den ganzen Menschen mit all seinen glücklichen und auch leidvollen Lebenserfahrungen.

Orientierung in der Vielfalt religiöser Angebote

Erfahrungen der Auszubildenden mit ihrem eigenen Glauben und in der Begegnung mit Andersgläubigen werden im Religionsunterricht thematisiert, ebenso wie neureligiöse Bewegungen und pseudoreligiöse Formen des Okkultismus und Spiritismus. Diskussion, Wertung und Auseinandersetzung mit den verschiedenen religiösen und mit den kirchlichen Positionen lassen die jungen Menschen den eigenen Standort finden, üben aber auch die Dialogbereitschaft ein und stärken die Bereitschaft zur Toleranz.

Aktuelle Themen

Die Auszubildenden schieben am Arbeitsplatz nicht einfach beiseite, was sie oft tief

beunruhigt: die Bedrohung des Friedens und die Probleme der gerechten Verteilung unserer Wirtschaftsgüter, die Zerstörung der Umwelt und der Umgang mit Tieren, die Gefährdung durch Alkohol und Drogen und das Manipulieren am menschlichen Erbgut. Im Religionsunterricht findet eine gemeinsame Suche nach überzeugenden Werten, nach sinnvollem Engagement sowie nach Stützen für eine lebensbejahende und hoffnungsvolle Zukunft statt.

Bei diesen thematischen Angeboten im Unterricht kommt der Person des Religionslehrers eine wesentliche Bedeutung zu. Es ist für die jungen Menschen wichtig, auch in der Berufsschule erfahren zu können, daß jemand da ist, der ein offenes Ohr für sie hat und sie in ihrer Suche nach Antworten auf Lebens- und Glaubensfragen ein Stück weit begleitet.

Die katholische Kirche und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern sehen gemeinsam mit den unterzeichneten Organisationen im Religionsunterricht an der Berufsschule eine notwendige Aufgabe. Diese kann nur gelingen, wenn sie von den Verantwortlichen in den Betrieben mitgetragen wird.

Die Erklärung trägt das Datum des 17. März 1992 (elf Unterschriften).

STAAT UND KIRCHE

Rechtliche Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft

Schreiben des Bayer. Staatsministeriums des Inneren von 25. Juni 1991

In letzter Zeit haben sich wegen der Zugehörigkeit zu einer öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaft Schwierigkeiten bei den Meldebehörden ergeben. Dies betrifft vor allem Meldepflichtige, die aus dem Gebiet der früheren DDR zugezogen sind bzw. nunmehr aus den neuen Ländern zuziehen. Während bei der Anmeldung von Meldepflichtigen, die aus einem alten Land zuziehen, die Zugehörigkeit zu einer öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaft im Rahmen des Rückmeldeverfahrens (§ 13 MRRG, § 2 1. BMeldDUV, Art 30 MeldeG, § 2 BayMelde DÜV) überprüft werden kann, muß die Meldebehörde bei Zuzügen aus den neuen Ländern und aus dem Ausland die Angaben des Meldepflichtigen im Meldeschein dem Eintrag der Religionszugehörigkeit im Melderegister zugrundelegen, da im Zentralen Einwohnerregister der früheren DDR die Religionszugehörigkeit nicht gespeichert worden ist. Eine Überprüfung der Angaben des Meldepflichtigen durch die Meldebehörde ist insoweit nicht möglich.

Es kommt immer wieder vor, daß bei der Anmeldung im Meldeschein die Zugehörigkeit zu einer öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaft angegeben wird, diese Angabe aber später – z. B. wenn die Betroffenen zur Kirchensteuer herangezogen werden – als unzutreffend „widerrufen" wird. Sie machen dann geltend, nie einer öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaft angehört zu haben, und verlangen eine Berichtigung des Melderegistereintrags.

Es wird empfohlen, in solchen Fällen wie folgt zu verfahren:

Bei der Anmeldung von Meldepflichtigen, die aus den neuen Ländern oder aus dem Ausland zuziehen, ist die rechtliche Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft den Angaben im Meldeschein zu entnehmen und im Melderegister zu speichern. Macht der Meldepflichtige später geltend – entgegen seiner früheren Angabe –, keiner öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaft anzugehören und auch früher nicht angehört zu haben, teilt dies die Meldebehörde der betreffenden Religionsgesellschaft mit. Diese kann dann in eigener Zuständigkeit prüfen, ob der Meldepflichtige Mitglied ihrer Kirche ist. Nach Art. 2 Abs. 2 des Kirchensteuergesetzes richtet

sich der Eintritt in eine Kirche nach dem jeweiligen Satzungsrecht der betreffenden Gemeinschaft.

Allein aufgrund der nachträglichen Behauptung, die (eigene) Angabe über die Kirchenmitgliedschaft sei unzutreffend, darf das Melderegister nicht berichtigt werden. Mit der Konfessionsangabe gegenüber den Meldebehörden bekunden Meldepflichtige einen tatsächlichen Sachverhalt; auf das Urteil des OVG Münster vom 23. Januar 1976 (IV A 400/74, NJW 1976, 1550), das die Konfessionsangabe nicht als Willenserklärung, sondern als rein tatsächliche Anwendung der § 119 ff. BGB nicht zugänglich ist, wird hingewiesen. Sollte die öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaft mit einer Streichung der Angabe im Melderegister nicht einverstanden sein, müßte von den Betroffenen eine Austrittserklärung bei dem zuständigen Standesbeamten gefordert werden (Art. 2 Abs. 3 Kirchensteuergesetz, Bek. vom 23. Juli 1976, MAB I. S. 689):

Die Kreisverwaltungsbehörden werden gebeten, die Meldebehörden zu unterrichten (Amtsblatt für die Diözese Augsburg 101, Nr. 17 v. 14. 12. 91, S. 494 f.).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

P. Dr. phil. Werner Prawdzik (55) wurde zum Provinzial der Süddeutschen Provinz der Steyler Missionare gewählt. Zuletzt war er Rektor der philosophisch-theologischen Hochschule der Steyler Missionare in Sankt Augustin bei Bonn. Zur Süddeutschen Provinz gehören 145 Patres, 63 Brüder und drei Novizen (steyl aktuell [sta] 20/92).

2. Berufungen und Ernennungen

Zum Sekretär der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und zum Leiter der Zentralstelle Weltkirche der DBK wurde P. Gerhard Mockenhaupt MSF (60), Trier, bestellt. P. Mockenhaupt, ehemals Generaloberer der Missionare von der hl. Familie, trat sein Amt am 1. April 1992 an.

Zum Relator der Kongregation für Heiligsprechungsangelegenheiten wurde P. Hieronim Fokcinski SJ ernannt (L'Osservatore Romano n. 101 v. 1. 5. 92).

Zu Mitgliedern der Kongregation für die Glaubensverbreitung berief der Heilige Vater den Generalminister der Kapuziner, P. Flavio Roberto Carraro, und den Generalobern der Missionsgesellschaft für Afrika, P. Patrick Harrington SMA (L'Osservatore Romano n. 80 v. 5. 4. 92).

Zum Konsultor der Kongregation für die Bischöfe wurde P. Constant Bouchard P. S. S. ernannt (L'Osservatore Romano n. 80 v. 5. 4. 92).

Zu Konsultoren des Päpstlichen Rates für die Sozialen Kommunikationsmittel wurden ernannt: Hans-Peter Gohla (Deutschland) und P. Raymond Parent SJ (L'Osservatore Romano n. 80 v. 5. 4. 92).

Zum Mitglied der Päpstlichen Kommission für Archäologie sowie zum Sekretär dieser Kommission ernannte der Papst den Salesianerpater Don Antonio Baruffa (L'Osservatore Romano n. 94 v. 23. 4. 92).

Zu Konsultoren des Päpstlichen Amtes für die liturgischen Feiern des Papstes wurden ernannt: P. Gottardo Pasqualetti IMC, Don Pier Giorgio Maruzzi SDB, Don Manlio Sodi SDB (L'Osservatore Romano n. 102 v. 2./3. 5. 92).

3. Berufung in die Hierarchie

P. Nicola De Angelis C.F.I.C., Generalsuperior der Conceptionisten, wurde zum Tit.-Bischof von Remesiana und Weihbischof in Toronto (Canada) ernannt (L'Osservatore Romano n. 98 v. 27./28. 4. 92).

4. Heimgang

P. Johannes Rzitka, Steyler Missionar und Gründer der „Steyl-Tobild e.V.", ist am 13. Mai 1992 im Alter von 69 Jahren gestorben (KNA).

STATISTIK

Eine vergleichende statistische Zusammenstellung über die Mitgliederstärke der männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften in den Jahren zwischen 1961 und 1991 ergab: Die Steyler Missionare – männliche und weibliche – waren unter den verschwindend wenigen, deren Gemeinschaften Zunahmen zu verzeichnen hatten: fünf Prozent oder 271 bei der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD); 1,2 Prozent oder 48 bei den Missionsschwestern Dienerinnen des Hl. Geistes und 54 Prozent oder 100 Schwestern bei den Dienerinnen des Hl. Geistes von der Ewigen Anbetung. Daß die Steyler Missionare bei den männlichen Gemeinschaften ihren zehnten Platz nicht nur behaupten, sondern ausbauen konnten, ist insofern bemerkenswert, als alle anderen Gemeinschaften – bis auf die vier missionarischen: Comboni-Missionare, Consolata-Missionare, Paulisten und Xaverianer (Parma-Missionare) – prozentual hohe Abnahmen zu beklagen hatten. Beispielsweise fielen die Jesuiten – auch heute noch die zahlenmäßig größte Gesellschaft – in den 30 Jahren von 1961 bis 1991 von 35 086 Mitgliedern um 11 058 auf 24 024. Ähnliche Einbußen zwischen 25 und 35 Prozent mußten die großen, traditionellen Orden wie Franziskaner, Salesianer, Kapuziner, Benediktiner, Dominikaner, Redemptoristen, Lazaristen und Spiritaner erleiden. Bei den kleineren Missionsgesellschaften wie z. B. Marianhiller Missionare, Maryknoll-Missionare, Mill-Hill-Missionare, Pariser Missionare, Trappisten und Weiße Väter fielen die Verluste zwischen 37 und 44 Prozent noch stärker ins Gewicht. Innerhalb der weiblichen Ordensgemeinschaften, die – bis auf die prosperierenden indischen Klarissen, Karmelitinnen, Missionarinnen der Liebe (Theresa-Schwestern), Anbetungsschwestern, von Ernaculam und den US-amerikanischen Schwestern der Barmherzigkeit – ebenfalls Abwärtstrend aufweisen, liegen die Missionsschwestern, Dienerinnen des Hl. Geistes (Steyl), auf dem 16. Platz. Die größte weibliche Ordensgemeinschaft sind, wie 1961, die Vinzentinerinnen (des hl. Vincenz von Paul): 29 548 gegenüber 42 780 vor 30 Jahren (steyl aktuell [sta] 41/92).

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Zwei neue und wichtige Bücher zum Thema „Ordensleben"

Vorgestellt von P. Dr. Peter Lippert CSsR, Hennef.

In diesem Bericht sollen zwei unterschiedliche, jedoch in beiden Fällen sehr beachtenswerte Bücher über das Ordensleben vorgestellt werden. Zuerst geht es um ein Buch, das versucht, die große Tradition des Ordenslebens und dessen konkrete Situation in Lateinamerika im gegenseitigen Zusammenhang zu beschreiben. Als zweites ist eine umfangreiche und eingehende Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen zum Ordensleben vorzustellen.

***

V. Codina,[1] in Bolivien lehrender katalanischer Jesuit, und N. Zevallos, Vorsitzender der Religionskonferenz von Peru, legen mit dem ersten Buch eine der bündigsten, am besten lesbaren Veröffentlichungen über das Ordensleben vor, die ich in letzter Zeit gesehen habe. Das Buch hat hierbei vor allem die Situation des Ordenslebens in Lateinamerika vor Augen, behandelt aber nach Geschichte und Theologie das Ordensleben „als solches". Das Buch ist in vier Hauptteile gegliedert. Zunächst geht es in einer gerafften geschichtlichen Übersicht um „das Ordensleben als ekklesiales Faktum" (11–73). Dabei werden als Hauptetappen genannt: Vorgeschichte; Zeugnis (Asketen und Jungfrauen, Märtyrer); Wüste; „Peripherie" (bezieht sich hauptsächlich auf die „Bettelbrüder"); „Grenze" (meint die Neuzeit und die weltweite Ausbreitung der Orden); „Restauration"; „Zurück zu den Ursprüngen". Ein zweiter Hauptteil ist ein „Historischer Blick auf das Ordensleben in Südamerika" (74–103; ein paar Seiten über die Entwicklung am Beispiel des barocken Lima/Peru sind weggelassen). Im dritten Teil wird von „Theologien des Ordenslebens" gesprochen (104–164). Der letzte Teil behandelt „Schritte zu einem lateinamerikanischen Ordensleben" (165–186). Im „Schluß" (187f.) werden die Aussagen des Buches nochmals in 10 Thesen zusammengefaßt, ein Literaturverzeichnis und ein Register sind beigefügt.

Die Art der Darstellung ist ganz offensichtlich für einen möglichst breiten Leserkreis von Ordensmännern und Ordensfrauen gedacht. Es wird weniger Wert auf theologische Beweisgänge gelegt als vielmehr eine bestimmte Position dargelegt und erläutert. Aber diese Art der Darlegung wird mit großer Könnerschaft durchgeführt. Das Buch ist an vielen Stellen geradezu eine Serie gut geglückter Zusammenfassungen von nicht leichten historischen oder theologischen Zusammenhängen (als Beispiel unter vielen anderen sei nur eben genannt: die Kurzdarstellung von Rahners These über den Zeichencharakter von Ordensleben und Ehe, 122; die Bedeutung von Nachfolge Jesu [134–138] oder die Skizze der ntl. Charismenlehre, 126f.). Der Text, der in nicht wenigen Passagen voll im Strom dessen steht,

1 Codina, Viktor – Zevallos, Noé: *Ordensleben.* Reihe: Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Kirche, Sakrament der Befreiung. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 196 S., kt., DM 39,80.

was man „die Theologie der Befreiung" nennt, orientiert sich zugleich ständig am weiten historischen und theologischen Kontext der 2000jährigen Erfahrung katholischen Christseins und Ordenslebens. Das II. Vatikanische Konzil prägt die Ausrichtung wesentlich.

Allerdings wäre auch einiges kritisch in Frage zu stellen. Dazu gehört z. B. für mich die zu unbefangene, eigentlich auch nicht recht wichtige Terminologie, der zufolge die Orden „Sekten" (im Sinne von Troeltsch und Weber) genannt werden. Ihre Beziehung zur Großkirche ist doch so, auch deutlich im Sinne der Autoren, daß zumindest das Wort sehr mißverständlich wirkt.

Inhaltlich klärungsbedürftig sind m. E. auch einige lateinamerikanische Spezifika. So müßte deutlicher gesagt werden, in welchem Sinn die gewiß notwendige prophetische Anklage (denúncia) der sozialen Sünde schon ein „Exorzismus" genannt werden kann, wobei die Übertragung des Begriffs Dämonen auf soziale Tatbestände zu wenig reflektiert erscheint (152).

Auch wird nicht genug unterschieden zwischen einem Leben *mit* den Armen und dem Leben *wie* die Armen (L. Boff macht diese Unterscheidung in seinem Ordensbuch); es wird nicht gefragt, wie sich das – äußerlich tendenziell zur Ohnmacht verurteilte – Leben *wie* die Armen zu den Möglichkeiten verhält, *für* die Armen dazusein (es kann wohl nur jemand „Stimme derer, die keine Stimme haben", sein, der selbst Stimme hat?). Es wäre also lohnend gewesen, die Kriterien zu reflektieren, nach denen in größeren Gemeinschaften die Anliegen der *inserção* mit der für ein pastorales oder soziales Wirken nötigen Professionalisierung vermittelt werden können, und wie sie u. U. gegeneinander abzuwägen seien. Im letzten Hauptteil neigt der Text zu einer Verabsolutierung des Lebens in Kleingruppen unter den Armen, der *vida inserida* (175), damit aber zu einer Absolutsetzung, die an anderen Stellen (u. a. 160, 171, 173) ausdrücklich abgelehnt wird. Hier schreibt eben das Herz mit... Auch wäre die These von den unterschiedlichen Konzepten vom Ordensleben in der Ersten und Dritten Welt zu klären. Erst einmal sollte Lateinamerika nicht mit „der" Dritten Welt gleichgesetzt werden, in manchen Ländern Asiens gibt es ganz andere, nicht weniger kontextualisierte Perspektiven. Sodann sagen die Verfasser selbst, daß ähnliche Tendenzen auch im Ordensleben der Ersten Welt zu beobachten seien (147); schließlich umfassen auch in Lateinamerika die *inserciónes* vorläufig erst eine Minderheit (183). – Schließlich erscheint mir die Kontextualisierung einiger theologischer Konstanten (Prophetie, Nachfolge, Zeichen, 155–160) theologisch eher schwach ausgefallen zu sein; die Deutung des Begriffs „eschatologisch" erscheint mir geradezu verzerrt zu sein (178).

Was die Übersetzung betrifft, so liest sie sich angenehm und flüssig, stammt sie doch von einem ausgewiesenen Experten auf diesem Gebiet. Eine Einzelkorrektur wäre angezeigt: Das Gebiet der Jesuitenreduktionen umfaßte wohl nicht „die argentinische Missionsprovinz", sondern die argentinische (heutige, politische) Provinz *Misiones* (84).

Eine grundsätzliche Schwierigkeit stellt die Übersetzung der inzwischen zu Fachausdrücken gewordenen Begriffe *„inserción", „inserção"* und deren Ableitungen dar. Gemeint sind die kleinen Ordenskommunitäten, die mitten im armen Milieu leben. Diese Ausdrücke werden hier, besonders im Schlußteil, verschieden umschrieben, z. B. „Zusammenleben mit den Armen" (183), Leben „im Milieu des Volkes" (182), oder weggelassen (181). Diese neuen Worte (es gibt sie in allen romanischen Sprachen) haben im Deutschen kein Äquivalent. Aber trotzdem ist die hier gewählte Lösung nicht glücklich, zumal dann am häufigsten „ *inserido*" mit „engagiert" und *„inserção"* auch mit „Engagement" wiedergegeben ist. Dann ist plötzlich die Rede von „engagiertem" und „nicht engagiertem" Ordensleben und

von einer „Spiritualität des Engagements" (175, 181, 168, 171, 175, 178). Das ist schlicht sinnstörend. Vielleicht hätte hier eine Schwierigkeit der Übersetzung sogar die Chance geboten, ein neues, bisher fehlendes Sachwort zu lancieren?... –

Abschließend ist zu resümieren: Im Unterschied zu manchen lateinamerikanischen Veröffentlichungen herrscht in dem Buch weithin eine Atmosphäre, die den Leser aus der Ersten Welt nicht immerzu auf die Anklagebank setzt. Gerade so wird das innere Mitgehen erleichtert. Die Verfasser selbst helfen dem Leser immer wieder, nicht in schablonenhaftes Denken zu verfallen. Es ist ein bemerkenswertes Buch, das es wert war, in Einzelheiten kritisiert zu werden, weil es wert ist, von vielen genau gelesen zu werden.

***

Um es vorweg zu sagen: Mit dem Buch von Sr. A. Herzig [2] ist eine der wichtigsten deutschsprachigen Veröffentlichungen zur Theologie des Ordenslebens zu besprechen, die in den letzten zwei Jahrzehnten erschienen sind. Diese Besprechung mag nicht ganz „unparteiisch" ausfallen, da die Verfasserin auch auf meine Äußerungen zum Ordensleben eingeht, die verschiedenen Orts, meist aber in dieser Zeitschrift über die Jahre hin erschienen sind, und da sie das, wenn auch unter dem bestimmten systematischen Blickwinkel ihrer Arbeit, gründlich und überwiegend zustimmend tut. Aber die Arbeit hat ein so klares Profil, daß trotz dieser Selbsteinschränkung eine Beschreibung und Bewertung keine großen Schwierigkeiten macht.

In der Einleitung gibt Sr. Herzig Auskunft über die Begrenzung des Themas, die Methode und die Arbeitsschritte. Innerhalb eines „Dreischritts" (6) geht sie zunächst auf die Aussagen des Konzils zum Thema ein, wobei sie diese vor den Hintergrund der bis dahin gängigen Theologie stellt (8–38). Der Aufbau des Hauptteils „ergibt sich aus den vier konstitutiven Beziehungsfeldern, in denen die Ordensleute stehen und von denen her sich ihr ‚Ort' definiert". So behandelt sie im ersten der vier Kapitel das Thema Christ und Ordenschrist als „Frage nach dem Spezifikum der Ordensberufung" (39–129). Zweites Hauptthema ist „die Frage nach Ort und Sendung der Orden in der Kirche" (130–247). Das dritte Kapitel handelt über „die Frage nach dem Weltverhältnis der Ordensleute" (248–323). Im vierten Kapitel geht es um „die Frage nach der Eigentümlichkeit der Institute" (324–381). An den Hauptteil schließt sich noch eine Reflexion der Verfasserin über den geistlichen Kontext von Ordensleben an: „Im Fragment das Ganze leben. Orden in der Nachfolge des ‚universale concretum' Jesus Christus" (386–422).

Es sind also die Hauptthemen einer theologischen Reflexion über das Ordensleben aufgegriffen. Sie werden jeweils in der Weise behandelt, daß einige theologische Autoren „exemplarisch" (7) mit ihren Positionen vorgestellt werden, woran sich abschließend jeweils aus der Sicht der Verfasserin weiterführende und auch kritische Anfragen anschließen (diese Abschnitte waren für mich die spannendsten...). Diese Auseinandersetzung findet jeweils mit Hilfe von Leitfragen statt, die einen Durchblick durch die Fülle des behandelten Stoffes gestatten.

---

2 Herzig, Anneliese: „*Ordenschristen*". Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Reihe: Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 3. Würzburg 1991: Echter Verlag. XII, 426 S., kt., DM 58,–

Die Lektüre des Buches wird jeden, der sich theologisch mit der Lebensform Ordensleben beschäftigen will, in hohem Maße fesseln. Sie macht deutlich, wie durch das Konzil tatsächlich ein Umbruch eingeleitet wurde, aber auch, wieviel eindeutig Überholtes, wieviel theologisch Unannehmbares und wieviel menschlich Verstiegenes sich hartnäckig als ideologischer Rest behaupten konnte. Das Ordensleben steht, vor allem in den nördlichen Ländern, nunmehr vor der schwierigen Aufgabe, seine erst z. T. theoretisch und z. T. praktisch gewagte Inkulturation in diese ihm fremde, aber wirkliche Welt zu wagen, auf die das Ordensleben seinerseits wie fremd, allerdings auch unwirklich wirken mag.

Manches der in dem Buch referierten theologischen Gedanken wird dabei wichtig werden, manches aus der Tradition ist unentbehrlich. Anderes wird weiterhin kritisch befragt werden müssen, wie es die Verfasserin auch tut.

Zu ihren eigenen Ausführungen und Stellungnahmen ist m. E. inhaltlich kaum etwas hinzuzufügen. Die einzige Ausnahme bildet die zweimalige, etwas zu undifferenzierte Übernahme der Formel vom Leben „für die Armen, mit den Armen, wie die Armen". Hier wäre noch genauer über Möglichkeiten und Auswirkungen dieser verschiedenen Arten, wie Ordensleute bei den Armen präsent sind, nachzufragen.

Die Begrenzung auf den deutschen und französischen Sprachraum war sicherlich das Optimum des Leistbaren, zumal noch kurze Seitenblicke über diesen Bereich hinaus erfolgen (u. a. auf L. Boff). Allerdings bekäme die Einbeziehung mancher gelegentlich von anderen Ansätzen her kommenden Arbeiten, sei es aus dem amerikanischen Raum (oft von Ordensfrauen, genannt seien S. Schneiders, M.J. Leddy, J. Ridick), sei es aus Versuchen der Kontextualisierung in den jeweiligen kulturellen Raum, wie es das oben besprochene Buch von Codina-Zevallos oder die sehr interessante theologische Schriftenreihe der CLAR versucht, der mittel- und westeuropäischen Ordenstheologie mit ihrem Hang zu spekulativen Höhenflügen nicht schlecht (man bedenke nur einmal, daß es meist Professoren sind, die solche Theorien entwerfen: sie teilen ja – in Europa – oft nicht die Erfahrungen „gewöhnlicher" Ordensleute...). Derlei Wünsche nach Erweiterung des Raumes, innerhalb dessen Gedanken zum Ordensleben vernommen werden, können und wollen sich hier allerdings nur auf die Zukunft möglicher Weiterarbeit am Thema und auf das beziehen, was auf dem Gebiet der Rezeption von ordenstheologischen Impulsen künftig wünschenswert wäre. Für die vorliegende Arbeit lag das einfach nicht mehr im Bereich des Möglichen.

Inzwischen bleibt der Dank an die Verfasserin und die Hoffnung, dem Buch selbst möge nun auch eine weitreichende „Wirkungsgeschichte" zuteil werden.

Besprechungen

Orden und Spiritualität

Regula Benedicti – Die Benediktusregel. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz. Beuron 1992: Beuroner Kunstverlag. 314 S., 3 Kunstdrucktafeln, geb., DM 36,–.

Natürlich kann man nicht die Benediktusregel rezensieren, sondern lediglich die neue lateinisch-deutsche Ausgabe, die 25 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz neu bearbeitet und herausgegeben wurde. Die Regel des hl. Benedikt ist nun fast anderthalb Jahrtausende alt und bis heute Grundgesetz des Mönchtums der lateinischen Kirche. Dem lateinischen Text der Regel ist eine ganz neue, dem heutigen Stand wissenschaftlicher Erkenntnis und dem modernen Sprachempfinden gemäße Übersetzung gegenübergestellt, wenn man auch, nicht anders als etwa bei der Einheitsübersetzung des NT, über einzelne Wendungen wird streiten können. Ein Beispiel aus Kapitel 40,3: „eine Hemina Wein"; erst im Glossar liest man, daß das lat. „emina" eine nicht mehr bestimmbare Maßeinheit für ein Getränk ist, vermutlich 0,4 Liter. Oberstes Übersetzungsprinzip für die damit beauftragte Regula Benedicti Kommission (unter Leitung von Abt Lambert, Scheyern) war eine auf wörtlicher Übersetzung des lateinischen Textes basierende Übertragung.

Die Herausgeber lassen den Leser mit diesem zeitlosen Dokument christlicher Spiritualität nicht allein: eine umfangreiche Einleitung behandelt die Gestaltwerdung des Mönchtums, Spiritualität und Struktur der Regel sowie ihren historischen Kontext. Zu einem vertieften Verständnis verhelfen des weiteren eine Synopse mit der Magisterregel (= Hauptquelle der Regula Benedicti), ein Glossar (= Erklärung lateinischer Begriffe und Namen), ein Index der Schriftzitate und ein Stichwortverzeichnis. Da es in vielen Klöstern Brauch ist, die Benediktusregel im Laufe des Jahres dreimal vorzulesen, ist dieser Ausgabe auch der Leseplan beigefügt, der sich schon lange eingebürgert hat. Fazit: Ein Buch, das man haben muß, nicht nur als Benediktiner. Rudolf Henseler

Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos. Beiträge eines Symposions der Griechisch-deutschen Initiative Würzburg im Wasserschloß Mitwitz vom 25.–27. Juli 1985 zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Methodios. Hrsg. v. Evangelos Konstantinou. Münsterschwarzach 1991: Vier-Türme-Verlag. 148 S., geb., DM 48,–.

Die beiden Brüder Methodios und Kyrillos aus Thessaloniki stehen mit ihrem Leben und Werk nicht nur als hervorragendes Beispiel christlicher Mission bei den slavischen Völkern Mährens, der Slowakei und Pannoniens in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, sie haben auch wesentlich zur kulturellen Entwicklung des damaligen Europa beigetragen. Das Prinzip ihrer Evangelisation war die Achtung des einzelnen Menschen und Volkes in den eigenen Lebensformen, eine Einstellung, die die Entfaltung des christlichen Glaubens keineswegs beeinträchtigte, sondern im Gegenteil förderte. Im Sinn dieser Ökumene plädierten beide Männer für die Bewahrung der kirchlichen Einheit zwischen dem Osten und Westen und die Schaffung eines gemeinsamen Europa auf den Grundlagen des griechischen christlichen Humanismus. Ihr Beispiel ist angesichts der neuen politischen Situation für die heutige Diskussion über die europäische Einigung vor allem in kultureller Hinsicht sehr aktuell.

Die Griechisch-deutsche Initiative Würzburg, die seit 1979 intensiv die Beziehungen mit den östlichen Nachbarn pflegt, hat sich 1985 anläßlich des 1100. Todestages des Slavenapostels Methodios mit einem Symposion an den Feierlichkeiten beteiligt. Die bei dieser Veranstaltung vorgetragenen Referate, die ein breites Spektrum von Themen behandeln, werden, wegen verschiedener Gründe erst jetzt, hier gründlich dokumentiert vorgelegt. Manches davon wird nur Fachleute interessieren, anderes dagegen, so z. B. die Beiträge von Karajannopoulos „Der historische Rahmen der Slaven-

mission Methodios' und Kyrillos'", Gjuzelev „Neue Apostel und Lehrer aller Völker", Steinke „Die Methodios-Vita als Apologie der Slavenmission", Krüger „Grab und Verehrung Kyrills in S. Clemente in Rom", verdient die Aufmerksamkeit einer größeren Leserschaft, weil es die Kenntnis eines wichtigen Teiles der Kirchengeschichte fördert, der in den vergangenen Jahrzehnten aus bekannten Gründen stark vernachlässigt wurde.

Franz Karl Heinemann

WÄTJER, Jürgen: *Die Geschichte des Kartäuserklosters „Templum Beatae Mariae" zu Ahrensbök (1397–1564).*

REUMANN, Klauspeter: *Das Kloster Reinfeld und die Grafen von Holstein.* Zur Gründung und Aufhebung eines Zisterzienserklosters. Reihe: Beiträge und Mitteilungen/Verein für Katholische Kirchengeschichte in Hamburg und Schleswig-Holstein, Bd. 2. Husum 1988: Matthiesen Verlag I. Paulsen jr. 116 S., kt., Preis nicht mitgeteilt.

Das schmale Heft vereint zwei Beiträge über zwei Klöster im Norden Deutschlands, die, obgleich wenig bekannt, bis in die Reformationszeit hinein ein bedeutendes Zentrum religiösen Lebens waren. Die erste längere Untersuchung von J. Wätjer ist eine wissenschaftlich fundierte Diplomarbeit, die ein farbiges Bild der Kartause Ahrensbök in Ostholstein entwirft, wobei nicht nur die historischen Fakten, sondern auch das innere Wesen, das geistige und geistliche Fundament, auf dem die Klostergemeinschaft gegründet war, zur Sprache kommen. Aus diesem Grund behandelt der erste Teil der Untersuchung den Kartäuserorden im allgemeinen, so daß der Leser zunächst einen Überblick über die Gewohnheiten der „weißen Mönche" gewinnt. Der zweite Teil beschäftigt sich dann mit der Geschichte der Ahrensböker Kartause von der Gründung bis zu ihrem Untergang im Jahre 1564. Deutlich wird hier herausgearbeitet, welch hervorragende Bedeutung das Kloster für die Religiosität und Frömmigkeit der Menschen im Ostholstein des Spätmittelalters, vor allem in der nahegelegenen Hansestadt Lübeck gehabt hat. Ahrensbök war aber nicht nur ein geistlicher Mittelpunkt dieser Gegend, sondern zugleich ein bedeutender Wirtschaftsbetrieb mit ausgedehnten Besitzungen, der für den Lebensunterhalt vieler bäuerlicher Familien im 15. Jahrhundert sorgte, womit die immer wieder zu hörende Behauptung, die Kirche des Hoch- und Spätmittelalters habe die bäuerliche Bevölkerung unterdrückt und ausgebeutet, zumindest für diesen Fall eindeutig widerlegt wird. Die Untersuchung kann überzeugend nachweisen, daß die Kartause Ahrensbök einen wichtigen Beitrag zur Festigung des christlichen Glaubens in Schleswig-Holstein geleistet hat, einen Beitrag, der hier seine verdiente Anerkennung findet.

Der zweite Teil des Büchleins gibt einen Vortrag wieder, den Klauspeter Reumann 1986 auf der Jahresversammlung des „Vereins für Katholische Kirchengeschichte in Hamburg und Schleswig-Holstein" gehalten hat. Er ergänzt sinnvoll die vorausgehende Arbeit und beschreibt in knapper und übersichtlicher Form die Gründung und Aufhebung des Zisterzienserklosters Reinfeld. Auch hier zeigt sich, daß das Kloster eine bedeutende Rolle in der Landesgeschichte Schleswig-Holsteins gespielt hat. Da sowohl der mittelalterliche Landesausbau mit Reinfelds Gründung wie die frühneuzeitliche Reformation mit Reinfelds Aufhebung von den Landesherren geleitet war, mußte hier natürlich auch das Verhältnis zu den Grafen und Herzögen von Holstein zur Sprache kommen, zumal in diesem Fall die Einwirkungen der Fürsten für das Kloster ausgesprochen schicksalhaft waren. Literaturhinweise zur norddeutschen Klostergeschichte runden das lesenswerte Buch ab, das wertvolle Rückschlüsse auf die Entwicklung der Klöster im Land insgesamt zuläßt.

Franz Karl Heinemann

GRÜN, Anselm: *Gemeinsam Gott suchen.* Die Abtei Münsterschwarzach in Geschichte und Gegenwart. Münsterschwarzach 1991: Vier-Türme-Verlag 1991. 83 S., Pappbd., DM 24,80.

Das 816 gegründete Benediktinerkloster Münsterschwarzach gehört zu den Urklöstern Frankens und hat in seiner langen wechselvollen Geschichte eine bedeutende Rolle im Leben der Kirche und ihrer Mission gespielt. P. Grün, Mitglied und eifriger Autor der Abtei, legt hier ein ausgezeichnetes,

reich illustriertes Buch vor, das fast alle Aspekte klösterlichen Lebens von den Wurzeln und Quellen über die heutigen Schwerpunktsetzungen bis hin zu den Zukunftshoffnungen in knapper, anschaulicher Weise darstellt. Das Buch wird nicht nur alten Freunden von Münsterschwarzach, sondern allen, die am Leben und Wirken der Kirche in unserer Zeit lebhaften Anteil nehmen, Freude bereiten. Das Erbe der Vergangenheit bedeutet auch Verpflichtung, und so wünscht man der Abtei eine Fortsetzung ihres segensreichen Wirkens noch über die Grenzen des Jahrtausends hinaus.

Franz Karl Heinemann

Praktisches Lexikon der Spiritualität. Sonderausgabe. Hrsg. v. Christian Schütz. Freiburg 1992: Herder. XVI, 1504 Spalten, kt., DM 38,–.

Das in dieser Zeitschrift bereits früher gewürdigte Lexikon der Spiritualität (vgl. OK 31. 1990. S. 228 f.) erscheint hier dankenswerterweise in einer um DM 40,– verbilligten Sonderausgabe, die hoffentlich viele neue Leser findet. Beeindruckend sind die Fülle und Breite der behandelten Stichworte aus dem weiten Gebiet des gelebten Glaubens, die in der Sprache von heute offen und zugleich differenzierend entfaltet werden. Natürlich kann in einem Buch dieses Umfangs nicht alles in wünschenswerter Ausführlichkeit dargestellt werden. Dennoch stößt der Leser immer wieder auf Beiträge, die nicht nur Bekanntes vortragen, sondern auch neue Gesichtspunkte zu bieten haben, so daß jeder, sei er nun Fachmann oder nicht, auf seine Kosten kommt. In seiner Art hat dieses Lexikon im deutschen Sprachgebiet keine Parallele. Es eröffnet jedem an der Spiritualität Interessierten einen wertvollen Zugang zum praktischen Vollzug christlicher Spiritualität.

Franz Karl Heinemann

Rahner, Karl: *Von der Not und dem Segen des Gebetes.* Unveränderte Neuausgabe. Freiburg 1991: Herder. 189 S., Ln., DM 24,80.

Was hier im Jahre 1991 vom Verlag nochmals als Buch herausgegeben wurde, dürfte vielen Lesern seit langer Zeit als Herder-Taschenbuch bekannt und in guter Erinnerung sein. 1977, also sieben Jahre vor seinem Tod, schrieb Rahner in dem hier erneut mit vorgelegten Vorwort: „Diese kleinen Meditationen sind ursprünglich – vor mehr als dreißig Jahren – als Predigten in München (St. Michael) entstanden. Das kleine Buch erlebte immer wieder neue Auflagen, besonders in der Herderbücherei" (7).

Das Buch zeigt uns ein Mehrfaches. Zum einen beweist es erneut, daß der „schwierige Rahner", der Theoretiker, der den Problemen heutigen Christseins unerbittlich bohrend auf der Spur war, zugleich der tief fromme, meditativ und dicht formulierende geistliche Meister war, und das besagt nicht nur etwas über ihn selbst, sondern wirft ein Licht darauf, was Christsein heute überhaupt heißen muß. Zum zweiten aber zeigt das Buch, daß unsere heutige „winterliche Zeit" (Rahner) der Spiritualität nun schon ein paar Jahrzehnte dauert und daß es auch Antworten von damals gibt, die heute zur Hilfe werden können.

Wer auf die einzelnen Kapitel des Buches blickt (z. B.: Die Öffnung des Herzens, Der Helfer-Geist, Gebet im Alltag, Das Gebet der Not, Das Gebet der Schuld, Gebete der Entscheidung), kann leicht ahnen, wie aktuell sein Inhalt ist, und viele werden hoffentlich erneut neugierig darauf werden.

Peter Lippert

Jampolsky, Gerald G.: *Aus der Dunkelheit ans Licht.* Mein Weg zu innerer Heilung und verstehender Liebe. München 1991: Kösel-Verlag. 239 S., geb., DM 34,–.

Es ist ein verständlich und ehrlich geschriebenes Buch, das der über Amerika hinaus bekannte Psychiater und spirituelle Lehrer hier vorlegt. Zuerst wollte ich dieses Buch unter die immer noch wachsende Flut von Lebenshilfebücher einreihen, deren Erfolg weitgehend auf die autosuggestive Kraft verinnerlichter positiver Botschaften zurückgeht, die dann aber mit ihrem naiven Machbarkeitswahn von Lebensglück dem Menschen eher schaden als helfen. Je länger ich aber in diesem Buch las, um so nachdenklicher wurde ich.

Die durchaus glaubhaft beschriebene eigene Befreiung aus Kindheitsängsten, Alkoholismus, Eheproblemen, Arbeitssucht, Intoleranz und neurotischer Ichbezogenheit läßt zwar aufmerken, muß aber noch kein Beweis für die Richtigkeit des therapeutischen Programms sein. Die Grundaussagen dieses Programms sind aber derart einfach und einleuchtend, daß ich an den Rand der Buchseiten mehr Ausrufezeichen als Fragezeichen setzen mußte. Es geht Jampolsky um die Heilung falscher innerer Einstellungen. Solche falschen inneren, d. h. verinnerlichten Einstellungen, die zu festen Prägungen geworden sind, lauten: Nur die eigene Leistung zählt. Ich bin ungeliebt, weil ich den Erwartungen anderer nicht entspreche. Man kann keinem Menschen trauen, erst recht nicht vertrauen. Meine Eltern sind an meinem Verhalten, an meinem Unglücklichsein schuld. Wäre meine Lebensgeschichte anders gewesen, wäre ich glücklich. Meine Sorgen lassen mich nicht los. Ich habe Angst vor der Zukunft. Diese seelische Verletzung kann ich nie vergessen und vergeben. Mein Leid ist die Strafe für meine Schuld. Wirkliche Liebe ist nur eine Illusion.

Man könnte noch viele derartige „innere Einstellungen" aufzählen. Und wohl jeder hat bei sich oder anderen die oft geradezu unheimliche Zähigkeit und zerstörerische Kraft solcher Botschaften kennengelernt.

Gegen diese Angst- und Isolierungsbotschaften setzt der Autor die Botschaft: Vertraue – vergib – liebe! Gegen das „eigene Drehbuch", das das verletzte Ich aus seiner Angst heraus schreibt, setzt Jampolsky bewußt das „Drehbuch", das Gott für den Menschen schreibt, und dies ist von der absoluten Liebe Gottes zu dem einzelnen Menschen geschrieben.

„Auch wenn ich manchmal noch mit Gott kämpfe, spüre ich, daß Sein Licht in meinem Leben heller und beständiger scheint und mich aus der Dunkelheit meines Ich in Seine Liebe führt. Die Augenblicke der Stille und Liebe haben zugenommen. Augenblicke, in denen ich voll annehmen und darauf vertrauen kann, daß Gott mich umfassend, vollkommen, ganz und ewig liebt. Ich fange an zu begreifen, daß ich Motive und Verhaltensweisen anderer Menschen nicht beurteilen oder interpretieren muß. Es ist nicht notwendig zu bestimmen, wer die Guten und wer die Bösen sind, wem man Vorwürfe machen und wen man bestrafen sollte. Ich stelle fest, daß es wirklich sicher ist, mein eigenes Drehbuch aufzugeben und Gottes Drehbuch zu vertrauen. Ich finde Frieden, wenn mein Herz voll Vergeben ist" (19). Diese Sätze hätte auch Theresia von Lisieux schreiben können.

Einige Grundsätze dieses therapeutischen Programms lauten: „Wir sind unserem Wesen nach Liebe. Gesundheit ist gleichbedeutend mit innerem Frieden. Heilung heißt die Angst loslassen. Wir können die Vergangenheit und die Zukunft loslassen. Wir können lernen, uns selbst und andere zu lieben, indem wir vergeben statt zu verurteilen. Da Liebe ewig ist, muß der Tod nicht als etwas Beängstigendes betrachtet werden. Wir können andere immer als Menschen betrachten, die entweder Liebe verbreiten oder um Hilfe rufen, um lieben zu können" (130). Wenn man aus der Sicht des christlichen Glaubens einerseits wichtige Fragen an diese Grundsätze stellen muß, so muß man andererseits aber auch feststellen, daß Jesus gerade das den Menschen bezeugen wollte: Gott liebt jeden bedingungslos, und jeder kann zu Gott „Vater" sagen, ihm absolut vertrauen. Wir sollten einander vergeben und lieben. Vertrauen, vergeben und lieben – sind dies nicht drei biblische Schlüsselbegriffe? Wiederum ist es jemand, der, indem er gegen die Angst und Selbstverschlossenheit und für das Vertrauen, die Vergebung und die Liebe spricht und danach lebt, der genau dadurch eine befreiende und heilende Wirkung bei sehr vielen Menschen ausübt. Soweit es diesem Buch zu entnehmen ist, bindet der Autor sein „heilendes Programm" an Gott, und er nimmt die Freiheit des Menschen ernst, die er gerade durch die falschen Prägungen bedroht oder zerstört sieht; dies sind zwei wichtige Kriterien für die Beurteilung heutiger spiritueller Lebensprogramme. Wenn auch das unterscheidend Christliche in der Person Jesu hier fehlt, so gilt doch, daß der Geist als Geist Jesu Christi weht, wo er will, und daß der, „der nicht gegen Jesus ist", wenn es um das Leben des Menschen geht, bereits „für Jesus ist".

Mir stellt sich bei der Lektüre des Buches einmal mehr die Frage, warum wir kirchlichen Seelsorger – oder zumindest viele von uns – mit unserer Verkündigung der befreienden und frohen Botschaft von der Liebe Gottes zu jedem Menschen gerade heute, wo derart viele Menschen auf diese Botschaft warten, für so viele von ihnen so unverständlich und unglaubwürdig sind. Klemens Jockwig

Linn, Matthew: *Glaube, der heilt.* In den acht Lebenstadien. Graz 1991: Verlag Styria. 240 S., kt., DM 29,80.

Als bei uns die Menschen ihre Kräfte noch mehr für die Sicherung des Lebensunterhaltes oder sogar für das nackte Überleben brauchten, gab es noch nicht derart viele, die unter ihren seelischen Verletzungen so leiden wie heute. Die Erfahrungen als Seelsorger und auch die vielen Buchveröffentlichungen, die hier Hilfe anbieten, beweisen die Richtigkeit dieser Behauptung.

Nun soll daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß es alles in allem besser wäre, es ginge uns in materieller Hinsicht nicht so gut. Die Konsequenz wird demgegenüber heißen: Die Sorge der Seelsorge muß heute tatsächlich intensiver der „Seele" und deren Heilung gelten, damit für viele wieder glaubwürdig von Heil gesprochen werden kann.

Vorliegendes Buch bietet eine praktische Hilfe dazu.

Die Autoren, zwei Jesuiten und eine Jüdin, sind Psychologen, die in ihrem therapeutischen Bemühen bewußt von ihren Erfahrungen in Gebetsgruppen ausgehen. Den Reifungsprozeß menschlicher Entwicklung verstehen sie entsprechend den acht Stadien, wie sie der Tiefenpsychologe Erik Erikson für die Entwicklung des Menschen von der frühen Kindheit bis ins Greisenalter skizziert hat.

Erikson hat hier ein Modell seelischer Entwicklung entworfen, das seine therapeutische Effizienz gerade auch in der Seelsorge erweist.

Die Autoren berichten in ihrem Buch darüber. Klemens Jockwig

Heilige Schrift

Swidler, Leonard: *Der umstrittene Jesus.* Stuttgart 1991: Quell Verlag. 144 S., kt., DM 24,80.

Der deutsche Titel macht neugierig und weckt bestimmte Erwartungen hinsichtlich der Streitpunkte, die verhandelt werden sollen (Der amerik. Titel ist positiver: Jeshua. A Model for Moderns.). Erst durch das Vorwort von P. Lapide und bei fortschreitender Lektüre wird klar, daß es sich um eines der vielen Bücher handelt, die (hauptsächlich) das Judesein Jesu zum Thema haben. Der Neuigkeitswert ist denn auch – trotz mancher anderer interessanter Themen, die angesprochen werden – entsprechend gering, woran auch das emphatische Vorwort von Lapide nichts ändert („ein Meisterwerk"), der die bekannten Allgemeinplätze zum x-ten Mal wiederholt. Nimmt man die auffallend vielen Zitate heraus, bleibt nicht viel Originelles.

Im 1. Kap. verfolgt der Verf. ein durchaus richtiges Anliegen: „Jesus ist der Maßstab dessen, was es heißt, christlich zu sein." Doch läßt er den Leser darüber im unklaren, nach welchen Kriterien er zwischen der Gestalt und Botschaft des irdischen Jesus einerseits und der späteren Gemeindetheologie bzw. -christologie andererseits unterscheidet. Das hat für die folgende Behandlung wichtiger Fragen folgenschwere Auswirkungen, wo S. unbekümmert sicher redaktionelle Texte mit altem Traditionsgut mischt (Vgl. z. B. die völlig unkritische Benutzung des red. Textes Mt 5,17–20 auf S. 62. So geht es fast durch das ganze Buch.). Zudem klammert S. in seiner sehr einseitigen Darstellung wichtige Aspekte der Jesusverkündigung einfach aus (Z. B. Gottesherrschaft, Eschatologie und Apokalyptik. Das gleiche gilt für den Tod Jesu.). Der angefügte (religionsgeschichtliche) Exkurs über die Auferstehung Jesu bleibt mit seinen verallgemeinernden Ausführungen unter dem Niveau einer sachgerechten Diskussion dieser schwierigen Frage.

Auch das 2. Kap., „Jesus und seine Anhänger waren keine Christen – sie waren Juden: Folgen für Christen heute", bringt nichts, was nicht schon hinlänglich bekannt wäre. Hier werden u. a. die Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion der Lehre und Identität der Pharisäer z. Z. Jesu genannt,

aber nicht ernsthaft diskutiert (vgl. dagegen G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, SBS 144, Stuttgart 1991). Zu fragen ist auch, wie berechtigt die Gegenüberstellung Christen – Juden ist. Gab (und gibt) es nicht auch Judenchristen?

Der Feststellung, daß Jesus „ein integrierter Mensch" war, wie der Verf. im 3. Kap. zu zeigen versucht („Jesus, Feminist und androgyn: Ein integrierter Mensch"), wird man uneingeschränkt zustimmen können. Inwieweit die Kriterien zur Bestimmung typisch männlicher und weiblicher Charakteristika taugen, läßt sich mit Recht fragen. Das tut auch S., weshalb er sich entschließt, von „sogenannten femininen und maskulinen Charakteristika" zu sprechen (S. 94). Das hindert ihn aber nicht daran, sie doch als Maßstab anzulegen. Was dabei herauskommt, ist eine unkritische, willkürliche und sehr subjektive Konstruktion. Verwunderlich und ärgerlich ist, daß er hier seine eigene Grundforderung vergessen zu haben scheint, nämlich den irdischen Jesus zum Maßstab zu nehmen. Jedenfalls sind die Einzelbeispiele zur Erhebung der androgynen Menschlichkeit Jesu und seines Verhältnisses zu Frauen so gut wie wertlos, da es sich fast durchwegs nicht um historische Berichte handelt (Z. B. Joh. 4,5 ff.; 11,33–36; Lk 7,11–15 und viele andere auf den SS. 80–116. Daran ändert auch die Einschränkung auf S. 81 grundsätzlich nichts.). Ein so unkritischer Umgang mit ntl. Texten läßt grundsätzliche Fragen aufkommen.

Das 4. Kap. greift die heute viel diskutierte Frage auf: „Kann man Heil nur durch Jesus, den Christus, erlangen?" Es enthält n. M. des Rez. den originellsten und zugleich spekulativsten Teil. Nach S. ist die Frage negativ zu beantworten. Leider wird auch hier unkritisch verallgemeinert. Kann man begründeterweise sagen, daß „fast die gesamte Sprache der ersten Christen... poetisch und metaphorisch" war? Das „Fast" signalisiert zwar eine Einschränkung, doch wirkt sie sich in den folgenden Überlegungen nicht aus. Die Tatsache des Paradigmawechsels ist sicher ein bedeutsames hermeneutisches Problem. Gerade deshalb müßte es differenzierter behandelt werden, als es hier (S. 110–125) geschieht.

Die Absicht, heutigen Christen den Juden Jesus und seinen jüdischen Wurzelboden näher zu bringen, ist sehr begrüßenswert. Das müßte aber – trotz des Anliegens, die angesprochenen Probleme allgemeinverständlich darzustellen und trotz vieler bedenkenswerter Anregungen – kritischer und auf verantwortbare Weise geschehen. Felix Porsch

Bruce, Frederick F.: *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum.* Hrsg. v. Eberhard Güting. Gießen 1991: Brunnen Verlag. 190 S., geb., DM 34,–.

Das vorliegende Buch ist eine Übersetzung des englischen Originals aus dem Jahr 1974. Die Literaturverweise und Anmerkungen sind allerdings auf deutschsprachige Literatur umgestellt worden. Das Anliegen des Buches ist es, in allgemeinverständlicher Weise mit den spärlichen außerbiblischen Zeugnissen über Jesus und die frühe Christenheit vertraut zu machen. Zunächst stellt der Verf. das Zeugnis antiker heidnischer Autoren (Sueton, Tacitus, Plinius; Thallus, Mara bar Serapion), des Flavius Josephus und des slawischen Josephus und der rabbinischen Überlieferung vor. Die Qumrantexte geben zwar keinerlei Hinweise auf Jesus oder auf die Entstehung des Christentums, bieten aber einen Hintergrund, vor dem fast jede Schrift des NT mit neuem Verständnis gelesen werden kann. Deshalb werden sie ebenfalls behandelt.

Selbstverständlich kommen auch die versprengten „Herrenworte" in den apokryphen Evangelien zur Sprache. Ein eigenes Kapitel ist dem Thomasevangelium gewidmet, das große Verwandtschaft mit den synoptischen Evangelien aufweist. Wegen seiner Bedeutung sind nicht nur einzelne Verse – wie in den meisten anderen Kapiteln –, sondern der ganze Text in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Aufschlußreich ist auch die Darstellung Jesu im Koran und in der islamischen Tradition. Abschließend wird auch das Zeugnis der Archäologie berücksichtigt.

Die außerbiblischen Zeugnisse zeigen, wie man über Jesus und die Christen gedacht hat. Will man sich der Zuverlässigkeit der Historizität Jesu oder der Ursprünge des Christentums vergewissern, bleibt man jedoch auf die Hauptquellen verwiesen: die Schriften des NT. Dem Übersetzer ist zu danken, daß er das für weite Kreise konzipierte Buch nun auch dem deutschsprachigen Leser zugänglich gemacht hat. Heinz Giesen

Ernst, Josef: *Johannes.* Ein theologisches Portrait. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 137 S., kt., DM 19,80.

Auf die Frage, wer der Verfasser des vierten Evangeliums war, wurden im Laufe der Kirchengeschichte bis heute unterschiedliche Meinungen vertreten. Die traditionelle Auffassung sah in ihm den Zebedäussohn Johannes, andere sahen in ihm den Lieblingsjünger oder einen anonymen Repräsentanten der johanneischen Gemeinde. Wir können den Evangelisten mit keiner uns bekannten Gestalt identifizieren. Was wir von ihm wissen können, das ergibt sich aus seinem Evangelium. In ihm spiegelt sich der tiefe Christusglaube des Verfassers und seiner Schule wider. Ernst betont zu Recht, daß dieser sich weithin auf den Lieblingsjünger, dem er in großer Sympathie verbunden ist, stützt. Der Lieblingsjünger wird nicht sterben, sondern in seinem Werk bleibend gegenwärtig sein (21,22). Der Evangelist ist nach Auffassung Ernsts auch der Autor des sogenannten Nachtragskapitels 21.

Wie die Kirchenväter bereits erkannt haben, ist das, was das JohEv von den übrigen Evangelien unterscheidet, sein geistlich-theologischer Charakter. Genau hier setzt Ernst bei seinem Portrait an. Er versucht, die meditativen und kontemplativen Eigenarten des Evangelisten aufzuzeigen. Das verdeutlicht er zunächst an den Abschiedsreden und dann an der Verkündigung in Wort und Tat. Abschließend sucht er die so gewonnenen Ergebnisse zu bündeln. Der Evangelist ist *der* Theologe unter den Evangelisten, der Pneumatiker, der Mystiker, der Liebende und der Christusfreund, der anderen den Weg zu Christus weist.

Im Anhang interpretiert Ernst zusätzlich einige Perikopen aus dem JohEv, die in der Liturgie verwendet werden. Dem schließt er ein knappes Literaturverzeichnis und ein Register der Johannestexte in der Verkündigung der Sonn- und Feiertage sowie der Wochentage an, wobei er jeweils auf die Behandlung des Textes in seinem Buch verweist. Wer einen Zugang zum JohEv sucht, wird in diesem Buch wertvolle Hilfe finden. Heinz Giesen

Kertelge Karl: *Grundthemen paulinischer Theologie.* Freiburg 1991: Herder. 224 S., geb., DM 78,–.

Paulus ist der älteste literarische Zeuge der Christusbotschaft. Schon deshalb, vor allem aber wegen seiner tiefen Reflexion dieser Botschaft gehört seine Theologie unverzichtbar als Schwerpunkt in eine Theologie des Neuen Testaments. Paulus hat Theologie stets auf dem Hintergrund pastoraler Notwendigkeiten Getrieben. So bleiben seine Briefe notwendigerweise Gelegenheitsschreiben, von denen keine Auskünfte über alles erwartet werden können, was Paulus gedacht und gewußt hat. Zudem schreibt er (mit Ausnahme des Römerbriefes) immer an von ihm gegründete Gemeinden, in denen er die Grundlage des christlichen Glaubens schon gelegt hatte. Mit seiner Rechtfertigungslehre allein aus Gnade und allein aus Glauben an Christus kämpft der Apostel vor allem darum, den Heiden den Weg zum Christusbekenntnis ohne den Umweg über das Judentum zu ebnen. Aufgrund ihrer Rechtfertigungslehre sind die Paulusbriefe von besonderer Bedeutung für das ökumenische Gespräch, sind sie doch Hauptzeugen der betonten Rechtfertigung allein aus Gnade und allein aus Glauben durch die Reformatoren.

Kertelge hat sich während mehrerer Jahrzehnte mit Paulus und seinen Schriften befaßt. Durch seine Arbeit hat er auch einen Weg gewiesen, wie evangelische und katholische Theologen sich in der Rechtfertigungslehre annähern können. Das Trienter Konzil hat mit seinen Lehrentscheidungen dafür schon wichtige Weichen gestellt. Im vorliegenden Aufsatzband werden wichtige Einzelfragen paulinischer Theologie behandelt, die von verschiedenen Seiten her die zentralen Anliegen des Apostels durchscheinen lassen. Insofern liegt ein kleines Kompendium paulinischer Theologie vor.

Im einzelnen geht es um folgende Themen: Paulus – Die Berufung des Apostels und sein Werk (11–18); „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin" (1 Kor 15,10) – Die Bekehrung des Apostels Paulus und der Heilsweg der Christen (19–24); Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung (25–45); Apokalypsis Jesou Christou (Gal 1,12) (46–61); Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus (62–80); Jesus Christus verkündigen als den Herrn (2. Kor 4,5) (81–91); Au-

torität des Gesetzes und Autorität Jesu bei Paulus (92–110); Zur Deutung des Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief (111–122); Die paulinische Rechtfertigungsthese nach Röm 3,21–26 (123–129); Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus (130–147); „Natürliche Theologie" und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus (148–160); Adam und Christus – Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12–21 (161–173); Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Röm 7 (174–183); Gesetz und Freiheit im Galaterbrief (184–196); Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief (197–208); Glaube und Werke (209–215); Der Ort des Amtes in der Ekklesiologie des Paulus (216–234).

Die Übersicht macht deutlich, daß im vorliegenden Band wirklich Grundthemen paulinischer Theologie versammelt sind, die nun erfreulicherweise leichter zugänglich vorliegen. Heinz Giesen

Schoon-Janssen, Johannes: *Umstrittene „Apologien" in den Paulusbriefen.* Studien zur Situation des 1. Thessalonicherbriefes, des Galaterbriefes und des Philipperbriefes. Reihe: Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 45. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 182 S., DM 40,–.

Dem Verf. geht es in seiner Göttinger Dissertation darum, mit Hilfe mehrerer Methoden zu überprüfen, ob die bislang als Apologien charakterisierten Texte in 1 Thess 2,1–12; Gal 1–2; Phil 3,4–6 und 4,17 zu Recht so bezeichnet werden. Im einzelnen fragt er jeweils nach der Verwendung von Elementen antiker Epistolographie, griechisch-römischer Hochrhetorik, Diatribestil sowie Zitaten aus dem Alten Testament im Ganzen des Briefes im Allgemeinen und in dem zu untersuchenden Text insbesondere, um beide abschließend in Beziehung zu setzen.

Im Rahmen der antiken Epistolographie ist vor allem entscheidend, ob bzw. wo sich Elemente des Freundschaftsbriefes finden. Beide sind im 1 Thess und Phil weithin vorhanden, so daß auf ein (nahezu) ungetrübtes Verhältnis des Apostels zu seiner Gemeinde geschlossen werden kann. Dagegen fehlen solche Elemente im Gal mit Ausnahme von Gal 4. Das weist auf die gespannte Situation hin, die zwischen Paulus und den Galatern zur Zeit der Abfassung des Briefes besteht. In Gal 4 läßt der Apostel erkennen, daß er sich die früher gute Beziehung wieder herbeisehnt. Unter der Rücksicht der antiken Hochrhetorik erweist sich 1 Thess im ganzen als epideiktisch (Texte, die beeindrucken sollen), während der Gal zum Teil juridisch-apologetisch (1–2), symbuleutisch (Texte, die den Hörer zum Handeln oder Unterlassen bewegen sollen) (5,13–6,18) und gemischt symbuleutisch und epideiktisch ist. Der apologetische Teil des Gal umfaßt näherhin 1,1.10–2,14. Die dialogische Diatribe in 1 Thess sowie im Phil, die einen fiktiven Zwischenredner voraussetzt, der Paulus eine Präzisierung seiner Aussagen erlaubt, beweist ebenfalls, daß Paulus keine innergemeindlichen Gegner im Blick hat. Anders verhält sich das deutlich, zwar nicht im ganzen Gal, wohl aber in Gal 1–2, wo konkrete judenchristliche Gegner im Visier sind. Paulus zitiert das Alte Testament, wenn seine Gegner damit argumentieren. Deshalb fehlen nicht zufällig alttestamentliche Zitate in 1 Thess und Phil, während Paulus in Gal mit ihnen argumentiert. Als überzeugendes Ergebnis kann deshalb festgehalten werden, daß von den vier behandelten Texten, wie auch deren Einzelexegese zeigt, nur Gal 1 f. als apologetisch angesehen werden kann. Überzeugend ist auch der Nachweis, daß der Phil im Gegensatz zu einem allgemeinen Trend in der neueren Forschung als einheitlicher Brief zu betrachten ist. Heinz Giesen

Weiss, Hans-Friedrich: *Der Brief an die Hebräer.* Reihe: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 13. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 801 S., Ln., DM 220,–.

Schon im Vorwort seines umfangreichen Kommentars macht Weiß darauf aufmerksam, wie er den Brief an die Hebräer einschätzt, nämlich als eine Trost- und Mahnrede (13,22) für die christlichen Zeitgenossen des Verf., die in ihrem Glauben angefochten und deshalb müde geworden sind. In seiner Auslegung zeigt er dann überzeugend, daß und wie alle anderen Aussagen diesem pastoralen Grundanliegen des Verf. zugeordnet sind.

Bei der Behandlung der Einleitungsfragen geht Weiß zunächst auf den literarischen Charakter des Hebr ein. Der Hebr ist eine Mahnrede im Stil einer jüdisch-hellenistischen Homilie mit Begleitschreiben (13, 22–25). Bezüglich der literarischen Struktur des Hebr ist zu beachten, daß die Lehre auf die Paränese ausgerichtet ist. Auf diesem Hintergrund lassen sich drei Hauptteile erkennen (1, 1–4, 13; 4, 14-10, 18; 10, 19–22, 25).

Der Verf. will mit seinem pastoralen Grundanliegen die Glaubensgewißheit bei seinen Adressaten wiedergewinnen, bei denen er das Bekenntnis voraussetzen kann. Demselben Ziel dient auch die Lektüre der Schrift des Alten Testaments. Der Verf. beruft sich nicht auf seine eigene Autorität, sondern auf die Sachautorität von Bekenntnis und Schrift. Das Bemühen, ihn mit einer bekannten urchristlichen Persönlichkeit zu identifizieren, ist zum Scheitern verurteilt. Vermutlich gehört er zu den urchristlichen Lehrern, denn er ist mit der älteren Bekenntnistradition ebenso vertraut wie mit der exegetischen Methodik und Praxis des Diasporajudentums. Er schreibt seine Mahnrede zwischen 80 und 90 n. Chr. an Heidenchristen vermutlich in Italien oder Rom, um ihnen in einer akuten Glaubensgefährdung zu helfen.

Weiß behandelt besonders ausführlich das traditionsgeschichtliche Problem. Dabei kommt er zu dem überzeugenden Ergebnis, daß keines der Interpretationsmodelle (hellenistisch-jüdisch, gnostisch und apokalyptisch) für sich zur Erklärung des Hebr hinreicht. Die Verbindung unterschiedlicher religionsgeschichtlicher Vorstellungen ist vor allem aus der eigenen theologischen Zielsetzung und dem pastoralen Grundanliegen des Hebr zu erklären. Mit der Geschichte der kanonischen Anerkennung des Hebr in der Alten Kirche und mit seiner Textüberlieferung beschließt Weiß den instruktiven Einleitungsteil.

Wichtige und textübergreifende Fragen behandelt Weiß in Exkursen: Die Rezeption der Schrift im Hebr, Ursprung und Herkunft der Hohenpriester-Christologie, „Ruhe" im Hebr, die Stellung des irdischen Jesus in der Argumentation des Hebr, Rezeption der Gestalt des Melchisedek im Frühjudentum und Christentum, das „Gesetz" im Hebr, Bund oder Testament im Hebr?, der Glaube und das Abendmahl im Hebr. In seinem Exkurs zum Problem der Ablehnung der zweiten Buße (6, 4–6) vermag der Kommentator zu zeigen, daß es dem Hebr hier nicht um Kirchenzucht, sondern um eine positive paränetische Aussage geht, die den Adressaten dazu verhelfen will, die gegenwärtige Anfechtung und Glaubensschwäche zu überwinden. Das entspricht wiederum dem pastoralen Grundanliegen des Hebr, das in seiner Theologie und Christologie grundgelegt ist.

Auch bei der Einzelauslegung wird deutlich, wie der Verf. seine theologischen und christologisch-soteriologischen Grundaussagen gezielt in sein pastorales Grundanliegen einmünden läßt. Das zeigt zugleich, daß es Weiß gelungen ist, eine in sich schlüssige Auslegung des Hebr zu bieten. Dabei berücksichtigt er die Forschung bis in die neueste Zeit hinein.

Zweifellos wird sein Kommentar seinerseits auch der Forschung neue Impulse geben. Vor allem aber wird er denen, die die Botschaft des Hebr für sich selbst fruchtbar werden lassen wollen oder sie in der Verkündigung der Kirche weiterzugeben haben, eine wichtige Verstehenshilfe bieten.

Heinz Giesen

Scheele, Paul-Werner: *Gnade – Liebe – Gemeinschaft.* Lebenshilfen aus den Korintherbriefen des heiligen Paulus. Würzburg 1991: Echter Verlag. 224. S., kt., DM 29,–.

Bischof Scheele geht es darum, Christen mit Hilfe der beiden Korintherbriefe spirituelle Orientierung zu geben, damit sie sich in der Hektik des Alltags nicht verlieren. Er gibt in seinem Buch Gedanken wieder, die er im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf zwei Exerzitienkurse für Priester in Tansania entwickelt hat. Die beiden Paulusbriefe konnten dabei in besonderer Weise hilfreich sein, da es nicht wenige Ähnlichkeiten zwischen den jungen Gemeinden in Tansania und der Gemeinde in Korinth gibt. Deshalb können sie aus den Antworten des Paulus lernen.

Da die grundlegenden paulinischen Anschauungen allen Christen Hilfe für eine christliche Lebensführung bieten, legt der Verf. seine Überlegungen nun auch schriftlich in deutscher Sprache vor. Wegen seiner einfachen Sprache kann das Buch vielen als Orientierungshilfe dienen, zumal es klar herausstellt, worauf es nach Paulus im Leben eines Christen ankommt. Heinz Giesen

JOHNE, Karin: *Dein Wort wird mich wandeln.* Das Matthäusevangelium meditieren. Freiburg Neuausgabe 1991: Herder. 260. S., geb., DM 29,80.

Johne legt ihr 1981 erstmals erschienenes Buch „Meditieren mit dem Matthäusevangelium" nunmehr unter einem veränderten Titel vor. Im Unterschied zur Erstausgabe wurde die Übersetzung nicht aus der Einheitsübersetzung, sondern aus dem Matthäuskommentar von J. Gnilka übernommen, weil diese näher beim Urtext ist. Die Meditationen setzen die Auslegung des Evangeliums voraus. In 120 Texteinheiten wird das ganze Matthäusevangelium meditiert. Die kurzen Anregungen zu den einzelnen Textabschnitten sind geeignet, den Benutzer zu Meditation und Gebet zu führen. Man spürt, daß das Buch nicht am Schreibtisch, sondern aus der Praxis des Meditierens und Betens entstanden ist. Außer zur persönlichen Meditationsanleitung bietet es sich auch für gemeinschaftliches Beten und für den Gottesdienst an. Heinz Giesen

Dogmatik – Ökumenische Theologie

DENZINGER, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. v. Peter HÜNERMANN. Freiburg 37. Aufl. 1991: Herder. XXXVII, 1706 S., Ln., DM 158,–.

Wenn ein Werk die 37. Auflage erlebt, scheint eine Besprechung, gar Empfehlung überflüssig, nicht hier: Obschon der „Denzinger" seit seiner ersten Auflage 1854 wiederholt umgestaltet wurde, beginnt mit der Herausgabe von Hünermann eine neue Epoche dieser für Studium und Forschung unersätzlichen Sammlung von Glaubensbekenntnissen und kirchlichen Lehrentscheidungen.

Das entscheidend Neue ist die jeweils dem Urtext beigegebene, möglichst wortgetreue Übersetzung, die (bei der heutigen Unkenntnis von Latein und Griechisch) die Vertrautheit mit der kirchlichen Lehrtradition fördern soll und kann. Neu ist auch die Aufnahme der Texte des Vaticanum II (in den lehrhaften Teilen seiner Konstitutionen, in der ganzen Konstituion über die Kirche und in den wichtigen dogmatischen und moraltheologischen Aussagen seiner Dekrete und Erklärungen).

Eine Einleitung (3–9) belehrt über die Geschichte des „Denzinger" und über die Eigenart der vorliegenden Neuausgabe; Hinweise zum theologischen Gebrauch des „Denzinger" (9–13) erläutern den Stellenwert einer solchen Sammlung (was ich mir für Laien, für die sie auch gedacht ist, ein wenig einfacher, klarer und so verständlicher gewünscht hätte); Lesehinweise (13–19) erklären die Darstellung der Textvarianten, wie auch die verwendeten Zahlen, Zeichen und Abkürzungen.

Wie schon in früheren Ausgaben bietet der Erste Teil „Glaubensbekenntnisse" (21–52) und der Zweite Teil (chronologisch) „Dokumente des kirchlichen Lehramtes" (53–1473) von Klemens Romanus bis Johannes Paul II. (einschließlich des nachsynodalen Mahnschreibens „Christifideles laici" vom 30. Dez. 1988), wobei jeweils in deutscher Sprache kurz in die einzelnen Dokumente eingeführt wird.

Ein teilweise neu geordneter und wesentlich erweiterter Systematischer Index (statt früher 76 jetzt 175 Seiten) geht den üblichen Indices voraus und schließt das hervorragende Arbeitsbuch ab, das durch die Übersetzung und die Übersichtlichkeit zu einem theologischen Lesebuch werden könnte und für das man dem Tübinger Dogmatiker und seinen Mitarbeitern nicht genug danken kann.
Viktor Hahn

LONERGAN, Bernard J. F.: *Methode in der Theologie.* Übersetzt und hrsg. v. Johannes BERNARD. Leipzig 1991: Benno-Verlag. 420 S., Ln., DM 98,–.

Wieder einmal möchte ich einer Rezension am liebsten ausweichen, weil die vorliegende Methodologie des bekannten kanadischen Theologen (1904–1984) nicht einfach eine Methodenlehre herkömmlicher Vorstellung entfaltet, sondern in einem geschlossenen Gedankengang eigentlich Er-

kenntnisphilosophie betreibt, die man nicht referieren kann, ohne die einzelnen Gedanken Schritt für Schritt nachzugehen und so zu erschließen. Zudem handelt es sich in dieser Methodologie um das Hauptwerk des Autors, in dem sein Denken gipfelt.

Dank gebührt deshalb Giovanni B. Sala (Jesuit wie auch Lonergan), daß er in einem Nachwort in den geistigen Werdegang des Autors einführt, dessen Studium von der Philosophie, über das der Sprachen und Mathematik in die Theologie führte, der er 30 Jahre als Lehrer (unter anderem an der Gregoriana in Rom) diente.

Lonergan sieht in der Methode nicht nur das Regelwerk, dem theologisches Arbeiten zu folgen hat, sondern den Rahmen einer schöpferischen Zusammenarbeit, die heute von den Theologen im Kontext der modernen Natur- und Geisteswissenschaften, der zeitgenössischen Philosophie, der Geschichtlichkeit, des gemeinschaftlichen Praxisbezugs und gemeinsamer Verantwortlichkeit zu leisten wäre. Innerhalb dieses Rahmens bedeutet dies die Bewältigung von acht Aufgaben (Forschung, Interpretation, Geschichte, Dialektik, fundamentale Besinnung auf die Voraussetzung von Lehre, Systematik und Kommunikation, ohne die Wissenschaft nicht betrieben werden kann). Diesen Aufgaben widmen sich unter der Überschrift „Vordergrund" die nach den Aufgaben genannten Kapitel des Zweiten Teiles, dem unter der Überschrift „Hintergrund" im Ersten Teil eine grundsätzliche Reflexion über den menschlichen Geist und seine Einbindung in das Wirkliche vorausgeht.

Man muß dem Erfurter Fundamentaltheologen Johannes Bernard für die Übersetzung danken, die so die Gedanken L's leichter zugänglich machen. Viktor Hahn

GRESHAKE, Gisbert: *Geschenkte Freiheit.* Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg 1992: Herder. 144 S., geb., DM 26,–.

Nach dem Ersterscheinen der vorliegenden Einführung in die Gnadenlehre in der Reihe „theologisches seminar" im Jahre 1977 und zwei weiteren Auflagen legt Greshake hier eine erweiterte vierte Auflage vor.

In ihr wird die nach dem ersten Erscheinen angewachsene Diskussion und die sie bezeugende Literatur in einem zusätzlichen siebten Kapitel „Zum gegenwärtigen Stand der Gnadentheologie – Ein Literaturbericht" (123–142) vorgestellt und bedacht. Daß es sich dabei um die Auseinandersetzung mit Autoren wie E. Schillebeeckx, H. Küng, A. Ganoczy, O. H. Pesch und L. Weimer handelt, in der Greshake seine eigene Theologie profiliert, macht die Neuauflage verständlich und kostbar. Viktor Hahn

BÜHLMANN, Walbert: *Die Wende zu Gottes Weite.* Weltreligionen fordern uns heraus. Reihe: Topos-Taschenbücher; Bd. 211. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 135 S., kt., DM 12,80.

Walbert Bühlmann ist, das merkt man seinen vielen kürzeren oder größeren Veröffentlichungen an, umgetrieben von dem Bestreben, zu einem den großen Herausforderungen gemäßeren, weiten und die Gegenwart verwandelnden katholischen Bewußtsein beizutragen. In dem vorliegenden Büchlein legt er eine Reihe von Aufsätzen unterschiedlicher Länge und Einzelthematik vor. Im längeren ersten Teil geht es um den „‚Gott und Vater Jesu Christi' in einer Religionstheologie 2001" (10–75). Von Ethnozentrismus und Exklusivismus ist da die Rede, von Durchbrüchen und Risiken (zu den wünschenswerten Durchbrüchen gehören gemäß dem Verfasser: Durchbruch zur kosmischen Lehre vom Hl. Geist, zur kosmischen Christologie, zur kosmischen Theologie). Der zweite Aufsatz, eine kleine Miszelle (76–79), ist eigentlich überholt, liefert aber eine Art Einleitung zu dem Kapitel über die Missionsenzyklika Johannes Pauls II. *Redemptoris Missio* („Wird ‚ein neues Missionszeitalter heraufdämmern'?", 124–135). Ferner enthält das Bändchen zwei Aufsätze über Franz von Assisi („Franziskus, Bruder aller Menschen", 80–94; „Das Missionsverständnis bei Franziskus von Assisi", 95–123). Diese Kapitel enthalten hochinteressantes Material, das vielen Ordensleuten außerhalb franziskanischer Gemeinschaften unbekannt sein dürfte und das sehr nachdenklich machen kann.

Auch sonst findet sich in dem Buch viel Anregendes. Schade nur, daß der Verfasser mit dem Beurteilen und Etikettieren nicht ein wenig zurückhaltender ist. Zu oft wird nach allen Seiten Lob und Tadel ausgeteilt. Dabei täte dem Verfasser Unrecht, wer ihn als extrem bezeichnen wollte (vgl. ausdrücklich in einer schwierigen Frage S. 49, auch S. 135). Aber es entstehen so leicht Angriffsflächen, die von der wünschenswerten Diskussion mancher heikler, von ihm nur kurz angesprochener Fragen ablenken. Das Büchlein eignet sich gut dazu, Denkprozesse in wahrhaftig wichtigen Fragen der Kirche in einer Welt von morgen anzufachen, nicht ganz so sehr dazu, ihm Lösungen zu entnehmen.

Peter Lippert

Imbach, Josef: *Kleiner Grundkurs des Glaubens.* Düsseldorf 1990: Patmos Verlag. 200 S., kt., DM 29,80.

Religiöse Fragen sind für viele heute wieder zu wichtigen Fragen in ihrem Leben geworden.

Bei dem gegenwärtigen starken Interesse an Religion, das sich zur Zeit vor allem im emotionalen Bereich des Menschen festmacht und artikuliert, ist es wichtig, daß die fundamentaltheologischen Themen, die nach den Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarung Gottes und Glauben, nach Wissen und Glauben in ihrem Unterschieden- und Aufeinanderbezogensein fragen, daß diese Themen nicht vergessen werden. Für die theologische Wissenschaft waren dies immer zentrale Themen, so daß auch in der jüngsten Zeit umfangreiche fundamentaltheologische Werke erschienen sind.

Der Schweizer Theologe und Ordenspriester Josef Imbach, der seit 1975 Professor für Fundamentaltheologie und Grenzfragen zwischen Literatur und Theologie an der Päpstlichen theologischen Fakultät San Bonaventura in Rom ist, legt hier eine „kleine" Fundamentaltheologie vor, d. h. ein Buch, das nicht nur Theologie Studierende und hauptberuflich der Theologie Verpflichtete, sondern alle an theologischen Fragen Interessierte lesen und gut verstehen können.

Was ist das Wesen der Religion? – Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes – Glauben und Denken – Vermittlung von Glaubensinhalt und Glaubenszeugnis in der Bibel und durch die Kirche – Verkündigung und Leben aus dem Glauben als Nachfolge Jesu, das sind die großen Themen dieses kleinen Grundkurses des Glaubens. Daß Imbach Zugänge zum Verstehen immer wieder über Lebenserfahrungen aufzeigt, gehört zu den besonderen Vorteilen dieses Buches.

Klemens Jockwig

Bühlmann, Walbert: *Zivilcourage in der Kirche.* Graz 1992: Verlag Styria. 175 S., kt., DM 24,80.

Der Verfasser hat sich schon oft zur Lage der Kirche weltweit und zu aktuellen Fragen der Evangelisierung, aber auch zu Problemen der Kirche in unserer Ersten Welt geäußert. Sein genialster Wurf scheint mir seinerzeit das Buch „Wo der Glaube lebt" gewesen zu sein. Verglichen mit der gewaltigen und mutmachenden Perspektive und Grundmelodie dieses Buches wird sich manches Spätere notwendigerweise ausnehmen wie Variationen zum Thema („Wenn Gott zu allen Menschen geht"; „Die Wende zu Gottes Weite"; „Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2000"). Immer wieder tauchen in Bühlmanns Büchern neben spirituellen Themen („Leben – Sterben – Leben") „europäische", zeitbezogene Themen auf, so sein Erfahrungsbericht: „Von der Kirche träumen". In diese letzte Sparte gehört auch das vorliegende Buch. Wie einige andere Autoren (P. M. Zulehner, H. Fries, B. Häring) will dieses Buch auf das verbreitete Unbehagen vieler Katholiken eingehen, denen die letzten Jahre in der Kirche wie ein Rück-Schritt hinter das Konzil erscheinen müssen und die an diesen Wahrnehmungen leiden. Dabei ist Bühlmann wie die anderen genannten Autoren aus einer dezidiert kirchlichen Einstellung heraus bestrebt, positive Hilfen zu geben und nicht die Stimmung noch aufzuheizen. Das muß vorab festgestellt werden. Im einzelnen bietet Bühlmanns neues Buch ein Gewebe von Tatsachenberichten (über die letzten Jahre in der schweizerischen und österreichischen kirchlichen Landschaft wird zusammenhängend berichtet), theologischen Abhandlungen und skizzierten Handlungsvorschlägen für die nächste Zukunft.

Ich habe zu dem Buch, das ich mit Spannung gelesen habe, allerdings zwei kritische Anmerkungen zu machen: Zum einen wird man auch dann zu einer ähnlichen Einschätzung kommen (müssen) wie

Bühlmann, wenn man sich nicht alle Vereinfachungen zu eigen macht, die mich gelegentlich selbst wieder ärgerlich gestimmt haben (z. B. zu „Marx gegen die Marxisten", 99; die kurzschlüssige Bewertung der zwei Mentalitäten in der Kirche ohne viel Nuancen, 69; hingeworfene Bemerkungen über die „Volkskirche" und die „Gewissenskirche", 132, überhaupt eine Leichtigkeit im Loben und Tadeln und im Etikettieren). Zum zweiten ginge es jetzt darum, ohne das notwendige kritische Bewußtsein abzustumpfen oder alles zu beschwichtigen, doch eine Spiritualität zu erschließen, die von tieferen Kräften lebt, als es das Harmonisieren, die Linientreue oder aber das ständige Sich-Wundreiben an der Entwicklung sind (was Karl Rahner über die sündige Kirche zu sagen wußte, ist immer noch nicht überholt und auch kaum übertroffen...). Ich mag zum Schluß nur hoffen, daß diese Kritik nicht gegen jede Kritik so mancher Entwicklungen ausgenutzt wird, die tatsächlich knapp 30 Jahre nach dem Konzil traurig oder ärgerlich machen können. Sie bezieht sich allerdings auf Angriffsflächen, die Bühlmann unnötigerweise jenen bietet, die sein Anliegen nicht mögen. Aber das Anliegen besteht zu Recht, und sehr vieles an Information, Analyse und Therapievorschlägen aus dem Buch wird zu dem gehören, was schmerzhaften Nutzen stiften kann.

Peter Lippert

Adam, Adolf: *Die Eucharistiefeier.* Quelle und Gipfel des Glaubens. Freiburg 1991: Herder. 138 S., kt., DM 19,80.

Einem kurzen einführenden Teil, der die Stiftung der Eucharistie, die überlieferten Stiftungsurkunden und die historische Entwicklung der Meßfeier behandelt, folgt eine detaillierte Erläuterung der Elemente der Meßfeier in der erneuerten Gestalt. A. Adam begnügt sich dabei nicht mit einer bloßen Beschreibung, sondern geht auch jeweils auf Sinn und Bedeutung der einzelnen Handlungen – einschließlich der Gesten – ein. Hinweise zu einigen besonderen Formen der Meßfeier (Messe mit Kindern und Jugendlichen, Gruppenmesse) und zur inneren Verbindung von Sonntag und Meßfeier runden die Darstellung ab.

Die Ausführungen sind in einer klaren, auch für Nichttheologen verständlichen Sprache geschrieben und vermitteln einen guten Einblick in Aufbau und Inhalt der Meßfeier. Deshalb kann man allen, die Interesse daran haben, die Messe bewußt mitzufeiern, dieses Buch empfehlen.

Allerdings ist in dem Abschnitt über den zweimaligen Kommunionempfang am selben Tag (S. 111f.) eine Korrektur anzubringen, die jedoch den Wert des Buches insgesamt nicht schmälert. Die angeführten Bestimmungen sind durch das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 überholt. Danach ist ein zweimaliger Empfang der Kommunion nicht bloß bei bestimmten Gelegenheiten gestattet, sondern immer dann, wenn jemand an einer zweiten Eucharistiefeier teilnimmt (can. 917).

Josef Schmitz

Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Hrsg. v. Hermann Kochanek. Freiburg 1991: Herder 280 S., kt., DM 39,–.

Es gibt heute quer durch die Religionen hindurch fundamentalistische Strömungen und Phänomene, von Chomeini bis zu katholischen Gruppierungen mit heimlicher Sympathie für Lefèbvre, von den Verfechtern eines „biblischen" Großisrael bis zur amerikanischen *Moral Majority.* Weil die Kritisierten meist bestreiten, Fundamentalisten zu sein, gibt es nicht nur Diskussionen um die Inhalte fundamentalistischer Art, sondern auch darüber, ob es den Fundamentalismus überhaupt gäbe und worin er bestehe.

In dem Buch, das vor einiger Zeit von W. Beinert herausgegeben worden ist (wir haben es besprochen), hat der Herausgeber in zwei Aufsätzen bereits Klärendes gesagt. Während dort jedoch hauptsächlich katholischen Phänomenen kritisch nachgegangen wurde, die fundamentalistischer Prägung zu sein schienen, wird im vorliegenden Buch der Kreis der Aufmerksamkeit weiter gezogen und von nicht weniger als fünfzehn Autoren erforscht.

Zunächst werden „Grundstrukturen des Fundamentalismus" analysiert (12–93). Dabei kommen u. a. „Psychische Aspekte des Fundamentalismus" zur Sprache (D. Funke), es wird geschaut auf „religionsinternen Fundamentalismus innerhalb des Katholizismus" (M. N. Ebertz, 30–52), der Be-

griff wird näher ausgelegt (K. Hoheisel, 12–29). Das zweite Kapitel enthält Arbeiten über „fundamentalistische Tendenzen in der Geschichte der katholischen Kirche und der neueren Theologie" (96–154) und besteht aus drei Aufsätzen: K. J. Rivinius geht dem „Fundamentalismus in der Kirchengeschichte" nach (96–114), A. Schilson spürt Fundamentalismus „in kirchlicher Lehre und Praxis" nach (115–136). Das dritte Kapitel spricht von „fundamentalistische(n) Bewegungen in den Kirchen" (156–215), das vierte von „Fundamentalismus in den Weltreligionen" (218–276).

Das Buch bietet eine willkommene Ergänzung und Weiterführung des Beinertschen Bandes. So, wie sie tatsächlich sind, ergänzen beide Bücher sich; obwohl von der inhaltlichen Disposition her das von Kochanek herausgegebene Buch mehr umfaßt als das von Beinert, den dortigen Themenbereich aber auch mit „abdeckt", möchte ich keines von beiden missen, wenn es darum geht, sich in dem heutigen Wirrwar zu orientieren, in dem allenthalben das Sich-Anklammern an scheinbare Verläßlichkeiten mit Festigkeit des Glaubens verwechselt wird. Obwohl der Kreis so weit gezogen ist, wird im allgemeinen eine Verwendung des Begriffs Fundamentalismus vermieden, die so breit angelegt ist, daß man darunter alles irgendwie Unduldsame fassen kann (in einem Taschenbuch über Fundamentalismus scheint mir St. Pfürtner dieser Gefahr nachgegeben zu haben).

Natürlich werden auch nach diesem Buch diejenigen, die als Fundamentalisten erscheinen, dies von sich weisen. Allen aber, die spüren, daß sowohl die Auszehrung des Glaubens als auch das fundamentalistische Suchen nach Ersatzsicherheiten zwei gleich schlimme Gefahren sind, wird dieses Buch viele Anregungen geben können. Dem jungen Pastoraltheologen von Sankt Augustin gebührt dafür Dank.

Peter Lippert

Wirsching, Johannes: *Kirche und Pseudokirche.* Konturen der Häresie. Göttingen 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 282 S., kt., DM 38,–.

Der Verfasser versucht, das Thema „Kirche und Häresie" grundsätzlich und auf breiter Quellenbasis systematisch abzuhandeln. Es geht nicht um eine kirchengeschichtliche Darstellung, in der im historischen Abriß das Entstehen von Häresien und deren Gründe aufgezeigt wird, vielmehr wird das Problem untersucht, wie Kirche und Pseudokirche, d. h. Häresie begrifflich eindeutig gefaßt werden könnten.

Die Arbeit ist in zwei große Abschnitte gegliedert, aus denen bereits die Richtung ersehen werden kann. Der erste Abschnitt lautet: „Kirche – die Gemeinschaft des Glaubens", der zweite Abschnitt: „Pseudokirche – die Überbietung des Glaubens". Die beiden Hauptabschnitte sind jeweils unterteilt in Untersuchungen zum Begriff der Kirche bzw. zum Begriff des Häretischen und zur Theorie der Kirchen bzw. des Häretischen. Der Begriff der Kirche wird anhand der neutestamentlichen Aussagen und der Interpretation Martin Luthers verdeutlicht. Hervorgehoben wird die glaubensmäßige und spirituelle Seite der Kirche und ihre prinzipielle Offenheit, die sich nicht in eine äußere Formel oder Struktur fassen läßt. Zur Erhellung der Theorie der Kirche wird von ihrem Entstehen, ihrem Sein und ihrem Unterwegssein gesprochen. Die unterschiedlichen Entstehungsmodelle werden vorgestellt und geprüft. Betont wird der christologische Bezug der Kirche. Besonders sinnfällig wird dies in der Kanonbildung, in dem die Kirche sich selbst auf ihren christologischen Ursprung bezieht und hier ein Kriterium gewinnt, sich selbst und ihre Geschichte ständig von diesem Christus her überprüfen und korrigieren zu lassen.

Sehr hilfreich sind die Ausführungen zum Begriff des „Häretischen" und zur „Ketzerei". Weiterhin werden der „Sektenbegriff" und der von Luther geprägte Begriff der „Schwärmerei" untersucht. Angesichts der geschichtlichen Erfahrung, daß früher als häretisch verurteilte Meinungen heute durchaus Raum innerhalb der Kirchen haben, ergibt sich das Problem, das Häretische theoretisch zu erfassen. Untersucht wird die Häresie als Gemeinschaftsphänomen und als Glaubensphänomen. Das eigentliche Erkennungszeichen des Häretischen liegt aber im Phänomen der Überbietung. Hier wird eine Wahrheit oder Sicherheit gesucht, die sich mit dem in der Schrift geoffenbarten Christus nicht begnügt. Der Häretiker ist mit der Auslieferung seines Selbst im Glauben an Christus nicht zufrieden, sondern sucht darüber hinausgehende Evidenzen und hält seinen Weg für den alternativlos einzig möglichen.

Das Buch besticht durch die Heranziehung reichlichen Quellenmaterials und durch eine meditative spirituell anspruchsvolle Sprache. Es regt an, von der Äußerlichkeit und Geschäftigkeit des kirchlichen Alltags abzusehen und sich auf die tragenden Grundlagen zu besinnen. Dies ist vor allem deshalb notwendig, weil die Grenzen zwischen Kirche und Pseudokirche nicht endgültig und scharf gezogen werden können. Ein insgesamt anregendes Buch – vor allem durch seine Konzentration auf einige wenige Aspekte. Dies wiegt schwerer als der Hinweis, daß vielleicht nicht die gesamte Breite und Weite der Thematik abgehandelt worden ist. Rolf Decot

Rothen, Bernhard. *Die Klarheit der Schrift.* Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen. Teil 2: Karl Barth. Eine Kritik. Göttingen 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 262 + 212 S., kt., à DM 38,–.

Nichts weniger unternimmt Rothen in seinen beiden vorgelegten Bänden, als „einen neuen Zugang zu finden zu den Grundfragen aller Theologie" (I,7). Mittel hierzu ist ihm die Rückbesinnung darauf, daß für Luther die Schrift das erste Prinzip gewesen sei (Primum Principium). Dies bedeute mehr als die Annahme, die Schrift sei in der theologischen Diskussion die einzige Quelle und die letzte Norm. Vielmehr gehe es darum, daß die gesamte Theologie unmittelbar aus der Schrift heraus entwickelt werden müßte. Dies sei deshalb möglich, weil die Schrift in sich (nach der Auffassung Luthers) klar sei. Die Aufgabe des Theologen bestehe deshalb nicht darin – wie es meist in der modernen Theologie geschieht –, angebliche Unstimmigkeiten der Schrift von einem oft nicht weiter diskutierten Standpunkt aus aufzulösen, sondern auf die Schrift zu hören und sich ihrer inneren Klarheit zu stellen. Die Schrift sei klar, weil sie als Ganze unmittelbar Gottes Wort ist.

Die vorgegebene Klarheit der Heiligen Schrift sei für Luthers Denken die Grundtatsache gewesen. Er sei nicht von einer grundlegenden Lehre ausgegangen und diese Grundtatsache gelte es für die moderne Theologie zurückzugewinnen. Wie sehr diese Selbstverständlichkeit der modernen Theologie trotz allen Rekurses auf die Schrift verlorengegangen sei, erläutert Rothen im zweiten Band am Beispiel Karl Barths.

Auf breiter Quellenbasis entwickelt der Verfasser zunächst Luthers Verständnis von der Heiligen Schrift. Sie ist in ihrer Gesamtheit Gottes Wort, auf das es zu hören gilt. In drei Kapiteln entfaltet er eingangs, daß die Heilige Schrift selbst Gottes Wort und nicht nur Zeugnis von ihm ist. Sodann, daß Gottes Wort hierin für uns in ausreichender Klarheit enthalten, und schließlich, daß dieses Wort Gottes für uns so gewiß ist, daß wir hierauf das Leben bauen können.

Die im ersten Band gewonnenen Ergebnisse werden im zweiten Band mit den Positionen Karl Barths verglichen. Er wirft Karl Barth vor, nicht etwas falsch gemacht, sondern eine neue Grundlegung der Theologie versucht zu haben (II, S. 193). Er und andere Theologen gingen nicht von der offenen Vorgabe der Schrift als Gottes Wort aus, sondern entwickelten (wenn auch aus der Schrift) ein in ihren Gedanken vorformuliertes theologisches System.

Die beiden Schriften sind vor allem für den systematischen Theologen eine Herausforderung für seine eigene Arbeit. Das Grundanliegen ist sicherlich ernstzunehmen und eine Anfrage an die heutige Theologie. Allerdings darf man auch fragen, ob ein solcher systematischer Zugriff auf die Schrift möglich und ob die Schrift gleichsam im philosophischen Sinne als Principium verstehbar ist. Der Verfasser selbst blendet den historischen Vorgang der Reformation und die geschichtliche Bedeutung und Wirkung des Schriftprinzips souverän aus.

Er entwickelt das Sola Scriptura als zeitlos gültiges Prinzip, das Luthers eigentliches Anliegen ausdrückte und uns heute noch verpflichte. Das ist insofern richtig, als alle Theologie sich zu jeder Zeit als Schrifttheologie verstanden hat. Zwar ist dieser Anspruch bei Luther besonders berechtigt, jedoch unterliegt auch er den Fragestellungen und Bedingungen seiner Zeit. Auch bleibt die historische Tatsache, daß die Formulierung des Sola-Scriptura-Prinzips im geschichtlichen Ablauf der Reformation für Luther zunächst einmal die Gewinnung einer neuen Autorität gegenüber den Bestehenden bedeutet hat. Dies ist auch von seinen Anhängern und von den tragenden Schichten der Reformation so aufgefaßt worden. Rolf Decot

Barth, Hans-Martin: *Einander Priester sein.* Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive. Göttingen 1990: Vandenhoeck & Ruprecht. 257 S., kt., DM 38,–.

Ziel der hier vorgelegten Untersuchung ist es, die Würde des Laien wieder ins Bewußtsein zu heben und in allen Kirchen zu stärken. Dies soll gelingen durch ein neues Bedenken der „theologischen Basiskategorie" des allgemeinen Priestertums. Der Verfasser will damit eine verdeckte und vergessene reformatorische Einsicht neu beleben und für die ökumenische Diskussion fruchtbar machen. Was allgemeines Priestertum inhaltlich meint, wird an den Konzeptionen Martin Luthers, Philipp Jakob Speners und Johann Hinrich Wicherns im reformatorischen Bereich untersucht. Diesen Konzeptionen werden die Überlegungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Laienapostolat, Ansätze der Orthodoxie zur Bedeutung des Laien und moderne Überlegungen unter dem Gesichtspunkt „Kirche als Basisbewegung" zur Seite gestellt.

Es handelt sich um ein material- und kenntnisreiches Buch, das einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Ekklesiologie in der heutigen ökumenischen Diskussion leisten kann. Ein Neubedenken des Priestertums aller Gläubigen ist wohl in der Lage, die ökumenisch manchmal festgefahren erscheinenden Fronten in der Diskussion um das Amtspriestertum aufzulockern und auf ein tieferes Verständnis zurückzuführen.

Anfragen löst das Buch insofern aus, als beim Lesen recht bald der Verdacht entsteht, daß hier die berechtigte Neubesinnung auf Wert und Würde jedes einzelnen Christen an einem Begriff festgemacht wird, der einerseits die ihm aufgebürdete Last nicht zu tragen vermag, andererseits auch wohl kaum dem Empfinden größerer Gruppen von Gläubigen in den unterschiedlichen Kirchen entspricht.

Die von Luther entwickelte Lehre vom Priestertum aller Gläubigen ist zwar differenziert dargestellt, jedoch wird nicht ganz deutlich, daß es Luther vor allem darum ging, einen vor dem Evangelium nicht zu rechtfertigenden wesenhaften Unterschied (Standesunterschied) abzubauen. Obwohl alle Christen durch die Taufe Anteil an Christus und seinem Priestertum haben, gibt es dennoch den Unterschied des Amtes. Dieses Amt ist ein Dienst an den anderen; erforderlich ist es wegen des Öffentlichkeitscharakters der Kirche. Von hierher erklärt sich auch seine besondere Beziehung zur Eucharistie, die nicht deutlich genug herausgehoben wird. Da der lutherische Ansatz nicht ganz mit dem Konzept des Autors übereinstimmt, ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, verschiedentliche Widersprüche und Kritikpunkte aufzuzeigen. Insgesamt scheint zu wenig beachtet zu sein, daß Luther kein in sich geschlossenes System des Priestertumes aller Gläubigen entwickelt hat, sondern daß die verschiedenen Elemente, die wir heute zusammentragen können, aus Kampfschriften stammen, die sich gegen jeweils unterschiedliche Gegner richteten.

Hervorzuheben ist an dem Buch die Absicht, es beim ökumenischen Gespräch der Kirchen nicht bei der Diskussion der jeweiligen Amtsstrukturen zu belassen. Da das Amt immer nur Dienst an allen Christen sein kann, gilt es, die Wertigkeit des einzelnen Christen und der Gemeinschaft aller Christen neu zu entdecken. Das Priestertum aller Gläubigen ist letztlich nur als spirituelle Größe zu verstehen, in der die Verantwortung und auch die Fähigkeit aller Christen zum Ausdruck kommt, füreinander Verantwortung vor Gott zu tragen. Rolf Decot

Moral- und Pastoraltheologie

Weber, Helmut: *Allgemeine Moraltheologie.* Ruf und Antwort. Graz 1991: Verlag Styria. 354 S., Ln., DM 49,80.

Es gibt im Vollzug des Bücherbesprechens nicht eben häufig die Situation, daß ein Rezensent beim Lesen vergißt, daß er das gerade Gelesene zu besprechen hat; daß ihn das Interesse am Stoff soweit packt, daß die oft so lästige kritische Wachsamkeit ein wenig zurücktreten darf, weil man spürt: Die-

ses Buch ist einfach gut. So erging es mir mit Webers „Allgemeiner Moraltheologie". Hier haben wir endlich ein Handbuch, das auch Studenten als wirkliche Studienhilfe dienen kann, und zwar aus dreierlei Gründen: Erstens behandelt es den Stoff der sogenannten Fundamentalmoral umfassend (darin geht es über das gleichnamige Werk des verdienten F. Böckle hinaus); zweitens ist es ausgesprochen gut lesbar; drittens geht es auf eine Weise jeweils auf die heutige Problemlage ein, wie man es in Handbüchern eher selten kennt.

Im einzelnen werden behandelt: „Das biblische Fundament" (1. Kapitel, 27–83); „Der sittliche Anspruch" (2. Kapitel, 85–169); „Die Wahrnehmung des sittlichen Anspruchs im Gewissen" (3. Kapitel, 171–217); „Die Antwort auf den sittlichen Anspruch" (4. Kapitel, 217–337). Dabei kann diese Haupteinteilung nicht die Fülle der behandelten Aspekte ahnen lassen. So enthält das zweite Kapitel u. a. „die Lehre vom Naturgesetz", den „Lösungsversuch der Situationsethik", „Fragen der teleologischen Normbegründung" und beachtenswerte Überlegungen über „das Wohl der Person als Kriterium der Moral". Neben der Stoffülle und der übersichtlichen Gliederung erleichtern jeweils Zusammenfassungen und Schlußreflexionen das Verständnis.

Neben soviel Zustimmung wiegt vereinzelter Widerspruch, den ich zu Positionen des Verfassers spüre, eher gering. Es gibt ihn, und an manchen Stellen wäre wohl weiter zu diskutieren oder auch Einspruch zu erheben (so halte ich, um nur ein Beispiel zu geben, die nachbiblische Ausweitung des Inhalts der 10 Gebote nicht für glücklich. Man sollte doch auch sehen dürfen, wie fundamental einfach Moral im Ansatz einmal gewesen ist…). Aber solche Erwägungen verbleiben am Rande. Statt zweitrangige Einwände aufzuzählen, möchte ich lieber der Genugtuung Ausdruck geben, daß wir hier ein Handbuch haben, das informiert, klärt und weiterhilft. Peter Lippert

Wittrahm, Andreas: *Ein Leben lang im Aufbruch.* Biblische Einsichten über das Älterwerden. Freiburg 1991: Herder. 209 S., geb., DM 28,–.

An Büchern über Alter und Älterwerden ist heute kein Mangel. Das Bedürfnis nach Weggeleit für die immer zahlreicher werdende ältere Generation scheint groß zu sein. Das vorliegende Buch des Leiters des Referates „Kirchliche Altenarbeit" im Bistum Münster stellt biblische Gestalten und biblische Texte als Begleiter für die Jahre der zweiten Lebenshälfte vor. Es eignet sich nicht nur für die angesprochenen älteren Menschen, sondern gibt auch gute Anregungen für alle, die in der Erwachsenenbildung und Altenseelsorge tätig sind. Heinz J. Müller

Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. Hrsg. v. Johannes Gründel. Bd. 1. Grundlegungen. Reihe: Schriften der katholischen Akademie in Bayern, Bd. 141. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 192 S., kt., DM 29,80.

Im vorliegenden ersten Teil eines „Grundkurses Moral" legen einige anerkannte Moraltheologen bzw. Ethiker einige Grundbeiträge zur sog. Fundamentalmoral vor. A. Auer schreibt über den Menschen als „Subjekt verantwortlichen Handelns" (14–40); A. Keller behandelt Freiheit und Bindung (41–62); J. Gründel führt in das Thema „Person und Gewissen" ein (63–85); R. Heinzmann stellt sich der Frage nach dem Verhältnis des Christlichen zum Humanen (86–112); R. Spaemann beschreibt „Christliche Verantwortungsethik" (113–134); J. Rief schreitet den bleibenden Bereich absoluter Werte und unveränderlicher Normen ab (135–161), schließlich führt Antonellus Elsässer in den Bereich von Sünde und Schuld – Umkehr und Versöhnung (162–185) ein.

Der Gesamteindruck, den das Buch hinterläßt, blieb bei mir zwiespältig. Es ist nicht zu verkennen, daß bei den Autoren unterschiedliche Positionen hinter ihren Darlegungen stehen. Manches, wie etwa die starke Ablehnung gegenüber dem moralischen Diskurs in der offenen Gesellschaft (vgl. auch Fragestellung 3, S. 161) bei J. Rief oder die Zuspitzung auf die Freiheit als Zentralwert bei A. Keller, vermochte ich nicht recht nachzuvollziehen (die „weiterführenden Fragen" aus dem Teilnehmerkreis der ursprünglichen Vorlesungsabende, die zu jedem Kapitel notiert werden, können den manchmal ratlosen Leser trösten…). Was A. Elsässer als Beichtpraxis beschreibt, hat den

Wahrheitsgehalt, wie ihn Karikaturen haben: Irgendwo stimmt es, und so stimmt es auch wieder nicht. Daß es in der gelebten Beichtpraxis neben dem Verfall in Routine auch vertiefende Neuentdeckungen gibt, bleibt unerwähnt.

So bleibt der Eindruck im ganzen in der Schwebe. Hilfreiche und eingängige Gesamtperspektiven wie die von A. Auer oder die zutreffende Betonung von öfter Verkanntem bei R. Heinzmann stehen neben schwer Erschließbarem. Ein Lesebuch zu Moralfragen ist das Buch geworden, Teil eines Grundkurses wohl nicht. Peter Lippert

Scherzberg, Lucia: *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie. Mainz 1991:* Mathias-Grünewald-Verlag. 258 S., kt., DM 36,–.

Gott ereigne sich als Immanenz in Jesus und in uns. Damit sei die „transzendental-männliche Gottesvorstellung" aufgehoben und die „androgene" (männliche) Bibelsprache von Gottes „Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart" habe ein Ende. Gott sei „einsam, beziehungsbedürftig, die Macht in Beziehung" – und die Menschen erfahren sich als Mitschöpferinnen und Mitschöpfer, Mitarbeiterinnen, und Mitarbeiter, Jüngerinnen und Jünger.

„Sexismus" sei ein anderes Wort für Sünde und bedeute (allerdings nicht bei allen Autorinnen) soviel wie Trennung von dem, was ehedem zusammengehörte: Frau und Mann, Körper und Geist, Natur und Mensch, Mensch und Gott, Transzendenz und Immanenz.

Feministische Theologinnen der ethischen Richtung werden von Lucia Scherzberg, kath. Theologin und seit 1989 Leiterin der Arb.- und Forschungsstelle für Feministische Theologie an der Kath.-Theol. Fak. in Münster, in ihrem Buch „Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie" befragt und kommentiert. Ebenso geben sieben Autorinnen der ästhetischen Richtung darüber ihre Antwort.

Die Rechtfertigungslehre sei nur männlich erfahrbar, wenn nämlich „Sünde" als „Stolz", als das „Soseinwollen" wie Gott, nämlich männlich definiert werde. Die „Sünde" der weiblichen Menschheitshälfte sei jedenfalls die Selbstverneinung, wobei Selbstüberhebung wie Selbstverneinung die beiden großen Versuchungen des menschlichen Geistes seien. Der Ort der Gnadenerfahrung sei die Frauenbewegung selbst. Einfach durch Partizipation entwickle sich das Selbstsein und Personsein der Frau und führe zu ihrer Ganzheit in einer sie hörenden Kirche. Die „Frauenkirche" sei der erste Schritt im Exodus aus der patriarchalischen Machtkirche der Männer heraus – zunächst als Autonomie verstanden, dann aber als das Heilsein des Körpers. Auch lesbische Liebe sei darunter zu verstehen, nur weg muß es sein vom Zugewiesensein in die heterosexuelle Geschlechterrolle – bis heute.

Gottes-, Nächsten- und vor allem Selbstliebe seien wesenseigene Fähigkeiten des Menschen. Die Frauenkirche sei als kleine Basiskirche mit sozialen Aufgaben und ohne Hierarchie nach der Christologie nun der Ort der Pneumatologie, die Immanenz Gottes zum Ausdruck zu bringen.

Basis sei die Bibel: die „Jesusbewegung" (darunter ist die Zeit des hist. Jesus nach Markus und Johannes zu verstehen) und die „Taufformel" Gal 3,26–28, Paulusworte, als er noch für Freiheit und Gleichheit eingetreten sei – genauso wie er den Stein zur patriarchalischen Männerkirche gelegt habe.

In der ästhetischen Richtung der Feministischen Theologie lassen sich nach Scherzberg drei Gruppen unterscheiden. Die erste finde Zugang zum Thema durch tiefenpsychologische bzw. psychoanalytische Theorien.

Die zweite Gruppe sei religionsgeschichtlich und mythologisch-orientiert charakterisierbar.

Bei der dritten Gruppe komme es mystisch zur Vereinigung mit der „Göttin" bzw. zur Aufdeckung des wahren Selbst.

Soll man das Buch lesen?
Die feministische Sprache ist gegenüber der „androgenen" jedenfalls uneingeübt und uneinheitlich.

Theologisch wie menschlich bleibt das Buch ohne Lösung, weder kann die patriarchalische Männerkirche, soweit sie die Frauen ausschaltet, überzeugen, noch die Umkehr in eine „Frauenkirche" mit einer Rückkehr(?) zur „Göttin".

Der „Sexismus", wenn er als dualistische Trennung verstanden werden soll, ist in unserer Welt unabänderlich. Unsere Aufgabe ist es ja auch, das Schwache mit auf unseren Weg zu nehmen und „herrschen" als „dienen" zu verstehen – wenn wir es ernst nehmen wollen mit unserem Anfang bei Jesus Christus. Die Frauenbewegung zeigt sehr deutlich, daß „Sünde" männlich wie weiblich als Stolz, als das Soseinwollen wie Gott zu verstehen ist mit der Folge der Unterdrückung der Natur, des Körpers und des anderen, wenn ich mich zum Herrn über das Leben in mir oder den andern neben mir mache...

Immer hat das Volk geschrien – und Gott gehört Jesus hat uns den Weg zur hörenden Kirche gezeigt. Natürlich müssen Theologen das Buch der Theologinnen lesen – natürlich muß der Mensch hören und antworten und Antwort aushalten. Gertrud von Stosch

... Und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension. Hrsg. v. Erich Garhammer, Franz Gasteiger, Hans Hobelsberger und Günter Tischler. München 1990: E. Wewel. 386 S., kt., DM 38,–.

Im Vorwort dieses Sammelbandes wird ein Augustinus-Wort zitiert, das in einem Apostolischen Schreiben von Papst Paul VI. aufgegriffen und erweitert worden war: „Die Kirche ist, weil sie eine versöhnte Welt darstellt, auch ihrem Wesen nach eine stets versöhnende Welt." Dem steht im gleichen Vorwort die Feststellung des Salzburger Dogmatikers Gottfried Bachl gegenüber: „Die Kirche lebt nicht nur in einer Welt der Konflikte, sondern erzeugt selber Konflikte und wird von ihnen bestimmt... Wenn die Kirche ihre prophetische Kompetenz gegenüber der Gesellschaft wiedergewinnen will, muß sie ihren verbalen Aufwand in Richtung Versöhnung reduzieren; statt dessen sollte sie sich die Mühe machen, reicher zu werden an praktisch versöhnendem Verhalten" (9 f.). Die Kirche ist demnach also nicht schlechthin versöhnte Kirche. Was sie tun könnte und sollte, wird von den 29 Mitarbeitern in den Abschnitten „Biographische Spuren", „Zugänge", „Versöhnung innen", „Exemplarische Herausforderungen" an der Biographie konkreter Personen, an Beispielen der kirchlich-religiösen Praxis und am Handeln kirchlicher Gruppen und Gemeinschaften vorgeschlagen. Man mag mit manchem, besonders einigen undifferenzierten Vorwürfen an die Adresse kirchlicher Amtsträger, nicht einverstanden sein; die vielfältigen Aspekte, die von den Autoren eröffnet werden, geben jedoch hilfreiche Impulse für ein versöhnendes Handeln der Kirche und in der Kirche. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß dies nicht allein die Leitung der Kirche, sondern jeden einzelnen Christen angeht. Heinz J. Müller

Die Beichte. Hrsg. v. Ernst Henze. Reihe: Dienst am Wort, Bd. 55. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 160 S., kt., DM 22,–.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei von vornherein darauf hingewiesen, daß es in dem vorliegenden Buch nicht um die Beichte in der katholischen, sondern in der evangelisch-lutherischen Kirche geht. Dennoch lohnt es sich für Katholiken weiterzulesen.

Die Ausführungen beginnen mit einigen kurzen, aber dennoch informativen Aufsätzen, die zum Gespräch ermuntern wollen. Darin werden behandelt: Die Bedeutung der Beichte für das christliche Leben, die in der heutigen Literatur enthaltenen Aussagen über die Beichte, die historische Entwicklung des Bußinstituts, die reformatorische Lehre von der Beichte, das Verhältnis von Beichte und Abendmahl. Darauf folgen zwei Artikel, in denen Gebete und Lieder zur Beichte erläutert werden. Anschließend kommen rechtliche Aspekte der Beichte zur Sprache. Darüber hinaus finden sich u. a. Ansprachen zur Beichte, Beichtspiegel, Beichtgebete und das Modell einer Beichtliturgie.

Die Beiträge sind entstanden aus der Erkenntnis, daß es einen großen Verlust bedeutete, als gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Beichte aus dem Leben evangelischer Gemeinden fast ausnahmslos

verschwand. Deshalb möchten die Autoren zum Nachdenken über die Beichte anregen „und auf diese Weise dazu helfen, daß das Bußsakrament wieder seinen festen Platz in der Kirche und damit im Leben des einzelnen Christen bekommt" (S. 10).

Der Sammelband ist nicht nur für evangelische Christen lesenswert, sondern auch für Katholiken; denn er erschließt den Wert der Beichte und bietet nützliche Hilfen zur Vorbereitung und zum Vollzug des Bußsakraments. Priester und Diakone können daraus gute Gedanken für die Predigt schöpfen. Josef Schmitz

Wess, Paul: *Gemeindekirche – Ort des Glaubens.* Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie. Graz 1989: Verlag Styria. 720 S., Ln., DM 90,–.

Das Buch, das hier unter dem eher einfach klingenden Titel „Gemeindekirche – Ort des Glaubens" vorgelegt wird, sprengt in mehrfacher Hinsicht alle gewohnten Proportionen. Wer in dieser – als Habilitationsschrift im Fach Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck vorgelegten – Arbeit einen relativ schnellen denkerischen Zugang zu einem theologischen Neuansatz von Pastoral erwartet, steht, statt sich auf einem vorgelagerten, bequemen Aussichtshügel (gleichsam, um es in einem Innsbrucker Bild zu sagen, auf dem Bergisel) vorzufinden, verblüfft vor einer hohen Steilwand, einer „Nordkette", von deren Höhe aus erst die angestrebte Rundsicht erhofft werden kann, auf die aber keine Seilbahn hinaufschwebt und vor der man leicht – kapituliert. Um ein Gebirge handelt es sich in der Tat.

Auf gut 700 Seiten entwickelt und erläutert der Verfasser im ständigen Gespräch mit der heutigen allerdings ganz überwiegend deutschsprachigen Theologie seine Thesen, die ebenso sehr der systematischen Theologie (Fundamentaltheologie, Dogmatik) wie der praktischen oder Pastoraltheologie zuzuordnen sind. Aus dem zehn große Seiten umfassenden Inhaltsverzeichnis können hier nur die Hauptteile referiert werden. Nach einem knappen einführenden Teil („Fragestellung und Gliederung") geht es zunächst um Methodenfragen in Philosophie und Theologie (65–397). Teil C behandelt den „Paradigmenwechsel in Philosophie und Theologie" (399–503). Der vierte Hauptteil D bringt den „Versuch einer Antwort", auch im Hinblick auf das Gemeindeverständnis, auf Erneuerung des Taufkatechumenats, auf die Rollenzuweisung des ordinierten Priesters und auf den Faktor „Einmütigkeit" in Gemeinden und in der Kirche (505–708). Grundlagen dieser praktischen Folgerungen werden in den theoretischen Teilen B und C vorbereitet. Sie bestehen in der Vorordnung eines „relationalen Seins- und Personenverständnisses" gegenüber einem „monistischen Einheitsdenken" (441ff.) auf der Grundlage einer zugegebenen „Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts" (418).

Sicherlich wird man verstehen, daß Weß seine Thesen erst einmal mit aller spekulativen Akribie zu untermauern versucht und gegen etwaige Einwände absichern will. Sollen seine Gedanken, die freilich gerade in seiner langen pastoralen Erfahrung begründet sind, von weiterer Praxis getestet werden und sollen sie für weitere Praxis zur Anregung oder gar Wegweisung werden, müßten sie – um der Vermittelbarkeit willen, die auch ein Stück Kirche-Sein ist – in einer gestrafften Fassung ohne ihren wissenschaftlichen Apparat vorliegen. Das Buch, wie es jetzt vorliegt, wird sicherlich zuallererst für die akademischen Experten der Theologie von Bedeutung sein. Peter Lippert

Fraling, Bernhard: *Geistliche Erfahrungen machen.* Spiritualität im Seelsorge-Verbund. Reihe: Perspektiven für die Seelsorge, Bd. 7. Würzburg 1992: Seelsorge Echter Verlag. 108 S., kt., DM 24,–.

Das Ziel, das dieses Buch sich vornimmt, wird im Vorwort sehr klar formuliert: „Es soll versucht werden, Erfahrungen unseres Lebens mit den Deutungen des Glaubens in eine Beziehung zu bringen, eine Aufgabe, die zumal Ziel und Akzentuierung von Spiritualität und Seelsorge sind. In ihnen geht es gleichermaßen darum, Lebens- und Glaubenserfahrung zusammenzuführen" (7). Diesem Ziel nähert sich der Verfasser in einem ersten knappen Schritt, indem er den Bedeutungen des Wortes Spiritualität nachgeht. Er betont, was öfter vernachlässigt wird, daß Spiritualität sowohl eine

Haltung als auch deren „Äußerung" in sich begreift, daß sie sowohl vom Grund her christlich als auch zeitgeschichtlich stimmig sein muß (9–16). Der zweite, längere Teil sinnt den Dimensionen dessen nach, was mit „geistliche Erfahrung" bezeichnet wird (17–43). In einem dritten Teil, der „Glaubensvollzug" überschrieben ist, geht es um das Wachsen und die stete Erneuerung des Glaubens: „Der Glaube entsteht in Gemeinschaft" (44–59); „Glaube heißt Umkehr und Erneuerung" (59–95).

Der Gesamteindruck, den das Buch hervorruft, ist uneinheitlich. Stellenweise verlangt der Verfasser seinen Lesern viel Fähigkeit zum Nachvollziehen abstrakter Gedankengänge ab; an anderen Stellen sind seine Ausführungen von hoher Suggestivkraft, nicht zuletzt durch die auf geradezu spannende Weise herangezogenen Beispiele aus der Literatur. Zu dem, was der Verfasser inhaltlich sagt, habe ich weithin Zustimmung verspürt. Manches Altgewohnte erscheint in neuem, erhellenderen Licht.

Allerdings muß, wie ich meine, dem Buch gegenüber ein Einwand gemacht werden und dies, wegen der Wichtigkeit der Sache, um die es geht, mit Nachdruck. Der Einwand bezieht sich auf die Auswahl der behandelten Aspekte von Glaube und Glaubensvollzug. Denn im zweiten Hauptteil geht es „...im weiteren um die Frage, wie wir den Glauben vertiefen können. Dazu werden zwei wesentliche Momente des Glaubensvollzugs herausgegriffen und dargestellt. Der Glaube zeigt sich in seiner ganzen Geschichte als Vollzug in Gemeinschaft... und als ein Prozeß ständiger Erneuerung..." (7). In dieser Auswahl liegt die Problematik.

Es entsteht ein Bild, das auf fatale Weise jenen Eindruck verfestigt, der in Jahrhunderten einer moralistischen und rigoristischen Pastoral immer wieder erzeugt wurde: daß es dem Christentum bei dem, was es den Menschen bringt, primär oder ausschließlich um Sündenvergebung geht. So scheint die Hauptbotschaft zu sein: Du bist schuldig.

Zahllose Menschen haben unter dieser Einseitigkeit gelitten, und biblisch fundiert ist sie schon gar nicht. Denn Jesus vergab nicht nur Sünden (das ist an seiner Sendung gewiß wesentlich und tröstlich); er heilte auch Kranke, er trieb Dämonen aus den Seelen der Menschen aus, und er sagte durch seine Botschaft das voraussetzungslos jetzt kommende Reich eines Gottes an, den Menschen ihren guten Vater nennen dürfen. Auch Paulus kennt immer wieder *zwei* Unheilsmächte, Sünde *und* Tod, also eben nicht nur die Sünde. Erlösung auch vom Tode aber, das heißt, daß in Jesus Befreiung kommt von all den antizipierenden Gegenwarten des Todes: von Sterblichkeit und Vergänglichkeit, von Vergeblichkeit, Grenzen, Niederlagen, vom Leid, von der Angst. Jesus ist auch angesichts *dieser* Erfahrungen als Erlöser und Heiland da. Wird dies auch nur scheinbar vernachlässigt, wird dem Evangelium eine Hauptwirkung seines Trostes genommen.

Die Bearbeitung dieses Themas selbst („Glaube heißt Umkehr und Erneuerung") mag weithin gelungen sein (besonders ansprechend fand ich die Beispiele aus der Literatur). Wenn aber (besonders 67–74) mehrere Schriftstellen, die sich auf das Drama der Annahme bzw. Ablehnung Jesu durch seine Zeitgenossen beziehen, zu allgemeinen Aussagen über sündiges Verhalten gemacht werden, wenn Umkehr nicht als (positive) Hinkehr zum Reich Gottes (und zu seinem Boten Jesus) beschrieben wird, sondern als „Gegenbewegung zur Sünde" (74), dann wird die christliche Botschaft, anders als im NT, scheinbar nur noch mit dem Verständnisschlüssel Sünde – Vergebung gelesen. Und ist Röm (3,21–26) „der Angelpunkt des ganzen Römerbriefes" (73)? Könnte man Gleiches nicht von der hymnischen Schilderung „gelungener Erlösung" in Röm 8 behaupten...

Wenn dann gewiß kundig, aber sehr ausführlich, doch wieder dargelegt wird, wieviele Aspekte „die Sünde hat" (60–73), daß es „richtige" Vergebung innermenschlich nicht gibt, daß zur Umkehr das Sakrament gehört, dann stimmt das alles, und dennoch entsteht der Eindruck, daß Schulderfahrungen, die ja sehr unterschiedlich sein können, theologisch überfrachtet werden und so gar nicht wirklich erlebt werden, mehr noch: daß am Schluß doch wieder alles auf das immer schon Gesagte und letzten Endes auf das Beichten hinausläuft...

Es geht hier, wie ich meine, um eine entscheidende spirituelle Weichenstellung. Der Leserin, dem Leser sei also geraten, in sich hineinzuhorchen, wie sie/er selbst dies alles empfindet. So kann auch der kritisierte Teil des Buches zur heilsamen Herausforderung werden. Das viele und gute in dem Buch Gesagte kann darüber hinaus wertvolle Hilfe und Begleitung sein. Peter Lippert

Meßbuch: Sammlung von Marienmessen. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Freiburg 1990: Herder i. Gem. m. d. Verlagen Benziger, Zürich – F. Pustet, Regensburg – St. Peter, Salzburg – Veritas, Linz. 22*, 457 S., Ln., DM 226,–.

Meßlektionar: Sammlung von Marienmessen. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Freiburg 1990: Herder i. Gem. m. d. Verlagen Benziger, Zürich – F. Pustet, Regensburg – St. Peter, Salzburg – Veritas, Linz. 13*, 225 S., Ln., DM 72,–.

Die vorliegende Sammlung von Marienmessen „hat vor allem das Ziel, bei der Verehrung der seligen Jungfrau Maria jene Feiern zu fördern, die in ihrer Lehre von Wichtigkeit sind, sich durch die Verschiedenartigkeit ihrer Aussagen empfehlen und die in echter Weise an die Heilstaten erinnern, die Gott, der Herr, im Hinblick auf das Geheimnis Christi und der Kirche an der seligen Jungfrau gewirkt hat" (Pastorale Einführung Nr. 19).

Die Sammlung besteht aus zwei Bänden: Der erste enthält die Gebetstexte, die Eröffnungs- und Kommunionverse sowie mehrere Texte für den feierlichen Schlußsegen; im zweiten finden sich die biblischen Lesungen mit dem Antwortpsalm und dem Halleluja bzw. dem anderen Ruf vor dem Evangelium.

Beide Bände sind naturgemäß aufeinander abgestimmt und gliedern sich in zwei Teile: der erste umfaßt Texte für die geprägten Zeiten des Kirchenjahres, die die Verbindung Marias mit dem heilsgeschichtlichen Wirken Christi aufscheinen lassen; der zweite bietet 28 Formulare für die Zeit im Jahreskreis, die für das Gedächtnis der Gottesmutter unter alten und neuen Titeln bestimmt sind. In einem Anhang folgen sieben Eigenmessen aus dem deutschen Sprachgebiet.

Der erste Band weist zwei Besonderheiten auf, die eigens hervorgehoben werden sollen: zunächst die pastorale Einführung, die die Stellung Marias in der Feier des Mysteriums Christi umschreibt und die Sammlung von Marienmessen erläutert; dann die geistliche und historische Einführung, die jedem Formular vorangestellt ist und als Anregung sowohl für Ansprachen als auch für Meditationen dienen kann.

Die beiden Bände sind zwar für Meßfeiern konzipiert, doch lassen sie sich darüber hinaus auch in Wortgottesdiensten und Andachten verwenden. Das gilt nicht nur für die biblischen Lesungen, sondern ebenso für die Tagesgebete und die Präfationen (die allerdings entsprechend abgeändert werden müssen).

Die Sammlung von Marienmessen stellt eine hervorragende Grundlage dar, zu einer biblisch fundierten und somit gut katholischen Marienverehrung hinzuführen. Josef Schmitz

Kamphaus, Franz: *Entschieden leben.* Was ich im Taufbekenntnis verspreche. Freiburg 1991: Herder. 96 S., Paperback, DM 6,80.

„Was ich im Taufbekenntnis verspreche": der Untertitel dieses Büchleins kennzeichnet gut den grundlegenden Zug der Gedanken, die der Limburger Bischof Kamphaus zuerst in einem Hirtenbrief und jetzt in dieser gesonderten Veröffentlichung gläubigen Christen und Nichtgläubigen anbietet. Den Menschen in einer Kultur, die durch und durch von Pluralismus geprägt ist, möchte er Hilfestellungen geben, die eigene Lebensentscheidung zu treffen oder sich bewußt zu machen. Für den überzeugten Christen ist sein Glaube eine Lebensweise, in der er sozusagen „in seinem Element" ist, oder wie die Bibel vom Geheimnis der Gegenwart Gottes spricht: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17,28). Auf dem Weg dorthin bedarf es aber sowohl der Unterscheidungsgabe als auch der Konfliktbereitschaft und der Fähigkeit, zu widerstehen. In sechs Schritten überdenkt Kamphaus in diesem Sinn die drei Grundaussagen des Taufversprechens: den

Glauben an den Geist, an Jesus Christus und an Gott, den Vater. Dabei knüpft er jeweils zuerst an Alltagserfahrungen an, prüft Lösungsansätze aus der Glaubensgeschichte und entfaltet dann aus der Bibel den Grund christlichen Glaubens; abschließend gibt er einige Denkanstöße für die Praxis eines entschiedenen christlichen Lebens, Fragen zu prägenden Erlebnissen des eigenen Glaubenslebens und zur eigenen Situationsbestimmung. Ein weiterführender Beitrag von Gotthard Fuchs soll Schritte zum gemeinsamen Nachdenken auf dem Weg zu einem entschiedenen Christsein in der Gemeinde aufweisen. Dieses Büchlein enthält Gedanken, mit denen man arbeiten muß; wertvoll sind z. B. besonders auch die eigens aufgeführten Regeln zur geistlichen Unterscheidung. Wer aber bereit ist, sich an die Arbeit zu machen, dem ist hier echte Hilfe angeboten. Johannes Römelt

Gordian (Pater): *Hoffnung für uns.* Verkündigung unter Ulbricht und Honecker. Graz 1991: Verlag Styria. 191 S., kt., DM 19,80.

Die hier vorgelegten Predigten und Vorträge berichten indirekt über das Leben eines Dominikaners, über seine Tätigkeit als Priester von 1938 bis in die Gegenwart. Pater Gordian nahm als Sanitäter am Zweiten Weltkrieg, vor allem in Rußland, teil. Nach dem Krieg und der Gefangenschaft begann er mit seiner vielfältigen Predigttätigkeit in Düsseldorf, die er dann seit 1951 in und von Leipzig aus fortsetzte. Nicht zuletzt besuchten junge Menschen seine Predigten. In 30 bis 40 Kirchen, vor allem in den großen Städten der DDR, predigte er regelmäßig. Außer der umfangreichen Gesprächsseelsorge begleitete er auch eine junge evangelische Exerzitienbewegung und trug wesentlich dazu bei, daß daraus eine dauerhafte Einrichtung wurde.

Pater Gordian gehört zu jenen Glaubenden in der damaligen DDR, die durch ihren Einsatz und ihr Zeugnis vielen Christen Mut zum Durchhalten in einer dem Christentum feindlich gesinnten Umwelt gaben.

Die Predigten und Vorträge müssen heute aus diesem Kontext heraus gelesen werden. Vieles darin überzeugt mich als Ausdruck einer offenen Menschlichkeit, die ihre Kraft aus dem Glauben bezieht. Vieles kann heute – vielleicht auch damals schon – nicht mehr so gesagt werden, weil das Zeitgeschehen eben nicht nur Bedrohung für das Menschsein im Glauben ist, sondern auch Anforderung zur notwendigen Wandlung und Veränderung, zur Bekehrung, die nicht nur für gleichgültige Christen oder Atheisten notwendig ist, sondern auch für den einzelnen Christen und die Kirchen.
Klemens Jockwig

Kirchenrecht

Sebott, Reinhold: *Das kirchliche Strafrecht.* Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des CIC. Frankfurt 1992: J. Knecht. 148 S., kt., DM 29,80.

Wenn es im Vorwort zu vorliegendem Strafrechtskommentar des Jesuiten Sebott heißt, daß es neun Jahre nach der Promulgation des neuen CIC immer noch keinen deutschen Kommentar zum kirchlichen Strafrecht gebe, so trifft dies angesichts der Tatsache zu, daß die Autoren des Münsterischen Kommentars in diesem Teilbereich etwas hinter ihrer Planung herhinken. Durch den Ausfall eines Mitarbeiters blieb leider gerade das Strafrecht bislang noch unkommentiert. – Die Fälle Küng, Drewermann und Lefèbvre zeigen, daß das kirchliche Strafrecht – obwohl ähnlich wie das Ordensrecht ein Stiefkind der Literatur – durchaus im Bewußtsein einer kritischen Öffentlichkeit ist. Begriffe wie Exkommunikation, Suspension, Predigt- und Lehrverbot, Schisma und Häresie gehen heute auch Journalisten flott von den Lippen, ohne daß sie damit oft auch schon verstünden, was darunter juristisch zu verstehen ist.

Vorliegendes Buch will zur Klärung beitragen. Es versteht sich als Lehrbuch und ist laut eigenem im Vorwort zum Ausdruck gebrachten Selbstverständnis für Studenten geschrieben, verzichtet daher bewußt auf eine größere Problematisierung des kirchlichen Strafrechts. Das Buch ist als Kommentar konzipiert: Auf den lateinischen Kanon folgt die deutsche Übersetzung, woran sich die

Kommentierung anschließt; manches wird in den Anmerkungen noch vertieft. An einigen Stellen hätte man sich allerdings doch – trotz des lehrbuchhaften Ansatzes – eine weitergehende Erörterung gewünscht.

So wird zwar im Kontext des can. 1364 (Apostasie, Häresie, Schisma) auch kurz das deutsche Sonderproblem des Kirchenaustritts (aus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts) erwähnt, doch wird nicht klar, wie und als was er denn kanonistisch zu werten sei: Ist Kirchenaustritt automatisch immer mindestens Schisma, egal, aus welchen Gründen er erfolgt? Bedeutet er nicht mindestens die Aufkündigung der Gemeinschaft mit der jeweiligen Teilkirche, durch die (meist direkt intendierte) Befreiung von der Kirchensteuer das herbeigeführte Ende der Gemeinschaft im Geben und Nehmen? Oder ist bei einem Kirchenaustritt in jedem einzelnen Fall zu prüfen, aus welchen Gründen er erfolgt, welcher Straftatbestand damit gegeben ist und welche Strafe somit erfolgt?

In bezug auf die Apostasie wird zwar vom Autor richtig auf die Problematik aufmerksam gemacht, daß der Tatbestand der Apostasie nicht erst vorliegt, wenn die Ablehnung des christlichen Glaubens im Ganzen (nach der Taufe) gegeben ist, sondern auch schon dann, wenn eine zentrale christliche Glaubenswahrheit, wie etwa die Gottessohnschaft Jesu, geleugnet wird. Aber jene andere Problematik, inwiefern und inwieweit denn jemand überhaupt bestraft werden kann, der sich ja durch seinen Glaubensabfall bewußt außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden stellt, wird nicht erörtert.

Bei der Abtreibung wäre es wegen ihrer großen Bedeutung für die Seelsorge hilfreich gewesen, auf die PCI-Entscheidung vom 23. 5. 1988 mit mehr als nur einem Satz einzugehen, wonach *jede* Tötung der Leibesfrucht nach der Empfängnis Abtreibung ist und die Tatstrafe der Exkommunikation nach sich zieht. Die Formulierung „Es werden alle bestraft, die an der Abtreibung mitgewirkt und sie auch gebilligt haben" ist mit der strengen Unterscheidung zwischen cooperatio formalis und materialis zumindest mißverständlich. Wenn Sebott meint, eine reine cooperatio materialis sei somit nicht strafbar, so trifft dies nur den Fall eines Menschen, der beispielsweise ein erbetenes Medikament oder Instrument überläßt oder beschafft, ohne zu wissen, was damit nachher geschieht und beabsichtigt ist.

Der Ehepartner jedoch, der eher nolens als volens, aber irgendwie doch um des lieben Friedens willen bei der Abtreibung mitwirkt, diese aber dennoch im Innersten nicht billigt, dürfte gleichwohl strafbar sein. Andererseits hätte hier vom Autor deutlich herausgestellt werden müssen, daß aufgrund der häufig vorliegenden psychischen Situation und Notlage gerade bei der Frau oft nicht die moralische und strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit gemäß can. 1321 vorliegt. Auch hier gilt: Nulla poena sine culpa. Insgesamt sind die wenigen Sätze zur Abtreibung selbst für ein Lehrbuch zu knapp.

Daß nun ein Strafrechtslehrbuch vorliegt, ist in jeder Hinsicht begrüßenswert. Es hätte ruhig etwas umfangreicher und streckenweise vertiefter sein dürfen. Aber als Pioniertat wird man dies vielleicht nicht unbedingt verlangen können. So ist dem Autor für sein Bemühen zu danken, auch dieses vernachlässigte Feld der Studentenschaft erschlossen zu haben. Rudolf Henseler

Fürst, Carl Gerold: *Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Freiburg 1992: Herder. 214 S., kt., DM 38,–.

Papst Johannes Paul II. selbst hat anläßlich der Präsentation des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) vor der Bischofssynode nachdrücklich das vergleichende Studium der beiden Codices (CCEO und CIC) gewünscht. Fürst, Professor für Kirchenrecht und Rechtsgeschichte in Freiburg, zudem ausgewiesener Spezialist für das katholische Ostkirchenrecht, will mit der hier vorgelegten Synopse zu diesem Rechtsvergleich eine Hilfe bieten.

Fürst hat den CCEO in Vorträgen und Aufsätzen eindrucksvoll als „katholische Alternative" des lateinischen CIC charakterisiert, auch als dessen Ergänzung und sogar Korrektivum.

Da beide Codices fast die gleiche Materie regeln – wenngleich einer je ganz anderen Systematik dabei folgend –, läßt eine solche Gegenüberstellung von Canones und Überschriften sowohl Übereinstimmungen wie auch Abweichungen schnell erkennen. Dabei geschieht die Synopse in beide Richtungen: von CIC zum CCEO (3–112) und umgekehrt (117–214). Fazit: ein unentbehrliches Hilfsmittel für den Kanonisten.

Rudolf Henseler

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Abeln, Reinhard – Kner, Anton: *Kein Weg im Leben ist vergebens.* Wüstenerfahrungen sind unersetzbar. Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 62. Münsterschwarzach 1990: Vier-Türme-Verlag. 51 S., kt., DM 6,–.

Abeln, Reinhard – Kner, Anton: *Wie werde ich fertig mit meinem Alter?* Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 66. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag. 78 S., kt., DM 8,40.

Adam, Adolf: *Höre mein Gebet.* Aus der Schatzkammer der Stundenliturgie. Freiburg 1992: Herder. 160 S., geb., DM 24,–.

Antonetti, Pierre: *Savonarola – Ketzer oder Prophet?* Eine Biographie. Zürich 1992: Benziger. 333 S., geb., DM 46,–.

Balling, Adalbert Ludwig: *Gott geht zu dem, der zu ihm kommt.* Reihe: Herderbücherei, Bd. 1759. Freiburg 1992: Herder. 127 S., kt., DM 10,80.

Basiskurse im Christsein. Hrsg. v. Hans Ferdinand Angel u. Ulrich Hemel. Festschrift für Wolfgang Nastainczyk. Frankfurt 1992: P. Lang. 461 S., kt., DM 99,–.

Brantschen, Niklaus: *Der Weg ist in dir.* Anregungen zur Meditation. Zürich 1992: Benziger. 140 S., kt., DM 19,80.

Brieskorn, Norbert: *Finsteres Mittelalter?* Über das Lebensgefühl einer Epoche. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 304 S., geb., DM 42,–.

Bühlmann, Walbert: *Wenn Gott zu allen Menschen geht.* Der biblische Glaube, die Weltreligionen und die Zukunft der Menschheit. Reihe: Topos Taschenbücher, Bd. 219. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 216 S., kt., DM 19,80.

Campbell, Joseph: *Die Mitte ist überall.* Die Sprache von Mythos, Religion und Kunst. München 1992: Kösel. 192 S., geb., DM 39,80.

Carnes, Patrick: *Wenn Sex zur Sucht wird.* München 1992: Kösel. 440 S., kt., DM 39,80.

Dem Evangelium verpflichtet. Hrsg. v. Willigis Eckermann u. Karl Josef Lesch. Kevelaer 1992: Butzon & Bercker. 262 S., kt., DM 39,–.

Dich kennen, Unbekannter? Religiöse deutschsprachige Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Petra Fietzek. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 152 S., geb., DM 26,80.

Dohmen, Christoph – Oeming, Manfred: *Biblischer Kanon – warum und wozu?* Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 137. Freiburg 1992: Herder 136 S., kt., DM 36,–.

Doppelfeld, Basilius: *Ein Gott aller Menschen.* Inkarnation und Inkulturation. Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 65. Münsterschwarzach 1991: Vier-Türme-Verlag. 80 S., kt., DM 9,80.

Dorn, Klaus – Wagner, Harald: *Zum Thema „Eschatologie" – Tod, Gericht, Vollendung.* Reihe: Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. Paderborn 1992: Bonifatius Verlag. 124 S., kt., DM 17,80.

Drewermann, Eugen: *Worum es eigentlich geht.* Protokoll einer Verurteilung. München 1992: Kösel. 510 S., kt., DM 34,–.

Drumm, Joachim: *Doxologie und Dogma.* Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie. Reihe: Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 22. Paderborn 1991: F. Schöningh. 341 S., kt., DM 68,–.

Faricy, Robert – Wicks, Robert J.: *Jesus betrachten.* Gedanken und Hilfen zur Kontemplation. Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 63. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag. 39 S., kt., DM 5,60.

Feneberg, Wolfgang: *Paulus, der Weltbürger.* Eine Biographie. München 1992: Kösel. 312 S., geb., DM 39,80.

Fietzek, Petra – Rose, Liese: *In meinen Augen Du.* Lyrik zu asiatischen Gesichtern. Münsterschwarzach 1991: Vier-Türme-Verlag. 84 S., kt., DM 27,80.

Gaillot, Jacques: *Folgt seiner Liebe.* Kreuzweg und Auferstehung. Freiburg 1992: Herder. 95 S., geb., DM 16,80.

Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen. Mit Beiträgen v. Anton Hänggi u. a. Hrsg. v. Karl Schlemmer. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 132. Freiburg 1991: Herder. 136 S., kt., DM 40,–.

Goritschewa, Tatjana: *Nur Gott kann Rußland retten.* Aufzeichnungen in bewegter Zeit. Freiburg 1992: Herder. 140 S., kt., DM 19,80.

Graff, Michael: *...erst die Tiere, dann der Mensch.* Biblische Balladen. Freiburg 1992: Herder. 96 S., geb., DM 19,80.

Greshake, Gisbert: *Geschenkte Freiheit.* Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg 1992: Herder. 144 S., geb., DM 26,–.

Greshake, Gisbert: *Wenn Leid mein Leben lähmt.* Leiden – Preis der Liebe? Reihe: Herderbücherei, Bd. 1755. Freiburg 1992: Herder. 125 S., kt., DM 10,80.

Grossmann, Heinz: *Menschen am Weg.* Ein Jugendkreuzweg. Freiburg 1992: Herder. 71 S., kt., DM 14,80.

Gruber, Elmar: *Mein Gottesbuch.* Eine Vergewisserung des Glaubens. Freiburg 1992: Herder. 240 S., geb., DM 24,80.

Grün, Anselm: *Eucharistie und Selbstwerdung.* Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 64. Münsterschwarzach 1991: Vier-Türme-Verlag. 93 S., kt., DM 9,80.

Grün, Anselm: *Geistliche Begleitung bei den Wüstenvätern.* Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 67. Münsterschwarzach 1991: Vier-Türme-Verlag. 98 S., kt., DM 9,80.

Grün, Anselm: *Sich ändern lernen.* Versöhnung leben und feiern. Reihe: Perspektiven für die Seelsorge, Bd. 6. Würzburg 1992: Echter Verlag. 68 S., kt., DM 19,80.

Grün, Anselm: *Tiefenpsychologische Schriftauslegung.* Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 68. Münsterschwarzach 1992: Vier-Türme-Verlag. 106 S., kt., DM 10,80.

Guggenbühl-Craig, Adolf: *Die Ehe ist tot – lang lebe die Ehe.* München 1992: Kösel. 142 S., kt., DM 26,80.

Gutierrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung.* Reihe: Welt der Theologie. Mainz 10. erw. Aufl. 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 384 S., geb., DM 48,–.

Hauer, Erich: *Gemeinde Jesu vor Ort.* Ein Leitfaden für Pfarrgemeinderäte. Freiburg 1992: Herder. 32 S., kt., DM 4,80.

Henrici, Peter – Wild, Peter: *Entdeckung der Liebe.* Übungen zur Meditation der Beziehungen. Meditationskurs, Bd. 2. München 1992: Kösel. 192 S., geb., DM 34,–.

Herbstrith, Waltraud: *Wo das Schweigen beginnt.* Reihe: Meditationen zu Texten von Johannes vom Kreuz. Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 221. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 168 S., kt., DM 12,80.

Hoffsümmer, Willi: *122 Symbolpredigten durch das Kirchenjahr.* Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 208 S., kt., DM 29,80.

Johne, Karin: *Wege zum Wesentlichen.* Grundkurs Meditation. Freiburg 1992: Herder. 144 S., geb., DM 22,80.

Kaiser, Rudolf: *Im Einklang mit dem Universum.* Aus dem Leben der Hopi-Indianer. München 1992: Kösel. 278 S., geb., DM 34,–.

Kern, Walter: *Geist und Glaube.* Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung. Hrsg. v. Karl H. Neufeld. Innsbruck 1992: Tyrolia. 452 S., Ln., DM 58,–.

Klauck, Hans-Josef: *Gemeinde zwischen Haus und Stadt.* Kirche bei Paulus. Freiburg 1992: Herder. 128. S., geb., DM 22,80.

Klostermann, Siegfried: *Im Schutz der Bilder kehren wir zurück.* Kunst und Pflege im Altenheim. Trier 1992: Paulinus Verlag. 88 S., Ln., Preis nicht mitgeteilt.

Lexikon der Religionen. Phänomene, Geschichte, Idee. Hrsg. v. Hans Waldenfels. Reihe: Herder / Spektrum, Bd.4090. Freiburg 1992: Herder. 738 S., kt., DM 29,80.

Martini, Carlo Maria: *Folge mir nach.* Glaube, Dienst und Zölibat. Freiburg 1992: Herder. 96 S., geb., DM 19,80.

Martini, Carlo Maria: *Gottes überraschende Wege.* Orientierungshilfen für junge Leute. München 1992: Verlag Neue Stadt. 96 S., kt., DM 16,80.

Martini, Carlo Maria: *Was allein notwendig ist.* Jesusnachfolge nach dem Lukasevangelium. Reihe: Herderbücherei, Bd. 1752. Freiburg 1992: Herder. 239 S., kt., DM 15,80.

Mello, Anthony de: *Von Gott berührt.* Die Kraft des Gebets. Freiburg 1992: Herder. 234 S., geb., DM 29,80.

Merklein, Helmut: *Der erste Brief an die Korinther.* Bd. 1: Kap. 1 – 4. Gütersloh 1992: Verlagshaus Gerd Mohn. 335 S., kt., DM 44,–.

Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft.* Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Reihe: Welt der Theologie. Mainz 5. Auflage 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 240 S., geb., DM 36,–.

Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und Urchristentum. Hrsg. von Hans-Josef Klauck. Quaestiones disputatae, Bd. 138. Freiburg 1992: Herder. 230 S., kt., DM 48,–.

Müller, Wunibald: *Sehnsucht nach San Francisco.* Gott in der Buntheit des Lebens entdecken. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 96 S., kt., DM 18,80.

Nouwen, Henri J. M.: *Gottes Clown sein.* Geistlich leben in unserer Zeit. Reihe: Herderbücherei, Bd. 1753. Freiburg 1992: Herder. 126 S., kt., DM 10,80.

Nouwen, Henri J. M.: *Nähe.* Sehnsucht nach lebendiger Beziehung. Freiburg 1992: Herder. 144 S., geb., DM 24,80.

Odermatt, Martin: *Der Fundamentalismus.* Ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral? Psychologische Reflexionen. Zürich 1991: Benziger. 219 S., kt., DM 29,80.

Origenes: *Commentarii in epistulam ad Romanos. Römerbriefkommentar II.* Lateinisch – Deutsch. Bearb. v. Theresia Heither. Reihe: Fontes Christiani, Bd. 2/2. Freiburg 1992: Herder. 320 S., Ln., DM 50,–.

Origenes: *In Lucam homiliae. Homilien zum Lukasevangelium II.* Lateinisch–Griechisch–Deutsch. Bearb. v. Hermann-Josef Sieben. Reihe: Fontes Christiani, Bd. 4/2. Freiburg 1992: Herder. 272 S., Ln., DM 44,–.

Panikkar, Raimon: *Gottes Schweigen.* Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. München 1992: Kösel. 374 S., geb., DM 48,–.

Paulus und das antike Judentum. Hrsg. v. Martin Hengel u. Ulrich Heckel. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 58. Tübingen 1991: J. C. B. Mohr. 475 S., geb., DM 248,–.

Perry, Christopher: *Auf die innere Stimme hören.* Pastoralpsychologische Praxis nach C. G. Jung. Freiburg 1992: Herder. 240 S., geb., DM 39,80.

Pfeiffer, Karl Heinz: *Was die Nacht in den Morgen verwandelt.* Trösten und sich trösten lassen. Reihe: Herderbücherei, Bd. 1758. Freiburg 1992: Herder. 159 S., kt., DM 12,80.

Pontikos, Evagrios: *Über die acht Gedanken.* Würzburg 1992: Echter Verlag. 92 S., kt., DM 18,–.

Quenot, Michel: *Die Ikone.* Fenster zum Absoluten. Aus dem Französischen von Julia Brühl und Dominikus Forster. Würzburg 1992: Echter. 240 S., kt., DM 29,–.

Rhomberg, Hans Peter: *Anna Dengel.* Ärztin und Ordensgründerin. Innsbruck 1992: Tyrolia. 83 S., geb., DM 29,–.

Rotzetter, Anton: *Das geheimnisvolle Lied des Uirapuru.* Lateinamerikanische Impressionen. Freiburg 1992: Herder. 288 S., kt., DM 29,80.

Rotzetter, Anton: *Leidenschaftliche Hoffnung.* Die Kraft des biblischen Glaubens. Zürich 1992: Benziger. 196 S., kt., DM 29,80.

Rüenauver, Hubert – Zingel, Heribert: *Den Sonntag feiern.* München 1992: Kösel. 424 S., geb., DM 44,–.

Rzepkowski, Horst: *Lexikon der Mission.* Geschichte – Theologie – Ethnologie. Graz 1992: Styria. 471 S., Ln., DM 140,–.

Schellenberger, Bernardin: *Aufstieg in die Weite.* Stufen des Glaubens. Freiburg 1992: Herder. 192 S., geb., DM 26,–.

Schillebeeckx, Edward: *Jesus.* Die Geschichte von einem Lebenden. Reihe: Herder / Spektrum, Bd. 4070. Freiburg 1992: Herder. 670 S., kt., DM 29,80.

Schneider, Michael: *Wege des neuen Lebens.* Modelle christlicher Existenz. Freiburg 1992: Herder. 217 S., kt., DM 26,80.

Schüssler Fiorenza, Francis: *Fundamentale Theologie.* Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Reihe: Welt der Theologie. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 320 S., geb., DM 48,–.

Sehnsucht nach dem, was bleibt. Lesebuch des Lebens. Hrsg. v. Adalbert Balling. Freiburg 1992: Herder. 222 S., geb., DM 29,80.

Sorger, Karlheinz – Gartmann, Michael: *Was in der Bibel wichtig ist.* Grundthemen des Alten und Neuen Testaments. München 1992: Kösel. 159 S., kt., DM 24,80.

Spaemann, Heinrich: *Er ist dein Licht.* Meditationen für jeden Tag. Hrsg. v. Ulrich Schütz. Freiburg 1992: Herder. 400 S., geb., DM 32,–.

Stambaugh, John E. – Balch, David L.: *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments.* Reihe: Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsband 9. Göttingen 1992: Vandenhoeck & Ruprecht. 179 S., kt., DM 34,–.

Stertenbrink, Rudolf: *Weisheit aus dem Bauch.* Jeder erlebt Jonas Geschichte. Freiburg 1992: Herder. 172 S., geb., DM 24,80.

Sudbrack, Josef: *Eugen Drewermann – und die Menschlichkeit des Christentums.* Würzburg 1992: Echter. 132 S., kt., DM 14,80.

Teresa von Avila: *Wege zum Gebet.* Eine Textauswahl. Bearb. v. Irene Behn. Reihe: Klassiker der Meditation. Zürich 5. Aufl. 1992: Benziger. 176 S., kt., DM 17,80.

Schwester Vandana: *Nama Japa.* Das Gebet des Namens in Hinduismus und Christentum. Praktische Anleitung, Ursprünge und Traditionen. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 148 S., kt., DM 29,80.

Vögtle, Anton – Oberlinner, Lorenz: *Anpassung oder Widerspruch.* Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche. Freiburg 1992: Herder. 155 S., geb., DM 24,80.

Wagner, Falk: *Was ist Theologie?* Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit. Gütersloh 1992: Verlagshaus Gerd Mohn. 504 S., kt., DM 148,–.

Weizsäcker, Carl Friedrich: *Die Sterne sind glühende Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig.* Über Religion und Naturwissenschaft. Hrsg. v. Thomas Görnitz. Reihe: Herder / Spektrum, Bd. 4077. Freiburg 1992: Herder. 192 S., kt., DM 16,80.

Welte, Bernhard: *Meister Eckhart.* Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg 1992: Herder. 272 S., kt., DM 39,–.

Winkler, Hedwig-Maria: *Die Stille leuchtet.* Lieder an Gott. Münsterschwarzach 1987: Vier-Türme-Verlag. 92 S., kt., DM 27,80.

Wohlmuth, Josef: *Jesu Weg – unser Weg.* Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992: Echter Verlag. 238 S., kt., DM 34,–.

Zerfass, Rolf: *Grundkurs Predigt.* Bd. 2: Textpredigt. Düsseldorf 1992: Patmos. 264 S., geb., DM 38,80.

Die Bibel und die Armen – drei Lesehilfen für Ordensleute

Norbert Lohfink SJ, Frankfurt St. Georgen *

Der Schrei der unendlich vielen Armen in unserer Welt kann für christliche Ohren keine unbekannte Sprache sein. Wenn es zu einer Theologie der Befreiung gekommen ist und wenn diese Gott den Retter der Armen nennt, dürften Theologen das nicht als ungewohnt oder gar revolutionär empfinden. Wir beten jeden Abend in der Vesper den Lobgesang Mariens, das Magnifikat. Es ist der Lobgesang einer Armen. Genau gesagt: Der Lobgesang des armen Israel, das in Maria zusammenfließt, um seinen Messias zu gebären. Von solchen biblischen Texten her ist christliche Spiritualität im Kern Armenspiritualität. Unsere spirituelle Tradition hat das oft in das Wort „Demut" hinein vergeistigt. So merken wir auch beim Lesen der Bibel oft nicht mehr recht, wie zentral die Armen und die Rettung der Armen durch ihren Gott in ihr sind. Ich möchte jetzt einfach versuchen, drei Lesehilfen zu formulieren, die uns vielleicht helfen können, die Armenthematik in der Bibel wieder deutlicher zu vernehmen.

I. Die Bibel kommt schon aus einem höheren Armenethos als wir

Wir sind ja zutiefst überzeugt, daß unsere moderne Welt auch ethisch an der Spitze des Fortschritts marschiert. Es steckt in uns drin: gegenüber einem engen und unterdrückenden Mittelalter und einer sklavenhaltenden Antike ist erst die Moderne zu einer Welt der Menschenrechte geworden. Ich bin demgegenüber davon überzeugt, daß – wenn man nur die Verschiedenheit der Menschenzahlen und der Gesellschaftsstrukturen miteinkalkuliert – die damalige Welt ein höheres Ethos der Sorge für die Armen hatte als unsere Welt heute. Deshalb gilt als erstes Leseprinzip für die Bibel: Wir müssen erwarten, daß die Bibel mit einem hohen Armenethos rechnet, das noch gar nicht ihre spezifische Botschaft ist, sondern einfach in der damaligen Welt als das Humanum galt. Wie sieht das konkret aus?

Jeder Ägypter zum Beispiel mußte so zu leben versuchen, daß er nach seinem Tod vor dem göttlichen Totenrichter erklären konnte, was ihm das ägyptische Totenbuch im berühmten 125. Kapitel vorformulierte, was sich aber auch auf zahlreichen Grabinschriften aus allen Epochen findet: „Brot gab ich dem Hungrigen / Wasser dem Dürstenden / Kleider dem Nackten / ein Fährboot dem Schifflosen." Eine ganz besondere Verantwortung für die untere Marge

---

* Das diesjährige Studienthema der Mitgliederversammlung der VDO in Würzburg lautete: „Option für die Armen. Der existentielle Platz der Orden in Deutschland an der Seite der Armen." Einleitend zu diesem Thema gab Professor Dr. Norbert Lohfink SJ am Vorabend des Studientages die folgenden Lesehilfen für Ordensleute.

der Gesellschaft kam den Führungseliten zu, speziell der Spitze des Staates, dem König. In den kanaanäischen Epen aus Ugarit gilt es als die typische Beschäftigung des Stadtkönigs, daß er sich am Morgen ans Stadttor begibt, wo die Bürger ihre Rechtsstreitigkeiten auszutragen pflegen. Dort „hilft er der Witwe zu ihrem Recht, spricht der Waise gerechten Richterspruch". Seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. rühmen sich die mesopotamischen Könige ihrer Schulderlasse und Rechtsreformen, durch die sie erreicht hätten, daß „Gerechtigkeit im Lande sichtbar wurde", daß „der Starke den Schwachen nicht entrechtet, Waise und Witwe zu ihrem Recht gelangen". Der Staat ist also nicht so sehr für Ordnung und Sicherheit verantwortlich. Dafür sorgen in der damaligen Welt die Sippenverbände und lokalen Strukturen. Vielmehr dafür, daß niemand unter die Räder kommt. Das ist seine Hauptaufgabe.

Wenn die Sorge für die Armen die Prärogative der Könige ist, dann deshalb, weil man überzeugt ist, daß auch die Götter so denken und fühlen, vor allem der Sonnengott. Er gilt in allen diesen Ländern als der Gott der Gerechtigkeit und der gelingenden menschlichen Sozialordnung (was noch in einem unserer Kirchenlieder weiterklingt: „Sonne der Gerechtigkeit"). Im großen babylonischen Hymnus an den Sonnengott Schamasch heißt es: „Der Schwache schreit zu dir aus seines Mundes Höhle / der Niedrige, der Kleine, der Bedrängte, der Arme: / Die Frau, deren Sohn in Gefangenschaft ist – / immer wieder und inständig ruft sie zu dir." Aus Ägypten will ich ein Gebet an den Sonnengott Amun zitieren. Es stammt aus der Amarnazeit, als die ägyptischen Altgläubigen verfolgt wurden, noch vor der Zeit, in der Israel in die Geschichte trat: „Mein Herz wünscht dich zu sehen, Freude meines Herzens, / Amun, die Kämpfer für die Armen! / Du bist der Vater des Mutterlosen, / der Gatte der Witwe. / Wie lieblich ist es deinen Namen zu nennen, / er ist wie der Geschmack des Lebens, / er ist wie der Geschmack von Brot für ein Kind, / wie ein Gewand für die Nackten, / wie der Duft eines Blütenzweiges / zur Zeit der Sommerhitze."

Gott auf der Seite der Armen – das ist also nicht ein Gedanke, den erst Israel in die Welt gebracht hätte. Wenn Israel von seinem Gott das gleiche sagte, dann übernahm es nur, was in seiner altorientalischen Umwelt tiefe und allgemeine Überzeugung war. Man darf „Option für die Armen" daher gar nicht ohne weiteres als etwas spezifisch Biblisches und damit Christliches bezeichnen. Die Selbstverständlichkeit, mit der der Alte Orient vor jeder Bibel das gleiche tat, zeigt uns: Es handelt sich um das schlichtweg Humane – sobald eine Gesellschaft sich dahin entwickelt hat, daß in ihr soziale Schichtung, Spannung von oben und unten, Scheidung von reich und arm der normale Zustand geworden ist. Israel kann hierüber auch mit allen Menschen guten Willens in allen Völkern einig sein.

Wir sollten es lernen, in der Bibel dieses „Naturrecht der Armen", wenn ich so sagen darf, zu vernehmen. Wenn die biblischen Gesetze das Recht der Fremden, Witwen und Waisen herausstellen, dann ist das schon ein Ethos, das Israel mit seinen Nachbarn gemeinsam hat. Wenn die Sozialkritik der Prophe-

ten auf die Seite der Armen und Unterdrückten tritt, dann hat sie eine international verständliche Argumentationsbasis. Den biblischen Weisheitstexten, die ja die Texte der Schulerziehung waren, lassen sich genau entsprechende Texte aus anderen Völkern von damals zur Seite stellen. Ja selbst vielen Psalmen mit ihren Gebeten zu Gott, dem Retter der Armen.

Im Maß, in dem uns das klar wird, wächst vielleicht auch von der Bibel her unsere Sicherheit, in unserer Welt angesichts einer Übermacht von Menschen, denen die Bibel nichts bedeutet, für die Armen und ihr Recht auftreten zu können. Und: Erst dann auch kann uns das Besondere des Biblischen und Christlichen deutlich werden. Davon ist jetzt zu handeln.

II. Befreiung und Verfolgung im Kern der biblischen Botschaft

Ich beginne mit dem Alten Testament. Dessen eigentliches Glaubensbekenntnis ist der Exodus, die Herausführung Israels aus Ägypten am Anfang seiner Geschichte durch seinen Gott Jahwe. In diesem Geschehen hat Jahwe grundlegend an seinem Volk gehandelt. Sein Handeln war ein göttliches Befreiungshandeln zugunsten von Armen und Unterdrückten. Die klassische Formulierung des Credos Israels steht in Dtn. 26,5–10. Der entscheidende Teil lautet: „Die Ägypter behandelten uns schlecht, / machten uns zu Armen / und legten uns harte Fronarbeit auf. / Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter, / und Jahwe hörte unser Schreien / und sah unsere Armut, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis, / und Jahwe führte uns mit starker Hand und hocherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, / er brachte uns an diese Stätte / und gab uns dieses Land: ein Land, wo Milch und Honig fließen."

Allein dieser zentrale alttestamentliche Text müßte jeden verstummen lassen, dem es peinlich vorkommt, wenn eine Kirche von der „Option für die Armen" spricht und eine Theologie sich den Namen „Theologie der Befreiung" gibt. Dieses Credo ist vor allem andern ein Bekenntnis zu dem Gott, der Arme in die Freiheit geführt hat. Mag das Credo des Neuen Testaments neue Dimensionen hinzufügen – es fällt sicher niemals mehr dahinter zurück.

Vielleicht ist es gut, hier kurz anzudeuten, was im Credo Israels neu ist gegenüber dem allgemeinen Humanum der Option für die Armen, wie es uns im Orient entgegentritt.

1. Während in den Texten des Alten Orients die helfenden Zuwendung des Gottes sich immer auf einzelne Arme oder kleinere, in besondere Not geratene Gruppen aus den unteren Bevölkerungsschichten richtet, geht es hier um die Rettung einer umfassenden Großgruppe aus einer ihr aufgezwungenen Elendssituation. Ja, wenn man die Darstellung der Bücher Exodus und Numeri ernst nimmt, handelt es sich um die ganze ausgebeutete Unterschicht Ägyptens. Also wirklich: *die* Armen.

2. Das Elend dieser Armen wird eindeutig mit ökonomischer Ausbeutung und gesellschaftlicher Deklassierung begründet. Deutlicher als sonst im alten Orient wird die Systembedingtheit der Armut, ihre Produktion durch menschliche Bosheit beim Namen genannt. Dort sieht Armut doch noch eher wie Schicksal aus.

3. Der helfende Eingriff Gottes geht nicht, wie sonst im alten Orient, auf eine Milderung des Leidens, die das System als solches intakt ließe, ja vielleicht sogar zu seiner neuerlichen Stabilisierung beitrüge. Vielmehr werden die Armen dem verarmenden System entnommen. Die Erzählung des Buches Exodus macht das noch einmal besonders deutlich, indem sie zunächst auch falsche Versuche erzählt, den ausgebeuteten Hebräern zu helfen. Alles beginnt mit dem passiven und zugleich schlitzohrigen Widerstand der Armen selbst, speziell der Frauen, in der Hebammengeschichte (Ex 1,15–20) – doch der Effekt ist nur, daß der systematische Kindermord nicht mehr heimlich, sondern offen und durch die Unterdrücker selbst geschieht. Die Tochter des Pharao übt dann die altägyptische königliche Zuwendung zu einzelnen Armen, indem sie das ausgesetzte Mose-Kind an Sohnes Statt annimmt (Ex 2,1–10) – aber was hilft das den anderen Armen? Mose beginnt seine Laufbahn als Befreier mit Guerillaterror, indem er einen besonders brutalen Unterdrücker tötet – aber das System ist stärker, die Unterdrückten wollen mit Mose nichts zu tum haben, er muß fliehen, und im ganzen ändert sich nichts (Ex 2,11–15). Später versucht er mit Aaron zusammen auf dem („reformistischen") Weg von Verhandlungen mit dem Pharao eine Besserung der Lage der Unterdrückten innerhalb des Systems zu erreichen – das verschlimmert aber eher die Lage: die Unterdrückung verschärft sich, die Unterdrückten dissozieren sich von ihrem Befreier, und dieser verzweifelt vor seinem Gott (Ex 5,1–23). Der Sinn der Erzählung von den ägyptischen Plagen (Ex 7,1–11,10) scheint mir darin zu liegen, daß auch noch so große Katastrophen, die ein unmenschlich angelegtes System im Endeffekt notwendig über sich selber bringt, bei ihm nur zu weiterer Verhärtung führen. Man darf nicht auf Einsicht hoffen. Gott handelt anders. Er führt aus dem System heraus. Der „Exodus" ist etwas so Ungeheuerliches, daß ihn sogar die Opfer des Systems, die durch ihn befreit werden sollen, nicht denken und bejahen können – das zeigen dann die vielen Erzählungen vom Murren Israels in der Wüste (beginnend schon mit Ex 14,10–12). Das Murren entspringt ja stets wieder dem Heimweh nach Ägypten, auch wenn dort das Elend noch so groß war.

4. Es ist daher folgerichtig, daß die Herausführung der Armen aus dem sie knechtenden System von Jahwe allein gewirkt wird. Der Exodus wäre von Menschen nicht machbar. Alles in der Bibel ist darauf angelegt, ihn als ein Wunder zu schildern. Die Formulierungen des Credo in Dtn 26 tun das durch die Häufung von Wunderterminologie, die Darstellung des Buches Exodus durch eine jede Naturgesetzlichkeit sprengende Erzählung vom Durchzug durch das gespaltene Meer (Ex 14).

5. Zum Auszug aus Ägypten gehört notwendig die Hineinführung in das „Land, wo Milch und Honig fließen" – Bild paradiesischer Fülle. In diese Fülle können die Armen Ägyptens aber nur hineingebracht werden, nachdem sie am Gottesberg zu einer neuen Gesellschaft umgeschaffen worden sind, in deren Mitte Gottes Gegenwart wohnt. Am Sinai ist den Hebräern eine neue Sozialordnung entworfen worden, nach der sie ein Volk von Brüdern werden und in der es keine Armen mehr geben soll (vgl. Dtn 15,4). Aus den Armen Ägyptens wird Gottes Kontrast-Gesellschaft zur Gesellschaft Ägyptens und allen vergleichbaren Systemen der Weltgeschichte (vgl. Ex 19,4–6 und Dtn 4,6–8).

Der Gedanke, daß die Rettung der immer wieder Armut produzierenden Welt durch eine von Gott mitten in ihr geschaffene Kontrastgesellschaft geschehen soll, in der die Armut aufgehoben ist und die deshalb auch außerhalb ihrer als Modell wirkt, ist für die Erlösungslehre der Bibel zentral. Wir Christen haben durch Spiritualisierung und falsche Individualisierung der biblischen Aussagen dafür weithin das Sensorium verloren.

Allerdings habe ich jetzt erst die Hälfte der Botschaft beschrieben. Auch das Gottesvolk besteht weiter aus Sündern. Es fällt immer wieder in die Armut produzierenden Strukturen zurück. Es tritt wieder zurück in die Welt der Gewalt. Und dabei geht es ihm schlecht. Ja sogar noch mehr. Selbst da, wo es zur Stadt auf dem Berge wird, setzt keineswegs einfach die Völkerwallfahrt ein. Vielmehr zeugt der Kontrast den Haß. Die Völker stürmen gegen den Zion. Der Zion wird zum Sündenbock der Völker. Beides zusammen – Folge des eigenen Abfalls und Opfer des Hasses gegen Gottes neue Gesellschaft – machen aus dem Gottesvolk nun in einem völlig neuen Sinn zugleich damit, daß es der Ort in der Welt ist, wo die Armut aufgehoben wird, auch wieder von neuem ein Volk von Armen und Unterdrückten. Gott bleibt dann auf seiner Seite. Er rettet es. Aber er rettet es wie durch Feuer.

Das ist die Theologie, die Israel vor allem im Zusammenhang mit dem babylonischen Exil gewonnen hat. Sie hat sich zum Beispiel in der Symbolgestalt des leidenden Gottesknechtes verdichtet. Diese Gestalt meint ja ursprünglich einfach das Volk Israel, das von den Völkern der Welt verfolgt wird. Zu Recht – wegen der eigenen Sünden. Doch zugleich zu Unrecht – weil der letzte Grund der Verfolgung und der Verstoßung in neue Armut der ist, daß die Welt es nicht aushalten kann, daß ihr auf diese Weise und durch diese Leute von Gott gezeigt wird, wie er das Glück in seine Schöpfung bringen will.

Nur wenn man diese Zusammenhänge als Zentrum der Glaubenserfahrung Israels sieht, wird man die Psalmen, die ja nichts sind als die Gebete des armen, verfolgten, aber von seinem Gott weiter geliebten Israel, verstehen und beten können. Und nur so wird man das Auftreten Jesu und sein Kreuz verstehen können. Er ist die Inkarnation Gottes in dieser Welt, und zugleich die Inkarnation der Verfolgungsarmut Israels. In seinem Geschick wird die Armutserfahrung, Rettungserfahrung und bleibende Leidenserfahrung Israels mit

ihrer Zielsetzung, die gesamte Welt zu verändern, definitiv in die Schöpfung eingestiftet. Christsein heißt, sich dahinein begeben.

Sowohl die Wunder, die sich überall um Jesus herum ereignen, in denen Krankheit und Armut entschwinden und eine neue, geschwisterliche Welt beginnt, als auch das Kreuz, an dem sein Leben in die letzte Armut der Vernichtung hineingestoßen wird, gehören bleibend zu jener neuen Gesellschaft Gottes in der Welt, die die Christenheit sein sollte. In ihr werden die Armen real herausgeholt aus einer unterdrückenden Gesellschaft in eine Gesellschaft hinein, in der es keine Unterschiede mehr gibt – und zugleich wird dies alles ständig vom Feuer des Widerstandes gegen Gottes Wege gequält. Wir sind keine Armen mehr, und die Welt macht uns von neuem zu Armen. Zu Armen auf der Seite Gottes. Das zu sein ist keine Schande, denn es ist nur Teilnahme am Geschick Jesu.

Ich komme zur dritten Lesehilfe für die Bibel, diesmal speziell für Menschen in den christlichen Orden gedacht.

III. Die Ordensarmut, von der Bibel her gesehen

Hier bleibt nun nichts übrig, als ein wenig über das Wesen der Orden nachzudenken. Wenn die Erlösung der Schöpfung dadurch geschieht, daß Gott in ihrer Mitte in der Gestalt der Kirche eine neue Schöpfung erstellt, in der die Armut aufgehoben ist, dann kommt die Stunde der Klöster und Orden in dem Augenblick, wo die Christen anfangen, den Sinn ihrer Existenz zu vergessen und sich an die sonstige Welt anzupassen. Als das etwa zur Zeit Konstantins geschah, begannen die ersten Gläubigen die angeblich christlich gewordenen Städte zu verlassen und in die Wüste auszuwandern. Da die Kirche zu vergessen begann, daß sie ein gesellschaftlicher Kontrast sein sollte, bekam sie selbst in ihrer Mitte einen gesellschaftlichen Kontrast verordnet. Insofern sind die Orden nichts Besonderes. Sie sind nichts als der Versuch, wirklich christlich zu sein. Besser wäre es, sie wären überflüssig.

Denken wir an die eigentliche Leistung der benediktinischen Klöster: Sie lebten dem entstehenden Abendland vor, was neue, niemanden mehr ausbeutende Gesellschaft war und wie die neue Gesellschaft alle Dimensionen der Wirklichkeit verwandeln kann, bis in die feinsten Verästelungen der Kultur. Die frühen Bettelorden lebten im Mittelalter einer Kirche, die reich geworden und von der Macht besessen war, wieder vor, wie eine Gesellschaft von anspruchslosen, friedlichen und geschwisterlich Gleichen aussieht. So könnte man weitergehen, bis zu den sozialen Orden der Neuzeit, die der Kirche einer technischen Erobererwelt durch ihr Leben demonstrierten, daß das Evangelium zunächst und vor allem ein Evangelium an die Armen ist und daß vor allem den Kranken und den Kindern das Himmelreich gehört. Noch in neuester Zeit sehe ich den eigentlichen Impuls der Gemeinschaften, die sich auf

Charles de Foucauld zurückführen, im gelebten Kontrast zu einer herzlosen Arbeitswelt und einer überorganisierten Kirche.

Sieht man genauer zu, dann differenzieren sich die Orden natürlich. Zugleich differenziert sich, was bei ihnen jeweils „Armut" heißt. Doch läßt sich die Gestalt ihrer sogenannten Armut auf zwei Urbilder zurückführen, beide im Neuen Testament zu finden. Den Hinweis auf diese beiden Urbilder, und damit auf die je verschiedene Gestalt der ihnen zugeordneten Ordensarmut, betrachte ich als die biblische Lesehilfe, die ich hier an dritter Stelle geben will.

Da ist das erste Urbild: die Urgemeinde von Jerusalem, in der alle die Habe miteinander teilten, Gott einmütig lobten, mit schlichtem Herzen gemeinsam Mahl hielten und das Brot brachen. Die Jerusalemer Gemeinde war faktisch arm. Es waren bittere Zeiten damals in Palästina, mit großen Hungersnöten. Doch wenn sie in der Bibel „arm" genannt wird, müssen wir auch wieder vorsichtig sein. Sie hatte kein Ideal der Hungerexistenz. Sie hatte nur ein Ideal der Egalität und der Liebe. Man könnte genauso vom Ideal des geteilten Reichtums sprechen. Armut kam dann nur dadurch wieder sehr schnell ins Spiel, weil sie um ihres Glaubens willen verfolgt wurde. Wenn Paulus eine Kollekte für die „Armen von Jerusalem" macht, dann hat das vor allem einen anderen Sinn: Er realisiert auf diese Weise die von den Propheten geweissagte Wallfahrt der Völker zum Zion. In dem Augenblick, wo sich die Heiden dem Gottesvolk zuwenden, strömen die Schätze der Völker dorthin. Man sieht: Es ist eine ganz eigentümliche Sache um die „Armut" der Urgemeinde. Aber genau sie schwebte Benedikt vor und nach ihm vielen anderen Bewegungen, vor allem jenen, die in der Gestalt von Klöstern gewissermaßen eine vieldimensionale menschliche Gesellschaft im kleinen entfalten.

Andere Ordensgründungen dagegen sehen eher die Gemeinschaft der Jünger vor sich, die mit Jesus übers Land zogen. Jesus hatte jeden einzelnen aus seinem ihm im Land Isarael zugefallenen Erbbesitz herausgerufen und aufgefordert, mit ihm zu wandern, allein auf die Hilfe vertrauend, die Gott immer wieder durch die Hände der Gläubigen in den Städten und Dörfern gewährte. Es war eine Berufungsfiguration, die schon aus dem Alten Testament bekannt ist (z. B. die Berufung des reichen Bauern Elischa durch Elija). Die Gemeinden vom Typ der Urgemeinde brauchten die wandernden Propheten, die ihnen ihre Berufung immer wieder vor Augen stellten. Um der Verkündigung der neuen Gesellschaft willen auf eigene feste Teilhabe an dieser neuen Gesellschaft verzichtend, gehörten diese Wanderapostel doch in deren innersten Kern hinein. Ihre Armut war unglaublich real. Zugleich partizipierten sie allerdings am ganzen Reichtum und an der ganzen liebenden Sorge der richtigen Gemeinden. Diese Wanderapostel standen einem Franziskus, Dominikus, Ignatius und den Gründern vieler neuerer Gemeinschaften vor Augen. Orden dieses Typs leben nicht selbst als „Gesellschaft", sie leben für den Dienst an einer solchen. Sieht man genauer zu, dann zeigt sich allerdings, daß sie zumindest in einem Teil ihrer Glieder auch selbst immer wieder das neue, verwandelte Leben kernhaft verwirklichen. Es geht wohl gar nicht anders. Ganz ort-

lose Wanderer der Armut, wie sie uns in den Evangelien begegnen, setzen gesunde, voll vom Evangelium durchdrungene Ortsgemeinden voraus, die auf sie warten, sie aufnehmen und dann auch wieder aussenden. Wo solche konkreten Gemeinden ganz abhanden gekommen sind, müssen solche Nachfolger der alten Wanderapostel aus ihren eigenen Gliedern zumindest an manchen Orten solche Kerne neu schaffen. Wie schnell etwa ist mein eigener Orden dazu gekommen, in Ergänzung zu den wandernden Predigern, Exerzitienmeistern und Missionaren Schulen und Kollegien zu errichten, und die wurden sehr schnell dann auch zu Zentren neuer Gesellschaftsansätze in den Städten, in denen sie gebaut waren.

Wie in der frühen Kirche die Ortsgemeinden und die umherziehenden Wanderapostel durchaus zusammengehörten und einzelne Menschen häufig von der einen Gruppe in die andere wechselten oder in ihren konkreten Lebensumständen halb zur einen, halb zur anderen gehörten, so gibt es bei den einzelnen Orden und Gemeinschaften natürlich vielfache Kombinationen von Merkmalen des einen wie des anderen Grundansatzes. Und die verschiedenen Typen von Gemeinschaften bilden in den Augen Gottes sicher einen einzigen Organismus, wo alles sich gegenseitig ergänzt.

Das mag genügen, um anzudeuten, wo wir die biblischen Wurzeln unserer Ordensarmut zu suchen haben. Wir finden sie also nicht in irgendwelchen philosophischen und asketischen Prinzipien der Loslösung vom Leib und von den irdischen Dingen um der reinen Mystik willen, sondern in den höchst irdischen und gesellschaftlichen Ansätzen der zentralen biblischen Botschaft.

Jetzt müßte man eigentlich erst beginnen. Ich habe sehr abstrakt gesprochen, und es wäre nötig, nun zu einzelnen biblischen Texten zu gehen und sie zu interpretieren. Aber das ist nicht der Sinn dieses Vortrags gewesen. Er sollte wirklich nur drei Lesehilfen andeuten, damit es vielleicht leichter ist, in der Bibel Kraft zu schöpfen, wenn das Thema Armut uns so oder so bedrängt.

Option für die Armen

Der existentielle Platz der Orden in Deutschland an der Seite der Armen *

Ursula Adams, Münster

Option für die Armen, wie kann das sein in den Orden und durch sie? Am Anfang ist ein Begriff zu deuten: Was verstehen wir unter Option für die Armen? Was verstehe ich darunter?

Das Wort von einer Option für dieses oder jenes ist in den Umgangssprachgebrauch eingegangen. Seither ist der Option für die Armen, die sich der Theologie der Befreiung verdankt, die Eindeutigkeit genommen.

Für mich hat P. Jon Sobrino SJ eine überzeugende Ausdeutung gegeben: „Daß unsere Weise, die Welt anzuschauen, von der Anschauung der Welt durch die Armen geprägt ist, das ist die Option für die Armen".[1] P. Sobrino gibt diese Erklärung auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen in El Salvador, wo er wegen eines Auslandsaufenthaltes der Ermordung seiner sechs Mitbrüder aus dem Jesuitenorden und deren Köchin mit Tochter (am 16. November 1989) entkommen ist.

Wie kann das in unserer Welt in Mittel-Europa aussehen, „die Welt mit den Augen der Armen" sehen? Ich bin überzeugt, das läßt sich nicht theoretisch erlernen. Dazu bedarf es einer Schulung. Und die ist nur zu erlangen in täglicher Begegnung mit den Armen, wo sie zu meinen – zu unseren Lehrern werden können. Daraus kann dann eine neue Sichtweite der Welt rings um uns erwachsen.

Nicht wenige, die ausgezogen sind, um mit und unter Armen zu arbeiten und zu leben, bezeugen heute, in der Begegnung mit Armen noch mehr entdeckt zu haben: nämlich Gottes Sichtweise unserer Welt.

Option für die Armen – das Wort weist hier und dort bereits Praxis auf. Wie sieht das aus?

Großartige Beispiele lassen sich in der Vergangenheit finden, im 19. Jahrhundert, zu Beginn des Industriezeitalters. Damals sind viele der heute noch täti-

---

* Frau Professor Ursula Adams hielt auf der Mitgliederversammlung der VDO am 29.6.1992 in Würzburg das Hauptreferat zum Schwerpunktthema „Option für die Armen", das die OK zugleich mit dem Bericht über das von Professor Adams im März 1992 durchgeführte Kontaktseminar zum gleichen Thema hier veröffentlicht.

1 Interview mit Jon Sobrino: *„Martyrium und Menschwerdung in El Salvador"* in: Geist und Leben 63/1990, 123–129 (126).

gen caritativen Orden gegründet worden, wodurch neue Berufe geschaffen wurden: die Krankenschwester, die Erzieherin im Kinderheim und dazu die Vorläufer der späteren Volksschulen. P. Hirschmann SJ[2] nutzte jede Gelegenheit, um darauf hinzuweisen, daß hiermit die erste praktische Antwort auf Probleme des Industriezeitalters gegeben wurde – lange vor der Gründung von Gewerkschaften und vor der Versorgungs- und Versicherungsgesetzgebung. Leider ist dieses sozialpolitisch bedeutsame Kapitel der caritativen Orden bis heute nicht unter diesem Aspekt aufgearbeitet und veröffentlicht worden. Was war das damals anders, als eine Option für die Armen, wie wir heute sagen!

Unsere Zeit braucht neue Antworten. Wenn wir dabei Gottes Sichtweise unserer heutigen Welt entdecken und daraufhin unser Leben mit Armen ausrichten, dann kann das Wort von der Option für die Armen vielleicht einmal im Rückblick auf das 20. Jahrhundert als eine Antwort auf Armutsprobleme unserer Zeit erkannt werden.

Seit den 50er Jahren unseres Jahrhunderts hat es immer wieder einzelne Ordensleute gegeben, die ausgezogen sind aus ihren klösterlichen Gemeinschaften, um ihr Leben mit den Armen zu teilen. Ich habe 10 Ordenspriester und einige Schwestern in den vergangenen 25 Jahren kennengelernt, die sich total in den Dienst der Armen gestellt haben, daß sie darüber ihren Ordensberuf aufgeben mußten. In der Ordenskorrenzpondenz und in Geist und Leben ist seit 1979 darüber geschrieben worden, zuletzt 1990.[3]

Heute ist erkennbar, wo der Fehler dieser Neuaufbrüche gelegen hat: Die Mitbrüder und -schwestern zogen als Einzelne aus und wurden rasch fremd in ihren Gemeinschaften und für ihren Orden. Das führte mit der Zeit in den Abbruch des Ordenslebens.

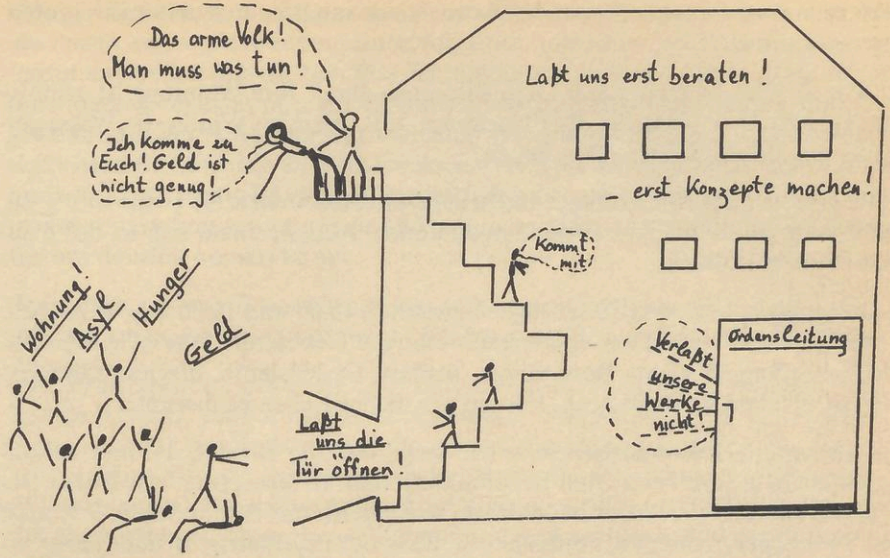
Heute sind es nicht mehr Einzelne, sondern überall fragt die mittlere und jüngere Generation: „Was soll unser Leben als Ordensleute? Welchen Sinn gibt das mir und anderen?" Viele äußern ihre Zweifel offen, auch vor Weltchristen. Ich möchte immer raten: „Macht Euch nicht soviele theoretische Gedanken über den Sinn Eures Ordenslebens! Wir brauchen keine neue Theologie des Ordenslebens. Wir brauchen Lebenszeugnisse. Fangt doch damit an!" Wie könnten solche Zeugnisse aussehen?

Ich möchte das an zwei Beispielen deutlich machen. Aber zuvor will ich anhand eines Bildes erläutern, was sich in einem Kloster abspielen kann, wenn Einzelne von der Not der Welt draußen sich herausgefordert sehen.

---

2 Johannes B. Hirschmann SJ in: *Technik und Menschlichkeit im modernen Krankenhaus*", in: Ja zu Gott im Dienst an der Welt, Würzburg 1984, 368.

3 Ursula Adams in Ordenskorrespondenz 2/1990, 129–141: *„Unter Armen leben. Erfahrungen aus der Bundesrepublik Deutschland"*.



Zum Bild: Zwei Menschen sind auf den Balkon des Hauses getreten und hören und sehen, wie sich die Armen unserer Zeit vor dem Kloster sammeln: Die einen haben Hunger, andere bitten um eine Wohnung, wieder andere betteln um Asyl und jeder kann Geld gebrauchen…

Was spielt sich ab? Da sind die einen, die Geld hinunter werfen und ein anderer, der sofort hinaus will und vom Balkon springt. So einer meint wohl, keine Zeit zu haben, die Treppe zu nehmen oder sich abzuseilen…

Und dann gibt es weitere, die unten die Tür öffnen und eine Karriere nach unten beginnen.

Stets gibt es im Hintergrund Verantwortliche, die Mitleid haben, die vielleicht selbst gern hinaus möchten, die aber auch auf andere hören und warnen…

Ich denke, das Bild könnte auch anders aussehen: Wenn die Weltchristen und die nach neuen Wegen zu den Armen suchenden Ordensleute aufeinander zugehen, aufeinander hören und vielleicht als Verbündete miteinander Neues beginnen würden.

Dazu zwei Beispiele, die neue Aufbrüche in den Orden betreffen:

Wenn nach Beispielen gefragt wird, werden stets die *Franziskaner in der Obdachlosensiedlung in Herne* genannt. Viele haben dort eine zeitlang mitgelebt, entweder als Novize der Franziskaner oder als Praktikant, neuerdings auch als Novizin der Olper Franziskanerinnen. Wer dort war, meint seither ein Bild zu haben von einem Leben unter Armen; ein Bild, das er auch anderswo leben möchte. Dabei gibt es Schwierigkeiten, und es bleiben viele Fragen, z. B. so: „Warum geht das an diesem Ort nicht so wie in Herne?“

Ich sehe zwei Besonderheiten in Herne, an denen man sich andernorts orientieren könnte:

1. Die Brüder leben in einer Obdachlosensiedlung, ihre Wohnung ist primitiv und erbärmlich: – wie die aller Nachbarn. z. B. friert im Winter die Wasserleitung ein, da alle Rohre offen liegen.

Die Haustür der Franziskaner bleibt stets unverschlossen. So etwas ist bei Bewohnern von Obdachlosensiedlungen üblich. Entsprechend nah ist der Kontakt zum Nachbarn.

Allerdings haben die Brüder täglich zwischen 18.00 und 19.00 Uhr stille Zeit. Die Nachbarn wissen das und respektieren die Gebetszeit. Das ist in Obdachlosensiedlungen nichts Besonderes. Andere Ordensleute, die im „Obdach" leben, erleben so etwas auch. Für ein geistliches Leben ist das gut.

2. Die zweite Besonderheit sehe ich darin, daß die Brüder, die hier zusammenleben, in ihren erlernten Berufen tätig sind: Bruder Horst war früher Berufsschullehrer. Das ist er heute noch, wenngleich mit halber Stelle. P. Rudolf ist Seelsorger geblieben, mit halber Stelle in der Psychiatrie. Bruder Horst erzählt gern, wie er sein geistliches Leben lebt: Auf dem Weg zu seiner Schule ist eine einsame Wiese. Da legt er täglich eine Pause ein und betet eine halbe bis eine Stunde. Wegen seiner halben Stelle braucht er nur an zwei Wochentagen Unterricht zu geben. Er radelt aber täglich in Richtung Schule, ist also für die Nachbarn „auf Arbeit". Unterwegs legt er seine Meditationszeit ein und bereitet in der Schule den Unterricht vor, wofür ihm die Nachbarn zu Hause selten Zeit lassen würden. – Schließlich kommt er zur üblichen Zeit heim. Nachmittags kommen gewöhnlich Jugendliche, denen er Nachhilfe gibt. Da sich der Bedarf in den ihm vertrauten Fächern abspielt, macht der Dienst Freude und gibt die Möglichkeit, jedem Jugendlichen Einzelbetreuung zuteil werden zu lassen.

Warum bezeichne ich Wohnort und Berufsschule der Franziskaner in Herne als Besonderheiten?

Einmal wegen der guten Möglichkeit, hier Nachbarschaft zu leben. Zum anderen sehe ich die Berufstätigkeit als erfreulich normal an. Das ist eine Besonderheit, weil viele Ordensleute, die zu den Armen wollen, nach einer Hilfsarbeitertätigkeit suchen und sich anschließend täglich als „anders als die anderen" erleben, was sie gerade nicht sein möchten. Es kostet täglich viel Zeit und Energie, sich an die fremde und ungewohnte Tätigkeit zu gewöhnen. Seitdem ich von Bruder Horst in Herne gehört habe, wie leicht er Beruf, geistliches Leben und Nachbarschaftshilfe miteinander zu verbinden versteht, sehe ich deutlicher, warum anderen, die unbedingt nicht im erlernten Beruf tätig sein wollen, diese Verknüpfung kaum gelingt.

Es ist gewiß nützlich, einmal selbst die Erfahrung gemacht zu haben, Arbeitssuchender zu sein und an vielen Türen abgewiesen zu werden. Man kann dann wohl besser verstehen, warum manche der ganz Armen die Suche aufgegeben

haben. Aber mit dieser Erkenntnis kann es dann auch sein Genüge haben. Ich sehe nicht ein, warum einer seinen Mitmenschen nicht mit dem dienen will, was er am besten gelernt hat. Wie Bruder Horst und mit ihm mancher Weltchrist bezeugen, kann man die Erfahrung machen, daß sich geistliches Leben recht gut mit der Ausübung des erlernten Berufes verbinden läßt. Eine halbe Stelle ist dafür hilfreich. Sie sollte nicht nur im Hinblick auf das Gehalt gesucht werden. Das Gehalt ist nicht besonders wichtig, denn jeder kann sein Einkommen verteilen, wenn er nur will. Aber die Zeit, die einer zur Verfügung hat, auf die Zeit kommt es an.

Da ich hier nur von Zeugnissen reden will, die mir hoffnungsvoll zu sein scheinen, will ich auch einen noch recht unbekannten Neuanfang nennen:

Drei Franziskaner leben seit bald einem Jahr *in Frankfurt-Preungesheim.* Wer sie besucht, kommt in eine der modernen Wohnwüsten mit vielen Hochhäusern. In solchen Trabantenstädten ist Alleinsein und Isolation das Schicksal fast jedes Mieters. Ich kenne Ordensleute, die in solchen Häusern leben und noch nach Jahren über Mangel an Kontakten klagen. Sie berichten, daß fast alle Nachbarn so rasch wie möglich wieder ausziehen. Wie kann man an solchen Orten mit armen Nachbarn leben?

Früher meinte ich immer, hier sollte niemand Wohnung nehmen, der Kontakt zu Nachbarn sucht – das kann nicht gelingen.

Seit meinem zweiten Besuch bei den Franziskanern in Frankfurt sehe ich diesen Neuanfang anders: Ich sehe ein wirkliches Lebenszeugnis, das gewiß einmal verstanden wird. Soweit ist es allerdings noch längst nicht. Die Franziskaner berichten, wie sie daheim im Kloster ratlos gefragt werden: „Warum habt Ihr noch keinen Nachbarschaftskreis? Wann wollt Ihr mit seelsorglichen Kontakten beginnen?“ Und dann wird – denke ich – an das gelungene Beispiel in Herne erinnert, wo Nachbarschaft seit dem ersten Tag anwesend war.

Ich denke, hier wird Nicht-Vergleichbares verglichen. In einer Obdachlosensiedlung stehen die Türen offen. Da kennt jeder jeden. Freundschaft und Feindschaft leben offen miteinander. Ziehen Obdachlose in eine Hochhaussiedlung am Stadtrand, ändert sich diese Lebenssituation sofort. Alle klagen über Isolation, und die Treppenhäuser tragen deutliche Zeichen der Unzufriedenheit.

Wer im Kloster lebt, weiß vermutlich theoretisch um diese Situation. Aber da die Armen aus der Einsamkeitswüste der Trabantenstädte das Kloster wohl kaum aufsuchen, um dort seelsorgliche oder nachbarschaftliche Kontakte zu knüpfen, gibt es im Kloster vermutlich keine Gelegenheit, zu erleben, wie diese Steinwüsten die Bewohner prägen.

Ich denke, es ist eine Chance für die Klöster, wenn zwei oder drei Mitbrüder/-schwestern sich freiwillig in die Steinwüsten der Satellitenstädte begeben und dort langfristig bleiben – als Nachbar, mehr nicht! In einer Welt, die im Aufbruch ist und eine neue Völkerwanderung in Gang setzt, braucht es Menschen,

die wie Benedikt von Nursia im 4. Jahrhundert (während der ersten Völkerwanderung, von der wir wissen) Orte schaffen, wo stabilitas loci gelebt wird und für andere Gastfreundschaft angeboten wird.

Es kann sein, daß solche Angebote eher von Sozialarbeitern und -pädagogen entdeckt werden als von den Nachbarn im Haus. In Frankfurt war das so. Aber dafür gibt es eine einfache Erklärung: Sozialarbeiter haben aufgrund ihrer beruflichen Aufträge Kontakte zu Armen. Sie wissen, daß ihre Kontakte dringend privater Ergänzung bedürfen, weshalb viele auf Suche nach Verbündeten sind.

Ich rate, ja ich bitte die Ordensobern, den aufbrechenden Mitbrüdern/-schwestern die Empfehlung mit auf den Weg zu geben, sich von den Professionellen als Verbündete ansprechen zu lassen. Die Befürchtung, das könnte den Kontakten zu Nachbarn schaden, ist abwegig. Jeder muß sich bewähren und das Vertrauen der Armen gewinnen. Viele Arme bewerten Ordensleute und Laien, die sich um Kontakte zu ihnen bemühen danach, wie sie zu den betreuenden Sozialarbeitern stehen. Sie sollten sie kennen und man sollte merken können, daß ihnen dieser berufliche Dienst nicht gleichgültig ist. Denn die Armen erwarten von Menschen ihres Vertrauens, daß sie sich untereinander kennen und unterstützen oder auch einmal die Meinung sagen, wenn das angebracht ist.

Was die Kontakte der Ordensleute zu den Armen anbelangt, so sollte niemand nachrechnen, wie lange es damit dauert und daraus keine Vorwürfe ableiten. Ich denke, es ist wichtig, daß in den Klöstern erkannt wird, daß es üblicherweise lange dauert, bis man von NACHBARSCHAFT in einer Trabantenstadt sprechen kann. Aber es ist möglich. Es gibt Zeugnisse von Laien, die nachlesbar sind.[4] Wenn eine Hausfrau und Mutter in Frankfurt-Nordwest-Stadt Nachbarschaft aufzubauen versteht, dann sollte dies auch Ordensleuten gelingen.

Das sind zwei Beispiele aus jüngster Zeit, die ich als hoffnungsvoll bezeichne – freilich unter den genannten Aspekten! Ich bin dringend dafür, daß die Orden heute zu Neuem aufbrechen! Das sollen sie in eigenem Interesse tun. Sie wissen alle, daß dies eine Frage des Überlebens ist, also in Ihrem eigenen Interesse sein sollte. Aber ebenso ist ein Neuaufbruch wegen der Menschen in unserem Land erforderlich. Alle haben Anspruch darauf, Kirche nah in ihrem Zeugen zu erfahren.

An die Adresse der Ordensobern habe ich noch eine ergänzende Empfehlung:

Wenn Sie sich fragen, wie Sie persönlich mit ihrer Gemeinschaft Ihr Lebenszeugnis einbringen können, dann spannen Sie bitte den Radius Ihres Gesichtskreises nicht zu kurz. Es ist gut, daß Sie das Rufen der Armen, der Alten.

---

4 Gudrun BORN: *„Probleme praktisch lösen"* LAMBERTUS Verlag 1975 und dies.: *„Pfarrgemeinderat – Tips für die Praxis"*, LAMBERTUS 1978

Kranken, Behinderten, der elternlosen Kinder, der entwurzelten Jugendlichen, der vielen Fremden und weiterer Arme hören. Armut hat viele Gesichter. Aber Sie sollten nicht meinen, so müßten neue soziale Dienste schaffen. Sie sind heute in einer anderen Situation als Ihre Vorgänger in den neu gegründeten Ordensgemeinschaften im 19. Jahrhundert. Wir leben heute in einer auch sozial verwalteten Welt. Deutschland hat – international – die besten Sozialgesetze. Aber längst sind diese Möglichkeiten bis zur Erschöpfung ausgenutzt. Das gilt nicht allein im Hinblick auf die Überschuldung öffentlicher Haushalte. Das gilt viel mehr für die physische und seelische Verfassung der Mitarbeiter, in deren Händen die praktische Umsetzung der Sozialgesetze liegt.

Ganz allgemein kann man heute feststellen, daß die im 19. Jahrhundert von den neuen Orden geschaffenen Berufe von inzwischen ausgelauchten Berufsträgern verwaltet werden. Das gilt ganz besonders von denen, die sich den Armen, dem Strandgut unserer Gesellschaft zur Verfügung stellen. Die Fachleute reden von dem burn-out-Effekt, aber ich denke, es geht hier um etwas anderes: Es fehlt an Menschen, die sich für den Dienst der Fachkräfte unter den Armen und Ärmsten interessieren, die teilnehmende Aufmerksamkeit beweisen, die einfach mitgehen. Es geht dabei nicht um ehrenamtliche Helfer. Solche braucht es auch, aber da ist keiner gefragt, der viel Zeit für Anleitung durch die Profis benötigt. Solche stehen eher im Weg. Guter Wille allein reicht nicht. Es braucht Menschen, die sich wirklich für die Menschen interessieren, für die Fachleute wie für die Armen.

Ich will nicht mißverstanden werden, wenn ich sage: Ich werbe nicht für neue soziale Dienste wie im 19. Jahrhundert. Wir brauchen heute neue soziale Dienste, aber ich möchte von erneuerten Diensten reden. Und ich frage mich, ob nicht die Orden wiederum die Gründer sein können.

Aus den Orden wird so eine Frage lebhaft abgewehrt. Das zentrale Gegenargument lautet: Die Menschen von heute brauchen in den Vertretern der Kirche mehr Menschlichkeit und weniger – möglichst gar nichts – Institutionelles. Die da reden, sind Mitglieder von Institutionen, denn so haben sich die Orden in der Kirche im Laufe der Zeit entwickelt. Die da reden wissen, warum sie das Institutionelle hinter sich lassen wollen. Soweit kann ich gut mitgehen. Aber was erwartet diese Sucher draußen? Wir leben in Deutschland in einer institutionalisierten Welt. Jeder neue Aufbruch muß damit rechnen, sich nach kurzer Zeit in dem Korsett einer Institution wiederzufinden.

Wer so redet, sorgt für Ernüchterung. Aber ich frage mich, was daran so abscheulich ist? Niemand muß sein Leben in den Verwaltungen der Institutionen verbringen, obgleich keiner übersehen sollte, daß eine gute Verwaltung das A und O einer jeden Initiative ist. Jeder, der auszieht, um unter Armen Zeugnis zu geben, sollte wissen, daß er das nur tun kann, wenn Institutionelle ihm den Freiraum geben und ihm den Weg frei halten. Freilich muß jeder dann selbst Sorge tragen, daß er nicht vereinnahmt wird für die Interessen der Institutionellen.

In Münster sind wir heute im Gespräch mit ca. 50 Ordensleuten, die schon aufgebrochen sind zu einem Standortwechsel. Sie wissen vermutlich, daß in der Katholischen Fachhochschule NW Abt. Münster einige Dozenten zusammen mit Pater Erich Purk OFMCap. seit 1991 Seminarkurse anbieten für Leute, die zu den Armen wollen, um unter ihnen zu leben. Weit überwiegend sind Ordensleute die Teilnehmer. Am Ende des 2. Seminars (März 1992) war den Teilnehmern ein ganzer Katalog von Erkenntnissen für ihre Zukunft und die ihres Ordens wichtig. Dieser Katalog wird im folgenden Bericht über das Seminar aufgeführt.

Option für die Armen

– Auf der Suche nach einem existentiellen Ort an der Seite von Armen –

Bericht über ein Kontaktseminar an der Kath. Fachhochschule NW, Abt. Münster, vom 16.–21. März 1992 von Ursula Adams, Münster

Die Katholische Fachhochschule Abt. Münster hat in der Zeit vom 16. bis zum 21. März 1992 zum 2. Mal ein Kontaktseminar zum Thema Option für die Armen angeboten. Das inhaltliche Konzept und die Leitung der Seminarwoche wurde von nachstehenden Dozenten der Fachhochschule verantwortet:

Prof. Ursula Adams, Koordinatorin des Lernbereichs Randgruppen

Prof. Josef Elberg, Dozent für Sozialphilosophie und Abteilungsleiter

Pater Erich Purk OFMCap, Lehrbeauftragter für Theologie und Novizenmeister

Unter den TeilnehmerInnen waren 28 Ordensleute aus 18 verschiedenen Ordensgemeinschaften, darunter einige Studenten der Kath. Fachhochschule. Zusammen mit einigen Weltchristen wurde eine Woche lang zum Thema Option für die Armen gearbeitet und auch gebetet. Alle wollen ihr Leben mit Armen teilen. Einige haben deswegen bereits einen Ortswechsel in ein neues soziales Umfeld vollzogen. Während der Kurswoche gab es Praxisbegegnungen und praktische Übungen, die als Anstöße aufgegriffen wurden und am Ende zu ordensübergreifenden Arbeitsgemeinschaften führten.

Die Woche begann mit einem gegenseitigen Bekanntmachen und der Schilderung eigener Motivation für das Thema des Seminars. Ergänzend hierzu waren fünf Teilnehmer, die bereits in der Praxis stehen, gebeten worden, ihre Projekte vorzustellen. Inhaltlich ging es um erste Erfahrungen aus Projekten mit Obdachlosen. Wir erfuhren von einer Gruppenarbeit mit Punks und obdachlosen Jugendlichen in Münster, wo versucht wird, die zuständigen Ämter mit dieser ungewöhnlichen Arbeit bekannt zu machen, damit Unterstützung möglich wird. Ein anderes Projekt spielt sich in Stuttgart ab, wo eine Ordensschwester streetwork in der Drogen- und Prostituiertenszene unternimmt, um Hilfen zu ermöglichen. Ein weiteres Projekt konnte eindrucksvolle Arbeit mit Flüchtlingen in Duisburg vorzeigen. Zwei weitere Ordensleute konnten von Neuanfängen in Brandenburg und Hoyerswerda berichten.

Am Anfang des 2. Tages standen Impulsreferate:

- „Ordensgemeinschaften im 19. Jh. an der Seite von Armen" (U. Adams)
- „20. Jh.: Not in einer sich wandelnden Welt" (J. Elberg)
- „Orden im Aufbruch – heute" (P. Erich Purk)

Es zeigte sich, daß jedes Referat bislang nicht bekannte und bedachte Aspekte für die Orden brachte: So kannten alle Teilnehmer die Entstehungsgeschichte des jeweils eigenen Ordens im 19. Jh. Dagegen war neu die sozialpolitische Bedeutung der vielen damals gegründeten Orden für die soziale Frage des anbrechenden Industriezeitalters. Noch weniger bekannt war, daß die caritativen Orden damit zugleich das ermöglicht haben, was wir heute Subsidiaritätsprinzip nennen. – Allerdings sind diese Aspekte noch nicht wissenschaftlich aufgearbeitet. P. Hirschmann SJ bemühte sich, wo immer er aufmerksame Zuhörer fand, dieses Wissen mitzuteilen und darum zu werben, daß es endlich einmal schriftlich aufgearbeitet werden möge.

Das 2. Thema ging vom Begriff der Armut in Weltmaßstäben aus und führte den Wertewandel von materialistischen zu post-materialistischen Zielen aus. Er erläuterte den sozialkulturellen Armutsbegriff, was von den Teilnehmern mit interessanten Praxisbeiträgen aufgegriffen wurde.

Das 3. Thema stellt die aktuelle Ordensentwicklung in Deutschland dar: In absehbarer Zeit muß mit einem Auszug der Orden aus allen sozialen und pädagogischen Institutionen gerechnet werden. Der Grund liegt in der Überalterung und im Nachwuchsmangel. Diese Entwicklung ist eine Herausforderung für die Orden wie auch für Kirche und Staat, die vor die Übernahme der Trägerschaft großer Werke gestellt werden. Andererseits tut sich dadurch für die Orden die Möglichkeit zu Neuaufbrüchen auf. Der Exodus von kleinen Gruppen von Ordensleuten gewährt die Chance, glaubwürdige Gemeinschaften an der Seite von Armen neu zu gründen.

Sechs Praxisbegegnungen gaben Gelegenheit, sich mit Menschen, die die Option für die Armen bereits zu leben versuchen, auseinanderzusetzen:

1. Aus Herne kam Bruder Horst Langer OFM nach Münster in den Kurs. Die Fraternität in Herne ist bekannt unter Ordensleuten. Viele haben dort eine Zeitlang mitgelebt und -gearbeitet. Es war sehr eindrucksvoll, Bruder Horst zu hören, wie er erklärte, daß sein Lebensberuf für ihn morgens in der Berufsschule und nachmittags zu Haus in der Obdachlosensiedlung stattfindet. Während er morgens Klassen unterrichtet, gibt er nachmittags einzelnen Jugendlichen Nachhilfe. Er erklärte, diese Tätigkeiten seien für ihn zu einem Lebensinhalt geworden, der ihm viel Freiheit gebe, geistliches Leben einzubinden. Die Franziskaner leben in Herne Nachbarschaft mit obdachlosen Familien und bezeugen so Solidarität mit Armen.

Die übrigen Praxisbegegnungen erfolgten in kleinen Gruppen:

2. Einige Teilnehmer fuhren nach Tecklenburg zu einem Besuch im Haus der Arche Regenbogen: Die Bewegung Arche, gegründet von Jean Vanier, versteht sich international und organisiert Wohngemeinschaften, wo Behinderte und Nicht-Behinderte freiwillig zusammenleben. Als Grundlage ihrer Spiritualität verstehen sie den gemeinsam gelebten Alltag mit Freud und Leid, mit Streit und Versöhnung. Die Gemeinschaft ist ökumenisch und offen für Menschen anderen Glaubens. Sie nehmen am Leben der jeweiligen Kirchengemeinde teil, soweit die Einzelnen daran interessiert sind.

3. Eine andere Gruppe besuchte das Übernachterhaus für Stadtstreicher in Münster. Alle kamen beeindruckt und entsetzt wieder von dem, was sie da gesehen hatten: Ein ständig überbelegtes Haus, Notbetten bis ins Treppenhaus, Notquartiere in den Garagen vor dem Haus, in einer ehemaligen Tankstelle hinter dem Haus und dazwischen Sozialarbeiter und Helfer (u. a. aus dem Franziskanerkloster), die dafür kämpfen, menschenwürdiges Leben und Überleben wenigstens in Ansätzen zu ermöglichen. Und die Besucher konnten berichten, daß das ein wenig sogar möglich würde, wie man an den Gesichtern der Bewohner ablesen konnte. Vielleicht kann man diesen Ort überschreiben, wie Karl Rahner einmal über einen ähnlichen Ort in Wien gesagt hat: „Gott wohnt im nebelhaften Land der Vergeblichkeit. Gedanken zu einem Jugendhaus" (nachzulesen in Entschluß Jg. 38/1983, 12–13).

4. Eine weitere Gruppe besuchte das Haus Wersewinkel (Münster), wo drei Schwestern vom Guten Hirten seit etwa 10 Jahren „Menschen in Not" aufnehmen und weiterführende Hilfe leisten. Das Haus ist eine Art „Rettungsstation". Es handelt sich weit überwiegend um alleinstehende Mütter mit Kleinstkindern. Immer wieder sind auch obdachlose Kinder darunter, die von ihren Eltern verlassen oder ausgesetzt wurden. Die Schwestern leben hautnah mit diesen Menschen zusammen. Sie teilen das Leben der Armen.

5. Eine Gruppe besuchte das Clemenshospital in Münster, wo der Kapuziner P. Edilbert Schülli als Krankenhausseelsorger tätig ist. Er ist Hochschullehrer für Philosophie. Im Hospital hat er die Sterbenden als seine Option für die Armen entdeckt und versucht, jeden Sterbenden (und dessen Familie und Freunde) zu begleiten. Es war eine sehr eindringliche Begegnung.

6. Korrespondierend hierzu war der Besuch von Schwester Irmgardis aus dem Hospiz in Hochdahl. Sie führte uns das Hospiz vor als einen Ort des Lebens. Das mag verwundern, denn das Hospiz ist auch ein Ort des Sterbens, aber die Sterbephase ist eine Lebensphase. Wir wurden mit dem Konzept dieses Neuanfangs bekanntgemacht und lernten, wie eine ambulante Betreuung der Angehörigen aussehen kann. Sr. Irmgardis stellte dar: Beratung der Kranken, Aufbau einer Telefonkette, Begleitung von Selbsthilfegruppen, Trauerbegleitung, religiöse Begleitung, Schmerztherapie, Kurzzeit- und Langzeit-Hospiz.

Die Praxisbegegnungen wurden anschließend im Seminar vorgestellt. Einige Eindrücke tauchten später immer wieder in Fragen und Überlegungen auf, z. B.: „Wie kann der Dienst von Ordensleuten politisch relevant werden?" Diese Frage wurde immer wieder wach, wenn es darum ging, menschenunwürdige Situationen zu verändern oder zumindest sich mit diesem Ziel einzumischen.

An einem weiteren Tag der Woche konfrontierte der Dozent Ulrich Borchert die Teilnehmer mit Ausführungen zu dem Thema: „Zur Standortbestimmung der Aufbrüche in den Orden aus der Sicht professioneller Sozialarbeit: Störenfried oder Verbündete?"

In der Diskussion zeigte es sich, daß auch für die Ordensteilnehmer mit sozialarbeiterischer Vorbildung vieles neu war, z. B. dies: Ordensleute sollten sich darüber klar ein, daß sie auf bestimmte Rollen festgelegt werden, wenn sie sich als professionelle Fachleute in ein Anstellungsverhältnis übernehmen lassen. Unsere Erkenntnis lief darauf hinaus, daß der Ort der Ordensleute eher bei den Freitätigen als bei den Professionellen sein sollte.

Später gab es ein Rollenspiel. Dabei wurde deutlich, daß die Rollenspielerin der Oberin recht klar ihre persönliche Überzeugung vortragen konnte, daß sie das Krankenhaus aufgeben und die jungen Schwestern neue Wege gehen lassen müsse. Dabei war aber die politische Rolle einer Oberin einer solchen gewichtigen Institution, wie ein Krankenhaus sie

darstellt, nicht im Blick. Es wurde klar, daß die Außenwahrnehmung und die Erwartung an die Relevanz der politischen Rolle nicht einkalkuliert wurde. Miteinander wurde in der anschließenden Auswertung erarbeitet, daß der Rückzug aus der Trägerschaft eines Krankenhauses nicht allein eine Kündigung im Sinne einer Willenserklärung ist, sondern daß dem öffentlich-rechtlichen Vertrauensschutz der Bürger und Benutzer des Hospitals Rechnung zu tragen ist.

Wir erlebten miteinander einen spannenden Lernprozeß.

Zwischendurch tauchte immer wieder das Stichwort Fachlichkeit auf, meist auf Sozialarbeiter/-pädagogen bezogen. Sozialarbeiterische Fachlichkeit wurde höchstens als Handwerkszeug, nicht aber als Berufsauftrag akzeptiert. Das ist wohl ein unglückliches Überbleibsel aus der Kontroverse zurückliegender Jahre: Barmherzigkeit – Fachlichkeit: Die Kontroverse sollte inzwischen überflüssig geworden sein!

Aber hier ergeben sich schwerwiegende Fragen an das Selbstverständnis der Ordensleute, die den Aufbruch zu den Armen wagen. Sie werden wohl noch lange für Kontroversen sorgen.

Der Seminarkurs konnte schließlich recht locker umgehen mit diesem schwierigen Stoff. Dafür sorgte die ungewöhnliche Kreativität einzelner Teilnehmer/-innen, die sogar Schwerwiegendes in humoristischen Liedern, Gedichten, Zwischenrufen zu herzhaftem Lachen zu führen verstanden. Dazu gab es zwichendurch viel Gelegenheit, vor allem bei einem Rekreationsabend, der zu einem Fest wurde.

Gegen Ende der Woche wurde in Arbeitsgruppen ein Katalog von Kriterien für den Aufbruch erarbeitet.

In einer Gruppe war folgendes wichtig:

- Der Neuanfang muß ein gemeinsamer Weg der ganzen Ordensgemeinschaft sein und nicht ein Auszug einiger weniger.
- Er sollte finanziell unabhängig sein und sich selbst tragen.
- Nicht alle sollten an dem neuen Ort berufstätig sein. Halbe Stellen sollten genügen, um die Begegnung mit den Armen am Ort wirklich leben zu können.
- Durch die Lebensweise muß klar werden, warum wir ausgezogen und am neuen Ort sind. Unser neues Dasein ist nicht Selbstzweck, sondern Dienst.
- Es kann nicht darum gehen, „Soloveranstaltungen" zu betreiben, sondern gemeinsam zu handeln, auch zusammen mit anderen Ordensgemeinschaften.
- Wichtig ist eine Vernetzung mit anderen Mitarbeitern und mit Verbündeten. Ein Helferkreis ist oft recht nützlich.
- Es geht darum, „Stimme der Armen" zu sein.
- Bedingungen, die gegeben sein sollten: Rückzugsmöglichkeiten, Begleitung der Gruppe von außen (evtl. Supervision und ähnliches), Gruppenreflexion.
- Kooperation mit Fachleuten ist anzustreben. Die Gefahr, als Konkurrent wahrgenommen zu werden, ist zu meiden.

Eine andere Gruppe stellte folgende Kriterien vor:

- Wir sollten die Armen unsere Lehrer sein lassen.

- Unser Standort sollte für die Armen und andere Außenstehende klar und einsichtig sein. Die Freiwilligkeit der Option ist wichtig.
- Die eigenen Grenzen und Begrenztheiten sollten durchaus zur Geltung kommen dürfen.
- Prozeßhafte Entwicklung ist zuzulassen. Keiner sollte sich unter Erfolgsdruck setzen (lassen).
- Leben teilen,
- Nicht „Enthausen", nicht „Entwurzeln" kann Ziel sein.
- Offenheit für das Eingehen auf neue Beziehungskreise unter den Armen ist wichtig. Es geht nicht nur um Standortwechsel, sondern um Lebenswechsel.
- Die Armen nicht in (Klienten-)Kategorien wahrnehmen, sondern jedem seinen Namen lassen.
- Nicht ins Getto abwandern.
- In „größeren Horizonten" leben.
- Öffentlichkeitsarbeit zur eigenen Gemeinschaft ist wichtig.

Zu bedenken war schließlich allen folgendes wichtig: Die neu aufbrechenden Ordensleute sollten sich „draußen" nicht unter Erfolgsdruck sowie Zeit- und Leistungsdruck stellen lassen. So wichtig es ist, „Erfolge" des neuen Anfangs vorweisen zu können, so muß bedacht werden, daß hierfür noch weithin die Sprachregelungen fehlen.

In der Schlußdiskussion wurde unter Hinweis auf das oben mitgeteilte Paket von Kriterien für einen Aufbruch dringend empfohlen, im kommenden Jahr wieder einen Kurs zum Thema Option für die Armen anzubieten. Auch ein Treffen zum Erfahrungsaustausch derer, die schon aufgebrochen sind, wurde gewünscht.

Unter den Teilnehmern bildeten sich spontan Regionalkonferenzen (ehemalige DDR und westdeutsche Region), die die ersten Terminabsprachen tätigten.

Die Dozenten der Katholischen Fachhochschule NW Abt. Münster planen ein neues Grundseminar für die Zeit vom 8.–13. März 1993 (vgl. den beiliegenden Prospekt).

Das gewünschte Treffen zum Erfahrungsaustausch ist für die Zeit vom 12.–14. März 1993 vorgesehen.

Zur Standortbestimmung der Aufbrüche in den Orden aus der Sicht der professionellen Sozialarbeit: Störenfried oder Bündnispartner

Ulrich Borchert, Gütersloh *

Warum, so mögen Sie fragen, beschäftigt sich die professionelle Sozialarbeit mit den Aufbruchsbewegungen in den Orden, hat sie nichts anderes zu tun? Oberflächlich betrachtet hat der so Fragende sicher recht, doch übersieht er den gemeinsamen Fixpunkt in diesem Geschehen. Unabhängig von den geistig-innovativen Intentionen, welche sich die Orden für ihre Fortentwicklung und ihr Binnenleben von den neuen Wegen erhoffen, sind es die Armen, welche für beide Seiten, Orden wie Sozialarbeit, von Interesse. Die ausziehenden Ordensleute wollen unter und mit ihnen leben, teilhaben an ihrer Wirklichkeit, für die Sozialarbeit ist diese soziale Wirklichkeit Zielpunkt von Veränderungs- und Beeinflussungsaufträgen, der „Arme" seine Klientel.

Hier sind Überschneidungen, Begegnungen, Konflikte, ja Rivalitäten denkbar, muß vorausgedacht werden.

Sehen Sie oder Ihre Mitbrüder in der Begegnung mit den Armen den Versuch einer Teilhabe an ihrem Dasein, in der Linderung ihrer Nöte einen Bestandteil des christlich-diakonischen Auftrages, insgesamt eine Chance, um zu anderen Ufern der Glaubenserfahrung und des Glaubensvollzuges zu gelangen, so ist der Arme und sein Milieu für die prof. Sozialarbeit eine spezifische Klientel, welche, unterteilt in verschiedenste Problemgruppen, Auftrag und Zielpunkt unterschiedlichster fachlicher Interventionen wird.

Nun denkt Sozialarbeit, getreu der modernen Systemtheorie und der älteren Lewinschen Feldtheorie systemisch-holistisch, was in diesem Zusammenhang bedeutet, daß das Auftauchen von Ordensleuten Bewegung in das Feld der Randgruppenarbeit bringen wird oder schon gebracht hat. Jedes Faktum im Feld wirkt und bestimmt die Dynamik der anderen Faktoren mit.

Diese, etwas auslösende Begegnung, dieses Eindringen in die Lebenswirklichkeit und die Lebensräume spezieller Menschengruppen geschieht zeitgleich mit den Einflußnahmen durch sozialarbeiterische Fachinstanzen, vollzieht sich innerhalb gesellschaftlicher Kontexte und zeithistorischer Rahmenbedingungen. Das Tun und Lassen der Ordensleute wird zu einem sozial(politisch)

---

* Auf der Mitgliederversammlung der VDO am 29. Juni 1992 in Würzburg hielt der Diplom-Soziologe Ulrich Borchert den hier abgedruckten Beitrag als Korreferat zum Vortrag von Professor Ursula Adams, „Option für die Armen".

wirksamen Faktor, ob real oder nur in der Vorstellungswelt einiger ist dabei unerheblich, es beeinflußt alle anderen Wirkfaktoren mehr oder weniger intensiv mit, die Möglichkeiten der beruflichen Sozialarbeit eingeschlossen. Orden und berufliche Sozialarbeit werden durch die Dynamik des Geschehens in diesem Arbeitsfeld in ein sich gegenseitig beeinflussendes und bedingendes Verhältnis gebracht, ob sie dies nun wollen oder nicht.

Hier liegt der Grund für die Aufmerksamkeit professioneller Sozialarbeit für Ihre Aufbrüche in soziale Felder. Sie muß als system-theoretisch fundierte Handlungswissenschaft die Ordensaktivitäten als einen denkbaren Aspekt mit in ihre Analyse und Veränderungsplanung hineinnehmen, um die jeweilige Bedeutung und Wirkung im Feld angemessen zu berücksichtigen. Nochmals, alles was im Feld ist, wirkt.

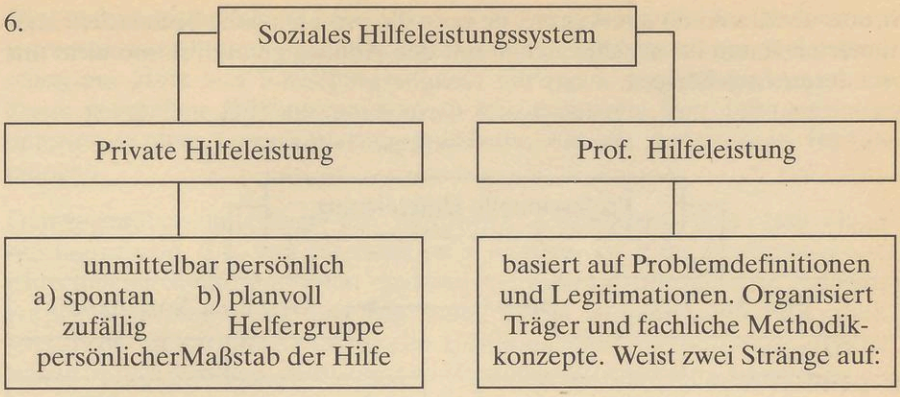
Um Selbstzweifeln hinsichtlich der Bedeutung und Wichtigkeit von Ordensinitiativen gleich im Ansatz zuvorzukommen, verweise ich auf die Aktivitäten und Projekte in Münster, Frankfurt/M. und anderswo, die zu einem wichtigen Beitrag im Hilfenetz geworden sind. Frau Adams kann hierzu sicherlich mehr ausführen.

Lassen Sie mich nun in einem 1. Schritt das Selbstverständnis professioneller Sozialarbeit knapp skizzieren, so wie es sich in der fachtheoretischen Diskussion herauskristallisiert hat. Die Ausführungen basieren auf grundlegenden Schriften von Niklas Luhmann 1973, Louis Lowy 1983 und Hubertus Oppl 1986. Dies erscheint notwendig, damit von vorneherein keine falschen Vorstellungen hinsichtlich dessen entstehen, was professionelle Sozialarbeit ist und kann.

Danach wollen wir in einem 2. Schritt die sinnvollen Bündnismöglichkeiten und die denkbaren Konfliktpunkte betrachten.

1. Die jeweilige historische Situation der Gesellschaft bewirkt eine spezifische Sozialgestalt derselben.
2. Diese ergibt einen Kanon gültiger Werte für alle und einen daraus abgeleiteten Normenrahmen.
3. Aus ihm leitet sich die Benennung von Defiziten, Devianzen und Problemkonstellationen ab.
4. Sie bestimmen die sozialen Aufgaben und Funktionen der legitimierten Hilfe- und Veränderungsinstanzen.
5. Diese organisieren das soziale Hilfeleistungssystem.

6.



Die private Hilfeleistung ereignet sich unmittelbar auf der Grundlage persönlichen Angesprochenseins durch die Nöte betroffener Mitmenschen. Sie geschieht impulsiv und situationsbezogen, orientiert am für jedermann erkennbaren offensichtlichen Hilfebedürfnis. Nachbarschafts- und Unfallhilfe z. B. sind Hilfeleistungen dieser Art.

Darüber hinaus gibt es immer wieder privat organisierte, planvolle persönliche Hilfe und Unterstützung, wo mit Helfergruppen, z. B. Orden, eventuell sogar über einen längeren Zeitraum hin, helfende Angebote und Maßnahmen vorgehalten werden. Denken Sie an Armenspeisungen, Schlafunterkünfte und die Osteuropahilfe.

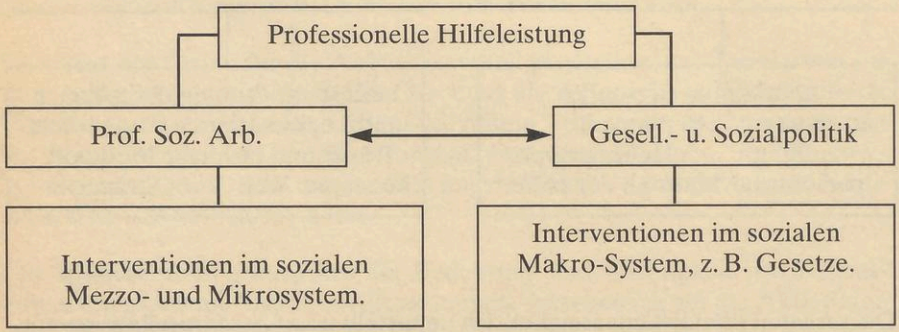
Gemeinsam ist beiden privaten Hilfevarianten, daß sie auf persönlichen Motiven religiöser oder weltanschaulicher Art gründen. Die Voraussetzungen des Hilfeangebotes sind somit subjektiver Natur und darum zufällig. Es existiert keine Gewähr für die Hilfestellung. Mit anderen Worten, der Hilfesuchende kann nicht sicher sein, auf einen praktizierenden Christen oder tätigen Humanisten zu stoßen, welcher seine Hilfeerwartung verläßlich und verbindlich einlöst.

Beispiele für obiges liest man in der Tagespresse häufig: Frau auf offener Straße überfallen und vergewaltigt, Passanten gingen unbeteiligt weiter; Unfallopfer lag stundenlang an befahrener Straße, keiner hielt, usw.

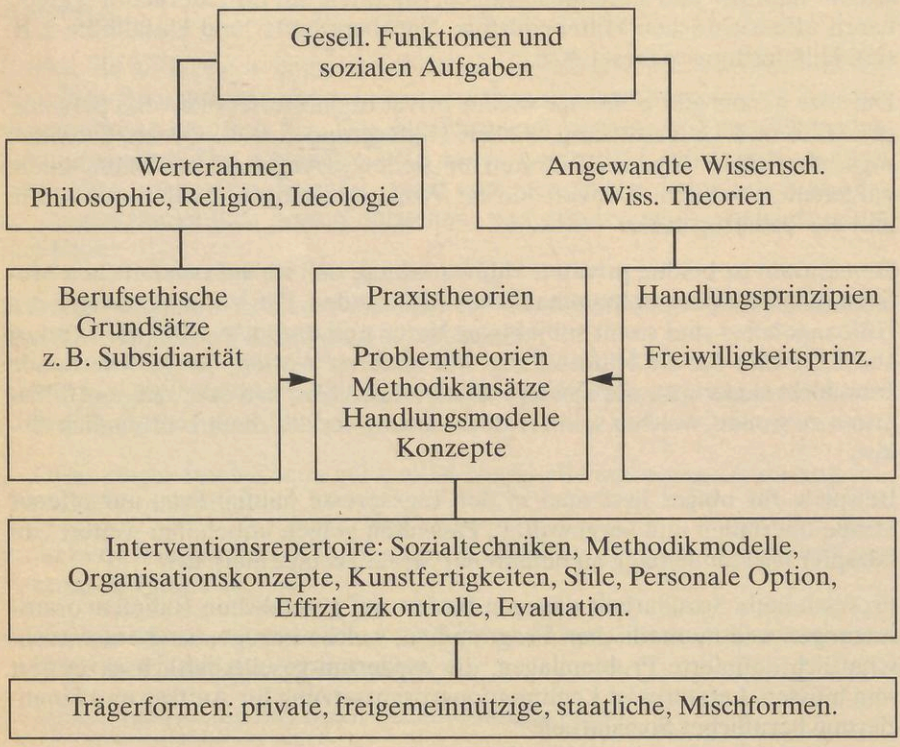
Professionelle Sozialarbeit dagegen basiert auf gesetzlichen Rahmenvoraussetzungen und methodischen Programmen, welche bezogen sind auf wissenschaftlich definierte Problemlagen, die wiederum gesellschaftlich akzeptiert sein müssen. Letzteres ist Legitimationsvoraussetzung für Auftrag und Finanzierung beruflicher Sozialarbeit.

Als Exempel sei an die Suchtkrankenhilfe erinnert, die vor 1968 vorrangig ein Tätigkeitsfeld privater Hilfe, speziell der Kirchen, gewesen ist. Erst nach der höchstrichterlichen Legitimierung durch den Bundesgerichtshof, der Alkoho-

lismus als Krankheit anerkannte, gewann die professionelle Sozialarbeit legitimierten Raum für gezielte Arbeit mit den Abhängigen selbst und nicht nur mit deren Angehörigen.



fußend auf:



Die professionelle Hilfe gliedert sich in den Strang berufliche Sozialarbeit und jenen der Sozialpolitik. Letztere versucht den Problemstellungen der Menschen mit Hilfe von Sozialprogrammen, Gesetzen, Verordnungen und anderen generellen Hilfeinstrumentarien beizukommen. Ihre Interventionen unterliegen dem Generalisierungsgrundsatz, wie alle gesetzlichen Bestimmungen.

Demgegenüber unterliegt die berufliche Sozialarbeit dem Individualisierungsprinzip, d. h. ihre Interventionen werden durch die Bedingungen im Einzelfall bestimmt, sind somit einmalig und nicht an generalisierte Rahmenvorgaben gebunden. Sie unterliegt somit einem Doppelmandat von gesellschaftlicher Erwartung und klienteler Hoffnung, muß berufsethische Implikationen berücksichtigen, methodischen Handlungsprinzipien nachkommen und praxistheoretischen Inhalten entsprechen.

Auf dieser Verständigungsgrundlage und vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Erwartungen und Zuschreibungen entwickelte sich ein Fachinstrumentarium, also Methodiksysteme und Interventionsstrategien, welches einen überprüfbaren Kompetenzstandard darstellt, der Kern gesellschaftlicher Erwartungen an den Berufsstand Sozialarbeit ist und dessen Zuordnung zum Ausbildungsbereich Fachhochschule mit diplomierten Abschlüssen bewirkte, einschließlich einer entsprechenden Besoldungsstruktur.

Dieser Professionalisierungsprozeß, der gleichzeitig auch ein Spezialisierungsvorgang ist, wird sich trotz aller Widerstände aus verschiedensten Motiven und Interessen fortsetzen und verstärken.

Was bedeutet dies nun für das Verhältnis von prof. Sozialarbeit und Ordensaktivitäten im Rahmen der Option für die Armen, für die Frage Störenfried oder Verbündeter?

Weiter oben wurde deutlich, wie anders die Motivstruktur der unmittelbaren, spontanen persönlichen Hilfe im Gegensatz zur plangebundenen, methodisch abständigen und kontrollierten professionellen Hilfe zur Selbsthilfe aussieht und auch aussehen muß.

Der Schweizer Psychiater A. Guggenbühl-Craig stellte schon 1975 für die Schweizer Sozialarbeiter fest, daß das Bild des helfenden Samariters als beruflicher Archetypus von der Mehrzahl nicht mehr akzeptiert werden konnte und abgelehnt wurde. Diese Feststellung dürfte gleichfalls die deutsche Situation kennzeichnen.

In der oben erwähnten Einstellungsänderung ist der Hinweis verborgen, daß der Begegnungscharakter mit dem hilfesuchenden Menschen ein anderer geworden ist, nicht schlechter, sondern anders. Professionelle Sozialarbeit ist keine Fürsorge mehr.

In dieser Tatsache nun liegt m. E. gerade die Chance für eine sinnvolle und funktionale Komplementarität zwischen Ordensleuten und Sozialarbeitern.

Eine theoretische Gegenüberstellung mag dies verdeutlichen. Schauen wir uns die Zuschreibungen auf der Ebene der Grundhaltung und des Selbstverständnisses an:

Grundhaltung, Selbstverständnis:

Orden: Mensch, Christ, Diakon, Priester, Ordensmann

Soz.-Arb.: Sozialtechniker, Funktionalist, Methodiker, Empiriker, change agent, Reformer, Systemveränderer

Zielrichtung, Perspektive:

Orden: Verkündigung, Zeugnis ablegen, in der Nachfolge Gott und den Menschen dienen, Mitmenschlichkeit erfahrbar machen

Soz.-Arb.: Veränderungsperspektive, soziale Integration und/oder sozialökonomische Reformen (inhaltl. Mühlum 1984/1986)

Alltagshandeln:

Orden:
- den Menschen so annehmen wie er mir begegnet,
- handeln nach dem, was ich spontan wahrnehme im Jetzt der Begegnung
- den Persönlichkeitseindruck „ganz" lassen, nicht analysieren oder diagnostizieren und damit bewerten
- persönliche Beziehung
- ein forderungsfreies zwischenmenschliches Verhältnis

Soz.-Arb.:
- dort beginnen, wo der Klient steht
- diagnostisch-analytische Auseinandersetzung mit dem einzelnen Menschen
- Systemische Bewertung der Wirkfaktoren im Lebensfeld (Psycho-soziale Wechselseitigkeiten)
- methodisch-planvolles Handeln, rückbezogen auf den Hilfe- oder Veränderungsplan, auch in Überraschungssituationen
- berufliche Beziehung
- ein partizipierendes agogisches Verhältnis

Diese pointierte Gegenüberstellung ließe sich fortsetzen. Sicher trifft sie nicht die ganze Wirklichkeit beider Gruppen, doch ich denke, der unterschiedliche Schwerpunkt in der Beziehung zum Armen/Klienten wird sichtbar.

Die Chance, den Gewinn der Aufbrüche für das Ordensleben, die geistig-geistlichen Auswirkungen vermag ich nicht einzuschätzen, da halte ich mich zurück. Wohl aber will ich versuchen, denkbare Folgen in den sozialarbeiterischen Arbeitsfeldern knapp darzulegen.

Der Ordensvertreter kann in seinem Wirken eine sinnvolle funktionale Ergänzung des fachsozialarbeiterischen Handelns darstellen. Er vermag, unter Berücksichtigung der individuellen Möglichkeiten, das zu tun und zu leisten, wozu der professionelle Sozialarbeiter aus seinem Auftrag, seiner beruflichen

Definition und aus methodischen Notwendigkeiten heraus nicht in der Lage ist. Organisationsstrukturelle und zeitliche Bedingungen begrenzen für ihn noch zusätzlich viele Möglichkeiten der Hilfegewährung. Hier könnte der Ordensmann der Partner werden und sein, welcher von einer anderen Seite mit anderen Mitteln und Formen am gleichen Ziel wirkt:

- nicht aus einer Sozialfunktion heraus den Menschen gegenüber zu treten, sondern um ihrer selbst willen
- der freier ist, nicht auftragsgebunden, etwas für die Menschen tun kann und damit andere, ungewöhnliche Wege gehen darf
- sich auf Sinn- und Glaubensfragen tiefer einzulassen und durch Vorbild zu bezeugen vermag, weitergehend als dies eine an Allparteilichkeitsgrundsätze gebundene Sozialarbeit kann
- den Alltag der Menschen und ihr Milieu zu teilen und mit ihnen zu leben
- anderes wahrzunehmen und anderes bewirken aus einem anders gearteten Vertrauensverhältnis heraus
- weitreichende Solidarität zu praktizieren, die auch Fürsprecheraufgaben beinhaltet und sich politisch unabhängig artikulieren darf
- der über die Möglichkeit verfügt, in Begegnung und Beziehung mit den Armen Kontinuität zu gewährleisten.

Die Auflistung ließe sich fortführen, doch ich denke es genügt. In der Diskussion ergibt sich eventuell noch das eine oder andere. Die potentielle Bündnismöglichkeit, daß gemeinsame Wirken in einem sozialen Raum mit demselben Klientel ist m. M. n. vorstellbar und wünschenswert. Persönliche Beziehungen könnten entstehen, welche für beide, Ordenspriester wie Sozialarbeiter, bereichernde Auswirkungen zeitigten.

Zum Schluß noch ein paar Anmerkungen zum Störenfried Ordensmann, zu den möglichen Konfliktpunkten.

Wir leben nicht auf einer Insel, sondern in einer Gesellschaft, in der alles verteilt wird, mit Zuständigkeiten versehen und mit mehr oder weniger Geld verbunden ist. Daraus ergeben sich Gefahren für das beabsichtigte Miteinander.

1. Es existiert ein natürliches Spannungsverhältnis zwischen bezahlter Sozialarbeit und ehrenamtlichem Engagement. In Zeiten der Finanzknappheit wird der teuren Sozialarbeit immer wieder der selbstlose Ehrenamtliche von Politikern oder hohen Trägervertretern als leuchtendes Vorbild vorgehalten. Er gibt sich ganz hin, leistet freiwillig und ohne Lohn sehr viel, schaut nicht auf die Uhr und so weiter. Nicht selten wird sogar hier und da der Versuch unternommen, die hauptamtlichen Sozialarbeiter ganz durch ehrenamtliche abzulösen. Auch wenn dies bislang noch nirgendwo funktioniert hat, bleibt eine böse Erinnerung mit allen ihren Konsequenzen.

Sich nicht vor solche Karren spannen zu lassen, nicht ahnungslos zum Mittel finanzpolitischer Kampagnen zu werden, das wäre wichtig.

2. Neben den Finanzen erwächst aus dem unterschiedlichen Umgang mit der Zeit ein Konfliktpunkt. Der Hauptamtliche hat eine feste Arbeitszeit, selbst wenn er flexibel damit umgeht, irgendwann ist Feierabend. Vom Ordensmann und -frau wird zeitliche Omnipräsens angenommen und in Krankenhäusern etc. nicht selten auch praktiziert. Auch hier verfolgt häufig ein Auf- und Vorrechnen mit dem Ergebnis vergifteter Atmosphäre.

3. Die letzte Gefahr kann sich aus einer Selbstüberschätzung ergeben, die gepaart mit Unsicherheit ihre Kompensation nur in einer Überheblichkeit aus dem geistlichen Amt heraus finden kann. Dieser Gefahr läßt sich aber am ehesten vorbeugen durch gute Vorbereitung auf das andere Leben mit den Armen, Grundvoraussetzung für ihre Vorhaben.

Literatur:

1 Oppl, Hubert, Tomaschek, Arnold, Soziale Arbeit 2000, Freiburg 1986, Bd. 1

2 Luhmann, Niklas, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: Otto, Hans-Uwe, Schneider, Siegfried, Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Neuwied 1975, Bd. 1

3 Lowy, Louis, Sozialarbeit / Sozialpädagogik als Wissenschaft im angloamerikanischen und deutschsprachigen Raum, Freiburg 1983

Forum der Orden

Eine Einladung an alle katholischen Orden in Deutschland

Jörg Dantscher SJ, München

1. Was geschah bisher?

Seit zwei Jahren beschäftigen sich die katholischen Orden Deutschlands mit der Frage, ob sie sich

- im Bemühen um ihre eigene Identität
- um den Beitrag, den sie in der Kirche leisten wollen, sowie
- in dem, was die Orden auf Gesellschaft hin zu tun haben,

gemeinsam auf den Weg machen sollen.

So haben die Männer- und Frauenorden sich durch die Vereinigungen der Höheren Obern und Oberinnen 1990 bzw. 1991 dazu entschlossen, gemeinsam unter dem Namen „Forum der Orden" diesen Weg zu gehen.

In Gesprächen zwischen Ordensleuten und Bischöfen wurden erste Informationen im Spätherbst 1990 und im Frühjahr 1991 an die Bischöfe und die Ordensreferenten der Diözesen weitergegeben. Die Orden selbst trafen sich ein erstes Mal inoffiziell zu einer gemeinsamen Planungs- und Ideen-Tagung im Januar 1991 im Haus am Maiberg in Heppenheim und schließlich, als der Entschluß der Dachverbände der Orden zu einem gemeinsamen Forum gefaßt war, am 9./10. Oktober 1991 im C.-Pirckheimer-Haus in Nürnberg zu einem ersten offiziellen Treffen, zu dem alle Orden eingeladen waren.

Von den Ergebnissen und Anstößen dieser Tagung ging eine Information an alle Orden hinaus (das Info 2, das aber noch nicht durchnumeriert war, s. OK 1. Heft 1992, S. 1–7). In dieser Information hieß es, daß wir alle, als Einzelne wie als Gruppen, eingeladen sind, Vorschläge und Anregungen, Kritik und Gedanken beizusteuern:

Dabei konnte es beispielsweise darum gehen,

- Vorschläge zu machen zu Formen und Methoden dieses Forums,
- zum zeitlichen Ablauf des gemeinsamen Weges,
- zu inhaltlichen Problemen, denen wir uns als Orden stellen sollen.

Oder es konnten

- Anregungen, Beispiele und
- Erfahrungen sein, die einzelne Orden schon in der Richtung eines gemeinsamen Weges gemacht haben und die uns dann gemeinsam lernen

lassen, welche Schritte gut sind, wo Hindernisse auftauchen, die es zu meistern gilt; welche Motivationen oder Wege in Schwierigkeiten geholfen haben usw.

In diesem Sinn gab es an einigen Orten, etwa in Augsburg, Untermerzbach, Aschaffenburg oder Würzburg, gemeinsame Treffen verschiedener Ordensgemeinschaften auf regionaler Ebene, die sich informierten und Erfahrungen austauschten oder Anregungen zusammengetragen haben. In kleineren Gemeinschaften, Klöstern und Kommunitäten fanden Gespräche über die Zielrichtung und die Hoffnungen statt, die wir Ordenschristen an ein solches Forum haben. Kontemplative Orden begleiteten diese Bemühungen durch ihr Gebet. Manche gemeinsame Aktivitäten, wie etwa die Gründung des Solidarwerkes oder der Schlichtungsstelle der Orden oder Arbeitsgemeinschaften unter den Orden, zeigen, daß vieles schon lebendig ist an Gemeinsamkeit unter den Orden.

Sicherlich wird es aber noch eine gute Weile benötigen, bis in möglichst vielen Orden die Idee und auch die Möglichkeit zu gemeinsamem Nachdenken, Hoffen und Tun gewachsen sein wird. In diesem Sinn bleibt die Aufgabe, dieses Forum als einen Weg von der Basis her zu verstehen und es nicht einzelnen Ordensoberinnen und -obern zu überlassen, ein solches Forum zu schaffen.

Ein freiwilliges *Auswertungsteam* hatte dann die Aufgabe übernommen, alle Anregungen, Fragen und Hoffnungen dieser Sammelphase zu sichten. Dazu trafen sich elf Ordensfrauen und -männer am 30./31. März 1992 in Frankfurt, St. Georgen, um anhand dieses Materials Vorschläge für die Orden zu erarbeiten, welche Schritte auf dem Weg des Forums für die nächste Zeit angebracht sind. All dies wurde im Rahmen der *ADOV*, der Vorstände der Ordensoberinnen und Ordensobern-Vereinigungen, am 8./9. April vorgetragen und von den Vorständen von VOD, VDO und VOB gutgeheißen. Auf den Jahreshauptversammlungen der Verbände im ersten Halbjahr 1992 werden die Vorschläge entsprechend erläutert.

Diese Information deutet in kurzen Stichworten an, welche Fülle von Ideen und Wünschen als Rückmeldungen aus den Orden, von Einzelnen wie von Gruppen, zusammenkamen.

2. Auswertung der Rückmeldungen

Dabei möchte diese Information gerne besonders all jenen danken, die sich mit Gebet, Überlegungen und Mitteilungen wie Anregungen in dieser Sammelphase beteiligt haben. All diese haben mit uns wie Zachäus Ausschau gehalten, auf welchem Weg Orden sich gegenseitig und damit auch Jesus begegnen können. Wir wissen, daß jeder einzelne und die einzelnen Orden allein zu klein sind, um heute den Blick nach vorne, in eine Zukunft mit Jesus, wenden zu können.

Wie Zachäus benötigen wir Hilfe. Aus den Rückmeldungen wurde dem Auswertungsteam deutlich, wie klar die Not der Orden gesehen wird. Vieles klingt wie ein Schrei, weil uns auch oft der Blick verschlossen bleibt, wie wir als Orden umkehren können oder welchen Beitrag wir in Kirche und Gesellschaft heute leisten können und sollen. Aber es wurde auch deutlich, daß in allem das Wort Jesu an Zachäus gilt: „Steige herab. Denn ich will heute in deinem Haus zu Gast sein" (Lk 19,6).

3. Stichworte der Auswertung

Wir haben die Anregungen in Stichworten zusammengetragen und sie fünf Bereichen zugeordnet, die ihrerseits den drei Dimensionen entsprechen können, die als Aufgabe des Forums im Info 2 benannt wurden:

- die *eigene Umkehr* der Orden wie der einzelnen Ordenschristen
- eine Hilfe für die *Verlebendigung der Kirche* und
- die *Stimme der Orden in die Gesellschaft hinein.*

Dabei haben wir für die erste Dimension, die Umkehr der Orden, drei verschiedene Akzente, für die beiden anderen je einen Akzent als Überschrift gefunden. Die Stichworte können die Fülle der Anregungen, Fragen und Hoffnungen verdeutlichen, sie können selbstverständlich nicht all das an Erfahrungen wiedergeben, was in den einzelnen Berichten, etwa über geglücktes Gemeinschaftsleben oder die Umorientierung von Arbeits- und Lebensstil, berichtet wurde.

3.1 Stichworte zur persönlichen Identität in den Orden

Aufschrei, Überforderung:
Bevormundung, Ernstnehmen, Minderheitenschutz kleinerer Gruppen, Mangel an Einfluß junger Ordenschristen;
Eigeninitiative, Freiraum, Kreativität;
Ernstnehmen von Informationen und Informationsflüssen, freie Meinungsäußerung;
Mitverantwortung für das Ganze, Begegnung von Gleichgesinnten oder von solchen, die in gleichen Arbeitsfeldern oder Lebenssituationen stehen;
berufliche und spirituelle Qualifikation, Ausbildung, Transparenz der Ausbildung;
Vereinsamung, Überalterung;
Diskrepanz in der Rollenerwartung innerhalb und außerhalb des Ordens (Spannung von Gehorsam und beruflich-fachlicher Kompetenz), funktionale Kompetenz erwünscht, personale weniger;
Dienstüberlastung;
Hoffnungen.

Mögliche Fragen zum Weiterdenken:

- Was ist notwendig, daß Individualität und personale Begabungen in den Orden wirklich zum Zug kommen können?
- Wie kann bei beruflicher Überforderung noch Raum bleiben für Eigeninitiativen und Kreativität?
- Auf welche Weise kann Vereinsamung – einzelner oder Gruppen im gleichen Alter – verhindert werden?

3.2 zur gemeinschaftlichen Identität

Qualifikation und Kompetenz der Leitungen;
Toleranz, Demokratisierungsprozeß (von der Vertikalen zur Horizontalen), Mitverantwortung;
verstecktes Machtstreben (Konkurrenzdenken unter religiösem Vorwand);
Spiritualität der Konfliktbewältigung, Meinungen und Gefühlen Raum geben, freie Meinungsäußerung, Meinungsbildung;
gemeinschaftliche Entscheidungsfindung;
Spannungen zw. dem Gemeinschaftsziel und dem Charisma des Einzelnen, Polaritäten stehenlassen (Freiheit und Bindung, Anpassung und Eigenverantwortung, Selbstand und Gehorsam);
verschiedener Lebensstil nebeneinander (z. B. Jung und Alt), Bildung kleiner lebensfähiger Konvente, Beziehungsebene bei Konventbildung berücksichtigen;
Hausordnung oft am „Alten" orientiert, nicht am Dienst der Tätigen;
Freiraum für Kreativität aktiv einbinden;
Fähigkeit zur Gemeinschaft: Stehen in sich als Voraussetzung dafür; neues Gemeinschaftsverständnis (Gegenteil: Anpassung, Lüge, Heuchelei; man hat den Charakter vor der Türe ausgezogen – unter dem Mäntelchen des Gehorsams);
Geborgenheit, Geschwisterlichkeit;
Ermutigung zu mehr Miteinander;
Nachwuchs, Berufungspastoral;
Gruppenbildung (etwa Altersverwandter) nach dem Noviziat;
Vernetzung; Bundesgenossen in anderen Gemeinschaften suchen;
wechselseitiger Informationsfluß.

Mögliche Fragen zum Weiterdenken:

- Wie stark gehen wir auf das Bedürfnis nach Gemeinschaftsbildung ein?
- Wie können junge Schwestern und Brüder in den Orden eingebunden werden?
- Wie bewältigen wir die Spannung zwischen Binnenkultur der Gemeinschaft und Anforderungen durch die Aufgaben?

3.3 zur spirituellen Identität

Atheismus in den Orden, Säkularisierung im Orden;
„Sei ganz bei dir, dann bin ich bei dir" (Cusanus);
evangelische Räte, Leben der Nachfolge, Zeichenhaftigkeit, Glaubwürdigkeit, prophetischer Dienst;
zeitgemäße Erneuerung;
biblisch Leben, Neu-Evangelisierung, unbequemer Jesus;
Gründungsidee, Charisma der Gemeinschaft;
geistliche Begleitung;
Spiritualität der Ohnmacht, der Verkleisterung, Scham über Hilflosigkeit;
kein Verwischen der Konturen der Spiritualität fürchten, sondern Entdeckung des Selbst-Seins: „Einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbst-Seins" (M. Buber);
Wahrhaftigkeit;
Gebetsgemeinschaft; Gebet für das Forum, beschauliche Orden;
Wegkommen vom „Zweck", hin zum zweckfreien Tun, auch zum Spiel.

Mögliche Fragen zum Weiterdenken:

- Wie klar ist das spirituelle Profil unserer Orden und wie geschieht die Einführung in die jeweilige Spiritualität?
- Was geschieht zur Verlebendigung geistlicher Prozesse des Einzelnen und der Orden?
- Wie gehen wir mit versteckter Gottlosigkeit im Orden um?

3.4 Orden in Kirche

prophetischer Auftrag der Orden;
Beziehung zu Ortskirchen, Erwartungen der Bischöfe, Unwesen der Aushilfen, Platz der Ordenschristen in der Kirche (Pastoralkonzepte), Selbständigkeit der Orden, Exemtion, ordentliche und außerordentliche Seelsorge;
Papsttreue, Loyalität zur Kirche;
Träume von und für Kirche;
Introversion der Orden;
Frauenliturgie, Liturgieformen in Frauengemeinschaften, Diakonat und Priestertum der Frau, Frau und Kirche, Viri probati;
Gespräch mit Andersdenkenden, Andersgläubigen, Gespräch über Fragen der Ortskirche;
Neu-Evangelisierung, Verlebendigung der Kirche;
Werden die Aufgaben von den Begabungen bestimmt oder bestimmen die Aufgaben die Begabungen?
Sakramentalismus in den Orden, Entklerikalisierung der Orden;
offene Klöster;
Ordenstage;

Forum kann zeigen, wie Kirche sein kann: Offenheit, ohne Tabu-Themen, Modell von Kirche der Zukunft;
Sprachforum in der Kirche;
Stärkung der Föderationen;
Öffnung auf neue geistliche Gemeinschaften hin;
finanzielle Abhängigkeit.

Mögliche Fragen zum Weiterdenken:

- Welchen Platz können und sollen Ordenschristen in der deutschen Kirche einnehmen?
- Welche Träume von Kirche bewegen uns?
- Wo könnte und sollte der prophetische Auftrag der Orden in der Kirche zum Tragen kommen?

3.5 Orden in der Gesellschaft

Fehlender Lebenssinn;
Zeitdiagnose, Umfeld von Kirche und Gesellschaft;
Herausforderung der Orden durch säkularisierte Gesellschaft und den praktischen Atheismus;
Sozialanalyse, empirische soziologische Untersuchungen, Berücksichtigung der Humanwissenschaften;
sich kritischen Fragen stellen, kein Tabu vor unbequemen Themen, Stellungnahme zu aktuellen Themen, gesellschaftskritische Funktion der Orden;
Konsequenzen aus der heutigen Sozialisierung;
Suchtkranke, Asylanten, die Armen unserer Gesellschaft, Alte, Aidskranke, Randgruppen, soziale Brennpunkte;
Was bedeutet die Wirtschaftssituation der Welt für unseren Lebensstil? Armut, Solidarität;
gesellschaftspolitisches Engagement, politische Bewußtseinsbildung;
pädagogisch-kultureller Auftrag;
diakonale Dienste, Friede, Friedensdienst, Gerechtigkeit, Erziehung zur Ökologie, Umweltbewußtsein;
Ernstnehmen der Laien; nicht nur Geben, sondern Sich-Beschenken-lassen;
Projektzusammenarbeit mehrerer Orden zusammen, auch mit nicht-kirchlichen Institutionen, für Dritte Welt.

Mögliche Fragen zum Weiterdenken

- Wie ist der Umgang von uns Ordenschristen mit „Zeichen der Zeit"?
- Welche konkreten Schritte sind – je nach spezifischem Auftrag der Gemeinschaft – gefordert?

- Wie kann die gesellschaftskritische Funktion von Orden neu zum Bewußtsein gebracht werden?

4. Wie geht es weiter?

4.1 Vertiefen und Wachsen der Idee

Aus den Rückmeldungen ist deutlich geworden, daß die Idee eines Forums nicht eng geführt werden soll, etwa nur im Sinn einer Delegiertenkonferenz. Vielmehr möchten noch mehr Orden, kleinere Gemeinschaften, Kommunitäten, Arbeitsgruppen und einzelne Ordenschristen teilhaben an dem Mitdenken, Beten, Gestalten und Mittragen des Forums. Mancher Ordenschrist in Deutschland hat noch nichts oder nur wenig von dieser Idee gehört oder konnte sich bisher nur sehr wenig darunter vorstellen.

So ist auch die nächste Zeit eine *Phase der Motivation und Vertiefung* des Anliegens.

Das Weizenkorn ist zwar schon in die Furche gelegt, aber es wird noch Zeit nötig sein, daß dieser Same wächst.

4.2 Unser Weg an die Öffentlichkeit

Daher lädt uns das Forum ein, möglichst viele Wege in die Öffentlichkeit zu gehen. Die Mitglieder von VDO, VOD und VOB mögen jeden denkbaren Weg gehen, das Anliegen in den einzelnen Gemeinschaften bekannt zu machen und zur Sprache zu bringen. Vor allem sind wir als Orden gebeten, in unseren eigenen Publikationen in guter, einladender Weise auf dieses Forum hinzuweisen und Anregungen dazu zu geben.

Das Auswertungsteam hat es übernommen, möglichst breit Informationen an Zeitungen – etwa Tageszeitungen, aber auch kirchliche Organe wie Kirchenzeitungen –, an Zeitschriften und Informationsblätter oder an Rundfunkanstalten weiterzugeben, damit wir nach außen unseren Weg bekannt machen, aber auch nach innen angeregt werden und aufmerksam werden können.

4.3 Unser Weg in die Orden hinein

Die einzelnen Oberinnen und Obern sind gebeten, in ihren Gemeinschaften Ordensmitglieder zu suchen, die bereit sind, *Kontaktpersonen* für die Weitergabe von Informationen zu sein. Wir halten es für gut, wenn *im Sinn von Arbeitsteilung und Mitverantwortung* nicht die Höheren Oberinnen und Obern die Arbeit einer Verteilung von Informationen und den Rückfluß von Anregungen etc. übernehmen, sondern wenn es mehr von der Basis her geschieht.

Wir bitten die Orden, in den nächsten Monaten solche Kontaktpersonen für Ordensgemeinschaften oder Kommunitäten zu benennen – derzeit an die Generalsekretariate von VOD, VDO und VOB.

4.4 Zentrale für das Forum der Orden

Wir glauben, daß es gut ist, eine Geschäftsstelle zu gründen, die die Vernetzung der Orden untereinander für diesen gemeinsamen Weg leichter macht. Dabei geht es um keine große Organisation, sondern vorerst nur um den Dienst der Koordination, der Information und des Sammelns. Die ADOV, d. h. die geschäftsführenden Vorstände der Vereinigungen der Ordensoberinnen und -obern haben diese Anregung bei ihrer Sitzung am 9. April 1992 begrüßt; allerdings wird eine solche Gründung erst für die Zeit nach der kommenden Motivationsphase vorgesehen.

4.5 Weitere Motivationsphase

Aus Art und Umfang der bisherigen Rückmeldungen heraus schlägt das Auswertungsteam in Rücksprache mit den Vorständen von VOD, VDO und VOB vor, daß die Monate dieses Jahres als weitere Motivationsphase dienen.

Dabei wird – parallel zum *„Jahr mit der Bibel"* – diese Zeit besonders geeignet sein, daß die einzelnen Orden, Gemeinschaften, aber auch ordensübergreifende Gruppen

• *biblisch mit dieser Motivationsphase umgehen.*

Dies kann geschehen, indem Orden sich etwa fragen:

- Welcher biblische Bericht, welche Bilder und Symbole sprechen uns an, in dem es um Aufbruch, um gemeinsamen Weg, um Erneuerung geht?
- Was sind Grundtexte der Bibel, die über unsere Lebensweise, unser Apostolat, unsere Visionen sprechen?
- Wie geht die Bibel um mit Erfahrungen von Enttäuschungen, mit Mangel an Hoffnungen, mit Selbstzweifeln?
- Woraus haben Menschen der Bibel, des Volkes Israel, der jungen Gemeinde ihre Quellen gewonnen, ihre Mauern übersprungen?

• *Regionale Treffen im Herbst 1992*

Es ist gut, daß sich verschiedene Orden auf Orts-, Dekanats- oder Diözesanebene zusammenfinden. So sind die Oberinnen und Obern gebeten, im Herbst solche Treffen – etwa als Wochenende, als Tagestreffen, Nachmittage oder mehrere Abende – anzuregen und die Durchführung eines solchen gemeinsamen Erfahrungsaustauschs zu ermöglichen. Gerne ist das Auswertungsteam bereit, für einen solchen gemeinsamen Weg als Ansprechpartner zu dienen.

• *Weitere Rückmeldungen und Vernetzung*

So ist das Auswertungsteam dankbar, wenn sich die Orden die Frage dabei stellen: Was bewegt uns?

Fragen, Antworten, Anregungen aus diesen Treffen der Motivationsphase erbitten wir wieder zurück: von Einzelnen wie von Gruppen. Das Auswertungsteam wird sich erneut bei einem Treffen am 10./11. November 1992 mit den Rückmeldungen auseinandersetzen, um dann weitere Informationen an die Orden weiterzugeben, aber auch eine offene Tagung für alle Orden im Frühjahr 1993 vorzubereiten.

• *Offene Tagung als Einladung an alle Orden im Frühjahr 1993*

Für das Frühjahr 1993 regen wir eine offene Tagung, ein größeres Treffen für viele verschiedene Ordenschristen an, bei dem es vor allem um zwei Akzente gehen wird:

- eine biblische Vertiefung unseres gemeinsamen Weges und
- eine Informations-Börse über all das, was es schon an Gemeinsamkeiten und Aufbrüchen von Orden gibt.
  Dabei denken wir, daß diese Information vor allem dazu dienen kann, daß die Option der Orden für die Armen Deutlichkeit gewinnt.

PS: Das Forum der Orden sucht nach einem geeigneten *Signe*. Um Vorschläge und Entwürfe dazu wird herzlich gebeten.

Adressen

VOD: Generalsekretärin Sr. M. Adalberta Oeking ADJC, Bonner Talweg 135, 5300 Bonn 1, Tel. 02 28 – 21 21 15; Fax: 02 28 – 22 18 19

VDO: Generalsekretär P. Wolfgang Schumacher O. Carm., Am Knöcklein 13, 8600 Bamberg, Tel. 09 51 – 5 10 15; Fax: 09 51 – 5 10 17

VOB: Generalsekretär Br. Bernward Elsner FMMA, Nordallee 1, 5500 Trier, Tel. 06 51 – 2 08 – 22 03; Fax: 06 51 – 2 08 – 22 11

Redaktionsteam für das Info 3 des Auswertungstreffens in Frankfurt, St. Georgen (30./31. März 1992)

- Provinzial P. Jörg Dantscher SJ, Seestr. 14, D-8000 München 40, Tel. 0 89 – 23 86 – 29 40; Fax: 0 89 – 23 86 : 29 02
- Sr. Annemarie Kübrich IBMV, Waldschmidtstr. 41 a, 6000 Frankfurt 1, Tel. 0 69 – 44 64 15
- P. Dr. Joachim Schmiedl, Schönstatt Priester, Suttnerstraße 32 A, 7000 Stuttgart 40, Tel. 07 11 – 8 49 14 71

Zeit und Raum für Gott in unserem Leben

Ein interdisziplinärer Versuch über Ordensleben und „Weltchristen-Leben"

Angela Römelt, Mainz

Ehe oder Ehelosigkeit. Eine Alternative?

Die Entscheidung für ein Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam ist ein Stein des Anstoßes, den die Kirche der modernen Gesellschaft auch heute noch in den Weg legt. Und diese Gesellschaft scheint sich empfindlich daran zu stoßen, jedenfalls melden sich ihre Vertreter regelmäßig lautstark zu Wort, um eine Lebensform zu beurteilen, die sie nicht übernommen haben. Aber auch innerhalb der Kirche kommt es in der Diskussion über Sinn und Ziel des Ordenslebens wie auch des Priesterlebens immer wieder zu heftigen Meinungsschwankungen. Dabei entsteht häufig der Eindruck, der (religiöse) Mensch hätte bei seiner Lebensentscheidung prinzipiell die Wahl zwischen Ehelosigkeit und Ehe.

Aber stimmt das überhaupt? Die „Entscheidung" für die Ehe bleibt rein theoretisch, solange nicht ein konkreter Mensch da ist, der durch sein Wesen und seine Bedeutung für den Anderen die Lebensform Ehe in den Blick kommen läßt. Allenfalls kann ein Mensch von sich sagen, daß er für die Entscheidung „Ehe" offen ist, daß er sich einen Partner wünscht und nach ihm sucht. Die Entscheidung gegen den Eintritt oder Verbleib in einem Orden hat leider nicht automatisch die Begegnung mit einem potentiellen Ehepartner zu Folge. Das vielzitierte „Recht auf Ehe" eines jeden Menschen ist kein vor irgendeiner Institution einklagbares. Vor welchem Gerichtshof sollen die Menschen, die ihr Leben lang alleine geblieben sind, ohne zu verstehen warum, oder die einen Partner durch Tod verloren haben oder die verlassen worden sind ihr „Recht auf Ehe" einklagen? Dagegen haben alle Menschen das Recht auf Sehnsucht nach gelingender Partner- und Gemeinschaft, nach der Erfahrung, persönlich geliebt zu werden und für konkrete Menschen von Bedeutung zu sein, und zwar in jeder Lebensform. Ob und wie diese Sehnsucht erfüllt werden wird, entzieht sich weitgehend unserer Planung.

Der Lebensweg ist unverfügbar

Unser Einfluß auf den Lauf unseres Lebens ist viel geringer als uns die Vielzahl von Entscheidungssituationen, vor die wir gestellt werden, glauben machen. Krankheit, Unfall, Tod und Verlassenwerden können unsere Lebenspläne von einer Minute auf die andere zunichte machen. Niemand, der sich für die Ehe mit einem konkreten Menschen entscheidet, weiß hundertprozentig, was er oder sie da tut, wie diese Partnerschaft sich entwickeln wird und wie

man selbst und der Partner sich darin verändern wird. Letztlich garantiert kein Stand dem Menschen die volle Entfaltung seiner Persönlichkeit. Es ist müßig, auf die meistzitierten Einschränkungen hinzuweisen, die eine Entscheidung für den Ordensstand mit sich bringt. Sie beziehen sich größtenteils auf den Bereich personaler Liebe und ihres körperlichen Ausdrucks. Aber nicht einmal für diesen Bereich garantiert eine Entscheidung für die Ehe volle Entfaltung. Ein Blick in eine einzige Ausgabe einer Fachzeitschrift zeigt, wieviele Defizite auf diesem Gebiet es in ganz normalen Ehen gibt. Die Gegenüberstellung Ordensleben = defizitär – Ehe = erfülltes Menschsein, die gerade von uns Theologen immer wieder behauptet wird (vor allem dort, wo wir einen persönlichen Rechtfertigungsdruck spüren, etwa nach einem Ordensaustritt[1]) ist schlichtweg falsch. Es ist ebenso möglich, im Ordensstand zu einer voll entfalteten und reifen Persönlichkeit zu werden wie es möglich ist, im Ehestand seelisch zu verkümmern. Darüber hinaus ist die plakative Gegenüberstellung Ordensleben – Ehe irreführend, weil sie darüber hinwegtäuscht, daß sich der eigene Lebensweg unserer Planung und Gestaltung immer wieder entzieht und letztlich unverfügbar bleibt. Wir gehen zwar den Weg, aber wir sind immer wieder überrascht, erstaunt oder betroffen, wie es uns darauf er-geht.

Gott beruft und beansprucht den Menschen

Entgegen der modernen Ansicht, daß menschliche Freiheit bedeute, eine umfassende Beanspruchung des eigenen Lebens durch einen Anderen abzuwehren, vertreten Christen immer noch den Glauben, daß Gott, der das Leben gibt, auch das Recht hat, es in Anspruch zu nehmen. Wir nennen das Berufung, und dieser Begriff soll hier nicht auf die Berufung zum Ordensleben eingeschränkt werden. Auch unter Christen ist die Realität Gottes in unserem irdischen Leben kein selbstverständliches Glaubensgut mehr. Die Anfragen, die aus unserer ständig komplizierter und unverständlicher werdenden Welt an uns herantreten, verbarrikadieren geradezu die „simple" vertrauende Glaubensaussage „Gott ist da!" Erkenntnisse der Naturwissenschaften, neue Deutungs- und Denkmodelle in der Psychologie und die Erfahrung einer scheinbar ohne Gott recht funktionsfähigen Welt lassen es immer zweifelhafter erscheinen, ob Gott tatsächlich persönlich Anteil nimmt am Leben jedes Einzelnen, und zwar so sehr Anteil, daß Er für jeden Einzelnen einen Weg bereitet, auf dem Er ihn führt und für den Er ihn ausrüstet.

Von der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens war oben schon die Rede. Sie ist allgemein-menschlich. Der Erfahrung, daß die Dinge anders laufen, als man selbst gewollt und geplant hat, sieht sich jeder Mensch ausgesetzt. Der christliche Glaube aber deutet diese Unverfügbarkeit als Beanspruchtwerden von Gott. In der bleibenden Rätselhaftigkeit des eigenen Lebens drückt sich nach unserem Glauben die Anteilnahme Gottes an unserem Leben aus. In Selbst-

1 Vgl. den „offenen Briefwechsel" zwischen Albert Schmidt und Bernardin Schellenberger in Erbe und Auftrag 1/92, S. 3f. und 2/92, S. 151–156.

reflektion auf unsere natürlichen Anlagen, Fähigkeiten und Grenzen, im Blick auf das wegweisende Beispiel anderer Menschen und im Glauben an den in Jesus Christus sich offenbarenden Gott, „der da ist", erschließen wir in etwa unsere Berufung. Irrtümer und Umwege sind dabei sehr wohl möglich, aber sie liegen auf unserer Seite. Der Umweg wird nicht dadurch schon zum einzig richtigen Weg, weil wir auf ihn geraten sind, auch wenn er de facto der einzig gangbare Weg für uns selber werden kann.[2]

Der Anspruch Gottes auf unser Leben gilt in jedem Lebensstand. Es gibt so viele christliche Berufungen wie es Christen gibt. Eine hierarchische Gegenüberstellung von Ordens- und Eheleben ist in keinem Fall sinnvoll. Weder sind Ordensleute automatisch heiliger, noch sind Eheleute automatisch vollwertigere Menschen. Dennoch stehen beide Lebensformen in einer Spannung zueinander, die ihre Gegenüberstellung nicht rechtfertigt, aber begründet.

„Zeit-Räume" für Gott im Ordensleben

Der Anspruch des real an unserem Leben teilnehmenden Gottes kann nicht abstrahiert und auf das Jenseits verschoben werden. Der so erfahrene und geglaubte Gott will einen Platz in unserem Leben einnehmen, und wie alles, was Platz einnimmt, verdrängt Er anderes damit. Antwort auf den Anspruch Gottes und Nachfolge Jesu Christi in der je eigenen Berufung erfordert Zeit, Energie und ganz konkret Raum in unserem Leben. Der Ordensstand stellt in den allermeisten Fällen den Menschen, die ihn leben, diese Zeit und diesen Raum zur Verfügung. Selbst in den sehr aktiven Orden sind in der Regel ein Minimum an Zeit (Messe oder gemeinsames Gebet) und Raum (Kapelle oder Gebetsraum) für Gott reserviert. Je größer eine Gemeinschaft ist um so deutlicher wird, in welchem Maße der Tages- und letztlich der Lebensrhythmus von der Hinwendung zu Gott bestimmt wird. Auch diejenigen Gemeinschaftsmitglieder, die von ihrer Tätigkeit so stark in Anspruch genommen sind, daß sie an den gemeinschaftlichen Gebetszeiten kaum noch oder gar nicht mehr teilnehmen können, wissen doch, daß diese stattfinden und daß zu genau dieser Zeit in genau diesem Raum die Mitbrüder und -schwestern sich innerlich und äußerlich vor Gott versammeln. Der Anspruch Gottes gerät so immer wieder ins Bewußtsein, der Gedanke an Ihn ist da, und sei es nur für einige Minuten jeden Tag. Darüber hinaus steht jeder Ordens„mensch" immer wieder in Situationen, in denen er sich als solcher zu erkennen geben muß und unter Umständen daraufhin angefragt wird. Der Gedanke an diesen Gott, dessen Anspruch man sich so vollständig anvertraut hat, wird sozusagen im Rhythmus der Tage und des Jahres mit seinen Festtagen und -zeiten ständig wiederbelebt auch in der eigenen Vergeßlichkeit oder Beanspruchung durch die konkreten Aufgaben.

---

2 Gottlob dürfen wir uns darauf verlassen, wenn wir uns verirren, daß der Herr seinen Schafen nachgeht, selbst dann wenn das verlorene Schaf dort, wo es hingeraten ist, stehen bleibt und blökt „Die Herde bin ich".

Das ist das Privileg des Ordensstandes und ein ungeheures Plus an möglicher Lebens- und Persönlichkeitsentfaltung, denn im „weltlichen" Alltag muß sich jeder Christ diese Zeit-Räume für Gott selbst erarbeiten und nicht selten erkämpfen. Das „normale" Arbeits- oder Familienleben legt den Gedanken an Gott eben nicht nahe. Wo kein gemeinsamer Lebensrhythmus durch den Tag und das Jahr deutlich erkennbar Räume für Gott markiert, bedarf es einer großen Anstrengung, diese selbst herzustellen. Zumal wenn, wie es heute nicht selten ist, die Mitglieder einer Familiengemeinschaft höchst verschiedene Lebensrhythmen haben. Selbst die eigentlich für die Laien gedachten Angebote wie das Kleine Stundenbuch oder die Wochentagsmessen passen nicht zu jedem Tagesablauf. Wer wollte einer Mutter, die morgens mehrere Kinder für den Kindergarten oder die Schule vorbereiten muß, vorwerfen, daß sie nicht zur Acht-Uhr-Messe erscheint? Ganz kompliziert wird es, wenn etwa in einer Ehe beide Partner arbeiten müssen und verschiedene Dienstzeiten haben.

Familienübergreifende Institutionen, etwa die Gemeinde oder ganz allgemein „die" Gesellschaft, bieten schon längst nicht mehr von sich aus solche Zeit-Räume für Gott an. In diesen Zusammenhang gehörten die großen Festkreise, Weihnachten und Ostern, und die über den Jahreskreis verteilten Festtage der Kirche ebenso wie im Familienkreis begangene Feste wie Taufe, Hochzeit, Wohnungssegnungen, Namenstage. Im gleichen Maße wie diese durch Tradition und eigenes Erleben bereitgestellten Zeit-Räume für Gott aus unserem Alltag verschwinden, wird die Herausforderung an uns Christen größer, dieses Verschwinden nicht tatenlos hinzunehmen. Sicherlich kann es nicht darauf hinauslaufen, Festtage in genau der von den Großeltern noch überlieferten Form wieder aufzunehmen. Das wäre Folklore oder Nostalgie, denn der äußere Rahmen, in dem das Feiern dieser Feste sich abspielte, hat sich eben sehr geändert. Aber unsere Phantasie und unser christlicher Wagemut sind unvermindert aufgefordert, nach Formen zu suchen, in denen sich Glaube in Zeit und Raum und im Kontext der Gegenwart darstellen, leben und feiern läßt.

Niemand nimmt uns „Weltchristen" die Arbeit ab, in unserem Leben Platz für Gott zu schaffen, und niemand erleichtert sie uns auch nur durch selbstverständliche Stellvertretung wie in vielen Ordensgemeinschaften die älteren Brüder und Schwestern, die ihre nachlassende Körperkraft in verstärkte Gebetskraft umwandeln (und wer wollte sagen, welche die stärkere ist). Denn die Zeit-Räume für Gott in unserem Leben müssen mit diesem Leben eine Einheit bilden. Sie dürfen nicht gewaltsam herausgebrochen werden, indem man etwa ein gemeinsames Tischgebet erzwingt, während zwei von vieren schon nach der Uhr schielen und der Fünfte darauf brennt zu erzählen, was er erlebt hat. Gemeinsame Hinwendung zu Gott braucht ihre Vorbereitung.

In der Liturgie des – klösterlichen – Stundengebetes findet diese Vorbereitung ganz selbstverständlich statt, wenn sich alle auf den Weg in die Kapelle oder

Kirche machen, Buch und Weihwasser nehmen, eine Kniebeuge machen, sich auf ihren Platz begeben, das Brevier aufschlagen usw. Durch diese Handlungen wird ein Vorraum des Gebetes geschaffen, in dem der Mensch Abstand gewinnen kann, von den Gedanken und Aufgaben, die ihn bis vor kurzem noch belastet haben. Im „weltlichen" Rahmen ist das nicht so leicht herzustellen. Gemeinsames Gebet ist aber nun einmal ohne vorhergehende Sammlung nicht möglich. In unserer differenzierten Gesellschaft kommt hinzu, daß in einer Familie die einzelnen Mitglieder unter Umständen den ganzen Tag über nicht viel voneinander gesehen haben und erfahren möchten, was die anderen erlebt haben oder selbst von sich erzählen. Wenn diese Hinwendung zueinander vorschnell verdrängt wird, um Platz für Gott zu erzwingen, wird Gott wahrscheinlich der einzige sein, der zur Versammlung kommt.

Raum für Gott ist Lebensraum

Es dürfte nur schwer möglich sein, eine „Laienspiritualität" zu entwerfen, die jedem Laienchristen einen Rahmen der Gotteszuwendung liefert, den er nur noch auf sein Leben zu übertragen bräuchte. Die Lebensrhythmen der modernen Welt sind zu vielschichtig und kompliziert für einfache Handlungsanweisungen geworden. Sie sind jedoch nicht zu kompliziert für einfache Einsichten, und die erste einfache Einsicht wäre, daß ein Mensch, der sein Leben als Antwort auf den Anspruch Gottes leben will, Zeit-Räume für Gott in diesem Leben schaffen muß. Es müssen konkret wahrnehmbare Zeit-Räume sein; nicht immer dieselben, wie im Ordensleben, denn die Erfordernisse der einzelnen Tage sind unterschiedlich und beeinflussen den Tagesrhythmus stärker als das in einer Ordensgemeinschaft meistens der Fall ist (es muß schon einiges passieren, damit die Vesper in einem Benediktinerkloster ausfällt, aber ein geplantes Abendessen mit Freunden ist ganz schnell über den Haufen geworfen). Und es müssen Zeit-Räume sein, die zum Rest unseres Lebens passen. Wenn uns die Sprache der Bibel schwer zugänglich ist, hat es keinen Sinn, sich zum Psalmengebet zu zwingen. Wenn wir uns in der uralten Gebetssprache der Heiligen Schrift aufgehoben fühlen, wäre es verfehlt, mit aller Gewalt zeitgenössische Gebete einführen zu wollen.

Eine weitere einfache Einsicht ergibt sich hieraus: die so für Gott offen gehaltenen Zeit-Räume sind für uns Lebens-Räume. Unser Leben als „Weltchristen" findet darin im wahrsten Sinne des Wortes Statt, nämlich einen festen Halt. Und dieses Statt-Finden sollte spürbar werden an unserem Verhalten und unserer Einstellung auch außerhalb dieser Zeit-Räume. Das bedeutet nicht, daß wir uns gerufen fühlen müssen, unsere Arbeitskollegen zu missionieren. Aber es bedeutet wohl, daß aus diesen Zeit-Räumen Kraft und Gelassenheit in die anderen Räume und Zeiten unseres Lebens hinüberwachsen sollte. Viele Ordensleute empfinden die gemeinsamen Gebetszeiten (oder auch nur das Wissen, daß andere sie wahrnehmen) als Kraftquelle für ihre Aufgaben, und zumindest in dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen beiden Lebensformen.

Ordensleben und „Weltchristenleben" in der Gemeinschaft der Kirche

Die Entscheidung für ein Leben im Ordensstand ist – und darüber sollte sich keiner hinwegtäuschen – immer auch eine Entscheidung für ein Mehr an religiösem Leben. Sie eröffnet mehr Möglichkeiten, im Tagesablauf dem Gedanken an Gott und der Beziehung zu Ihm Raum zu geben. Darum kann sie auch nicht rein sozial oder psychologisch begründet werden. Nächstenliebe allein genügt nicht und würde auch auf eine bitter harte Probe gestellt, um ein Ordens-Leben zu führen. Die Hinwendung zu Gott gibt dem Ordensleben seine eigentliche und wesentliche Struktur.[3] Und diese Struktur ermöglicht wiederum die Hinwendung des Einzelnen zu Gott. Nur in einer arbeitsteiligen Gemeinschaft, in der die Aufgaben verschieden verteilt und der Tagesablauf geregelt ist, ist ein selbstverständliches Eintauchen in Gebetszeiten möglich, da der Einzelne sie nicht selbst erst herzustellen braucht. An dieser Stelle ist das Leben als „Weltchrist" eindeutig defizitär und anstrengender.

Aber der Stellvertretungsgedanke muß ja nicht an den „Klostermauern" enden. Wir sind Mitglieder ein und derselben Kirche, und ist nicht diese Kirche eben eine solche arbeitsteilige Gemeinschaft, in der Manche Aufgaben für Andere übernehmen, um diese freizustellen für einen anderen Dienst? Ist nicht auch aus dieser Sicht eine krasse Gegenüberstellung Ordensleben – „Welt" – oder Eheleben unangebracht, weil letztlich beide Teil ein und derselben Lebenswirklichkeit Kirche sind?

Es soll hier nicht der Entscheidung für eine der beiden Lebensformen die Ernsthaftigkeit genommen werden. Der Einzelne kann nicht beides zugleich sein, so gern er vielleicht möchte, und eine Sehnsucht nach Anschluß an einen Orden ist bei ebensovielen Laien zu beobachten wie bei Ordensleuten der Wunsch, an der sogenannten Realität teilzuhaben. Aber liegt nicht ein Trost für die entgangenen Möglichkeiten in dem Gedanken daran, daß es das andere gibt, die andere Lebensform, die womöglich die Defizite meines eigenen Lebens ergänzt und dafür eigene aufweist, die ich möglicherweise füllen darf? Durch Treue in meiner Berufung, vielleicht sogar durch persönlichen Austausch mit Angehörigen der anderen Lebensform, sicher aber in unserer Verbundenheit in der einen, heiligen Kirche, die über die Grenzen dieser Welt hinausreicht. Schon an und für sich aber erst recht verglichen mit der uns in dieser Verbundenheit eröffneten Lebensfülle ist jedes Leben in dieser Welt nur ein kläglicher Versuch.

---

3 Klammert man diesen Aspekt aus, erscheint die ganze Lebensform tatsächlich unzeitgemäß und sinnlos. Mit der totalen Hinwendung zu Gott muß die Entscheidung für ein Leben im Ordensstand beginnen. Wie sie sich in der Praxis entwickelt, hängt hauptsächlich von der Person des Entscheidenden und dem gewählten Orden und derer, die darin leben ab.

Zur Frage der Evangelisierung Europas

Herbert Schneider OFM, Rom

Die Frage nach der Evangelisierung Europas ist nicht in erster Linie eine Frage an Europa, sondern eine Frage an die Kirche.

Sicherlich liegt Europa in mancherlei Hinsicht, aber nicht in jeder Hinsicht, in geistlichen Nöten, sich seiner christlichen Herkunft und Prägung zu erfreuen und sie positiv zu bejahen.

Allerdings sollten wir die positiven Aufbrüche ebenfalls sehen, wie sie viele christliche Gruppierungen, Gemeinden und Orden leben.

Es ist auch nicht zu verkennen, daß der Aufbruch zur Freiheit, zur Intimität und Integrität der Person, zu den Fragen um Gerechtigkeit und Frieden, zur Bewahrung des Lebens und der Umwelt christlicher Herkunft sind und wir uns leicht an die Spitze dieser Bestrebungen stellen können.

Und doch spüren wir eine schleichende Distanzierung vom Christlichen, eine Abwertung des christlichen Auftrags über das Soziale hinaus, eine Verkennung der lebensförderlichen Kraft des Glaubens.

In den Zeitanalysen stelle ich von seiten kirchlicher Menschen dann leicht ein Klagen über die Gegenwart fest, als liege die Ursache von allem außerhalb von uns, außerhalb der Kirche. Die Analyse bleibt nur halb aufrichtig und kommt daher auch nicht so an, wie wir es wünschen.

Ich gehe davon aus, daß wir bei uns selbst beginnen müssen. Erst dann ist eine Evangelisierung Europas möglich.

1. Die Selbstsäkularisierung der Kirche und ihrer Gemeinschaften

In vielerlei Hinsicht säkularisiert die Kirche sich selbst. Sie lebt ja auch in säkularen Formen wie Computer, Organisation, Verwaltung, Leitung und Entscheidungen. Leicht geht sie darin auf – und schon ist sie selbst eine Verstärkung der Säkularisierung.

Eine Analyse von Betrieben, Verbänden und anderen Gesellschaftsformen hat gezeigt, daß dann trotz bester Organisation eine Gemeinschaft stagniert, wenn die Kommunikation sich nur auf diese Organisation bezieht und ein Austausch über Visionen (Zielen, Vorhaben) kaum erfolgt. So kann man in der Pastoral zwar perfekt organisieren, dies berührt aber kaum, wenn die Visionen und die Inspirationen fehlen.

Die Evangelisierung ist aber eine solche Vision und kann daher nicht lediglich soziologisch und organisatorisch angegangen werden. Sie ist eine Frage unserer inneren Überzeugung, die leuchten will.

Wenn das Reich Gottes uns selbst wirklich nicht bewegt, ja wir noch nicht einmal daran denken, wenn wir von Evangelisierung sprechen, sondern nur an Methoden, brauchen wir uns nicht zu wundern, daß auch unsere Konferenzen und Synoden dazu uns nicht weiterhelfen.

Ich vertrete hier keinen Fundamentalismus, sondern ein schlichtes und natürliches Glauben an die Sache des Herrn. Dazu steht mir auch ein freundliches menschliches Gesicht gut an.

2. Verlust der Selbstidentität

Die Pluralisierung der Welt hat das Christentum unsicher gemacht, ob es noch auf dem rechten Wege ist, wenn auch andere Religionen und ethische Bewegungen ihre guten Lebensweisen präsentieren.

Wenn ich auch mit anderen Religionen mich unterwegs sehen kann zu Gott, so darf ich doch dankbar bekennen, daß ich in Christus eine Antwort auf mein Suchen gefunden habe. Ohne diese Haltung ist eine Evangelisierung nicht möglich.

Solange ein Christ oder gar ein Priester und Ordenschrist die Haltung erkennen läßt oder auch Not: „Entschuldige, daß ich Christ bin" bzw. „Entschuldige, daß ich Priester bin", dann ist der Bewegung der Evangelisierung schon die Kraft genommen.

Wir problematisieren uns zudem zu sehr, indem wir an der Oberfläche streiten und dabei unsere Tiefe vergessen. Und die Welt schaut zu und schüttelt den Kopf.

Brüderliche Aussprache muß sein und es darf auch verschiedene Perspektiven auf der Grundlage der einen und einzigen Offenbarung und in Verbindung mit dem Lehramt geben, aber kein öffentliches Uneinswerden, von dem Christus spricht: „Wenn ein Haus in sich uneins ist, wird es zerfallen". Wenn eine Klostergemeinschaft noch so viele Taten setzt, aber in sich uneins ist, wird diese Gemeinschaft dennoch zerfallen.

Keine Gemeinschaft kann ohne eine positive Identität existieren. Hier ist wiederum keine Gettomentalität gemeint, sondern eine Gemeinschaft von innen, die nach außen lebendig und menschenfreundlich ist.

3. Wiedergewinnung von Erfahrung und Mystik

Unsere Religosität ist einerseits an die Zeichen gehalten, da Jesus uns die Zeichen, wie z. B. das Brotbrechen, schenkte. Aber in den Zeichen gab er sich selbst, nicht sachhaft, sondern personal.

Mit Mystik ist die Erfahrung der lebendigen Gegenwart Christi gemeint; uns geschenkt in den Zeichen und im Heiligen Geist. Die Wiedergewinnung des

Mystischen ist ein Grunddesiderat für die Evangelisierung. Ohne Mystik keine Evangelisierung Europas.

Karl Rahner hat mit Recht gesagt: „Der kommende Christ wird ein Mystiker sein, der eine Erfahrung hat – oder er ist nicht!" Vielleicht machen viele Christen tiefe Glaubenserfahrungen, aber sind sie mitteilbar? Wer spricht darüber und hilft den Menschen, sie im Licht des Evangeliums abzuklären?

In einer sich verändernden und dynamischen Welt ist der innere mystische Halt eine große Hilfe. In Mystik und Kontemplation gewinnt der Mensch einen Stand und sieht sich nicht ausgeliefert an die Ereignisse der Zeit.

Wenn die Kirche ihre Mystik lebt, würde sie die Zurüstung zur Evangelisierung vollziehen. Worte über Evangelisierung allein helfen hier nicht, auch nicht die Zeitanalysen, so wichtig sie sind.

Aus der Mystik, so meine Erfahrung, kommt ein neues natürliches Dasein als Christ. Ich habe aus dieser Haltung vor Fürsten Europas, vor anderen Bewegungen wie etwa den Freimaurern oder Tierschutzvereinen oder Universitätsclubs und Lions-Clubs gesprochen, ebenso in Rundfunk- und Fernsehsendungen. Ich stelle fest, es geht dann gut. Dann bin ich nicht in erster Linie ein religiöser Vertreter, sondern ein religiöser Mensch von innen her, der einen Schatz des Glaubens zu schenken hat und der von innen her in der Kirche als seiner Heimat lebt.

4. An erster Stelle steht das Heil und nicht die Moral

Moral muß jeder Mensch auf Grund der Schöpfungsordnung haben, und die Lehre Christi hat im Gefolge auch eine Ethik und Moral.

Aber an erster Stelle steht das Heil. So sehr Jesus auf die Schöpfungsordnung verweist und für sie eintritt, um so größer läßt er das Heil sein, wie z. B. bei der ehebrüchigen Frau.

Die Kirche erscheint zu sehr, ob gewollt oder nicht, als Moralanstalt und dabei geht sie ihrer Heilsverkündigung verlustig. Wenn wir den Auftrag der Evangelisierung wirklich aufgreifen wollen, und es ist dies ernsthaft unser Aufruf, dann haben wir das Heil in die zerbrechlichen und zerbrochenen Lebensverhältnisse zu schenken.

Wie viele leben aus Not und Nichtbewältigung von gesellschaftlich-technologischen Prozessen im Kaputtenen, ohne daß sie selbst kaputt sein wollen. Wer tröstet hier und schenkt Erbarmen Gottes?

Wie sehr wir selbst das Heil verkennen, zeigt sich an der Unfähigkeit, z. B. die Beichte zu erneuern, während die Menschen zu den Psychiatern laufen, ohne deren Bedeutung abzuschmälern. Aber es gibt einen Selbstwert der Beichte, die kein Moralinstitut, sondern eine Bewegung mit dem heilenden Herrn ist.

5. Die Attraktivität Christi

Es ist erschütternd festzustellen, daß die Kirche in Europa derart großen Mangel an geistlichen Berufen hat. Das kennzeichnet die geistliche Not der Kirche selbst. Wie aber soll dann Evangelisierung gehen?

Haben wir zu sehr eine Lehre und ein System von Glaubenssätzen, so nötig sie sind, gelehrt, und weniger den Herrn selbst? Ich habe Bundeskanzler Kohl zur Einheit Deutschlands geschrieben, daß er nun mithelfen könne, daß Deutschland und Europa „ein Mann in Christus" wird, wie der Apostel Paulus sagt. Die große Gestalt, wie der künftige europäische Mensch aussehen wird, ist Christus selbst.

Franziskus von Assisi hatte Christus voll in sich auf- und angenommen, so wurde er nicht nur ein Europäer, er wurde ein „homo novus", ein wirklich neuer Mensch dieser ganzen Welt, von der Europa ein Teil ist.

Die Grundfrage Europas ist, wie es künftig zum Leben steht. Viele fragen zunächst gar nicht direkt nach Gott, sondern wozu es gut ist, daß sie da sind. Das hängt natürlich mit der Gottesfrage zusammen. Aber es muß das Vertrauen ins Leben gefunden werden. So wird Europa sicherlich eine *Theologie des Lebens* brauchen.

Viele schlagen sich einfach durchs Leben, spüren aber, daß sie mehr benötigen. Die Evangelisation fängt hier an – schon auf der Straße.

Einige Bemerkungen zu unserer Verantwortung China gegenüber

Roman Malek SVD, St. Augustin

Die Szenen von der Niederschlagung der Studentenbewegung, die uns im Juni 1989 vom Platz des Himmlischen Friedens vor Augen geführt wurden, sind drei Jahre später (obwohl inzwischen sorgfältig dokumentiert[1]) nicht mehr ganz so wach in unserem Gedächtnis. Wie jedoch immer bei solch erschütternden Ereignissen, war damals das Interesse der Öffentlichkeit an China ziemlich groß gewesen. Direkt nach dem Massaker und den Verhaftungen gab es viele Anzeichen von Entrüstung und Proteste seitens vieler Politiker, Kirchen und verschiedener Organisationen. Die Frage, die man sich heute stellen muß, ist: was blieb nach den Protesten? Was haben wir für China und die Chinesen wirklich getan, nachdem wir protestiert haben? Denn inzwischen ist doch eine gewisse „Normalität" in den Beziehungen mit China eingetreten. Man spricht wieder von der „Öffnung" Chinas. Die erste Entrüstung über die Niederschlagung der studentischen Demokratiebewegung ist längst – nach nur drei Jahren – neuen ausgedehnten politischen und wirtschaftlichen Beziehungen gewichen. Und manchmal scheint es, als ob wir eine neue Katastrophe bräuchten, um uns stetiger, systematischer und stärker für China zu interessieren und einzusetzen, und überhaupt China und unsere Verantwortung für bestimmte Prozesse dort (z. B. für Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit, die Zukunft der Kirche) in uns zum Bewußtsein zu bringen! Gelegentliche Erklärungen zugunsten Chinas angesichts von bereits getroffenen politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen[2] bewirken offensichtlich leider nur sehr wenig. Darüber hinaus stehen die Kirchen in ihrer Beschäftigung mit und ihren Kontakten zu China weit hinter der Politik und Wirtschaft zurück.

---

1 Vgl. z. B. *La Chine et les droits de l'homme,* Paris 1991; R. Cremerius – D. Fischer – P. Schier, *Studentenprotest und Repression in China April–Juni 1989. Analyse, Chronologie, Dokumente,* Hamburg 1990; J. Domes – Marie-Luise Näth, *China im Aufbruch. Darstellung, Analyse und Dokumente der Frühjahrskrise 1989 in der Volksrepublik China,* Frankfurt a. M. – Bern – New York 1990; Laiyin Forum (Hrsg.), *Die Göttin der Demokratie – China 1989,* Berlin 1990; Das Peking-Massaker. Ein zusammenfassender Bericht über die Demokratiebewegung von 1989 auf dem chinesischen Festland, Taipei 1989.

2 Zwei Beispiele aus letzter Zeit: 1) Es gibt eine Erklärung des DKMR zum China-Kredit des Bundeswirtschaftsministeriums. Den Text s. *China heute* 1991, 147. 2) Als „skandalös und unmoralisch" hat der Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerks Missio Aachen, Prälat Bernd Kaut, der auch Vorstandsvorsitzender des China-Zentrums e.V. ist, die Aufhebung von Kreditblockaden für China bezeichnet. Diese „genau drei Jahre nach dem entsetzlichen Massaker" auf dem Platz des Himmlischen Friedens beschlossene Maßnahme erscheine ihm als „äußerst zynische Jubiläumsgabe". Es handelt sich dabei um Exportkredite für China in Höhe von 600 Mio. Mark. Die Auszahlung war vor zwei Jahren wegen der Niederschlagung der Demokratiebewegung in China gesperrt worden.

Die chinesische Schriftstellerin Zhang Xinxin sagte nach dem Massaker in Beijing: „Alle, die wir uns draußen vor dem großen Tor der Volksrepublik Sorgen um Chinas Zukunft machen, egal in welchem Beruf wir tätig sind und welcher sozialen Schicht wir angehören – wenn wir nur ein bißchen Gewissen haben, tragen wir nach den Schüssen auf dem Platz des Himmlischen Friedens jetzt eine neue Verantwortung." Das betrifft selbstverständlich auch die Kirchen. Ob und in welcher Form nehmen wir jedoch als Christen und Kirchen diese Verantwortung wahr?

1. China als eine einzigartige Herausforderung

Vor zwanzig Jahren, im Juni 1972 (noch während der Kulturrevolution), war China schon einmal Gegenstand des Interesses einer Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR). Einen Vortrag zum Thema „China und das Christentum"[3] hielt damals der bekannte China-Experte und Herausgeber der *China News Analysis,* Pater Laszlo Ladany SJ (1914–1990).[4] Pater Ladany beschreibt in seinem Vortrag China als „eine Herausforderung an die Kirche, vielleicht eine einzigartige Herausforderung. Es ist ein riesiges Land, in dem über 20% der Menschheit leben. China ist nicht Rußland" – schreibt er – „ein Land mit einer langen christlichen Tradition in Literatur und Geschichte. China ist nicht Afrika, wo die Kirche tief verwurzelten animistischen Kulturen begegnet. China ist auch nicht Lateinamerika mit seinen merkwürdigen christlichen Traditionen. China ist auch nicht die Moslemwelt, wo Allah der lebendige Gott ist. In China kommt die Religion zu einer Gesellschaft, die Jahrhunderte lang in der Säkularisierung lebte, wo die Ergebnisse der christlichen Bemühungen einiger hundert Jahre hinweggefegt wurden, und wo die Menschen eine Periode traumatischer Erfahrung durchleben. China ist eine einzigartige Herausforderung an die Verkünder des Evangeliums."[5] An der Aktualität und Dringlichkeit dieser Worte hat sich bis heute nichts geändert. Denn obwohl – über drei Jahre nach dem Beijinger Massaker vom 4. Juni 1989 – China nicht mehr so stark im Blick- und Brennpunkt des politischen und kirchlichen Interesses steht, bleibt es sowohl in politischer wie auch in religiöser (kirchlicher) Hinsicht eine große Herausforderung und weiterhin ein „Bewährungsfall",[6] insbesondere für die katholische Kirche und konsequenterweise für die missionierenden Orden und die Organisationen bzw. Institute, die speziell für die Evangelisierung arbeiten.

---

3 „China und das Christentum. Referat von P. Dr. Ladislaus Ladany SJ, Hongkong, vor dem Deutschen Katholischen Missionsrat in Würzburg am 16. Juni 1972". Typoskript (Dokumentationsarchiv des China-Zentrums St. Augustin Nr. 1699), 13 Seiten.

4 Bio-bibliographisches zu P. Ladany vgl. *China heute* 1990, 116–117 und 172.

5 „China und das Christentum", 12.

6 H. Waldenfels, „Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China", in: *Stimmen der Zeit* 204 (1986), bes. 592.

Um diese Herausforderung näher zu beschreiben und gleichzeitig auf ein Beispiel hinzuweisen, wie man sich ihr stellen kann, möchte ich nochmals[7] auf den „China-Brief" des Generalministers der Franziskaner, P. John Vaughn, vom 24. August 1989 hinweisen,[8] der „einem tieferen Verständnis für das heutige China" dienen und die Bereitschaft, „mit der in China bereits vorhandenen Glaubensgemeinschaft" auf realistische Weise in Beziehung zu treten, wecken will – er steht also den Absichten des folgenden Aufsatzes nahe. Dieser Brief drückt m. E. in beispielhafter Weise auch die Einstellung anderer Ordensgemeinschaften oder Institute aus. Er vereinigt die missionsgeschichtlichen Anliegen mit den Aufgaben für die Zukunft.

Zu der „chinesischen" Herausforderung schreibt P. Vaughn treffend: „Als China begann, neue Kontakte mit der übrigen Welt anzuknüpfen, gingen die Menschen aus sehr verschiedenen Gründen darauf ein. Es ging ihnen um die Notwendigkeit, Geschäfte zu machen, Handelsbeziehungen anzuknüpfen, politische Bündnisse zu schließen usw. ... China seinerseits spürte das Bedürfnis, neue aus dem Westen kommende Technologien kennenzulernen, seine eigene politische Ausrichtung im Licht des modernen Kapitalismus zu überprüfen und die Isolation zu durchbrechen, die das Land so lange abgekapselt hatte. Wie die Gründe auch immer aussehen mögen, die Kontakte zwischen China und dem Westen können beiden Seiten nur nützen. Ein Viertel der Weltbevölkerung bemüht sich, uns entgegenzukommen. Ihre Art und Weise, diesen Wunsch nach Kontakten auszudrücken, kommt uns ein wenig fremdartig und manchmal schwer verständlich vor. Wir sind dennoch überzeugt, daß es menschliches Wachstum nicht ohne zwischenmenschliche Kontakte geben kann und daß Kulturen untergehen, falls sie sich nicht – durch gegenseitigen Austausch – anderen Kulturen gegenüber öffnen. Mit einem Viertel der Weltbevölkerung in Beziehung zu treten, ist also ein echtes Anliegen. [...] Die Welt stellt eine einzige, große Familie dar; deshalb leidet sie in ihrer Ganzheit, wenn ein Großteil ihrer Mitglieder keine Kontakte untereinander pflegen und kein Verständnis füreinander haben."

Wenn wir als Christen von einer „chinesischen" Herausforderung sprechen, meinen wir jedoch immer auch die Herausforderung, die für uns das Christentum und die Kirchen in China darstellen, denn als gläubige Menschen beobachten, analysieren und beurteilen wir die Situation in China im Kontext unseres Glaubens. Wie stellen sich im Kontext dieser Herausforderung die Situation der Kirche in der VR China und unser Interesse an ihr dar? Die Antwort auf diese Frage, wie sie auch im einzelnen ausfallen mag, bedarf folgender Bemerkungen:

Die besondere Problematik der chinesischen Kirche besteht nicht nur darin, daß sie eine – weiterhin und man könnte sagen: immer mehr – gespaltene Kir-

---

7 Wie bereits in dem Artikel „Die Orden und China. Einige vorläufige Bemerkungen", in: *Verbum* SVD 32(1991)4, 393–408.

8 Zitiert jeweils nach dem vollständigen deutschen Text (Dokumentationsarchiv des China-Zentrums St. Augustin). Auszüge s. *China heute* 1989, 142–144.

che ist, deren „offizieller" Teil ohne sichtbare Verbindung zum Hl. Stuhl lebt, sondern auch darin, daß sie soziologisch gesehen eine kleine Minderheit darstellt und als „fremde Religion" definiert wird. Sie lebt in einer Gesellschaft, in der eine übernationale institutionelle Religion nie für längere Zeit eine große gesellschaftliche und politische Rolle gespielt hat.[9] Heute lebt sie in einer sozialistischen Gesellschaft, die sich weitgehend als atheistisch versteht, in der die Partei (noch) eine Rolle spielt und der Patriotismus betont wird. Auf diese Weise ist sowohl die Geschichte wie auch die Gegenwart der Kirche in China kontextuell geprägt durch eine Spannung zwischen der chinesischen Kultur und Gesellschaft auf der einen und der abendländischen Form des Christentums auf der anderen Seite. Die kommunistische Machtübernahme von 1949 hat zwar viele Veränderungen herbeigeführt, die Spannung in dieser Hinsicht ist jedoch nur noch intensiver geworden.

Es können hier selbstverständlich nicht alle Aspekte der Lage der Kirche in China besprochen werden (vor allem die historischen und theologischen nicht). Es ist jedoch unverkennbar, daß die Situation der Kirche wie auch unsere Haltung zu dieser Kirche einschneidend von der politischen Lage in der VR China bestimmt sind.[10] Deswegen wird hier punktuell die aktuelle religionspolitische Lage als ein Ausschnitt der allgemeinen Politik kurz dargestellt. Vor diesem Hintergrund möchte ich sodann einige für die katholische Kirche in der VR China charakteristische Probleme angehen, um am Schluß auf unsere Verantwortung China gegenüber hinzuweisen. Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich mehr um gewisse „Verdichtungen" der in China heute vorhandenen Probleme als um deren ausführliche Analyse.[11]

2. Aktuelle religionspolitische Lage

Wenn es um die chinesische Religionspolitik geht, so zeichnet sie sich frappierenderweise – nicht nur erst in der letzten Zeit – durch das Hand-in-Hand-Gehen von Restriktionen und Freiheiten aus, durch Festhalten an der „Nicht-Einmischung-These" einerseits und eine gewisse Offenheit andererseits. Manche „Hardliner" in der Partei befürchten nur, daß die Kirchen das Vehikel ausländischer Mächte werden könnten, die das sozialistische China unterwandern und zerstören wollen. Deshalb mißt die Regierung der Religionspolitik – offiziell heißt diese ja „Politik der Religionsfreiheit" – zur Zeit große Bedeu-

9 Vgl. hierzu R. Malek, „Der traditionelle chinesische Staat und die Religion(en)", in: R. Malek – W. Prawdzik (Hrsg.), *Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen,* St. Augustin – Nettetal 1989, 31–53.

10 Hierzu vgl. u.a. G. Evers, „Bestandsaufnahme der christlichen China-Initiativen seit Montreal 1981", in: *Verbum* SVD 32(1991)4, 341–357.

11 Eine aktuelle Berichterstattung über die Situation der Religionen, insbesondere des Christentums in der VR China, liefert zweimonatlich *China heute. Informationen über Religion und Christentum im chinesischen Raum,* hrsg. vom China-Zentrum St. Augustin.

tung bei. Seit November 1990 werden in China von staatlicher Seite zahlreiche Konferenzen und Veranstaltungen durchgeführt, auf denen Vertreter von Partei und Regierung (wohl auch im Zusammenhang mit den Veränderungen in Osteuropa) Grundsatzerklärungen zur Religionspolitik abgeben.[12] Die dabei gemachten Aussagen sind weitgehend identisch: Es wird erklärt, die Regierung werde an der Politik der Religionsfreiheit festhalten und „normale" religiöse Aktivitäten und legitime Rechte und Interessen der religiösen Gruppen schützen. Als Kehrseite dieser Versprechen wird ein scharfes Vorgehen gegen alle als „illegal und kriminell" eingestuften Aktivitäten (gemeint sind z. B. die Untergrundkirche und die Freiheitsbewegung der lamaistischen Mönche in Tibet) und gegen die Infiltration[13] aus dem Ausland (z. B. Rom) angedroht.

Hier ist anzumerken, daß die religionspolitische Arbeit der Partei und der Büros für Religiöse Angelegenheiten (BRA) auf Provinzebene sich gewöhnlich in restriktiven Vorschriften für die Religionen in den betreffenden Provinzen äußert. Bereits bekannt sind solche Vorschriften für Guangdong, Hebei, Xinjiang, Shanghai und Kunming u.a. Sie bringen immer eine Beeinträchtigung der kirchlichen Aktivitäten mit sich.[14]

Es läßt sich also in der VR China – vor allem angesichts der Ereignisse in Osteuropa – eine allgemeine Sorge um die Loyalität der Partei gegenüber feststellen; die Partei ist insbesondere besorgt um die religiösen Persönlichkeiten und um die Flügel der Patriotischen Vereinigungen der Religionen, die sich positiv über die Reformen, den Papst oder den Dalai Lama, den Vatikan usw. äußern.

Die christlichen Untergrundkirchen sind der Partei selbstverständlich schon lange ein Dorn im Auge. In Geheimdokumenten wurde wiederholt ausgeführt, wie mit diesen „konterrevolutionären" Elementen umzugehen sei.[15] In jüngster Zeit richten sich die Restriktionen der Partei aber auch gegen die offizielle Kirche, und gegen alles Christliche. Mehrere Gründe lassen sich dafür anführen; zwei sollen deutlich genannt werden:

(1) Die Umstürze in Osteuropa sind der Partei „unter die Haut" gegangen. Ein großer Teil der Schuld am Niedergang des Sozialismus in Osteuropa geht angeblich auf das Konto der christlichen Kirchen und vor allem auf das des „polnischen" Papstes. Das Christentum ist somit ein gefährlicher Feind des Sozialismus und muß unschädlich gemacht werden.

---

12 Vgl. hierzu K. Wenzel-Teuber, „Religionspolitik in der VR China: Verschärfung der staatlichen Kontrolle der Religionen?", in: *China heute* 1991, 2 – 5.

13 Zur „Infiltration" gibt es inzwischen ein internes Rundschreiben der KP Chinas. Den Text s. *China heute* 1991, 152 – 155.

14 Die Texte dieser Bestimmungen s. *China heute* 1989, 68 – 76, 115 – 117; 1991, 12 – 14, 65 – 68.

15 Vgl. z. B. „Einige Fragen betreffs weiterer Verbesserungen der Religionsarbeit (Dokument Nr. 6). Rundschreiben des ZK der KP Chinas und des Staatsrates vom 5. Februar 1991", in: *China heute* 1991, 155 – 160.

(2) Der zweite Grund ist, daß viele Bischöfe der offiziellen Kirche, die ohne Erlaubnis des Papstes ihre Bischofsweihe empfangen haben, insgeheim mit Rom Verbindung aufgenommen haben. Damit unterlaufen sie die Religionspolitik der Partei. Diese Bindungen mit Rom müssen nach dem Willen der Partei sofort rückgängig gemacht werden. Die „Sünder" müssen sogar ein schriftliches Bekenntnis ablegen und ihre „Vergehen" bereuen.

Zusammenfassend läßt sich von der religionspolitischen Lage in der VR China sagen, daß man nach 1989 wieder auf Methoden zurückgreift, die bereits während der Kulturrevolution (1966–1976) angewandt wurden. Eine Bestätigung dieser Tendenz lieferte neuerdings der ungeklärte Tod des bekannten Bischofs Fan Xueyan (1907–1992) aus Baoding.[16] Was den Menschen in China seit der Niederschlagung der Studentenbewegung vorgesetzt wird, vor allem im religiösen Bereich, läuft insgesamt auf noch mehr Unfreiheit, Zwang und Bevormundung hinaus. Wie stellt sich nun die Lage der Kirche in diesem religionspolitischen Rahmen im einzelnen dar?

3. Einige Brennpunkte im Spannungsverhältnis der katholischen Kirche zur kommunistischen Staatsmacht

Um die Situation der katholischen Kirche bzw. des Christentums in China darzustellen, könnte man unzählige Beispiele für eine positive Entwicklung der Kirchen in China anführen: Tausende von wiedergeöffneten (renovierten und neugebauten) Kirchen und Kapellen, viele caritative Projekte, funktionie-

16 Bischof Peter Joseph Fan Xueyan, Symbolfigur der katholischen Untergrundkirche und – für die Partei – eine der unbequemsten Persönlichkeiten in der VR China, verstarb im April 1992. Die Umstände seines Todes sind nicht bekannt. Briefen aus der VR China zufolge ist Bischof Fan bereits am 13. April 1992 gestorben. Nach einigen Angaben soll er im Gefängnis ermordet worden sein. Aus Hongkong hieß es, daß der Leichnam des Bischofs den Angehörigen in einem Plastiksack übergeben worden sei. Die Beine schienen gebrochen zu sein, auf der Stirn und auf den Wangen seien Verletzungen zu erkennen gewesen. Die Behörden hätten keine Angaben über die Todesumstände gemacht und keinen Totenschein ausgestellt. In einem Brief aus China heißt es: „Die Leiche von Bischof Fan wurde erst am 16. April durch seinen Bruder in sein Heimatdorf Xiaowanting gebracht, so daß einige Zeit verging, bis das Ableben des Bischofs bekannt geworden war. ... Da es bereits Gründonnerstag war, verschob man die Beerdigung auf die Tage nach dem Osterfest." Obwohl die Behörden bei dieser Gelegenheit eine große Zusammenkunft mit allen Mitteln vermeiden wollten, fanden sich bei der Beerdigung des Baodinger Oberhirten 10 000 Gläubige aus allen Teilen Chinas ein. Bischof Fan war zuletzt im Dezember 1989 im Zusammenhang mit der Gründung der Bischofskonferenz im Untergrund, zu deren Ehrenvorsitzendem er gewählt wurde (vgl. *China heute* 1990, 59f.), verhaftet worden, durfte dann im März 1990 in seine Wohnung zurückkehren, wo er ständig überwacht und „auf Reisen" mitgenommen wurde. Anschließend galt der Bischof als „verschwunden". Ziemliches Aufsehen erregten 1988 auch im Ausland die sog. „Dreizehn Punkte", ein Schriftstück, das Bischof Fan zugeschrieben wurde, in dem es u.a. hieß, daß die Zugehörigkeit zur Patriotischen Vereinigung eine Sünde sei, und daß der Empfang der Sakramente aus den Händen von Mitgliedern der Vereinigung gleichfalls eine Sünde sei (vgl. *China heute* 1988, 88).

rende Priesterseminare mit einem starken Zuwachs, jährlich stattfindende zahlreiche (obwohl inzwischen zahlenmäßig limitierte) Priesterweihen, überfüllte Schwesternkonvente, die Eröffnung der katholischen Druckerei in Shanghai, eine zunehmende Anzahl theologischer Veröffentlichungen, Anfänge der liturgischen Reform usw.

Andererseits aber steht es – nach einigen neueren Berichten – um die Kirche in der VR China z. Z. gar nicht gut. Der Zugriff des Staates wird, insbesondere seit der Gründung der Bischofskonferenz im Untergrund im November 1989, immer fester.[17] Die Führungskräfte sowohl der öffentlichen als auch der Untergrundkirche werden strengstens überwacht (das gilt für Kleriker wie auch für Laien). Viele Bischöfe, Priester und Laien sitzen in Gefängnissen bzw. werden noch immer erneut verhaftet.[18] Im ganzen Land verschwinden Priester und führende Laien. Über das Nichtvorhandensein von Religionsfreiheit in China kann also nichts hinwegtäuschen. Hierfür könnte man unzählige weitere Beispiele nennen. Im folgenden sollen jedoch nur einige ausgewählte, für die Universalkirche relevante Problembereiche dargestellt werden, die die aktuelle Lage der katholischen Kirche schildern.

a) Zu dem bekannten Problem: Untergrundkirche – offizielle Kirche

Die katholische Kirche in der VR China ist bekanntlich in zwei Gruppen gespalten: die offizielle (irrtümlicherweise als „patriotische" bzw. „nationale" Kirche bezeichnet) und die inoffizielle (Untergrund-)Kirche. Die offizielle Kirche folgt den Vorschriften der Partei und der Regierung und duldet (in der Regel) keine Einmischung vom Ausland. In ihrer Verwaltung führt sie die Politik der Unabhängigkeit und Autonomie durch. Sie ist besonders dadurch bekannt, daß sie ihre eigenen Bischöfe wählt und weiht. Diese Weihen verursachen eine „unvollständige Gemeinschaft"[19] zwischen der lokalen Kirche und dem Hl. Stuhl, besonders auf der Ebene des kanonischen Rechts. In der Vergangenheit zeigte die offizielle Kirche unter dem Druck der Regierung eine gewisse Feindseligkeit gegen Rom. Später hat sich diese Haltung jedoch nach und nach gemildert. Heute erkennt die offizielle Kirche öffentlich an, daß der pastorale Primat des Papstes zum Glaubensgut gehört. Sie betet sogar für ihn, nicht selten sind große Bilder des Papstes in den Kirchen sichtbar. Die „unvollständige Gemeinschaft" der offiziellen chinesischen Kirche mit dem Papst ist eine juridische Frage, die eines Tages sicherlich gelöst werden wird.[20] Ein Anzeichen dieser Möglichkeit liegt in der Tatsache, daß einige offizielle Bischöfe in China schon (von Rom) anerkannt worden sind.

---

17 *China heute* 1990, 59 f.

18 Siehe hierzu z. B. *China heute* 1992, 36.

19 A.B. Chang S.J., „Die Grundhaltung der ‚Brückenkirche'", in: *China heute* 1991, 69–75.

20 Zu dieser komplexen Problematik vgl. u. a. „Dringende Bitte an den Vatikan, in Fragen betreffs der chinesischen Kirche Feinfühligkeit zu zeigen". Brief von Kardinal J. Sin, in: *China heute* 1989, 117–119 und „Kirchenrechtliche Bemerkungen, die mit Kardinal J.

Die inoffizielle Kirche dagegen akzeptiert nicht die seit 1957 bestehende Forderung der Partei, daß sie unabhängig und autonom sein müsse. Diese Untergrundkirche unterhält nachdrücklich die „volle Einheit" mit dem Papst. Sie ist deswegen von der Partei und Regierung nicht anerkannt – sie wird für ihre Loyalität sogar ständig unterdrückt.

Spätestens seit der Gründung der Patriotischen Vereinigung im Jahre 1957 gibt es einen Gegensatz, sogar einen feindseligen Konflikt, zwischen der offiziellen und der inoffiziellen Kirche. Beide aber sind trotz ihrer Differenzen von den besonderen Umständen beeinflußt, in denen sich die Kirche in China befindet. Diese Situation ist etwas, das wir ernst nehmen und stets im Bewußtsein halten müssen. Die Spannungen zwischen den beiden katholischen Gruppen sind heute viel stärker als vor über zehn Jahren, als die Kirche nach der Kulturrevolution sichtbar und wieder unterscheidbar wurde.[21] Auch die dringlichsten Probleme sind noch ungelöst geblieben: die Bischofsweihen, die Beziehungen des Vatikans mit Taiwan und die Nichtanerkennung der VR China durch den Hl. Stuhl sowie die grundsätzliche Spannung in der Frage der Loyalität dem Papst oder/und dem chinesischen kommunistischen Staat gegenüber. Zur Frage der Bischofsweihen muß man sagen, daß sowohl die Weihen mit dem päpstlichen Auftrag, also im Untergrund, ohne Bestätigung des Staates, wie auch die offiziellen, vom Staat anerkannten, aber ohne den päpstlichen Auftrag durchgeführten Bischofsweihen ein Problem darstellen, das in Zukunft – wie u. a. das Beispiel der postkommunistischen Slowakei zeigt – die Spannung noch vertiefen wird. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach den Beziehungen zwischen Vatikan und China immer noch von grundsätzlicher Bedeutung.

b) Vatikan – China

Ende 1990 gab es mehrere verwirrende Informationen über eine „Bewegung" in den vatikanisch-chinesischen Beziehungen, über einen möglichen Abbruch der Beziehungen mit Taiwan im Zusammenhang mit der Abberufung des Botschafters Taiwans beim Hl. Stuhl aus Altersgründen. Mit der Ernennung eines neuen Botschafters der Republik China beim Hl. Stuhl im April d. J. ist die Situation zunächst wieder geklärt. Bemerkenswert ist allerdings die Tatsache, daß die Apostolische Nuntiatur in Taipei nicht mit einem Nuntius, sondern nach wie vor mit einem Chargé d'affaires besetzt bleibt.[22] Es sei hier daran er-

---

Sins Brief an Kardinal J. Tomko geschickt wurden", *ebd.*, 120–124; R. Kaschewsky, „Zur Frage der Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag", in: *China heute* 1989, 124–128; P. Zepp, „Die Exkommunikation von Bischöfen nach dem CIC 1983 und Bedingungen für die Aufhebung im Hinblick auf die Situation der chinesischen Bischöfe", in: R. Malek – W. Prawdzik (Hrsg.), *op. cit.*, 121–131.

21 Eine Analyse dieser Entwicklungen vgl. R. Malek, „Vielfältige Katholizität. Notizen über die katholische Kirche in der Volksrepublik China", in: *ZMR* 74 (1990)4, 275–297.

22 Siehe hierzu *China heute* 1991, 60 f.

innert, daß die chinesische Seite weiterhin an zwei Punkten festhält: 1. Der Vatikan muß die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan abbrechen und anerkennen, daß die VR China die einzig rechtmäßige Regierung Chinas ist; 2. der Vatikan darf sich nicht in die inneren Angelegenheiten Chinas einmischen.[23] Was die offizielle chinesische Kirche anbetrifft, die sich diese Forderungen der Regierung angeeignet hat, gibt es nach dem Vertreter der PVChKK keine Schwierigkeiten mit dem Vatikan, denn das Problem sei „politisch" nicht „religiös", und die chinesische Kirche sei nie schismatisch gewesen und „als Katholiken betrachten wir den Papst als unseren Führer".[24]

Der Meinung einiger Experten nach, hätte der Vatikan wenig zu verlieren durch die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen mit der VR China: sie würden keineswegs eine Aufgabe der Sorge um die Kirche in Taiwan bedeuten, sie könnten vielmehr die Universaldimension der Kirche unterstreichen. Daß der Vatikan angesichts der friedlichen Revolution in Osteuropa (wo die Kirche eindeutig als Sieger hervorgegangen ist) zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen mit dem kommunistischen China bereit wäre, ist gegenwärtig stark zu bezweifeln. Diesbezüglich haben wir außerdem von Rom keine Signale. Ganz im Gegenteil – wie die Kardinalserhebung des rechtmäßigen Shanghaier Bischofs Gong Pinmei im letzten Jahr zeigt! Die kirchenpolitische Brisanz dieser Erhebung wird allerdings etwas durch die Tatsache geschmälert, daß sich der Kardinal seit längerem in den USA befindet und sicherlich nicht in die VR China zurückkehren wird (er ist über 90 Jahre alt!).

Die Problematik der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und China ist natürlich mit der Lösung von vielen komplizierten Fragen verknüpft. Die zentralen Intentionen der katholischen Kirchenpolitik China gegenüber scheinen vor allem auf die staatlich verbürgte Garantie kirchlicher Strukturen, die Geltung des CIC sowie die Bewahrung des Primates Petri abzuzielen. Was muß aber in China eigentlich gerettet, diplomatisch abgesichert werden: pastorale Wirkungsmöglichkeit oder politische Widerstandsposition? Ist für die Kirche in China – angesichts ihrer ganzen Geschichte – eine Untergrund- und Katakombenexistenz einem legalen, limitierten, kontrollierten Existenzminimum vorzuziehen? Die umfassendste Frage jedoch, die nach dem Niedergang des Kommunismus in Osteuropa erneut gestellt werden muß, lautet: Soll das Gesellschaftssystem in der VR China als ein Provisorium eingestuft werden oder soll eine vatikanische Bestätigung des chinesischen Status quo erfolgen, so wie es 1975 in Helsinki in Hinblick auf Osteuropa geschah und an sich die spätere Wende mitherbeigeführt hat! Von der Anerkennung Chinas als einem souveränen Staat durch den Vatikan hängt das Schicksal der gesamten chinesischen Kirche ab – meinen viele Experten. Die chinesische Problematik ist

---

23 Zur Problematik der Beziehungen Vatikan – China s. die umfangreiche Arbeit von B. Leung, *Sino-Vatican Relations. Problems in conflicting authority 1976–1986*, Cambridge – New York 1992.

24 So z. B. Liu Bainian, der stellvertretende Vorsitzende der Patriotischen Vereinigung (s. *China heute* 1988, 66 f., 1989, 138, 1990, 3).

selbstverständlich relevant für die ganze Kirche, denn eine (theologische wie auch die kirchenpolitische) Lösung wird mannigfaltige Implikationen haben.

Bedeutender jedoch als alle kirchenpolitischen und innerkirchlichen Fragen sind gegenwärtig m.E. die Probleme, mit denen die chinesische Kirche (und das Christentum insgesamt) innerhalb der chinesischen Gesellschaft heutzutage konfrontiert wird. Hierzu gehören selbstverständlich die Fragen der Moral, u.v.a. das Problem der Abtreibung und die sog. „Ein-Kind-Familie". Was aber auf die Kirche im Moment zusätzlich zukommt und sich als zukunftsträchtig erweisen kann, ist eine entsprechende Reaktion auf die Haltung der Intellektuellen dem Christentum gegenüber, die nun kurz angesprochen werden soll.

c) Die Intellektuellen und das Christentum

Der im Exil lebende chinesische Schriftsteller Duo Duo stellt in seiner Essaysammlung fest: „In einem Land, in dem es keine Religion gibt, gibt es auch keine Menschenrechte! Ein Volk, das keinen Glauben mehr hat, hat auch seine Tradition verloren! ... In einem Land, in dem es keinen Gott gibt, gibt es auch keine Autorität! ... In einem Land, in dem es keinen Glauben gibt, gibt es auch keine Liebe! ... Ein Volk, das kein religiöses Gefühl kennt, hat auch keine Zukunft!"[25] Er ist auch davon überzeugt, daß – nachdem „der Kommunismus als Glaube aufgegeben worden ist und die negativen Folgen einer absoluten Orientierung auf das Geld gesehen wurden" – „viele bei ihrer Suche nach einer geistigen Heimat wieder zur Religion gekommen" sind. Und weil in Europa die traditionelle Kraft der Religion der Kraft der kommunistischen Diktatur entgegenwirken konnte, habe das Christentum den Revolutionen in den Ostblockländern zum Sieg verholfen – konstatiert der junge Schriftsteller.[26]

Hier liegt m. E. die Erklärung dafür, daß es unter den chinesischen Intellektuellen, besonders nach dem Massaker vom Juni 1989, ein sog. „Christentumfieber" gibt. Einige Chinesen wollen jedoch das Interesse am Christentum nicht als „Fieber" oder Neubelebung apostrophiert wissen, sondern nur als Zeichen dafür, daß das Christentum in seiner – wohlgemerkt – nicht-kirchlichen Form für die sich in bedrückender Lage befindenden Intellektuellen eine große Anziehungskraft besitzt.[27] Bei der Beurteilung und Interpretation dieses Phänomens ist zu bedenken, wie der in Europa bekannte Akademiker Liu Xiaofeng in seinen Publikationen immer wieder aufzeigt, daß das Interesse am Christentum *außerhalb* der Kirche und *ohne* Einwirkung durch Missionstätigkeit aufgekommen ist. In diesem Phänomen sehe ich derzeit die größte Herausforderung für die Kirche(n) in China selbst, aber auch für uns Christen in Europa.

---

25 Duo Duo, *Der Mann im Käfig. China, wie es wirklich ist,* Freiburg i. Br. 1990, 69 f.

26 *Ebd.,* 68 f.

27 Hierzu gibt es inzwischen eine umfangreiche Literatur. Eine Bestandsaufnahme und Analyse dieses Phänomens befindet sich in Vorbereitung.

Nach eigenen Angaben der KP Chinas, identifizieren sich nur 20% der Studenten „irgendwie" mit der Partei, und selbst diese 20% seien im allgemeinen „zynisch" der Ideologie der Partei gegenüber. Die Zahl der am Christentum interessierten jungen Menschen ist dagegen (allerdings auch schon vor Juni 1989) in der VR China stark gewachsen. Das durchschnittliche Alter der am Christentum interessierten Chinesen liegt bei 25 Jahren. 20% davon sind Arbeiter, den Rest machen Studenten und Intellektuelle aus. Besonders gefragt sind bei diesen „Neuankömmlingen" Bibelgespräche.[28] Dies verursacht bei den Kirchen, insbesondere den Untergrund- und Hauskirchen, neue Probleme, da diese total unvorbereitet sind für einen solchen Andrang! In dieser Situation sind wir also gefragt, der chinesischen Kirche auf die uns mögliche Weise zu helfen, damit sie ihren Auftrag in der chinesischen Gesellschaft erfüllen kann.

Braucht es jedoch wieder eine blutige Katastrophe, um China, seine Kirche, ihre vielen Probleme sowie unsere Verantwortung für China erneut zum Bewußtsein zu bringen? Pater Ladany hat in dem anfangs genannten Vortrag vor dem DKMR davor gewarnt, „eilige Schlüsse zu ziehen und den Zusammenbruch des Regimes vorauszusagen". Aber er sagt auch: „Die radikalen Veränderungen, die wir während der letzten zehn Jahre beobachtet haben, können weitere Überraschungen vorausdeuten."[29] Im übrigen war er der Überzeugung, daß die Arbeit der Kirche nicht „auf brüchigen politischen Voraussagen basieren" soll. „Man muß die Arbeit Christi auf festeren Fundamenten aufbauen. Vergangene Erfahrungen scheinen zu zeigen, daß Missionsarbeit gemacht wird ohne vorherige Einschätzung dessen, was die Mission der Kirche ist und was wir erreichen wollen. ... Es gibt immer noch viele Menschen, die denken, daß wir, wenn China wieder offen ist, dorthin zurückgehen und predigen. Als Nixon nach Peking ging, ging eine Welle des Enthusiasmus durch bestimmte Gruppen protestantischer Missionare in den Vereinigten Staaten: China hat sich geöffnet, und wir können zurückgehen und predigen. Nichts derartiges hat sich ereignet, und es ist besser, wenn es sich nicht ereignet. Das Christentum kann sich keinen falschen Start in China leisten. Ein falscher Start könnte das Schicksal des Christentums und Chinas auf Jahrhunderte hin beeinflussen. Die Evangelisierung eines Landes, in dem sich die Mentalität, ja sogar die Sprache des Volkes geändert hat, wirft ein großes theologisches und pastorales Problem auf. Vielleicht haben wir Glück, daß das Land geschlossen ist und wir Zeit haben, zu beten und nachzudenken über die Bedeutung der Mission der Kirche für China" – soweit Pater Ladany.[30]

---

28 Vgl. z. B. B. Hoster, „Renaissanse des Christentums?", in: *China heute* 1990, 142 und dies., „Christentumfieber in der VR China?", in: *ebd.*, 1990, 147 f.; R. Malek, „Belebung der Religiosität", in: *ebd.*, 1990, 58; P. Venne, „Soziologische Erklärung für Chinas ‚Religionsfieber'", in: *ebd.*, 1991, 119.

29 „China und das Christentum", 12.

30 *Ebd.*, 12.

4. Das Mögliche und das Notwendige

Die Religions- und Kirchenpolitik der chinesischen Regierung, das wachsende Interesse der jungen Chinesen an Religion im allgemeinen und am Christentum im besonderen sowie die Lage der katholischen Kirche in der VR China – diese Gegebenheiten stellen eine große Herausforderung an uns alle dar. In diesem Kontext stellt sich die Frage nach unseren Aufgaben hinsichtlich der Kirche in China. Die Lösung einiger der Fragen liegt außerhalb der Möglichkeiten der Unbeteiligten. Vieles ist jedoch möglich, und es wurde mehrmals schon darauf aufmerksam gemacht.[31] Einige der möglichen und chinesischerseits erwünschten Initiativen seien hier wiederholt:

1. Die Heranbildung von Priestern ist eine der dringendsten Notwendigkeiten der Kirche in der VR China. Im Geiste der Universalität der Kirche müßten wir dafür mitsorgen, daß eine gute Ausbildung sichergestellt wird, denn von den kommenden Priestern hängt doch die Zukunft der Kirche in China ab. Eine dringende Notwendigkeit ist sodann die Weiterbildung der Neupriester, damit sie Mitglieder des Lehrkörpers in den Priesterseminaren werden können und – was besonders relevant ist – dem Niveau der chinesischen Intellektuellen zu entsprechen vermögen. Wichtig dabei scheint mir vor allem ein Stipendienprogramm für junge chinesische Theologen (Priester und Laien).

2. Sehr wichtig ist weiterhin die Hilfe für die Ausbildung und den Unterhalt von Novizinnen in den zahlreichen Konventen. Es scheint, daß die besten Möglichkeiten, diesen Konventen zu helfen, außerhalb von China, eben im Westen bei verschiedenen Schwesternkongregationen, gegeben sind.

3. Ungemein wichtig ist die Beihilfe in der Entwicklung sozialer Projekte und Unternehmen. Wir haben die Möglichkeit, die Hilfswerke, die in China solche Projekte durchführen (Caritas, Misereor, Missio, Kirche in Not, die Missionsprokuren der Orden), zu unterstützen.

4. Das Wichtigste ist jedoch, bei den kommenden führenden Schichten der chinesischen Gesellschaft und unter den jetzigen chinesischen Studenten in Europa, eine positive Einstellung zum Christentum und zu europäischer Kultur zu erwecken. Die Bedeutung, die dem Bekanntmachen chinesischer Studenten und Wissenschaftler mit dem Leben, den christlichen Werten und der Kultur des Westens zukommt, kann nicht genug betont werden. Pater Ladany hat in dem besagten Vortrag diesbezüglich festgestellt: „Millionen von Chinesen leben außerhalb Chinas. Unter ihnen sind die gebildetsten Chinesen... . Außerhalb Chinas gibt es ... Professoren und ... Studenten und viele Fachleute. Ihr Einfluß auf die zukünftigen nationalen Strömungen in China wird unvermeidbar sein. Man kann diese Menschen leicht angehen; aber bis jetzt

---

31 Vgl. z. B. R. Malek, „Vielfältige Katholizität", *art. cit.;* ders., „Leben im vorgegebenen Rahmen. Die katholische Kirche in der Volksrepublik China und unsere Aufgaben", in: *Steyler Missionschronik* 1990/91, 9–15.

haben wir, abgesehen von der kleinen Zahl der Getauften, nicht versucht, mit ihnen über das Christentum zu sprechen. Vielleicht werden sie nie getauft, aber sie könnten Elemente des Evangeliums absorbieren. "[32]

Selbstverständlich wird man viele Jahre brauchen, um eine wie auch immer geartete christliche „China-Arbeit" vorzubereiten. „Die spirituelle Vorbereitung auf eine zukünftige Evangelisierung Chinas bedeutet" – sagt Pater Ladany – „neben theologischen Diskussionen noch anderes. China ist eine Nation der Bücher. Wir haben nur wenige wertvolle christliche Bücher in Chinesisch. Die Vorbereitung eines Corpus christlicher Literatur wird viele Jahre in Anspruch nehmen. Wenn wir nicht heute anfangen, gehen wir vielleicht eines Tages mit leeren Händen nach China zurück. Die Bücher bleiben nicht in ihren Schränken, bis ein Wechsel in China stattfindet. Es gibt eine hinreichend große chinesische Leserschaft außerhalb Chinas. "[33]

Die Kirche steht also vor vielen Aufgaben. „Aber wird die Kirche, die universale Kirche, dessen gewahr werden, daß viel auf dem Spiel steht in der zukünftigen Haltung Chinas, daß China unsere Gebete wert ist. Und daß die Zeit, in der man die Evangelisierung in improvisierter, zufälliger Weise vornahm, vorbei sein sollte. "[34] So impliziert die Antwort auf die „chinesische Herausforderung" vor allem ein Vorgehen, das „mit der von der Kirche eingeschlagenen Richtung" Schritt hält. Die Antwort setzt des weiteren ein entsprechendes Verständnis von Mission und Evangelisation voraus: „Begriffe wie Gemeinschaft und Bruderschaft, Einfachheit und Armut, Bevorzugung einfacher Präsenz vor Werken, Option für die Armen, Ökumenismus, Achtung vor anderen Religionen, sowie volle Eingliederung in die lokalen Strukturen (auf sozialem und politischem, auf religiösem und kirchlichem Gebiet), das alles befähigt uns, zur chinesischen Kultur – die von der Revolution und der heutigen Realität geprägt wird – in Beziehung zu treten. "[35]

Im Lichte des oben Gesagten lassen sich die möglichen Antworten der Orden auf die „chinesische Herausforderung" näher verdeutlichen. Es wird immer wieder behauptet, die Zeit der „Missionierung" Chinas sei vorbei, die Zeit der ausländischen Orden in China komme nicht mehr wieder usw. Viele neigen dazu, China so zu sehen, wie es um die Zeit der Vertreibung der Missionare (um 1950) war. Es ist richtig, daß formelle Arbeit von Missionaren in der VR China weiterhin (vorläufig?) unmöglich bleibt. Es ist aber genauso richtig, daß es z. B. nur wenige Ordensleute im Westen unternommen haben, Chinesisch zu lernen und die chinesische Kultur ernsthaft zu studieren. Es fehlen überall Menschen, die an dem „Prozeß der Ausarbeitung und Konkretisierung" der Bindungen zu China, dem chinesischen Volk und seiner Kultur teilnehmen

32 „China und das Christentum", 13.

33 *Ebd.*, 13.

34 *Ebd.*, 13.

35 „China-Brief" der Franziskaner (s. Anm. 8).

könnten. Wieso sprechen wir also vom Ende der Missionsepoche in China, wenn mögliche neue Initiativen noch gar nicht in Angriff genommen wurden?[36]

Es wäre selbstverständlich großartig, wenn man sich kirchlicherseits der „chinesischen Herausforderung" gemeinsam stellen würde und wenn man „China hören" und ebenso über es reden möchte, allerdings nicht nur dann, wenn es um die restriktive Religionspolitik und die Menschenrechte geht.[37]

Bei der „China-Sache" geht es sicherlich nicht darum, China zur ersten Priorität der kirchlichen Arbeit zu machen, sondern überhaupt das Interesse an China in den Orden wachzuhalten bzw. zu wecken, denn alle bedeutenden Herausforderungen, denen die Evangelisation und insbesondere die missionierenden Orden in anderen Weltregionen begegnen, „finden sich hier [in China] wieder, nur gebündelt und in ungeheurem Ausmaß".[38]

Unser Interesse an China und der katholischen Kirche dort können vielleicht dazu beitragen, daß ein neues Klima, ein neues missionarisches Bewußtsein entsteht; denn die „neue" katholische Kirche in China wird niemals so sein, wie sie in der Vergangenheit war, und außerhalb Chinas wird sie sicherlich nicht mehr die „Missionskirche", sondern die katholische, chinesische Ortskirche sein.

---

36 Vgl. hierzu R. Malek, „Die Orden und China", *art. cit.*, bes. 401–405.

37 Eine Möglichkeit bietet in dieser Hinsicht das seit 1988 in Deutschland bestehende China-Zentrum e.V., das im Rahmen des Deutschen Katholischen Missionsrates von den Hilfswerken Caritas, Misereor, Missio, den Missionsorden (Benediktiner, Franziskaner, Jesuiten, Steyler Missionare und Missionsschwestern) sowie einigen Einzelpersonen gegründet wurde. Zweck des China-Zentrums ist laut Satzung die Förderung von Begegnung und Austausch zwischen den Kulturen und Religionen im Westen und in China. Dieser Satzungszweck wird verwirklicht insbesondere durch Information und Bewußtseinsbildung über China, die Förderung der Zusammenarbeit mit Partnern in China, die Initiierung von Forschungsvorhaben zur Geschichte des Christentums und anderer Religionen sowie die Beratung und Unterstützung bei Vorhaben, die diesen Zwecken dienen. Das China-Zentrum kann also durchaus als Forum der katholischen chinabezogenen Initiativen in Deutschland angesehen werden. Als Verein ist das China-Zentrum für jeden Orden bzw. jede Kongregation offen. Hierzu und zu anderen kirchlichen China-Initiativen s. M. Plate, „Deutsche China-Initiativen", in: R. Malek – M. Plate (Hrsg.), *Chinas Katholiken suchen neue Wege,* Freiburg i. Br. 1987, 158–165; G. Evers, „Bestandsaufnahme der christlichen China-Initiativen seit Montreal 1981", art. cit., bes. 348–350.

38 J. Kerkhofs, „Die Christen des Westens und das heutige China", in: „... *denn Ich bin bei Euch". Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute.* Hrsg. von H. Waldenfels, Köln 1978, 447.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. September 1992)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Heiligsprechung

Papst Johannes Paul II. hat den seligen Claude de la Colombière bei einem feierlichen Gottesdienst im Petersdom am 31. Mai 1992 heiliggesprochen.

Der neue Heilige Claude de la Colombière (1641–1682) war nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu Prediger in Lyon und dann Superior der Residenz zu Paray-le-Monial; dort wurde er Seelenführer der heiligen Margherita Maria Alacoque und unterstützte eifrig die Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung. Von 1676 bis 1679 war er Hauskaplan und Beichtvater der Gemahlin des Herzogs von York. Als Opfer der Titus-Oates-Verschwörung eingekerkert und dann verbannt, kehrte er 1679 krank nach Frankreich zurück, wo er am 15. Februar 1682 starb. Er wurde am 16. Juni 1929 von Papst Pius XI. seliggesprochen. Sein Charisma war es, nach den Worten der heiligen Margherita Maria Alacoque: die Seelen zu Gott zu führen auf dem Weg der Liebe und des Erbarmens.

In seiner Predigt unterstrich der Papst die Herz-Jesu-Frömmigkeit sei auch für die Gegenwart von Bedeutung. „Möge die Heiligsprechung von Claude de la Colombière für die ganze Kirche ein Appell sein, die Weihe an das Herz Christi zu leben, eine Weihe, die sein Geschenk an uns ist, damit die Liebe Christi uns belebt und uns verzeiht" (KNA).

2. Katechismus der Katholischen Kirche

Papst Johannes Paul II. hat einen neuen „Katechismus der Katholischen Kirche" approbiert. Er richtet sich an die gesamte Weltkirche und stellt – auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils – die gültige katholische Glaubenslehre und die Morallehre dar. Der Text, der von einer eigens eingerichteten römischen Kommission in knapp sechs Jahren erarbeitet wurde, kam unter breiter Beteiligung des Weltepiskopats durch eine Umfrageaktion zustande: Rund 25000 Anmerkungen und Änderungsvorschläge von fast 1000 Bischöfen wurden eingearbeitet, wobei sich die Redakteure der Computer-Technik bedienten.

Wie die Titelseite des Katechismus kundtut, ist die Arbeit am 30. April 1992, dem Fest des hl. Pius V., abgeschlossen worden. Der Papst verkündete seine Approbation in einer Ansprache am 25. Juni 1992. Der Text des 450seitigen Werkes wird (in mehreren Sprachen) erst gegen Ende des Jahres publiziert werden. Aber schon aus dem bekanntgegebenen Inhaltsverzeichnis und anderen Informationen läßt sich ersehen, daß das neue Kompendium insbesondere in den Abschnitten über die Moral gegenüber bisherigen römischen Katechismen oder Beichtspiegeln aktualisiert worden ist.

Der neue „Katechismus der Katholischen Kirche" besteht aus vier Teilen und folgt damit dem klassischen Abriß seiner Vorgänger: Auf eine Darstellung der Glaubenslehre (anhand des „Credo") folgen die sieben Sakramente, die katholische Morallehre (anhand der „Zehn Gebote") und ein Teil über das Gebet.

Adressaten dieses Katechismus sind vor allem und an erster Stelle die Bischöfe als erste und authentische Verantwortliche für die unverkürzte und vollständige Verkündigung des Wortes Gottes. Dann sind es die Verfasser von Katechismen, denen die

schwierige Aufgabe obliegt, die eine christliche Wahrheit im Heute und in der eigenen Umwelt zu verwirklichen, damit sie dann jede Person erreichen und mit Hilfe des Geistes eine günstige und freudige Aufnahme finden kann.

Die Gläubigen haben ein Recht darauf, die echte, unverkürzte und vollständige Verkündigung des christlichen Glaubens zu erhalten.

Die Merkworte aber – zusammenfassende Sätze, die in einfacher und knapper Form Themen von einer gewissen Wichtigkeit aufgreifen – sind das Gedächtnis der Kirche: Sie greifen biblische, liturgische, patristische Texte und solche des Lehramtes auf und suchen die lehrhafte Substanz des Glaubens herauszustellen, seine Einprägung ins Gedächtnis zu erleichtern und eine gewisse gemeinsame Sprache des Glaubens zu begünstigen.

In einer Welt, gekennzeichnet vom Subjektivismus und der Aufspaltung der unterschiedlichen Botschaften, in einer Welt, wo Wirklichkeiten wie Gott, Christus, Kirche, Mensch ... Sinn und Bedeutung zu verlieren scheinen, ruft man von vielen Seiten und in vielfacher Weise nach einer Verkündigung der Wahrheit, die den Menschen und seine Welt retten kann, die auf dem verschlungenen Weg der Menschheitsgeschichte Hoffnung einflößen und beim Zusammenbruch aller Sicherheiten des Menschen einen Anker des Heils bilden kann.

Immer gebieterischer wird das Verlangen nach einer Verkündigung der christlichen Botschaft, die zugleich einfach und zusammengefaßt, ausgewogen und froh, ein Angebot, aber auch eine Herausforderung ist. Eine Verkündigung, die, wenn sie Christus darstellt, der an jedem Ort und zu jeder Zeit der Gleiche ist, einem jedem Menschen in einmaliger und origineller Weise das Geheimnis der Liebe Gottes, des Vaters, offenbart und zugleich dem Menschen seine eigene Würde in ihrer unverkürzten Wahrheit und Neuheit enthüllt (L'Osservatore Romano n. 147 v. 27. 6. 92).

3. Der Papst in Afrika

Papst Johannes Paul II. hielt sich vom 4. bis 10. Juni 1992 zu einem apostolischen Besuch in Angola auf. Auf dieser seiner neunten Pastoralvisite in Afrika war er begleitet vom Kardinalstaatssekretär A. Sodano und vom Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal J. Tomko.

Der Staatspräsident sagte in seiner Begrüßungsansprache: „Ihre Anwesenheit erfüllt die Herzen aller Angolaner mit großer Freude." Er erinnerte daran, der Papstbesuch vollziehe sich „im Rahmen der 500-Jahrfeier der Erstevangelisierung" des Landes, und würdigte den bedeutenden Beitrag der Kirche zur Förderung des angolanischen Volkes sowie ihre Rolle im gegenwärtigen Prozeß gesellschaftlicher Wandlungen: „Ein beachtlicher Teil des angolanischen Volkes besteht aus Katholiken; die katholische Kirche spielt mithin eine bedeutsame Rolle im gegenwärtigen Umwandlungsprozeß unseres Landes, besonders in dieser Phase, in der die Befriedung der Geister von großer Bedeutung ist. ...

Aus ihrer 500jährigen Erfahrung in Angola erwächst der Kirche eine tiefe Kenntnis der Gebräuche, der Traditionen und der Erwartungen der Bevölkerung. Und diese Kenntnis kommt der von uns gewünschten umfassenderen Zusammenarbeit sehr zugute. Was die katholische Kirche in Zusammenarbeit mit unserer Regierung im Erziehungswesen und auf kultureller Ebene leistet, ist sehr bemerkenswert...

Wir achten den christlischen Glauben und vertrauen auf die geistliche Kraft des Menschen. Von daher sind wir überzeugt, daß das Wirken der Kirche in der Welt entschieden zur Schaffung eines Klimas universalen

Friedens beitragen wird, der auf der Gleichrangigkeit der Nationen und der Gegenseitigkeit der Vorteile in ihren Beziehungen beruht."

In seiner Antwort auf diese Grußadresse fand Johannes Paul II. besonders Worte der Ermutigung für die Durchführung der schweren Aufgabe, eine Zukunft integralen Wohlstands für das angolanische Volk zu erbauen. „Angola, ich komme zu dir mit Gefühlen der Freundschaft, des Respekts und des Vertrauens: *mögest du deine Bestimmung als freies und brüderliches Land verwirklichen!* Der Gott des Himmels wende allen deinen Kindern seinen gütigen Blick zu und bestärke in dir Brüderlichkeit und menschliches Wohlergehen..."

Die Begegnung des Papstes mit den Priestern, den Ordensleuten und anderen Pastoralarbeitern aus allen Bistümern Angolas am Nachmittag des 4. Juni in der Kirche der Heiligen Familie in Luanda war ermutigend.

Johannes Paul II. würdigte zuerst die Missionare und Missionarinnen, die im Lauf von 500 Jahren „mit festem Glauben und glühender Liebe" das Evangelium verbreitet haben und diejenigen, die in den letzten 150 Jahren „die soliden Fundamente einer starken und lebendigen Kirche" gelegt haben.

Er ging dann auf die *Inkulturation* der christlichen Botschaft ein, welche die „neue Epoche des Wachstums der Ortskirche in Christus" kennzeichnen müsse, und präzisierte die Elemente einer echten Inkulturation des Evangeliums bzw. der Evangelisierung der Kulturen: „Die Evangelisierung einer Kultur beginnt mit der Evangelisierung des Volkes, das die jeweilige Kultur hervorgebracht hat. Die Erfahrung lehrt in der Tat, daß eine Evangelisierung der Kultur konkret nicht möglich ist, wenn das Evangelium nicht den tiefen Sehnsüchten des Volkes entspricht und wenn die Verkündigung der christlichen Botschaft nicht die ihm eigenen kulturellen Begriffe und Werte aufnimmt, sofern sie nicht im Widerspruch zum Evangelium stehen...

Andererseits darf die Inkulturation nicht das Heilsziel aus den Augen verlieren, zu dem ihr gerufen seid: nämlich die Konfrontation des Volkes und seiner kulturellen Werte mit dem Evangelium, den Anruf zur Bekehrung zu Christus, der das Menschliche erhöht und rettet...

Ein bedeutsames Zeichen dieses Zeitpunkts der Evangelisierung (kairos), der sich der Kirche Angolas bietet, ist gegeben im *Bildungsstreben der katholischen Laien...*, die immer mehr nach dem Wort Gottes verlangen und auf die spirituelle, theologische und soziale Lehre der Kirche als einem Licht für ihr tägliches Leben schauen...

Nützlich und notwendig für diese Formung ist eine klare und authentische Darlegung der *kirchlichen Soziallehre* mit dem Hinweis, „daß es zu ihrem Wesen gehört, das Wort Gottes auf das Leben der Menschen ... anzuwenden" (SRS, 8).

Nachdrücklich ging der Papst auf *Idendität und Anforderungen* des Dienstes der Priester und des gottgeweihten Lebens ein. In erster Linie bekräftigte er Gesetz und Motivierung des priesterlichen *Zölibats*: „Im jüngsten Nachsynodalen Apostolischen Schreiben über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart wird ausdrücklich die Entschlossenheit der Kirche bekräftigt, an dem Gesetz des Zölibats für ihre Priester festzuhalten (vgl. Pastores dabo vobis, 29). Aufgrund der vom Geist bewirkten Weihe und Aufnahme in den sakramentalen Ordo ist der Priester ‚fähig, die Universalkirche und jenen Teil von ihr, der ihm anvertraut ist, zu lieben mit der ganzen Beschwingtheit eines Bräutigams gegenüber der Braut' (ebda. 23). Die Kirche als Braut Christi will vom Priester in der Tat in so vollkommener und ganzheitlicher Hingabe geliebt werden, wie Christus als ihr Haupt und Bräutigam sie geliebt und sein Leben für sie hingegeben hat.

Sicherlich ist der Priester wie jeder andere Gläubige Teil der Gemeinschaft, doch kraft seiner Einverleibung in Christus als Haupt und Hirte findet er sich in dieser Sonderstellung des Bräutigams gegenüber der Gemeinschaft. Folglich soll ‚sein Leben auch von diesem Wesensmerkmal erleuchtet und angeleitet werden, das von ihm verlangt, Zeuge der Liebe Christi als des Bräutigams seiner Kirche und somit fähig sein, das Volk zu lieben mit neuem, großen und reinen Herzen, mit echtem Abstand zu sich selbst, mit voller, ständiger und treuer Hingabe..., damit ‚Christus in den Gläubigen Gestalt annimmt' (vgl. Gal 4, 19 PDV 22). Das Streben nach einem echten Gebetsleben, nach persönlicher Askese, die geweihte Hingabe an den pastoralen Dienst am Volk Gottes als Vater der Gemeinde, eine aufrichtige Gemeinschaft und Teilhabe am Leben des diözesanen Presbyteriums wird euch helfen, dieser vollkommenen Hingabe an Christus und seine Kirche treu zu bleiben."

Zu den *Ordensleuten* sagte der Papst: „Christus in Keuschheit, Armut und Gehorsam nachfolgen bedeutet viel mehr als ein Vorbild bewundern; Christus nachfolgen ist etwas Wesentliches, ist eine Nachfolge bis zum Gleichwerden mit ihm, bis zur Identifikation mit seiner Person durch die treue Befolgung der evangelischen Räte. Diese Wirklichkeit geht über menschliches Verständnis und menschliche Kraft hinaus. Deswegen ist sie nur möglich dank der Gnade eines tiefen sakramentalen Lebens mit starken Momenten des Gebets sowie stiller und ständiger Betrachtung." Ein besonderes Dankeswort richtete der Papst an die *kontemplativen Ordensleute* für ihre Weihe an Christus, für ihr „Fürbittgebet für die Kirche, für die Radikalität des Zeugnisses... Ich danke Gott für die kontemplativen Berufe, die in der Kirche Angolas aufstrahlen, und bitte Ihn, sie zu vermehren."

Die anwesenden Seminaristen, aus dem Diözesanseminar wie aus Ordensschulen, forderte er auf, sich dessen bewußt zu werden, was sie in missionarischer Sicht für die Zukunft der Kirche darstellen: „Ihr seid die Zukunft und die Hoffnung der Kirche. Die Zukunft der Kirche wird besser sein, wenn ihr besser seid; die Kirche Angolas wird eine die Armen evangelisierende Kirche sein, wenn ihr schon heute eure Lebensweise auf die Armut Christi einstellt, gehorsam und keusch; die angolanische Kirche wird 500 Jahre nach ihrer Evangelisierung und zu Beginn des dritten christlichen Jahrtausends eine *missionarische Kirche* sein, wenn euer *universaler Missionsgeist* zustimmt, ein Geist der frei und grenzenlos ist in der großherzigen Hingabe an Christus, sich den bedürftigen Brüdern zuwendet. All das werdet ihr im täglichen Gespräch mit Christus entdecken, der in der Eucharistie gegenwärtig ist, zu euch spricht, euch liebt und euch mit dem lebendigen und immer neuen Wort des Evangeliums ruft."

Abschließend sagte der Papst: „Liebe Priester, Ordensleute und Laien, der Preis der Jüngerschaft ist niemals gering. Während der letzten beiden Jahre brudermörderischer Gewalt und Zerstörung haben viele Priester, Ordensfrauen und Katecheten ihre Hingabe und ihren evangelischen Dienst an diesem Volk mit ihrem Leben bezahlt. Möge ihr Opfer der ganzen Kirche in diesem Land Ansporn sein!"

Seine erste heilige Messe auf angolanischem Boden feierte Papst Johannes Paul II. am 5. Juni in *Huambo*, einer vom Bürgerkrieg besonders betroffenen Stadt.

Der Papst appellierte in seiner Homilie an das Volk Angolas, jeder Versuchung der Gewalt zu widerstehen und einen dauerhaften Frieden auf der Basis christlicher Liebe untereinander zu suchen: „Wir vertrauen der Liebe der Göttlichen Vorsehung die neue Wegstrecke und den begonnenen Wiederaufbau an...

Aus allen Gegenden der Nation hören wir einen Ruf, der gleichzeitig auch ein Appell zu Versöhnung und Hoffnung ist: ‚Nie wie-

der Krieg! Friede für Angola! Dauerhafter Friede für Angola'!"

Der Papst gedachte dann der getöteten Missionare und Katecheten sowie „aller oft unschuldigen Opfer der ideologischen Konfrontation und des Krieges", forderte internationale Hilfe für Angola und ermutigte die Angolaner zur Selbsthilfe.

Für die Wiederherstellung des Friedens und der Gerechtigkeit in der Wahrheit, für gesellschaftliche Gleichstellung und brüderliche Solidarität empfahl er die *kirchliche Soziallehre*, die auf der Würde und Heiligkeit „der menschlichen Person und der naturgegebenen Gemeinschaften wie der Familie" beruht. Doch verwies er als notwendige Ergänzung auf das „neue Gebot" Jesu: Auf diesem Gebot basieren Rechte und Pflichten gegenüber dem Nächsten, sie sind darin zusammengefaßt: die Achtung seiner Freiheit, seiner Eigenentwicklung und alles für sein soziales und geistliches Leben Notwendige."

Die Ansprache des Papstes in *Lubango* war ein Appell an die angolische *Familie*, eine Ermutigung, sich die besten Überlieferungen wieder bewußt zu machen und so verwandelnder Sauerteig der angolanischen Gesellschaft zu werden. Der Papst sagte wörtlich: „Ich begrüße besonders die Familien von hier und von ganz Angola, an die ich mich nun wende: mit dem Wort Gottes, das ich euch bringe, will ich euch in der Rolle der christlichen Familie, das Leben weiterzugeben und zu verteidigen, bestärken, sowie in der Aufgabe, eine neue Welt des Friedens aufzubauen.

In Afrika wird die Familie hochgeschätzt und der Ehe wurde stets große Bedeutung beigemessen. Die Evangelisierung hat diese Werte nur mit der Gnade Christi, des Erlösers, vervollständigt, indem sie die Ehe zum Sakrament und die Familie zum häuslichen Heiligtum der Kirche erhoben hat (AA, 11). Doch haben äußere Einflüsse und die Ereignisse der vergangenen Jahre dem Eheverständnis und den Familien Angolas enormen Schaden zugefügt...

Heute erneuere ich an euch, ihr christlichen Familien Angolas, den Appell, den ich an alle Familien der Welt gerichtet habe: ‚Familie, werde, was du bist!' (FC,17). Ja, das, was du nach dem Plan des Schöpfers und Erlösers von Anfang an bist (vgl. Mt,19, 3–6). Werde eine wahre Gemeinschaft der Liebe, fest und dauerhaft, in der das menschliche Leben aufkeimen und heranwachsen kann!"

Der Papst betonte, daß „die Familie als wesentliche Aufgabe den Dienst am Leben hat".

Johannes Paul II. hat am 6. Juni den Inselstaat und die gleichnamige Diözese *Sâo Tomé und Principe* besucht. In seiner Begrüßungsansprache im Flughafen von Sâo Tomé hat der Papst betont, seine Anwesenheit sei „ein Aufruf zur Förderung ‚der Kultur des Gemeinwohls'. Die Kirche ist bemüht, in Einklang mit der Bevölkerung von Sâo Tomé, ihre spezifische Mitarbeit zu diesem Werk zu leisten".

In seiner Homilie bei der hl. Messe, die auf dem Vorplatz des Kongreßpalastes gefeiert wurde, befaßte sich der Papst mit der *Familie*. Er sagte: „Ich richte deshalb einen eindringlichen Aufruf an euch: befolgt den Plan Gottes für die Familie. Laßt nicht zu, daß der Einfluß der Außenwelt oder der Propaganda euch von der Verantwortung entferne, eine echt christliche Familie in eurem Heim zu bilden. Euch Jungverheiratete erinnere ich daran, daß die Zukunft im Heim beginnt. Ihr müßt eine festgegründete christliche Ausrichtung anstreben, damit ihr der Menschheit die großen Ideale von Liebe und Frieden bringen könnt, nach denen sich die Welt sehnt."

Zum *Abschluß der 500-Jahrfeier der Erstevangelisierung Angolas* feierte der Papst am 7. Juni auf der „Praia do Bispo" in Luanda die Eucharistie.

In seiner Homilie sagte er: „Christen von Angola, ich kann die Freude, euch am heutigen Pfingstfest zu begegnen und mit euch diese Danksagungsmesse zum Abschluß des angolanischen Jubiläums zu feiern, nicht verbergen. 500 Jahre Evangelisierung! 500 Jahre einer langen und ruhmreichen Geschichte der katholischen Kirche und des Christentums in eurem gesegneten Land."

Der Papst erinnerte dann an die ersten Evangelisatoren, von den ersten im Jahr 1491 bis zu den Scharen von Missionaren und Missionarinnen aus Portugal und anderen Ländern, ja selbst Angolaner. Er ermutigte die Kirche Angolas zu missionarischem Schwung für die neue Wegstrecke, die sie nun erwartet.

„Was eure neue Wegstrecke angeht, ermuntere ich euch Christen zu erneuertem missionarischem Einsatz aller belebenden Kräfte der Kirche. Mit großer Genugtuung habe ich von dem I. Nationalen Laienkongreß vernommen, der nach dem Willen eurer Bischöfe im kommenden Juli stattfinden wird und die erste konkrete Antwort auf die Herausforderung der Neu-Evangelisierung Angolas ist."

Am Pfingstsonntag begegnete Johannes Paul II. den *Bischöfen von Angola und Sâo Tomé*. „Brüder, euch gebührt die ehrenhafte Aufgabe, als Erste die *Gründe eurer Hoffnung zu verkünden*..."

Zusammen mit dem vielversprechenden *Aufblühen geistlicher Berufe* in euren christlichen Gemeinden...", nannte der Papst „den schwerwiegenden Mangel an Priestern und Ordensleuten, der das Voranschreiten eurer Diözesen erschwert"; er empfiehlt besondere Sorge für die Seminare als Ausbildungsstätten, „denn die Kirche von morgen kommt aus den Seminaren von heute".

„Das Wehen des Hl. Geistes gilt auch der *Familie*; sie ist ein weiterer Weg der Hoffnung und eine pastorale Herausforderung...

Der dritte Weg der Hoffnung ist der hohe Prozentsatz *Jugendlicher* an der Gesamtbevölkerung. Die Jugend ist die Hoffnung der Kirche und der Gesellschaft, weil sie die Möglichkeit ihres Fortlebens ist. Nach vielen Jahren der Instabilität und Gewalt verspürt sie die Notwendigkeit, ein Wort zu hören, das wahrhaft das Wort Gottes ist, das die geistliche Leere, die der Atheismus und andere materialistische Ideologien in ihren Seelen hinterlassen haben, ausfüllt. Seid Zeugen der Hoffnung für die Jugend..."

Der Papst legte den Bischöfen die Berufsausbildung der Jugend ans Herz und erwähnte die baldige Eröffnung einer katholischen Universität in Angola: „In diesem Zusammenhang werdet ihr dem Gebiet der Berufsausbildung besondere Aufmerksamkeit zu schenken wissen, die es ermöglicht, eure Länder mit einer elitären Führungsschicht für Verwaltung und Wirtschaft auszustatten. Zeichen dieser eurer Sorge und wertvolles Werkzeug ist die *Katholische Universität Angolas*, die in Kürze eröffnet wird und der ich langes Leben und fruchtbaren Dienst für die ganzheitliche Entwicklung des Landes wünsche."

Am 8. Juni feierte der Papst mit den Gläubigen des Bistums M'Banza Congo in der altehrwürdigen Kathedrale, die bereits 1548 dem „allerheiligsten Erlöser" geweiht worden war, einen Gottesdienst.

Der vorletzte Besuchstag war der Diözese Benguela gewidmet. Am 10. Juni kehrte Johannes Paul II. nach Rom zurück. Es war der Abschluß einer Reise, die leidgeprüften Menschen Mut für einen Neuanfang in einer friedlichen Zukunft machen sollte. Es war dies die 55. Auslandsreise des Papstes Johannes Paul II.

(Internationaler Fidesdienst, 10.–24. Juni 1992, Nr. 3814, ND 233 ff.).

4. Ansprache an das Generalkapitel der Weißen Väter

Anläßlich ihres Generalkapitels wurden die Weißen Väter (Afrikamissionare) am 15. Juni vom Papst in Audienz empfangen. In seiner Ansprache an die Mitglieder des von Kardinal Lavigérie – dessen 100. Todestag heuer begangen wird – gegründeten Missionsinstituts, betont er nachdrücklich, daß „es der Wesenszug eurer Berufung ist, euch in Liebe Afrika zu weihen, dem Verkünden der Frohbotschaft in diesem vielversprechenden Erdteil". Er erwähnte, die neuentstandenen Gegebenheiten für die afrikanischen Völker seien „neue Herausforderungen für die Evangelisatoren" und insbesondere der Kapitelmitglieder, „zur Erarbeitung neuer Methoden für die Erfüllung der ihnen anvertrauten Mission". Er ermutigte zu diesen Überlegungen, „denn die Ortskirchen Afrikas brauchen stets die Missionare für ihr Wachsen und Reifen".

Der Papst hat die Kapitelsteilnehmer aufgefordert, die Autonomie der afrikanischen Kirchen, die jeweils ihre eigenen Hirten haben, zu respektieren. „Fahrt fort, euren afrikanischen Brüdern und Schwestern euren Missionseifer weiterzugeben. Heute sind die katholischen Afrikaner selbst die Evangelisatoren der Afrikaner, kommen zu ihnen als Missionare. Arbeitet mit ihnen, besonders um in diesen Kirchen Missionsberufe zu wecken. Andererseits ist es wahrhaft ein Anlaß zur Freude, zu sehen, daß junge Afrikaner in euer Ordensinstitut eintreten, um an dessen Apostolat teilzunehmen und so seinen internationalen Charakter unterstreichen... Weiht eure Anstrengungen der Verkündigung des Heils in Christus..."

Der Papst hat die Weißen Väter auch besonders ermutigt, „ihre *Bildungsarbeit* für die Katecheten, die Laien-Animatoren, den Klerus und die Ordensleute aktiv fortzusetzen; es ist dies ein wesentlicher Dienst an den jungen Gemeinden". Er lobte und ermutigte den Einsatz der Weißen Väter für den *ökumenischen und interreligiösen Dialog*, „besonders mit dem Islam... Ich halte diesen Dialog für eine wichtige Aufgabe und danke euch, daß ihr dafür mit Ausdauer arbeitet.

Ich begrüße in dieser Hinsicht die Arbeit des Päpstlichen Instituts für arabische und islamische Studien, das unter eurer verantwortlichen Leitung steht und freue mich über dessen Zusammenarbeit mit dem Hl. Stuhl und für seine Verbreitung unter allen, die sich für dauerhafte und brüderliche Beziehungen mit den Anhängern des Islam in gegenseitigem Respekt und in der Suche nach der Wahrheit einsetzen."

Der Papst würdigte abschließend das Werk des „Kardinals Lavigérie und von fast 6000 Missionaren, die sich seinem Beispiel folgend der Mission der Kirche geweiht haben, und ich will in diesen Dank die fast 3000 Missionsschwestern Unserer Lieben Frau von Afrika (Weiße Schwestern) einschließen; auch ihre Kongregation ist eine Gründung des Kardinals Lavigérie, der sie mit seinem Zeugnis auf dieselben Wege der Evangelisierung geführt hat."

(Internationaler Fidesdienst, 17. Juni 1992, Nr. 3816, ND 254).

5. Der Papst im Krankenhaus

Am Ende der Ansprache, die der Papst am Sonntag, dem 12. Juli, mittags an die Pilger richtete, kündigte Papst Johannes Paul II. an, daß er sich am Abend desselben Tages ins Krankenhaus begeben müsse, und er bat um das Gebet. Die Untersuchungen in der Klinik „Gemelli" ergaben die Notwendigkeit eines chirurgischen Eingriffes, der erfolgreich verlaufen ist.

Der Heilige Vater konnte am Dienstag, dem 28. Juli, das Krankenhaus wieder verlassen. Er begab sich nach Castelgandolfo, um dort eine Periode absoluter Ruhe zu verbringen.

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Dekret der Glaubenskongregation über das „Engelwerk"

Mit Schreiben vom 1. Dezember 1977 an den Apostolischen Stuhl beantragte Kardinal Joseph Höffner, Erzbischof von Köln und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, eine Prüfung der Vereinigung OPUS ANGELORUM (ENGELWERK) und seiner besonderen Lehren und Praktiken, die ihren Ursprung in vorgeblichen Privatoffenbarungen von Frau Gabriele Bitterlich haben.

Nach Abschluß dieser Prüfung, insbesondere der Schriften, welche die erwähnten Lehren enthalten, teilte die Kongregation für die Glaubenslehre dem Hochwürdigsten Herrn Erzbischof mit Schreiben vom 24. September 1983 die folgenden Entscheidungen mit, die zuvor vom Heiligen Vater in der Audienz vom 1. Juli gutgeheißen worden waren (vgl. AAS, LXXVI, 1984, 175–176):

1. Das Engelwerk muß in der Förderung der Andacht zu den Heiligen Engeln der Lehre der Kirche sowie der Heiligen Väter und Lehrer gehorchen. Insbesondere verbreite es unter seinen katholischen Mitgliedern und unter den Gläubigen keinen Kult der Engel, welcher sich der aus der vorgeblichen (Frau Gabriele Bitterlich zugeschriebenen) Privatoffenbarung bekannten „Namen" bedient. Es ist nicht erlaubt, diese Namen in irgendwelchen von der Gemeinschaft verwendeten Gebeten zu benützen.

2. Das Engelwerk darf von seinen Mitgliedern das sogenannte „Schweigeversprechen" nicht verlangen und es ihnen nicht vorschlagen, wenn es auch rechtmäßig ist, bezüglich der inneren Belange des Engelwerkes jene Form von Diskretion zu wahren, die den Mitgliedern von Instituten der Kirche gemäß ist.

3. Das Engelwerk und seine Mitglieder werden alle liturgischen Normen strikt beobachten, besonders jene, welche die Eucharistie betreffen. Das gilt besonders für die sogenannte „Sühnekommunion".

Später hat die Kongregation für die Glaubenslehre andere aus derselben Quelle herrührende Schriften prüfen können; sie hat dabei festgestellt, daß ihre Entscheidungen nicht korrekt ausgelegt und ausgeführt worden sind.

Die Prüfung dieser anderen Schriften hat das Urteil bestätigt, das den vorherigen Entscheidungen zugrundelag, daß nämlich die dem OPUS ANGELORUM eigene Engellehre und gewisse von ihr herstammende Praktiken der Hl. Schrift und der Überlieferung fremd sind und daher nicht als Grundlage für die Spiritualität und Aktivität von kirchlich anerkannten Vereinigungen dienen können.

Daher sah die Kongregation für die Glaubenslehre die Notwendigkeit, die früheren Entscheidungen erneut vorzulegen und sie durch folgende Normen zu ergänzen.

I. Die Theorien aus den von Frau Gabriele Bitterlich empfangenen vorgeblichen Offenbarungen über die Welt der Engel, ihre persönliche Namen, ihre Gruppen und Aufgaben, dürfen weder gelehrt noch in irgendeiner Weise, explizit oder implizit, verwendet werden in der Organisation und in der Durchführungsstruktur („Baugerüst") des Opus Angelorum wie auch im Kult, in den Gebeten, in der geistlichen Formung, in der öffentlichen wie privaten Spiritualität, im Amt oder Apostolat. Dasselbe gilt für jedes andere Institut oder jede andere Vereinigung, die von der Kirche anerkannt sind.

Der Gebrauch und die Verbreitung der Bücher wie auch anderer Schriften, welche die vorgenannten Theorien enthalten, sind innerhalb und außerhalb der Vereinigung verboten.

II. Die verschiedenen Formen von Weihen an die Engel („Engelweihen"), die im Opus

Angelorum praktiziert werden, sind untersagt.

III. Ferner ist die sogenannte Fernspendung von Sakramenten untersagt, desgleichen das Einfügen von Texten, Gebeten oder Riten, die direkten oder indirekten Bezug auf die obengenannten Theorien nehmen, in die eucharistische Liturgie und in das Stundengebet.

IV. Die Exorzismen dürfen ausschließlich nach den Vorschriften und der Disziplin der Kirche und unter Verwendung der von ihr gutgeheißenen Formeln vorgenommen werden.

V. Ein vom Heiligen Stuhl ernannter Delegat mit besonderen Vollmachten wird in Kontakt mit den Bischöfen die Anwendung der oben festgelegten Normen nachprüfen und auf deren Einhaltung drängen. Er wird sich bemühen, die Beziehungen zwischen dem Opus Angelorum und dem Orden der Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz zu klären und zu regeln.

Papst Johannes Paul II. hat in einer dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz das vorliegende Dekret, das in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, gutgeheißen und zu veröffentlichen angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 6. Juni 1992.

Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt

Alberto Bovone, Titl.-Erzbischof, Sekretär

(L'Osservatore Romano n.141 v. 19./20.6. 92)

2. Instruktion der Glaubenskongregation über Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre

Die Instruktion bekräftigt, daß katholische Publikationen in Übereinstimmung mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche stehen müssen und einer entsprechenden Genehmigung durch den Ortsbischof bedürfen. In dem Dokument wird daran erinnert, daß katholische Autoren ihre Schriften zu Glauben und Sitte vor der Veröffentlichung dem Bischof zur Begutachtung vorlegen müssen. Gegebenenfalls müßten die Bischöfe „Schriften zurückweisen, die dem rechten Glauben oder den guten Sitten schaden", und dabei mit geeigneten Mitteln, notfalls auch mit Strafmaßnahmen vorgehen, heißt es in der vom Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, am 30. März 1992 unterzeichneten Instruktion.

Angesichts der heutigen Zunahme von „irrigen Gedanken" in Massenmedien und Büchern müsse darüber gewacht werden, „daß nicht durch Schriften oder den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel Glaube oder Sitten der Gläubigen Schaden nehmen". Daher benötigten Kleriker und Ordensleute eine ausdrückliche Erlaubnis ihres Bischofs, wenn sie in Tageszeitungen, Kleinschriften und periodischen Zeitschriften publizieren wollten, „die die katholische Religion oder die guten Sitten offenkundig anzugreifen pflegen". Der Bischof müsse, so empfiehlt die Instruktion, aufmerksam abwägen, ob eine solche Genehmigung angebracht sei oder nicht und unter welchen Bedingungen. Außerdem müßten die Bischöfe verhindern, daß in den Kirchen Publikationen ausgelegt oder verkauft werden, die nicht die erforderliche Erlaubnis oder Approbation haben.

Die von der Kirche oder ihren Institutionen abhängigen Verlage fordert der Heilige Stuhl auf, „keine Schriften zu veröffentlichen, die, falls vorgeschrieben, keine kirchliche Erlaubnis haben". Bevor der Bischof eine Approbation oder Erlaubnis erteile, müsse er ein schriftliches Gutachten einholen. Die Genehmigung gelte immer nur für das Original und nicht zugleich auch für nachfolgende Auflagen oder Übersetzungen. Im Buch selber genüge schließlich nicht eine Formel wie „mit kirchlicher Er-

laubnis", sondern es müßten Namen des Bischofs, Zeit und Ort der Gewährung abgedruckt werden. Gegen eine Verweigerung der Erlaubnis kann der Autor Verwaltungsbeschwerde bei der römischen Glaubenskongregation einlegen.

Die kirchliche Erlaubnis sei eine „juridische wie moralische Garantie für die Autoren, die Herausgeber und die Leser", daß die entsprechende Schrift nichts gegen die Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten enthalte, stellt die Instruktion klar. Bei Schwierigkeiten sollten im Dialog zwischen den interessierten Personen einvernehmliche Lösungen gesucht werden; Strafmaßnahmen sollten nur das allerletzte Mittel sein.

Rom fordert die Bischöfe auf, in ihrem Verantwortungsbereich aufmerksam über die Reinhaltung von Glaube und Sitten zu wachen. Hilfestellung könnten Glaubenskommissionen auf Diözesan- oder Bischofskonferenzebene bieten. Bei kompetenzüberschreitenden Fragen solle sich der Bischof an die Glaubenskongregation in Rom wenden. Dem Heiligen Stuhl sollten die Bischöfe „ferner alles das mitteilen, was sie auf dem Gebiet der Lehre vom positiven oder negativen Gesichtspunkt aus für bedeutsam halten, wobei sie auch ein eventuelles Eingreifen empfehlen können".

Die Instruktion unterscheidet drei Ebenen des Eingreifens: die moralische, die disziplinäre und die Strafordnung. Sie sind hierarchisch geordnet. Vorrang bekommt der Dialog, das Überzeugen und das brüderliche Verhältnis: „Die Hirten mögen ständigen Kontakt mit der Welt der Kultur und der Theologie in ihren jeweiligen Diözesen halten, so daß jede eventuelle Schwierigkeit sogleich durch brüderlichen Dialog gelöst werden kann, in dem die interessierten Personen die Möglichkeit haben, die nötigen Klärungen vorzunehmen" (Art. 3).

Zum Verfahren bei der Gewährung der Erlaubnis sagt Art. 12, Paragraph 3: „Die Beziehungen zu den Autoren sollen immer vom Geist eines respektvollen, konstruktiven Dialogs und der kirchlichen Gemeinschaft gekennzeichnet sein, der gestattet, daß man Wege findet, damit die Publikationen nichts gegen die Lehre der Kirche enthalten." Auf der gleichen Linie bewegt sich der Hinweis von can. 209, Paragraph 1, zur Verpflichtung aller in der Kirche, „auch in ihrem eigenen Verhalten immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren" (vgl. Art. 1, Paragraph 2, a).

Disziplinäre Eingriffe und auch Strafen lassen sich freilich nicht vermeiden. Sie sind in bestimmten Fällen vom übergeordneten Wohl der Seelen gefordert. Das Dokument bringt diese Möglichkeit gerade mit der Pflicht der Hirten in Verbindung, „die Unversehrtheit der Glaubenslehre zu schützen und darüber zu wachen" (vgl. can. 386 und 747, Paragraph 1), und dem Recht der Gläubigen zu entsprechen, auf den Weg der gesunden Lehre geleitet zu werden (vgl. can. 213 und 217) (Art. 2), wobei ihr Recht und ihre Pflicht betont werden, „je nach Lage der Fälle die vom Kirchenrecht vorgesehenen Verwaltungs- oder Strafmaßnahmen gegen jene anzuwenden, die unter Mißachtung der kanonischen Normen die Pflichten des eigenen Amtes verletzen, für die Gemeinschaft der Kirche zur Gefahr werden und dem Glauben oder den guten Sitten der Gläubigen Schaden zufügen" (vgl. can. 805; 810; Paragraph 1; 194, Paragraph 1, n. 2; 1369; 1371, n. 1; 1389) (Art. 2, d).

Art. 3 aber mahnt: „Ergreift man kanonische Maßnahmen, so sollen die Strafmaßnahmen die letzten sein, auf die man zurückgreift (vgl. can. 1341), auch wenn man nicht vergessen darf, daß, um die kirchliche Disziplin zu wahren, in bestimmten Fällen die Anwendung von Strafmaßnahmen sich als notwendig erweist" (vgl. can. 1317).

(L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 30, 24. 7. 92).

3. Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über Aspekte der Kirche als Communio

Der Begriff Communio (Gemeinschaft) ist ein Schlüsselbegriff in der katholischen Lehre über die Kirche, der nicht nur für die Glaubenslehre, sondern auch für die Pastoral und die Ökumene von Bedeutung ist. Daher unternimmt es das Schreiben, welches das Datum des 28. Mai 1992 trägt, den Begriff in Erinnerung zu rufen und zu verdeutlichen, und zwar unter der Rücksicht: 1. Die Kirche, Geheimnis der Gemeinschaft. 2. Gesamtkirche und Teilkirchen. 3. Gemeinschaft der Kirchen, Eucharistie und Episkopat. 4. Einheit und Verschiedenheit in der kirchlichen Gemeinschaft. 5. Kirchliche Gemeinschaft und Ökumenismus (Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz v. 12. 6. 92).

4. Apostolische Pönitentiarie

Der Apostolischen Pönitentiarie ist die Frage vorgelegt worden, ob Ordensleute, die bestimmte Gebete und Andachten (z. B. Anbetung des Allerheiligsten, Rosenkranzgebet, Schriftlesung) pflichtgemäß aufgrund ihrer Satzungen verrichten, unbeschadet der Norm 24 des Enchiridion Indulgentiarum, einen Ablaß gewinnen können. Die Apostolische Pönitentiarie veröffentlichte am 1. Juli 1992 eine Erklärung, welche besagt, daß die genannten Gebete und Andachten zugleich zur Gewinnung von Ablässen dienen (L'Osservatore Romano n. 158 v. 11. 7. 92).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)

Die diesjährige Mitgliederversammlung der VDO fand vom 28. bis 30. Juni 1992 in Würzburg statt. Zentrales Thema der Versammlung war die „Option für die Armen – Der existentielle Platz der Orden in Deutschland an der Seite der Armen". Hauptreferentin zu diesem Thema war Frau Professor Ursula Adams, Münster (s. o. S. 393). Eine Hinführung zu dem Studienthema „Option für die Armen" gab Prof. P. Dr. Norbert Lohfink SJ, Frankfurt (s. o. S. 385). Anknüpfungspunkt war „500 Jahre Lateinamerika 1492–1992". So wie sich die Kirche in Lateinamerika anläßlich dieses Datums das Bibelprojekt „Wort und Leben – Die Bibel mit den Augen der Armen lesen" um ein neues Verständnis der Heiligen Schrift bemüht, gab P. Lohfink Anregungen, wie in unserem Land die Bibel als Botschaft für die Armen besser verstanden werden kann.

Ausgehend davon richtete sich das Interesse auf die Situation der Menschen in Deutschland: Wo sind die Armen hierzulande? Welche Rolle hat die Kirche und haben insbesondere die Orden in diesem Kontext?

Der Erste Vorsitzende der VDO gab satzungsgemäß den Jahresbericht. Zur Kenntnis genommen und akzeptiert wurde der Wunsch der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB) um eine stärkere Zusammenarbeit mit der VDO. Die VOB will ihre Rechtsstruktur und Autonomie beibehalten, will jedoch in Zukunft die Jahresversammlung gemeinsam mit der VDO halten. Während der Jahresversammlung wird die VOB jeweils einen halben Tag allein zusammenkommen. Die Rundschreiben der VDO werden auch an die Mitglieder der VOB versandt. Mitbrüder der VOB werden an den Kommissionen der VDO beteiligt sein. Im übrigen will man offen bleiben für künftige Entwicklungen.

Die vorgelegte Ordnung für das „Verfahren bei der Schlichtungsstelle der deutschen Ordens-Obern-Vereinigungen" wurde von der Mitgliederversammlung in der von der ADOV erarbeiteten Form angenommen.

2. Tagung der europäischen Generalsekretäre der Ordensobern-Vereinigungen

Auf Einladung des amtierenden Generalsekretärs der Union der europäischen Ordensobern-Konferenzen (UCESM), P. Josef Dargan SJ, kamen die Generalsekretäre der nationalen Ordensobern-Vereinigungen vom 15.–18. Mai 1992 in Dublin (Irland) zu Beratungen zusammen. Zur Diskussion standen folgende Punkte:

a) Fortsetzung der Sonder-Bischofssynode „Europa" (Dezember 1991), an der auch Vertreter der UCESM teilgenommen hatten, in einem Symposion der „4" (Europäische Bischofskonferenz CCEE, Europäische Ordensobern-Vereinigung UCESM, Europäischer Priesterrat CCPE und Europäisches Laienforum EFL) Ende September 1993 in Prag mit jeweils mindestens 50 Delegierten.

b) Vorbereitung der unmittelbar vorausgehenden 6. Generalversammlung der UCESM Mitte September ebenfalls in Prag.

c) Beratung über Aufgabenstellung und Arbeitsweise des seit März 1992 bestehenden Ständigen Sekretariats der UCESM in Brüssel.

d) Erste Vorbereitungen zur Welt-Bischofssynode 1994 zum Thema „De vita consecrata". Informationsaustausch über die diversen Vorbereitungen auf nationaler Ebene (teilweise in enger Zusammenarbeit mit den nationalen Bischofskonferenzen).

Zur Sprache kamen auch konkrete Anliegen einzelner Ordensobern-Vereinigungen im Hinblick auf das immer enger zusammenrückende Europa. So berichtete P. Wolfgang Schumacher in Dublin von der Arbeitsvorlage der VDO-Kommission „Bildung & Erziehung": Der Beitrag der Orden zu Bildung und Erziehung im vereinten Europa und schlug die von der Kommission angeregten Schritte der UCESM als gemeinsame Nahziele vor, z. B. die Planung eines europäischen Ordensnetzes von Jugendbegegnungsstätten, die Planung eines europäischen Jugendwallfahrtsweges „auf den Spuren der Orden", eine Bestandserhebung über Angebote von Einrichtungen, Maßnahmen und Diensten auf europäischer Ebene.

Als Finanzverwalter der UCESM gab P. Wolfgang Schumacher außerdem einen Zwischenbericht über die finanzielle Situation angesichts des angelaufenen Betriebes des Ständigen Sekretariates der UCESM in Brüssel, in dem eine Ordensschwester zunächst etwa 10 Stunden wöchentlich tätig ist.

Die Ordensobern-Konferenz Irlands, deren Generalsekretär derzeit P. Josef Dargan SJ ist, lud die nach Dublin angereisten Kolleginnen und Kollegen der übrigen europäischen Ordensobern-Vereinigungen zu einem halbtägigen kulturellen Programm ein, das u. a. durch reizvolle Landschaften zu Stätten sehr früher christlicher Mönchsgemeinschaften auf irischem Boden (z. B. um den hl. Kevin) führte.

Das nächste Treffen der Generalsekretäre der europäischen Ordensobern-Konferenzen findet unmittelbar im Vorfeld der 6. Generalversammlung der UCESM Mitte September 1993 in Prag statt. Die Generalversammlung wird ganz unter dem Thema der für 1994 angekündigten Welt-Bischofssynode über das gottgeweihte Leben in Kirche und Welt stehen.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Dominikaner

Einer Pressemitteilung vom 2. Juni 1992 der Dominikanerprovinz Teutonia zufolge haben die Dominikaner an den Staatssekretär, Hans Neusel, im Bundesministerium des Innern (Bonn) folgendes Schreiben gerichtet:

Sehr geehrter Herr Staatssekretär, aus Berichten der Flüchtlingshilfsorganisation „Pro Asyl" und aus der nationalen Presse haben wir erfahren, daß aufgrund des Widerstandes des Innenministeriums Menschen, die vor dem Krieg in Bosnien-Herzegowina fliehen, im Gegensatz zu Slowenen, Kroaten und Serben nicht in den Genuß der Visumfreiheit gekommen sind, was die Bundesregierung am 7. Mai d. J. denn auch bestätigte.

Nach Deutschland einreisen dürfen nur Bosnier, die ein Visum haben oder im Besitz eines alten jugoslawischen Passes sind, für dessen Inhaber seit 1969 Visumfreiheit gilt. Da es in Sarajewo noch keine diplomatische Vertretung der Bundesrepublik gibt, ist es so unmöglich, mit dem Paß des neuen Bosnien-Herzegowina ein Visum für Deutschland zu erhalten.

Angesichts des blutigen Krieges, der in den letzten Tagen zudem eskalierte, halten wir es für einen Widerspruch, daß Bonn dieses Land anerkennt, seinen Menschen aber keine Zuflucht gewährt.

Wir fordern Sie auf, alles zu tun, damit das Verfahren nicht weiter verzögert wird, indem Ihr Ministerium die Visumfreiheit für Bosnier mit den Überlegungen eines Entzugs der Visumfreiheit für Serben verknüpft.

Alle Menschen, die wegen des Krieges aus Bosnien-Herzegowina fliehen müssen, sollen unverzüglich das Recht erhalten, ohne Visum in die Bundesrepublik einreisen zu dürfen!

Wir danken Ihnen für Ihr Verständnis und grüßen Sie herzlich.

2. Salesianer Don Boscos

Die Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern darf künftig den akademischen Grad eines „Doktors der Theologie" verleihen. Mit Wirkung vom 24. Mai 1992 hat die römische Studienkongregation die Salesianer-Hochschule per Dekret zur Theologischen Fakultät erhoben. Dies teilte Rektor Prof. Otto Wahl in Benediktbeuern mit. Zum Großkanzler der neuen kirchlichen Fakultät wurde der Generalobere des Ordens, Don Egidio Vigano, ernannt. Bereits 1990 hatte der Freistaat Bayern der Ordenshochschule das Promotionsrecht in Katholischer Theologie erteilt. Durch zwei weitere Dekrete der römischen Studienkongregation wurden jetzt auch die neu erstellte Satzung sowie die Promotionsordnung, die Lizentiatsordnung, die Diplomprüfungsordnung und die Studienordnung für das philosophisch-theologische Grundstudium kirchlich approbiert. Diese Zustimmung gilt, wie in der katholischen Kirche üblich, zunächst für fünf Jahre „ad experimentum".

3. Salesianer Don Boscos

Als „Lobby für die Anliegen der Jugend" verstehen sich die Salesianer Don Boscos. Beim Provinzkapitel der Süddeutschen Salesianer-Provinz, das in Benediktbeuern stattfand, sagte Provinzial P. Herbert Bihlmayer, Ausgangspunkt für das Jugendpastoralkonzept des Ordens sei die Situation junger Menschen in der modernen Gesellschaft. Auf ihre vielfachen Probleme und Nöte gingen die Salesianer mit einem differenzierten Angebot ein, das den einzelnen jungen Menschen vor Augen habe. Dieses Engagement schlägt sich in Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe, der Jugendsozialarbeit, Behindertenhilfe, Sonderpädagogischen Zentren, Gymnasien und Hochschulen sowie der Medien- und Öffentlichkeitsarbeit nieder. Wesentliche Bedeutung mißt der Orden der Zusammenarbeit mit Laien bei, und zwar nicht nur als Reaktion auf die abnehmende Mitgliederzahl im Orden. In allen Einrichtungen der Süddeutschen Provinz sind derzeit mehr als 700 Angestellte tätig, kompetente und engagierte Laien rücken zunehmend auch in Leitungspositionen auf. Den Herausforde-

rungen in den neuen Bundesländern wird der Orden nach Mitteilung ihres Provinzials mit dem „Don Bosco-Werk Sachsen" Rechnung tragen. In Chemnitz entstehen zur Zeit Einrichtungen zur beruflichen Rehabilitation, arbeitsweltbezogenen Jugendsozialarbeit und zur Lebensorientierung für junge Erwachsene.

4. Franziskaner

Mit 14 Millionen Mark haben rund 155 000 Bundesbürger im vergangenen Jahr die Missionsarbeit der Franziskaner unterstützt. Wie die Missionszentrale der Franziskaner in Bonn mitteilte, wurde das Vorjahresergebnis um 13,2 Prozent übertroffen. Allein für Hilfsmaßnahmen in Lateinamerika, Afrika und Asien seien 9,52 Millionen Mark bereitgestellt und zwei Millionen Mark an zweckgebundenen Spenden weitergeleitet worden. Damit seien unter anderem Notunterkünfte für vertriebene Kleinbauern errichtet sowie Kleidung, Medikamente und Nahrungsmittel finanziert worden. Außerdem sei der Kampf gegen verseuchtes Wasser fortgesetzt worden. Viele tausend Menschen hätten in Armenküchen von Elendsvierteln eine Mahlzeit bekommen. Auch Krankenhäuser, Kindergärten, Sozialstationen und Lehrwerkstätten sowie Alphabetisierungskampagnen und Hilfsmaßnahmen für bedrohte Indianervölker seien gefördert worden.

5. Franziskaner

Der Franziskanerorden hat nach eigenem Bekunden den brasilianischen Befreiungstheologen und ehemaligen Franziskaner Leonardo Boff nicht durch Druck oder Verfolgung zur Aufgabe des Priesteramtes und zum Verlassen des Ordens bewegt. In einem in Bonn veröffentlichten Brief schreibt der Generalminister des Ordens, Hermann Schalück, auch er selbst sei im Fall Boff „allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz" nicht von anderen Instanzen unter Druck gesetzt worden. Ausdrücklich plädiert der Ordensobere für eine kritischere Beurteilung der Person Boffs. „Treue zur Kirche als ganzer und Treue zu den Armen" dürften nicht auseinanderfallen.

P. Schalücks Schreiben ist an 17 Münsteraner Theologen gerichtet, die in einem Brief „Maßregelungen" gegen Boff kritisiert und sich mit diesem solidarisch erklärt hatten. Die Theologen, unter ihnen Johann Baptist Metz, Dieter Emeis und Erich Zenger, betonten, die „Vertreter des kirchlichen Amtes" müßten sich fragen, „ob sie wirklich vor Gott und ihrem Gewissen sicher sein können, mit ihren zahlreichen und vielfältigen Maßregelungen – den im Laufe vieler Jahre durchgeführten, angedrohten und zuletzt nochmals angekündigten – dem Menschen, Priester und Ordensmann Leonardo Boff nicht eine Bürde aufgezwungen zu haben, unter der er zusammenbrechen mußte". Die kirchlichen Amtsträger sollten auf Vertrauen statt auf Disziplinarmaßnahmen setzen.

„Unkritische Klischees": P. Schalück fordert angesichts dieser Kritik „ein wenig mehr gesundes Mißtrauen gegen die in diesem Zusammenhang penetrante, fast unerträgliche Redundanz unkritischer Klischees, von wem auch immer sie kommen und von wem sie auch immer verbreitet werden". Er könne zwar die Enttäuschung der Theologen über Boffs Schritt verstehen, wünsche sich aber mehr Differenzierungsvermögen und Sensibilität für die „Komplexität einer schwierigen Lebensentscheidung". Der Generalminister der Franziskaner betont, er wisse nicht, woher die Theologen, ohne die Gegenseite zu hören, die Sicherheit nehmen könnten, von „angedrohten und zuletzt nochmals angekündigten Maßregelungen" zu sprechen.

P. Schalück unterstreicht, der Orden bleibe Boff „in Respekt und Dankbarkeit" verbunden. Dieser habe eine „sehr persönliche, seine Gelübde betreffende Lebensent-

scheidung getroffen, die wir bedauern, aber auch respektieren". Zwischen ihm und Boff habe es bis zuletzt einen „sehr persönlichen, sehr differenzierten, von gegenseitigem Vertrauen getragenen Klärungsprozeß" gegeben, der auch die persönliche Lebensgeschichte des Befreiungstheologen betroffen habe. Zweimal sei er in den vergangenen Monaten deswegen in Brasilien gewesen. P. Schalück äußert seine feste Überzeugung, daß es für Boff, falls dieser gewollt hätte, bei den Franziskanern auch weiterhin einen Platz als Theologe gegeben hätte, „in Freiheit, ohne Verfolgung, wenn auch vielleicht nicht ohne gegenseitige kritische Anfragen". P. Schalück kündigt an, auch künftig mit Boff in Kontakt bleiben zu wollen. – Boff hatte Ende Juni angekündigt, er wolle sich in den Laienstand versetzen lassen und aus dem Franziskanerorden austreten, um zu heiraten (KNA).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Sterzinsky – Das Unverwechselbare der Kirche einbringen

Beim Aufbau Europas muß nach den Worten des Bischofs von Berlin, Kardinal Georg Sterzinsky, das „Unverwechselbare der Kirche" eingebracht werden. Auf dem Weg zur europäischen Einheit könne es nicht allein darum gehen, einen großen und wirtschaftlich effektiven Staatenbund zu bilden.

Bei dem deutsch-italienischen Gottesdienst sprach Kardinal Sterzinsky auch die Vereinigung Deutschlands an. Er beklagte, daß die Wunden der Mauern, die bis vor wenigen Jahren Ost und West getrennt hätten, nach wie vor nicht verheilt seien. In den Köpfen und Herzen der Menschen würden eher noch neue Mauern heranwachsen. Zur Vergangenheitsbewältigung der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR sagte der Berliner Bischof: „Wenn nach Schuld und Versagen gefragt wird, geht es letztlich immer um die Frage, ob wir die Chance des letzten Platzes genügend erkannt haben." Jeder müsse sich Rechenschaft darüber ablegen, ob er diese Chance, nach den Maßstäben Gottes zu handeln, auch wirklich nutze. (KNA)

2. Kardinal Wetter – Stellungnahme zum Ergebnis der Abstimmung im Deutschen Bundestag über die Neufassung des Abtreibungsrechts

Das Abstimmungsergebnis im Deutschen Bundestag ist eine Entscheidung gegen das Lebensrecht ungeborener Kinder und damit gegen das Lebensrecht des Menschen überhaupt. Menschenrecht und Menschenwürde haben damit eine Niederlage erlitten.

Ich wiederhole, was ich unmittelbar vor der Abstimmung dazu gesagt habe: Das Recht auf Leben ist ein grundlegendes Menschenrecht, das keine Fristen kennt und weder durch eine Beratung noch durch eine soziale Notlage außer Kraft gesetzt wird.

Das ist keine katholische Sonderlehre, sondern gilt als Menschenrecht immer und überall. Es wird von Gottes Gebot: Du sollst nicht töten, und von unserer Verfassung geschützt und ist darum der Verfügung auch eines Parlamentes entzogen. Daran muß sich jeder, auch jeder Abgeordnete, bei seiner Gewissensentscheidung messen.

Das Recht auf Leben auch der ungeborenen Kinder ist daher zu schützen, auch wenn diese ihr Recht noch nicht selbst vertreten, noch bei den Wahlen ihre Stimme abgeben können.

Die Entscheidung des Deutschen Bundestages hat gezeigt, was in unserem Staat der Mensch und die Menschenrechte gelten.

3. Erzbischof Dyba – Kritik am Katholikentag

Der Fuldaer Bischof, Erzbischof Johannes Dyba, hält eine „radikale Reform" der Katholikentage für überfällig. Unter Hinweis auf die 1400 verschiedenen Veranstaltungen des Karlsruher Katholikentreffens meint Erzbischof Dyba die „Flucht in die Vielheit" sei unübersehbar. Beim jüngsten Katholikentag habe man sich oft des Eindrucks nicht erwehren können, „daß hier in der Abwesenheit des Mose um das goldene Kalb des Pluralismus getanzt wurde". In Anspielung auf das Katholikentags-Motto schreibt Erzbischof Dyba: Eine neue Stadt habe erstehen sollen – „wo aber tausend Meinungen als gleichberechtigt präsentiert werden, wo so ziemlich alles, was der Lehre und Tradition der Kirche widerspricht, Beifall findet, wo selbst der letzte Hauch von Schwachsinn im Programm Berücksichtigung findet (während die ‚Aktion Leben' aus dem Katholikentag geradezu vertrieben wurde), da baut man eher an Babel als am himmlischen Jerusalem" (KNA).

4. Bischof Homeyer – Solidarität

Solidarität als „einleuchtende und unbestreitbare" Richtschnur ist nach Überzeugung des Hildesheimer Bischofs Josef Homeyer die Grundlage jeder freiheitlichen und gerechten Wirtschafts- und Sozialordnung. Eine auf nationaler und weltweiter Ebene Beteiligung der Menschen verwirklichende Solidarität sei „der Schlüssel zu einer Zukunft, die Freiheit und Gerechtigkeit realisiert", sagte der Vorsitzende der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz bei einem Symposium des CDU-Wirtschaftsrates in Bonn. Die Gültigkeit dieses von der Kirche vertretenen Grundsatzes werde auch durch den „leider üblichen Mißbrauch mit ständigen Appellen an die Solidarität" nicht in Frage gestellt, betonte der Hildesheimer Bischof. Grundlage dieses Prinzips sei die Personalität und Würde eines jeden Menschen, die eine „universale Gemeinsamkeit schafft und eine globale Solidarität verlangt". Aus der Solidarität folge die Subsidiarität und damit der Widerspruch dagegen, die Entfaltungskräfte der Menschen und ihre gemeinwohlorientierten Zusammenschlüsse „durch Interventionen von oben zu lähmen oder zu zerstören". Interessenpluralismus und daraus resultierende Spannungen seien notwendig, dürften aber nicht zu enggeführten Solidarisierungen führen. Gruppenegoismus sei und bleibe unsolidarisch (KNA).

5. Bischof Scheele – Unfähigkeit zum Danken

Die Welt krankt nach Auffassung des Bischofs von Würzburg, Paul-Werner Scheele, an der Unfähigkeit zum Danken. Beim Fronleichnamsfest sagte Scheele im Würzburger Dom, der „Urgestus des Dankens für die Schöpfung" und der Dank für die Heilstaten Gottes in seinem Volk sei verlernt worden. Dieses Fehlen des Dankes sei kein Schönheitsfehler, sondern eine tödliche Gefährdung. „In Deutschland", betonte der Würzburger Bischof, „ist das Mit-Teilen das Gebot der Stunde, nicht der Kampf um mehr Geld für jeden Einzelnen." Angesichts der Situation der Welt sei nicht ein Almosen entscheidend, sondern das Teilen. Davon sei man jedoch weit entfernt (KNA).

KATHOLIKENTAG IN KARLSRUHE

1. Verlauf

Der Katholikentag in Karlsruhe, vom 17. bis 21. Juni 1992, wird als „Katholikentag des Dialogs" bezeichnet.

Über 60 000 zumeist junge Gäste waren nach Karlsruhe gereist, um hier über die Verantwortung der Christen für ein neues Europa nachzudenken, zu feiern und zu beten. Unter den Mitwirkenden und Teil-

nehmern befanden sich mehr als 120 Bischöfe und Kardinäle aus verschiedenen europäischen Ländern und aus Übersee.

Vor allem war Karlsruhe, so die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, ein Katholikentag der europäischen Begegnung. Christen aus nahezu allen europäischen Ländern waren unter den Gästen, davon über 2000 allein aus Osteuropa. Die gemeinsamen Tage in Karlsruhe standen unter dem Motto „Eine neue Stadt ersteht – Europa bauen in der Einen Welt". Der Beitrag der Christen zum Aufbau eines humanen und mit der Welt solidarischen Europa stand im Zentrum der zahlreichen Podiumsdiskussionen, Vorträge und Gespräche.

Wie auf früheren Katholikentagen verbanden auch in Karlsruhe die Veranstalter – das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und die Erzdiözese Freiburg – das Nachdenken über den christlichen Einsatz für eine gerechtere Welt mit Feiern, Gottesdienst und Gebet. Der Katholikentag bedeutete daher auch gerade in einem für die Kirchen merklich abgekühlten gesellschaftlichen Klima ein Zeugnis für den Glauben, der die Menschen hier in Scharen zu den Gottesdiensten am Fronleichnamsfest und zum Abschluß des Katholikentags wie auch zur Hauptkundgebung führte. „Der Glaube an Gott schenkt uns mitten in allen Engpässen neue Spielräume der Hoffnung und läßt uns nicht im Stich" rief der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Lehmann, den Katholikentagsteilnehmern zu, die sich in großer Zahl zum Abschlußgottesdienst im Karlsruher Schloßgarten versammelt hatten. „Es ist nicht schlimm, daß wir bedrängt sind", sagte der Bischof mit Bezug auf das für Christen rauher gewordene gesellschaftliche Umfeld, „schlimm ist vielmehr, daß wir uns so mutlos machen lassen." Bischof Lehmann forderte auf, nicht wehleidig und kleingläubig der Auseinandersetzung auszuweichen, sondern „unsere Verfangenheit in uns selbst und in unsere oft hausgemachten Kirchenprobleme aufzugeben und uns viel mehr mit den aufgerissenen Wunden unserer Zeit und den großen zukunftsweisenden Aufgaben zu beschäftigen".

Den ersten Schritt dazu hatten die Katholikentagsteilnehmer in den zurückliegenden Karlsruher Tagen zurückgelegt. In den Foren und Diskussionen hatte man sich konzentrierter und nachdenklicher als an anderen Katholikentagen der inhaltlichen Diskussion um die Herausforderungen eines neuen Europa gestellt. Das Zusammenwachsen in Deutschland und in Europa, die Not der Flüchtlinge und die Ausländerfeindlichkeit, die an vielen Orten der westlichen wohlhabenden Gesellschaften aufbrechende Sinnesleere, Vereinsamung und Anonymität und der Aufbau in den osteuropäischen Ländern beschäftigten die Katholikentagsteilnehmer ebenso wie die Verantwortung Europas für die Eine Welt, in der Hunger und Elend die Christen zur Solidarität mahnen.

Impulse zur Versöhnung wollte dieser Katholikentag geben. In einer Versöhnungsfeier wurde die Zerrissenheit beim Namen genannt, an der die Welt krankt. „Versöhnung brauchen wir nicht nur privat, sondern auch öffentlich und gemeinsam", gab Bischof Klaus Hemmerle in der abendlichen Feier im Stadtzentrum von Karlsruhe zu bedenken, aber „anfangen ... muß solche Versöhnung ganz persönlich, bei uns, bei mir."

Die ZdK-Präsidentin erinnerte, daß wir auch in Europa von einer versöhnten Welt noch weit entfernt sind. „Wir erkennen heute immer klarer, welche tiefen Wunden die totalitären Regime in den Herzen vieler Menschen hinterlassen haben", sagte Frau Waschbüsch. Unter offener Unterdrückung oder hinterhältiger Bespitzelung hätten viele leiden müssen. Mißtrauen, Feindschaft und Verbitterung seien zurückgeblieben, auf zahlreichen menschlichen Beziehungen laste eine schwere Hypothek.

Im Dienst der Aussöhnung und Versöhnung, die die Kenntnis und das bessere Verstehen des anderen voraussetzen, stand auch der Dialog mit den Juden, der inzwischen zu einer Institution auf dem Katholikentag geworden ist.

Neu auf einem Katholikentag war in Karlsruhe dagegen das intensive christlich-muslimische Gespräch, zu dem auch der Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, Francis Kardinal Arinze, gekommen war. Er erinnerte an die Bedeutung, die dem Gespräch unter den Religionen zukomme. Dialog mache Verkündigung nicht überflüssig. Vielmehr sei beides auch heute notwendig.

Der Erzbischof des gastgebenden Bistums Freiburg, Oskar Saier, rief dazu auf, Europa nicht zur unzugänglichen Festung auszubauen. Wenn Christen miteinander Eucharistie feierten, sei damit der Auftrag verbunden, Grenzen zu überwinden gegenüber Menschen, die uns zunächst fremd erscheinen, unterstrich der Erzbischof. In der Hauptkundgebung des Katholikentages machte sich diese Hoffnung auch der Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg, Erwin Teufel, zu eigen, der seine Vision der neuen Stadt, des neuen Europa vorstellte: Die Völker dürften sich hier nicht mehr voreinander fürchten müssen, Mauern und Gräben dürften die Stadt nicht umgeben. Vielmehr müsse sie eine weltoffene Stadt sein, in der die Menschenrechte geachtet würden und in der sich die Reichen nicht den Luxus von Stadterneuerung und Denkmalspflege leisteten, solange an den Rändern Menschen in Slums und Favelas lebten.

2. Aus der Eröffnungspredigt des Erzbischofs von Freiburg

Wir stehen am Beginn des 91. Katholikentages in Karlsruhe. Schon vor zwei Jahren haben wir von Berlin aus nach Karlsruhe geschaut. Im Hauptgottesdienst habe ich damals den Zehntausenden im Stadion zugerufen: ‚Der 90. Katholikentag geht zu Ende. Berlin war die Reise wirklich wert... Die Reise wird nun schnell weitergehen, hin auf ein vereintes Europa. Wir katholische Christen wollen dazu beitragen, daß unser Kontinent Kraft, Zukunft und Beständigkeit schöpft aus dem Mutterboden der Frohbotschaft Jesu Christi. Diesem Anliegen wird sich der 91. Katholikentag im Jahre 1992 widmen. Auch Karlsruhe, ‚im Schnittpunkt Europas gelegen', ist eine Reise wert, im Jahre 1992 besonders.' Und jetzt darf ich Ihnen zurufen: Ich freue mich, daß Sie die Einladung angenommen haben und nach Karlsruhe gekommen sind!...

Wirklich, das können wir mit Fug und Recht behaupten: Wir sind Zeugen davon, daß Europa wie eine große Stadt zusammenwächst. Der dichtbesiedelte Lebensraum gleicht eher einer Stadtlandschaft als einem weiten, dünnbesiedelten Land. Das bringt Vorteile, aber auch Probleme mit sich.

Die moderne Stadt hat ein anziehendes und zugleich ein ambivalentes Gesicht. Faszinierend sind der bunte Reichtum von Lebensformen, Persönlichkeiten und kulturellen Eigenprägungen, die Vielfalt der Möglichkeiten für Bürger der Stadt und des Umlandes. Im Blick auf Europa heißt das: Jetzt schon strahlt Europa eine solche Vitalität und Vielfalt aus, daß dieser kleine Kontinent Millionen anderer Menschen auf der Welt wie ein paradiesischer Wunschtraum erscheint.

Dennoch können wir nicht verschweigen, daß wir die Last der Probleme sehen, sie als herausfordernd, ja manchmal als drückend empfinden. Wie die moderne Stadt ist auch das neue Europa ambivalent, hat es gewissermaßen zwei Gesichter. Deshalb müssen wir darauf achten, daß die Probleme der modernen Großstadt sich nicht automatisch in die ‚neue Stadt Europa' einschleichen. Dann würden sich ihre Bürger statt geborgen noch mehr vereinsamt vorkom-

men. Denn die moderne Stadt hat weithin ihre Integrationsfähigkeit für die Menschen verloren. In ihr bündeln sich geradezu die menschlichen und gesellschaftlichen Probleme unserer Tage...

Als Christen müssen wir die entscheidende Frage stellen: Wo wohnt Gott in der neuen Stadt? Spielt der christliche Glaube eine Rolle im Aufbau Europas, oder wird Europa wie ehemals Nova Huta absichtlich eine Stadt ohne Kirche, ohne Gott? Oder kann wie der Sauerteig das Brot die christliche Botschaft die Gesellschaft durchdringen und mitprägen?

Damit erheben wir keinen Monopolanspruch. Wir verweisen jedoch auf die ursprünglichen und gestaltenden Kräfte Europas: Die Griechen des Altertums lebten aus der Idee des Wahren und Schönen, der Staat der Römer wurde aus dem Ideal der Gerechtigkeit aufgebaut, und für das frühe Christentum wurde der Glaube an den überweltlichen Gott, der in Jesus Christus in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist, wegweisend. Das Ineinander dieser Kräfte führte und soll auch weiterhin führen zum echten und tragfesten Humanum. So nur kann Europa als ‚große Stadt erstehen, die vom Himmel niedergeht in die Erdenzeit'.

Um jedoch diesem Anspruch gerecht zu werden, sind für uns Christen zuvor Besinnung auf das Evangelium und Ausrichtung unserer Lebensweise nach Jesus Christus notwendig. Um damit konkret anzufangen, beginnen wir auf diesem Katholikentag in diesem Gottesdienst mit der Tauferneuerung.

3. Aus der Botschaft des Papstes an den Katholikentag

„Eine neue Stadt ersteht – Europa bauen in der Einen Welt". Dieses Leitmotiv des 91. Deutschen Katholikentages in Karlsruhe ist eine glückliche Fortsetzung jener Botschaft, die im vergangenen Dezember die Sondersynode der Bischöfe für Europa verkündet hat. Diese neue Stadt, das himmlische Jerusalem (vgl. Off 21,2), läßt sich nicht mit einer politischen Größe oder einem innerweltlichen Konzept gesellschaftlichen Lebens gleichsetzen. Sie kann nur, wie der Seher Johannes es in seiner Offenbarung beschreibt, von Gott her niedersteigen und im Verlauf der Menschheitsgeschichte nie voll verwirklicht werden, denn sie ist die kommende Stadt jenes Reiches, in das die Weltgeschichte einmündet, das aber die Zeitlichkeit dieser Welt übersteigt. Und doch können wir als Christen unsere Verantwortung in dieser Welt nur im Licht der neuen Stadt, die uns von Gott verheißen ist, wahrnehmen. Ein aus dem Evangelium erneuertes Europa wird zwar noch nicht diese neue Stadt sein, aber es kann und soll bereits als Bild und Zeichen auf das Kommende hindeuten.

Eine Wirklichkeit jedoch, die uns von der kommenden neuen Stadt in der Offenbarung des Johannes verkündet wird, ist schon jetzt für unser geschichtliches Handeln ein Maßstab, von dessen Anwendung Entscheidendes auch für die Zukunft Europas, ja der ganzen Menschheit, abhängt: Das Lamm ist das Licht dieser Stadt (vgl. Off 21,23).

Das Lamm ist ein Bild für den menschgewordenen Sohn Gottes, der sich seiner Macht und Herrlichkeit entäußert und in der Hingabe seines Lebens der Welt Heil, Frieden und Versöhnung geschenkt hat. Durch das Blut des Lammes sind wir mit Gott und miteinander versöhnt. „Eine neue Stadt ersteht", das heißt: eine versöhnte Stadt entsteht. Das ist ein durchaus konkretes Programm für unser Handeln...

Die neuen Möglichkeiten und Herausforderungen, die durch den Zusammenbruch der kommunistischen Systeme und durch die Entwicklung zu mehr Einheit und Freiheit in Europa gewachsen sind, verlangen

nach versöhnten Herzen aller an diesem Prozeß beteiligten Partner, damit aus alten Wurzeln eine neue Kultur der Gemeinschaft und eine wahre Zivilisation der Liebe entstehen kann.

Zur Versöhnung kann auch beitragen, sich die Bitte Jesu zu vergegenwärtigen, mit der er sich am Abend vor seinem Leiden an seinen himmlischen Vater wendet: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,21). Diese Bitte Jesu an den Vater hat ebenso die Einheit in der Kirche wie die Einheit der Christen in den noch getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Blick.

Eine neue Evangelisierung Europas kann nur fruchtbar werden, wenn die Christen dieses Kontinents gegenseitig ihren Beitrag zur Bewahrung und Weitergabe des Glaubens anerkennen und im gemeinsamen Bemühen jene Hindernisse zu beseitigen suchen, die einer vollen Einheit noch im Wege stehen. Eine gewisse Entfremdung zwischen neuzeitlicher Kultur und christlicher Botschaft macht dieses Ringen und Mühen um die Einheit zu einer um so dringlicheren Aufgabe.

Europäische Geschichte ist innerkirchlich verflochten mit der Geschichte jenes Volkes, dem Jesus selbst entstammt. In Europa wurde dem jüdischen Volk unaussprechliches, existenzbedrohendes Unrecht angetan, und wir können nicht unbedingt davon ausgehen, daß alle Wurzeln dieses Unrechts unwiederbringlich ausgerissen sind. Aussöhnung zwischen Juden und Christen gehört unabdingbar auf die Tagesordnung des neuen Europa.

Das Licht des Lammes ist uns nicht allein dazu gegeben, daß wir einander nur in Europa mit neuen Augen sehen. Das Gotteslamm hat die Schuld der Welt getragen und hinweggenommen, der Friede Christi ist Friede für die ganze Welt. Europa kann sich nicht in sich selbst verschließen, Europa lebt in der einen Welt und hat am Werden und Wachsen der einen Welt eine hohe Verantwortung...

4. Grußwort des Apostolischen Nuntius

Das Motto des Katholikentages lenkt den Blick auf die verheißene neue Stadt, die Gott selbst baut. Zugleich lädt es Menschen ein, in dieser neuen Stadt zu leben, zu wirken, mitzuarbeiten, indem sie sich vom Evangelium erneuern, also „neuevangelisieren" lassen, wie die Bischofssynode über die Neuevangelisierung Europas dargelegt hat. Indem sich Menschen in das Wort der Heiligen Schrift vertiefen und – besonders in diesem Jahr mit der Bibel 1992 – ihr Leben vom Wort Gottes prägen lassen, werden sie Jesus Christus ähnlicher und stellen sich auf seine Lebensweise ein. Das Band der Liebe, das uns in Christus verbindet, feiern wir vor allem dankbar an diesem Fronleichnamstag. Aus der Kraft der Eucharistie miteinander vereint, leisten Christen ihren Beitrag zur Erneuerung in Deutschland, in Europa, in der Welt, die immer mehr zusammenwächst. So lassen wir uns ermutigen, der Zivilisation der Liebe zu dienen.

5. Aus der Abschlußpredigt des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz

Wir haben in Karlsruhe, mitten in Europa, etwas von dem Umbruch gespürt, der unseren alten Kontinent bewegt. Wir sind uns der ungeheuren Herausforderung der gegenwärtigen Stunde bewußt geworden. Vieles ist uns nur aufgegangen, weil wir so viele Gäste aus Mittel- und Osteuropa unter uns haben, die uns ihre Sorgen und Hoffnungen mitteilen wollten und uns nicht zuletzt dadurch bereicherten, daß sie uns zur Übernahme einer größeren Verantwortung und neuer Aufgaben inspiriert haben.

Zugleich ist uns durch das Mitwirken so vieler Schwestern und Brüder aus der ganzen Welt bewußt geworden, daß wir das neue Europa nur dann in den wahren Ausmaßen richtig bauen, wenn wir uns als Bürger der Einen Welt verstehen...

„Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" (Lk 9;20). Wir unterscheiden uns als Christen oft leider nicht von den übrigen gesellschaftlichen Trends. Wir können aber nicht überleben, wenn wir nur stromlinienförmig mitschwimmen und der Unterscheidung der Geister ausweichen. Auf die Zahl allein kommt es nicht an, auch wenn wir keinen Menschen preisgeben wollen. Eine mutige Minderheit ist auch in den Augen des Evangeliums besser für die Gesellschaft als eine lauwarme Mehrheit, die das Zeugnis abschwächt. Ich halte nichts vom Gesundschrumpfen, aber alles von einem entschiedenen Glaubens- und Lebenszeugnis, das uns neuen Respekt verschafft und anziehend wirkt.

Wir müssen wieder viel entschiedener zu den großen Herausforderungen und der zentralen Wahrheit des Glaubens, die Jesus Christus selber ist, zurückkehren. Europa und die Eine Welt können wir nicht bauen, wenn wir uns zweit- und drittrangige Probleme als Hauptsache aufschwätzen lassen, wie es sich nur ein Luxus-Christentum im Wohlstand erlauben kann. Wir müssen aber auch den alten Stau überfälliger Fragen abbauen, der unsere Kirche so oft blockiert und der uns hindert, auf hoher See mit voller Kraft voranzukommen.

Meine lieben Schwestern und Brüder, hier können wir in unserer oft so bedrückenden spirituellen Armseligkeit viel lernen vom lebendig gelebten Reichtum des Glaubens unserer Mitchristen aus Mittel- und Osteuropa, die oft unter unsäglichen Verhältnissen treu geblieben sind. Gerade hier wissen wir uns auch eins mit dem Heiligen Vater, der als einer der ersten unerschrocken für dieses neue Europa aus Ost und West eingetreten ist...

MISSION

1. Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates

Vom 1. bis 3. Juli 1992 fand in Würzburg die Mitgliederversammlung 1992 des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR) statt. Neben dem Jahresbericht des Präsidenten stand im Mittelpunkt der Versammlung das Studienthema „Gottes Volk kennt keine Fremden – Option für die Armen". Die Wahl dieses Themas war ganz wesentlich bestimmt durch die Vorkommnisse in unserem Land im Zusammenhang mit der Fremden- und Asylantenproblematik. Zum Studienthema sprachen Ministerialrat Dr. Zitzelsberger aus dem Bayerischen Innenministerium (München) sowie Abteilungsleiter Thomas Reuther vom Diözesan-Caritasverband Rottenburg-Stuttgart (Stuttgart). In diesen Referaten wurden grundlegende Informationen über derzeitige Fakten und Hintergründe der Ausländer-, Asylanten- und Fremdenpolitik und die damit zusammenhängende Problematik in Deutschland und in Europa gegeben. Biblisch-sozialpsychologische Impulse zum Thema vermittelte das Referat von Prof. Dr. Manfred Köhnlein (Schwäbisch Gmünd). Biblisch-pastorale Orientierungsdaten für die Asylantenproblematik wurden von Prof. Dr. Alfred Läpple (Gilching) aufgezeigt. (Die Referate werden im 1. Heft der OK 1993 abgedruckt.)

Die Mitgliederversammlung nahm ferner aktuelle Berichte und Informationen über die katholische Kirche in China, über die kirchenfeindlichen Zustände im Sudan sowie Erfahrungsberichte aus Orden und Werken zur Kenntnis. Satzungsgemäß hatte die Mitgliederversammlung die Neuwahl des Vorstandes des DMKR zu tätigen.

Im ersten Wahlgang wurde *Prälat Bernd Kaut*, Präsident von MISSIO Aachen, mit einer Stimmenmehrheit von nahezu 76% zum neuen Präsidenten des Deutschen Ka-

tholischen Missionsrates gewählt. Er löst Prälat Norbert Herkenrath in diesem Amt ab, der seit 1985 – zunächst für ein Jahr, danach für zwei volle Amtsperioden – die Leitung des DKMR innehatte.

Zu Mitgliedern des geschäftsführenden Vorstandes wurden für die neue Amtsperiode gewählt: Missionsreferentin *Sr. Marita Fleißig SSpS*, Erzdiözese Köln; *Prälat Othmar Faber*, Bistum Dresden-Meißen, und *Prälat Norbert Herkenrath*, MISEREOR. Kraft Amtes gehören dem geschäftsführenden Vorstand außerdem noch an: Provinzoberin *Sr. Cäcilia Höffmann SSpS*, Wickede-Wimbern, für die Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD) und Provinzial *P. Jörg Dantscher SJ*, München, als Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO), sowie *P. Wolfgang Schumacher O.Carm*, als Generalsekretär.

2. Botschaft des Heiligen Vaters Johannes Paul II. zum Weltmissionssonntag 1992

Liebe Brüder und Schwestern!

1. Der Weltmissionssonntag als Aufruf zu vermehrtem Einsatz für die Mission

Der Weltmissionssonntag wurde von Papst Pius XI. im Jahr 1926 auf Anregung der Propaganda Fide eingerichtet. Im Geist der Einheit und Universalität der Kirche ruft er uns jedes Jahr zum Bewußtwerden der Verantwortung, die jeder einzelne für die Verbreitung des Evangeliums hat.

An der Schwelle des dritten christlichen Jahrtausends wird die Weltmission noch drängender. Wir können nicht unbeteiligt bleiben, wenn wir an die Millionen Menschen denken, die – wie wir – vom Blut Christi erlöst wurden, jedoch ohne eine entsprechende Kenntnis der Liebe Gottes leben. Kein Christgläubiger, keine kirchliche Institution, kann sich der obersten Pflicht entziehen, Christus allen Völkern zu verkünden. Zwei Drittel der Menschheit kennen heute Christus noch nicht; doch sie brauchen ihn und seine Heilsbotschaft.

Weil die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, stellt die Evangelisierung sowohl eine Pflicht, als auch ein Recht für alle ihre Mitglieder dar (vgl. Lumen Gentium, 17; Ad Gentes, 28,35–38). Der Herr ruft uns, aus uns herauszugehen und mit den anderen unseren Reichtum zu teilen, angefangen vom Reichtum unseres Glaubens, der nicht als persönliches Privileg betrachtet werden darf, sondern als Geschenk, um diejenigen daran teilnehmen zu lassen, die ihn noch nicht kennen. Solches Bemühen wirkt auch fruchtbar auf unsern eigenen Glauben zurück, weil der Glaube durch die Verkündigung erstarkt.

2. Der Beitrag des Gebets, der Leiden und der Selbstaufopferung

Am Weltmissionssonntag fühlen alle Ortskirchen, von den jüngsten bis zu den alteingesessenen, sowohl die in Freiheit tätigen, wie die Verfolgung leidenden, die reichen wie die ärmeren, sie alle fühlen sich verpflichtet, über die eigenen Grenzen hinauszublicken und Mitverantwortung an der Mission „ad gentes" zu tragen.

Als Antwort auf die Aufforderung des Weltmissionssonntags sollte sich jeder mit Eifer an der Weltmission der Kirche betätigen, an erster Stelle durch den geistlichen begleitenden und unterstützenden Beistand des Gebets für die Unternehmungen der Missionare. Jesus selbst sprach von der „Notwendigkeit, allezeit zu beten" (Lk 18,1) und gab Zeugnis mit dem Opfer seines eigenen Lebens. Als Jünger Christi opfern auch wir unser Leben durch Christus, den ersten Missionar, Gott auf.

Hier sind die Gebete und Opfer der Kranken besonders wertvoll. Die Kranken sind durch ihre Leiden innig mit dem Leiden Christi vereint. Alle, die sich der Seelsorge der Kranken widmen, sollen nicht versäumen, sie anzuleiten und zu ermutigen, ihre

Leiden zusammen mit dem gekreuzigten Christus für das Heil der Welt aufzuopfern (vgl. Rm 78).

Unser Opfergeist muß konkret und sichtbar werden. Für einige wird das im hochherzigen Annehmen und Befolgen einer Missionsberufung liegen, im „Hinausgehen", um die Frohbotschaft dort zu verkünden, wohin der Geist führt.

Dieses „Hinausgehen" wird einzigartig in der Aussendung der Apostel deutlich: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird, und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8).

3. Aus Dankbarkeit für den empfangenen Glauben werden alle zu Arbeitern oder Mitarbeitern der Mission

Anläßlich der 500-Jahrfeier der Evangelisierung Amerikas gedenken wir der Missionare, die von Europa aus das Evangelium den Völkern jenes Erdteils brachten. Wir feiern dieses Jubiläum in Demut und Wahrheit und wir danken Gott für die geistlichen Wohltaten, die er jenen alten und edlen Völkern zuteil werden ließ.

Heute stellen wir mit Freude fest, daß die Missionare nicht mehr nur aus den von alters her christlichen Kirchen kommen, sondern auch aus den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, wo sich viele der Evangelisierung weihen. In verschiedenen Missionsländern setzen die Katecheten ihre wertvolle und unersetzliche Arbeit fort. Sie werden von einem starken Missionsgeist beflügelt, der sie zu unermüdlichen Förderern von Glaube und Hoffnung macht.

Wenn auch nicht alle eine spezifische Berufung zur Mission „ad gentes" empfangen haben, so sind doch alle verpflichtet, den Geist missionarischen Eifers in sich selbst und in ihren Gemeinden zu vermehren. Besonders die Bischöfe und Priester müssen sich als Erstverantwortliche der Weltmission fühlen und die Gläubigen für die Mitarbeit an der Mission begeistern. Doch ist es vor allem innerhalb der Familien, wo die Laien die Liebe für Missionsberufe pflegen (Ad Gentes, 41), weil die christliche Familie als „Hauskirche" bevorzugter Ort der Evangelisierung ist.

4. Pastorale Sensibilisierung um den Solidaritäts-Fonds zu garantieren

Damit der Weltmissionssonntag Bedeutung und Wert vollkommener Solidarität gegenüber den Missionen gewinnt, bedarf es der sorgfältigen Vorbereitung und einer lebendigen und begeisternden Gestaltung. Die Eucharistiefeier ist der zentrale Augenblick, um das Anliegen der Mission zu verdeutlichen und die verantwortliche Teilhabe jedes Getauften, jeder christlichen Familie und jeder kirchlichen Institution anzuspornen. Andere Gelegenheiten für die missionarische Sensibilisierung dürfen jedoch nicht vernachlässigt werden. Ich fordere die Verantwortlichen für Anregung und Organisation der Initiativen auf, zum guten Gelingen des Weltmissionssonntags beizutragen. Zusammen mit der Information über die Mission zur Förderung des Missionsbewußtseins in jedem Getauften, muß zu Spenden aufgerufen werden. Das ist ein wichtiger Teil des kirchlichen Bemühens. Schon die Mission und der Dienst Jesu und der Apostel wurden von hochherzigen Menschen unterstützt (vgl. Lk 8,3).

Die materiellen Bedürfnisse der Missionen sind vielfältig und werden täglich mehr. Die Geldspenden der Gläubigen „sind unentbehrlich beim Aufbau der Kirche und für das Zeugnis der Liebe" (Rm 81). Das Werk der Glaubensverbreitung sorgt in dieser Hinsicht mit ihrem zentralen Solidaritätsfonds für die Weltmission und ist darauf bedacht, daß bei der Verteilung der Hilfen keine der Kirchen, besonders keine der armen Kirchen benachteiligt wird. Der Weltmissionssonntag ist seit fast 70 Jahren die bedeutendste kirchliche Mobilma-

chung, um die geistliche und materielle Kooperation zu fördern. Deshalb halte ich es für angebracht, die weisen Richtlinien meiner verehrten Vorgänger, der Päpste Pius XI. und Johannes XXIII. in Erinnerung zu bringen, mit denen sie bestimmten, daß alle am Weltmissionssonntag eingehenden Spenden den Bedürfnissen der Missionen „ad gentes" zugute kommen sollen.

5. Es gibt Grund zu Optimismus und Hoffnung für die Missionen

Liebe Brüder und Schwestern! An dem Maß, mit dem wir die Missionstätigkeit der Kirche unterstützen, wird unsere Treue zu ihr gemessen. Der hl. Paulus schreibt an Timotheus: „Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht" (2 Tim 4,2). Dieses Pauluswort gilt heute uns. Alle können, ja müssen durch Bekenntnis und Zeugnis ihres Glaubens zum Aufbau der Kirche und zu Wachstum und Reife ihrer Glieder beitragen, denn „durch die Mission wird die Kirche tatsächlich erneuert, Glaube und christliche Identität werden gestärkt und erhalten neuen Schwung und neue Motivation" (Rm 2).

In der Perspektive des Jubiläums der Menschwerdung im Jahr 2000 sehe ich ein neues Missionszeitalter heraufziehen. Neben negativen Fakten fehlen in der heutigen Welt nicht Anzeichen wachsender Hinwendung der Menschheit zu den Idealen des Evangeliums wie z. B. Ablehnung von Krieg und Gewalt, Respekt vor der menschlichen Person und ihren Rechten, der Wunsch nach Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit.

„Die christliche Hoffnung bestärkt uns darin, uns mit allen Kräften für die Neu-Evangelisierung und für die Weltmission einzusetzen, indem sie uns beten läßt, wie Jesus uns gelehrt hat: ‚Dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden' (Mt 6,10)" (Rm 86). Anlaß zu großen Hoffnungen sind auch die sich vervielfältigenden Missionsberufe, besonders in den jungen Kirchen, sowie die brüderliche Hilfe der Kirchen untereinander mit dem Austausch der Priester, entsprechend dem Geist der Enzyklika „Fidei Donum".

6. Würdigung der Missionare und Dank für ihr Zeugnis

Ich möchte diese Botschaft abschließen mit einem herzlichen Wort an die Arbeiter des Evangeliums, die über die ganze Welt verstreut sind. Es genügt, einen Blick auf die Zahl der jedes Jahr ermordeten Missionare und Missionarinnen zu werfen, um den großen Opfergeist zu verstehen, der diese der Sache des Evangeliums geweihten Männer und Frauen beseelt. Der Geist, der den hl. Paulus, den Völkerapostel beseelte und drängte, führe und beschütze diejenigen, die von Jesus mit ihrem Wort und dem Beispiel ihres Lebens Zeugnis geben.

Ich drücke meinen Dank auch allen aus, die das Missionsbemühen der Kirche mit Gebet, Opfer und Solidarität unterstützen. Mögen sie in Maria, der Frau, die bedingungslos ‚Ja' sagte zu Gott, Vorbild und Anleitung für hochherzigen apostolischen Einsatz sehen. Mit diesen innigen Wünschen im Herzen erteile ich allen als Unterpfand göttlicher Gnaden meinen Segen.

Aus dem Vatikan am Pfingstfest, 7. Juni 1992, Johannes Paulus II. PP.

(Internationaler Fidesdienst, 13. Juni 1992, Nr. 3815, ND 241–245).

ÖKUMENISMUS

Bemerkungen zu „Klarstellungen" durch Eugen Drewermann im Lichte der Ökumene

Drewermanns Auffassung ist „alles andere als reformatorisch"; das erklärte der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt (lwi 6/1992,11).

„Was sagt, lehrt, predigt denn Drewermann? Christus wahrer Gott und Mensch, geboren von der Jungfrau Maria, für uns gekreuzigt, gestorben, auferstanden? So nicht, sagt Drewermann. Und wie versteht er sein kirchliches Amt: von Christus gestiftet? So nicht, sagt Drewermann. Er liest die Heilige Schrift als Sammlung von Texten, die symbolischen Sinn haben. Alles gerät ihm da zum Symbol, zum Zeichen, zur Chiffre, zum Träger eines tieferen Gehaltes, der aus dem Unbewußten zutage drängt und verschlüsselt seinen Niederschlag findet. Ist da die Heilige Schrift noch das mit Autorität zu uns sprechende Wort Gottes? Ist Christus noch der menschgewordene Gott? Oder nur einer, der mich kraft seines Beispiels zu ‚wahrem Menschsein' befreit? Drewermann, befragt, ob er sich vorbehaltlos zum Glauben der Christenheit bekennen könne, ist ausgewichen.

Da mag manches an seiner Kritik der römischen Kirche sogar stimmen – ein Lehrer der Kirche, ein Diener Gottes, ein Priester ist Drewermann wohl nicht mehr. Das hat sein Bischof erkannt. Man sollte ihn dafür nicht schelten" (Luth. Kirche 3/1992,17). Mit diesem Statement bestätigt Bischof Dr. Jobst Schöne von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) indirekt die kritischen Stellungnahmen aus der Ökumene (vgl. KNA-ÖKI 11/1992).

I. Erhärtung der Kritik evangelischer Theologen

Am 25. Februar 1992 hat Drewermann auf Stellen seiner Bücher verwiesen, die Klarstellungen seiner Auffassung ergäben: Zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu (Strukturen des Bösen II 577–586; Markus I 45–80; II 624–670). – Doch auch ein erneutes Studium dieser Texte ändert nichts an der ernsten Kritik evangelischer Theologen, daß bei Drewermann das Eigentliche des christlichen Glaubens preisgegeben sei: der Glaube an Jesus Christus, den Gekreuzigten, durch dessen Hingabe Gott die Welt mit sich versöhnt hat. Diese Überzeugung wird sogar noch bestärkt – bezieht sich doch die vorgebrachte Kritik gerade auf die von Drewermann zur Klarstellung genannten Stellen.

Drewermann schreibt (vgl. Markusevangelium I, 64–72): „Betrachtet man das Symbol des gekreuzigten Christus unabhängig von der Tiefenpsychologie und womöglich auch unabhängig von den zahlreichen Parallelen des Archetyps der getöteten Gottheit in der Religionsgeschichte, so ist die Gefahr unvermeidlich, daß man das Geschehen von Golgatha einfach als einen äußeren historischen Tatbestand zur Kenntnis nimmt, dessen Wahrheit nicht von innen her einleuchtet, sondern allenfalls im Sinne eines moralischen Vorbilds imponiert. Ist Christus für uns am Kreuz gestorben, so besteht, entsprechend dieses psychologiefernen Ansatzes, für einen jeden Christen künftig die ‚Pflicht' zur ‚Kreuzesnachfolge' – zahlreiche Stellen des Markus-Evangeliums scheinen sich denn auch in eine solche Forderung einzufügen (vgl. Mk 8,31–33, 34–38). Ein Christentum des Leids und des Opfers stellt sich dann dem unmittelbaren Streben des Menschen auf ein erfülltes und glückliches Leben kategorisch entgegen; ja, es muß unter solchen Umständen bereits für etwas schlechterdings Sündhaftes und Egoistisches gelten, wenn man sich selbst finden oder ‚verwirklichen' will."

Nun bringt er eine Sicht von Golgatha, die angeblich Anselm von Canterbury vertreten habe und die Drewermann anscheinend für die übliche hält, die jedoch in Wirklichkeit auf einem Mißverständnis Drewermanns beruht: „Kann die Menschheit nur erlöst werden, indem ein unendlich beleidigter und zürnender Gott durch das stellvertretende Opfer seines Sohnes am Holz des Kreuzes versöhnt wird, so kann der einzelne einer solchen Befreiung von der ‚Sündenstrafe' nur teilhaftig werden, indem er selber das Leiden Christi im Leben realisiert (Mk 10,28–30)." Einer solchen Vorstellung gegenüber habe Sigmund Freud

die „Hoffnung" ausgesprochen, daß die Menschheit davon irgendwann befreit werden möge; nach Drewermann „eine Erlösung also nicht nur durch die Religion, sondern definitiv eine Erlösung von der Religion".

Wie Drewermann meint, ist das „Mißverständnis des Christentums ... so alt wie das historisch älteste Evangelium, wie die Passionsgeschichte des Markus-Evangeliums selbst". Denn: „Um zu verstehen, wie es möglich war, daß der erwartete Messias, der Sohn Gottes, in die Welt kam und getötet wurde, versuchte die frühe Kirche, die Passion Jesu so zu erzählen, daß die Leidensgeschichte des Herrn als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen erscheinen konnte, obenan der Gottesknechtslieder des Jesaja, bestimmter Zitate aus dem Propheten Sacharja und gewisser Stellen aus den Psalmen. ...Das Markus-Evangelium bzw. die ihm vorliegende Passionsüberlieferung begnügte sich damit, zu erklären, daß Gott dies so gewollt habe; aber die Frage bleibt, was das für ein Gott ist, der so wollen kann." Es ergab sich „ein monströses Gottesbild", das – nach Drewermann – nur überwunden werden kann, wenn man „statt theologisch psychologisch" argumentiert, d. h. wenn man das Drama der Kreuzigung als „ein Psychodrama der Heilung" versteht. Denn – so hat Drewermann seine Ansicht ausgedrückt: Die „Opfer- und Sühnetheologie war Jesus völlig fremd", ja, „dem Anliegen Jesu entgegen" (Der Spiegel 52/1991, 71).

Was ist dazu aus gesamtchristlicher Sicht zu sagen?

1. Drewermanns Deutung der Spekulation Anselms von Canterbury beruht auf einem Irrtum. „Es bereitet keine Schwierigkeiten, zu zeigen, daß Drewermann Anselm in seinem Anliegen und in seinem historischen Kontext falsch versteht und die dort vorkommenden Begriffe wie Zorn Gottes, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit usw. gerade in dem von Anselm selbst ausgeschlossenen Sinne als Anselms Auffassung wiedergibt" (G. L. Müller, MThZ 43, 68. Die Arbeit von Gäde, Eine andere Barmherzigkeit, Würzburg 1989, hat „den notorischen Mißverständnissen in der Populartheologie [hoffentlich für immer] den Boden entzogen", erklärt Müller a. a. O. 56 A 3).

2. Drewermanns tiefenpsychologische Auslegung tut „den Texten unübersehbar Gewalt an ... die Botschaft des Markusevangeliums wird darin nicht aufgenommen" (V. Stolle, 247 f.). Er hat sein Jesus-Bild nicht aus den Texten der Evangelien entwickelt, sondern projiziert sein eigenes, tiefenpsychologisch geprägtes Bild von Jesus auf die biblischen Texte, erklärt der evangelische Neutestamentler Gerd Lüdemann (EKZ Hessen-Nassau 9/1992, 4).

3. Drewermanns Neuverständnis widerspricht der Überzeugung der gesamten Christenheit, wie die 1991 veröffentlichte gemeinsame Auslegung des apostolischen Glaubens zeigt: Das Bekenntnis „Jesus Christus ‚für uns' gekreuzigt" bringt „den Erlösungscharakter für die Menschheit zum Ausdruck" (COF 132). Damit folgt das Credo „den ältesten Bekenntnisformeln aus dem Neuen Testament: ‚Christus ist für unsere Sünden gestorben ... er wurde begraben und ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift' (1 Kor 15,3–4). Die Vorstellung von Christi Tod um unsertwillen, das heißt für unsere Sünden, kommt in den Paulusbriefen vor (Röm 3,25; 5,8; 6,6–7; 8,22; 2 Kor 5,15.18–21; Gal 1,4; 2,20; 3,13; Eph 2,13.16) sowie an anderen Stellen des Neuen Testaments (mit 20,28; Mk 10,45; Apg 3,18 f.; 1 Petr 1,18–19; Hebr 9,15; Offb 1,5; 5,7; 7,14; 12,10 f.; 14,4). Außerdem steht sie im Mittelpunkt der ältesten Traditionen der Abendmahlsworte" (COF 133).

4. Die rechte Deutung der Erlösung entsprechend der Schrift ergibt alles andere als das von Drewermann vermutete „monströse Gottesbild". Die gemeinsame Auslegung des apostolischen Glaubens faßt zusammen: „In der Sendung des Sohnes wird

die ewige Liebe des Vaters zu all seinen Geschöpfen in seiner Selbsthingabe bis zum Tod offenbar. Die Macht des Todes, die die Folge unserer Abwendung von Gott ist, ist überwunden. Die Gemeinschaft mit dem Vater ist durch den Sohn in der Kraft des Heiligen Geistes wiederhergestellt. Der Vater nimmt in seiner bedingungslosen Barmherzigkeit den Sünder an, der sich ihm zuwendet, und stellt so die Gemeinschaft mit ihm wieder her" (COF 120).

II. Karikaturvorstellungen und Pauschalisierungstendenzen

Drewermanns Auffassung hängt mit seiner psychotherapeutischen Schriftauslegung zusammen (vgl. KNA-ÖKI 11/1992, 23 f.), darüber hinaus jedoch auch mit Karikaturvorstellungen und Pauschalisierungstendenzen, die ihm seitens evangelischer Theologen angelastet werden.

„Karikatur des Protestantismus"

„Man wird Drewermann vorhalten müssen, daß er offenbar nur sehr partiell von dem Bescheid weiß, wovon er spricht." Zu diesem Fazit gelangt der evangelische Theologe Hans-Martin Barth angesichts von Ausführungen, die Drewermann über den Protestantismus bietet: Er falle „eigenen Pauschalisierungstendenzen zum Opfer. Sie äußern sich in nicht eben seltenen Ungenauigkeiten und Halbrichtigkeiten... Was er vorlegt, ist ... eine Karikatur des Protestantismus" (MDKI 39, 1988, 5 f.).

„Horrorvision von Kirche"

Was Hans-Martin Barth im Blick auf das Protestantismus-Verständnis von Drewermann ausstellen mußte, konstatierte Bischof Walter Kasper angesichts von Äußerungen über die Kirche: Indem Drewermann die Kirche als „so etwas wie eine kollektive Zwangsneurose" charakterisiere, biete er eine „Horrorvision" von Kirche, die nicht der Wirklichkeit entspreche (ZDF-Gespräch vom 6. 2. 92).

„Monströses Gottesbild"

Diesen Ausdruck gebraucht Drewermann selbst, um das ihm vorschwebende Gottesverständnis zu kennzeichnen, das sich im Christentum entwickelt habe und von dem er u. a. schreibt: „Ein Gott, der seinen eigenen Sohn nicht schont, sondern ihn am Kreuz ‚dahingibt'", erscheint „als unvorstellbar grausam, ja, als archaisch, barbarisch und roh. Es ist ein Gottesbild, noch viel furchtbarer als die Vorstellung des gerecht strafenden Gottes im Alten Testament" (Markus-Evangelium I,70). Drewermann läßt sich anscheinend weniger von der Offenbarung als von Sigmund Freud beeinflussen.

Abseits von ernstzunehmender Theologie

Am 25. Februar 1992 schrieb Drewermann: „Wenn vom ‚Beistand des Heiligen Geistes' die Rede ist, werde ich gewohnheitsgemäß mißtrauisch – es kaschiert in aller Regel Denkfaulheit, Machterhalt, Repression und Rechthaberei, Traditionalismus und obrigkeitliches Gehabe; aber ich glaube an einen solchen Geistbeistand in Form von Mut, Sensibilität, Offenheit etc.; Geist steckt für mich im Scheuerbesen jeder Hausfrau."

– Daß die Rede vom Beistand des Heiligen Geistes „in aller Regel" solche negativen Tendenzen kaschiere, ist wiederum ersichtlich Ausdruck von Pauschalisierungstendenzen Drewermanns.

– Daß er vor ernsten Fragen ausweicht (wie Bischof Jobst Schöne feststellt) – in diesem Fall vor der biblischen Offenbarung, entsprechend der „die Kirche des lebendigen Gottes... die Säule und das Fundament der Wahrheit ist" (1 Tim 3,15), durch den Heiligen Geist in die Wahrheit geleitet wird (vgl. Joh 14,26; 15,26; 16,13; auch Apg 15,28), – ist evident.

(Prof. Dr. Heinz Schütte, Paderborn, in: KNA-ÖKI Nr. 12/1992, S. 20–22).

STAAT UND KIRCHE

Zinsbesteuerung

Auf Anfrage des Generalsekretariats der VDO teilte das Katholische Büro Bonn unter Berufung auf ein der VDO inzwischen vorliegendes Schreiben des Staatssekretärs im Bundesministerium der Finanzen, Dr. Franz-Christoph Zeitler, vom 25.9.1991 mit, daß eine Ausweitung des höchstrichterlichen „Zinsurteils" nicht vorgesehen und die von der Körperschaftsteuer befreiten Körperschaften auch nach dem bereits bekannten Referentenentwurf des BMF auch weiterhin keiner Besteuerung unterliegen werden. Im Schreiben des Staatssekretärs heißt es dazu:

„Von der Körperschaftsteuer befreite Körperschaften des öffentlichen Rechts, gemeinnützige Vereinigungen etc. unterliegen nach geltendem Recht nicht der Zinsbesteuerung, es sei denn, die Zinsen fallen in einem steuerpflichtigen wirtschaftlichen Geschäftsbetrieb an. Das sogenannte Zinsurteil des Bundesverfassungsgerichts gibt m.E. keine Veranlassung, die Rechtslage zu ändern. Vielmehr fordert das Gericht Regelungen, die sicherstellen, daß nach geltendem Recht steuerpflichtige Zinseinnahmen auch tatsächlich zur Besteuerung herangezogen werden. Mit dieser Frage befaßt sich z.Z. eine Arbeitsgruppe der Koalitionsfraktion im Deutschen Bundestag. Ich habe keinen Anlaß zu der Annahme, daß sich die Koalition – über die Folgerungen aus dem Zinsurteil hinaus – auch mit einer Ausweitung der materiellen Steuerpflicht von Zinseinnahmen befaßt. Sollte dies je der Fall sein, werde ich mich gern dafür verwenden, daß die Kirchen, gemeinnützigen Einrichtungen etc. auch künftig von der materiellen Steuerpflicht von Zinseinnahmen ausgenommen bleiben."

Auch das Katholische Büro hat der VDO gegenüber erklärt, man werde das von uns vorgetragene Anliegen der Orden „bei der weiteren Begleitung des Gesetzgebungsverfahrens im Auge behalten".

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Zum neuen Provinzial der deutsch-österreichischen Provinz der Passionisten wählte das Provinzkapitel, das vom 18.–20. Mai 1992 versammelt war, P. Gregor Lenzen CP.

Frater Donatus Wiedenmann (52), bisher Prior des Krankenhauses der Barmherzigen Brüder in Regensburg, ist zum neuen Provinzial der Bayerischen Ordensprovinz der Barmherzigen Brüder gewählt worden. Der neue Provinzial stammt aus Fristingen bei Dillingen/Donau und legte 1965 seine Ordensgelübde ab. Er ist ausgebildeter Krankenpfleger und Heilpädagoge und hat derzeit den Vorsitz des Katholischen Krankenhausverbandes in Bayern inne.

Pater Götz Werner (54), bisher Rektor des Priesterseminars Germanicum in Rom, ist vom Generalobern der Gesellschaft Jesu mit Wirkung vom 31. Juli 1992 zum neuen Provinzial der Norddeutschen Provinz der Jesuiten ernannt worden. P. Werner wurde 1969 zum Priester geweiht; bis 1976 war er Studentenseelsorger in Hamburg, bis 1985 Noviziatsleiter in Münster; danach arbeitete er in der Priesterseelsorge im Bistum Hildesheim.

Das Provinzkapitel der Kölnischen Franziskanerprovinz von den heiligen Drei Königen wählte P. Peter Schorr OFM zum neuen Provinzialminister.

Zum Administrator der Prämonstratenser-Abtei Speinshart wurde von der Ordensleitung P. Rainer Rommens O. Praem. ernannt; er hat sein Amt am 19. Juli 1992 übernommen.

Sr. M. Elia vom Erbarmen Gottes wurde zur neuen Priorin des Karmels Hauenstein (Speyer) gewählt.

Beim Generalkapitel der Hildegardisschwestern vom Katholischen Apostolat wurde Schwester M. Johanna Müller zur neuen Generaloberin gewählt.

Zur neuen Provinzoberin der Schwestern vom Göttlichen Erlöser (Niederbronner Schwestern) mit dem Mutterhaus in Esthal wurde Sr. M. Pia Gensheimer ernannt.

Zur neuen Provinzoberin der Sacré-Cœur-Schwestern wurde Sr. Ursula Kokoska ernannt; sie hat am 1. August 1992 ihr Amt angetreten.

Zur neuen Provinzoberin der Deutschen Provinz der Kongregation der Armen Dienstmägde Jesu Christi wurde am 16. Juli 1992 in Dernbach Schwester M. Christeta Hess ADJC gewählt. Sr. M. Christeta ist bekannt als Schriftleiterin der (im 68. Jahrgang erscheinenden) Zeitschrift „Dienender Glaube" (Zeitschrift für Ordensfrauen), Verlag Butzon & Bercker, D-4178 Kevelaer.

Das Generalkapitel der Afrikamissionare Weißen Väter wählte am 5. Juni 1992 den deutschen Pater Gotthard Rosner WV (51) zum neuen Generaloberen. Er wurde in Neiße/Oberschlesien geboren und ist in Stuttgart aufgewachsen. Nach dem Theologiestudium in Kanada legte er 1967 den Eid in der Missionsgesellschaft der Afrikamissionare Weiße Väter ab und wurde ein Jahr später in Stuttgart zum Priester geweiht, Von 1969 bis 1979 war er in Uganda tätig, unterbrochen von einem 3jährigen Exegese-Studium in Rom. Bis 1983 wirkte er zunächst als Dozent, später als Leiter im Noviziat in Freiburg. 1983 übernahm er die Noviziatsleitung in Kasama/Sambia und dozierte 1986–89 am Großen Seminar in Lusaka/Sambia. Nach einem weiteren Studienjahr in Paris wurde er nach Toulouse berufen, wo er seither in der Theologen-Ausbildung der Missionsgesellschaft tätig war.

Am 5. Juli 1992 hat das in Mexico-Stadt versammelte Generalkapitel des Dominikanerordens P. Timothy Radcliffe OP aus der Provinz England zum neuen Ordensmeister der Predigerbrüder gewählt. P. Timothy Radcliffe war bislang Provinzial der englischen Dominikaner. Für die nächsten neun Jahre wird er den weltweit in 88 Nationen präsenten Orden (derzeit 6785 Mitglieder) leiten.

Bischof Henri Salina (65), Abt von Saint-Maurice im Schweizer Kanton Wallis, ist zum Ordensoberen der Augustiner-Chorherren gewählt worden. Er tritt die Nachfolge von Karl Egger von der niederländischen Windesheimer Kongregation an, der 1986 zum Abtprimas bestimmt worden war. Die Wahl des Abtprimas fand beim 14. Internationalen Ordenskongreß der Augustiner-Chorherren in St. Pölten statt.

Die Gesellschaft für Auslandsmissionen von Yarumal wählte P. Jesus Emilio Osorno Gil zum neuen Generaloberen.

Die Gesellschaft für Auslandsmissionen von Quebec wählte P. François Lapierre zum neuen Generalobern.

Die Kongregation Don Orione wählte P. Roberto Simionato FDP zum neuen Generalobern.

Die Gesellschaft des hl. Paulus wählte P. Silvio Pignotti SSP zum neuen Generalsuperior.

2. Berufungen und Ernennungen

Zum 1. August 1992 wurde P. Dr. Franz Courth SAC zum Rektor der Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar berufen.

Der Heilige Vater ernannte den Kardinal Antonio Maria Javierre Ortas SDB zum Mitglied des obersten Tribunals der Apo-

stolischen Signatur (L'Osservatore Romano n. 153 v. 5.7.92).

Der Heilige Vater ernannte u. a. zum Konsultor des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden P. Julio Teran Dutari SJ (L'Osservatore Romano n. 131 v. 7.6.92).

3. Heimgang

Im Alter von 75 Jahren ist am 28. Juli 1992 der Salesianerpater Richard Feuerlein in Planegg bei München gestorben. Der von 1973 bis 1979 als Provinzial der Süddeutschen Ordensprovinz amtierende gebürtige Würzburger war 1933 ins Spätberufenengymnasium der Salesianer in Buxheim/Iller eingetreten. Nach seiner ersten Ordensprofeß 1935 und einem durch den Militärdienst unterbrochenen Philosophie- und Theologiestudium wurde P. Feuerlein 1947 zum Priester geweiht. Bis zu seiner Berufung zum Provinzial war er vor allem in der Jugendarbeit tätig. Nach Ende seiner Amtszeit übernahm er die Schriftleitung der „Salesianischen Nachrichten". P. Feuerlein war Träger des Bundesverdienstkreuzes am Bande und des Bayerischen Verdienstordens.

P. Johannes Baptist Lotz, Jesuit und Philosoph, ist am 3. Juni 1992 im Alter von 88 Jahren in München gestorben. Der aus Darmstadt gebürtige Jesuit, der an den Ordenshochschulen in Pullach und München und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom lehrte, war 1932 zum Priester geweiht worden. Sein Denken hat den modernen Katholizismus mitbeeinflußt. In seinem Buch „Zwischen Seligkeit und Verdammnis" setzte sich P. Lotz, der schon früh die Philosophie von Kant, Hegel und Heidegger in das kirchliche Denken einbezog, mit Friedrich Nietzsche auseinander. Zu seinen bekanntesten Werken gehören „Die Welt des Menschen" und „Meditation im Alltag". Kritiker bescheinigten ihm, seine Worte seien auch für den „kleinen Mann" verständlich und überzeugten durch menschliche Wärme und religiöse Tiefe. Bis ins hohe Alter hielt P. Lotz Kurse in Meditation ab.

Am 16. Juni 1992 starb in seinem Ferienort Deggendorf Bischof Bernhard Schilling SVD, einer der 50 Steyler Missionare im Bischofsrang. Am 2. Oktober 1914 geboren, wurde er als Seminarist des Steyler Missionspriesterseminars Sankt Augustin 1941 zum Kriegsdienst eingezogen. Er geriet gegen Kriegsende in englische Gefangenschaft, wo er im POW-Lager Colchester seine theologischen Studien fortsetzen konnte. In Sankt Augustin wurde er dann am 14. September 1947 zum Priester geweiht. 1949 erfolgte seine Aussendung nach Neuguinea. Sein Einsatzgebiet war die Steyler Mission im Hochland des Waghi-Tals. Am 19.12.1959 ernannte Papst Johannes XXIII. ihn zum Bischof des Apostolischen Vikariats der später selbständigen Diözese Goroka. Seine Bischofskonsekration am 19. März 1960 war auch für Sankt Augustin ein großer Tag: Kardinal Frings weihte ihn in der Kirche des Priesterseminars. Leider mußte Bischof Schilling wegen einer schweren Herzkrankheit Papua-Neuguinea bereits nach fünf Jahren verlassen. Er lebte fortan im Steyler Missionshaus St. Xaver in Bad Driburg und stand der Erzdiözese Paderborn aushilfsweise bei unzähligen Firmreisen zur Verfügung. Zeitlebens hielt er engen Kontakt mit der Diözese Goroka, die er mit einem großen Freundeskreis unterstützte. Bis zuletzt in geistiger Frische und bei stabilisierter Gesundheit starb er im 78. Lebensjahr, im 53. Jahr seiner Profeß, im 45. Jahr seines Priestertums und dem 32. Jahr seines Bischofsamtes. Am 20. 6. fand die Abschiedseucharistie und die Beisetzung im Missionshaus St. Xaver / Bad Driburg statt (steyl aktuell [sta] 57/92).

Am 22. Mai 1992 starb Mons. Giovanni Enrico Boccella T. O. R., Tit.-Erzbischof von Ephesus. Vor seiner Ernennung zum Erzbischof von Izmir (Türkei) im Jahre 1967 war Mons. Boccella Generalminister des Regu-

lierten Dritten Ordens des hl. Franziskus. Der Verstorbene stand im 80. Lebensjahr (L'Osservatore Romana n. 119 v. 23. 5. 92).

Am 13. 2. 1992 verstarb im 85. Lebensjahr P. Cyprian Mayr OSB. Der Benediktinermissionar der Abtei Schweiklberg bei Passau gründete 1949 das Säkularinstitut St. Bonifatius, dessen Mitglieder sich heute auf drei Kontinenten dem Apostolat an Armen und Bedrängten widmen. Das Säkularinstitut mit Sitz in Detmold-Heidenoldendorf ist Mitglied des DKMR. RIP

STATISTIK

Im Zusammenhang mit den 500-Jahr-Feiern der Entdeckung Amerikas werden Erfolge und Fragwürdigkeiten der 1493 begonnenen Missionierung Spanisch-Amerikas thematisiert. So unergiebig es ist, Maßstäbe der Jetztzeit zum Kritikpunkt an damaligen Verhaltensweisen zu machen, so unbestritten ist der hohe menschliche Einsatz der europäischen Missionare. Nachforschungen in Archiven und Missionschroniken ergaben, daß in der Zeit zwischen 1493–1822 insgesamt 15 097 Männer im Ordensgewand den zum Teil noch abenteuerlichen Missionseinsatz in der neuen Welt unternahmen, ihre Lebenskraft und vielfach auch ihr Leben der Christianisierung Lateinamerikas weihten. Unter den 15 097 waren 8411 Franziskaner, 1837 Dominikaner, 3189 Jesuiten, 802 Kapuziner, 388 Merzedarier, 380 Augustiner, 40 Karmeliten, 20 aus anderen Gemeinschaften (steyl aktuell [sta] 51/92).

Weltweit 928,5 Millionen Katholiken gibt es derzeit laut einer vom Vatikan am 27. Juni 1992 vorgelegten Statistik. Damit blieb der Katholikenanteil an der Weltbevölkerung (5,25 Milliarden Menschen) mit 17,7 Prozent (–0,1 Prozent) konstant. Die Zahl der Katholiken stieg zwischen 1978 und 1990 absolut um 79 Millionen. Fast die Hälfte (48,6%) leben in Amerika (461 Millionen, davon ca. 370 Millionen in Lateinamerika). Es folgen Europa mit 285 Millionen katholischen Christen (konstant) sowie Afrika mit 89 (+3,8%) und Asien mit 86 Millionen (+6,9%) Katholiken. Die Zahl der *Bischöfe* erhöhte sich im Berichtszeitraum von 3650 auf 4210; die Zahl der *Priester* ging von 418 522 auf 403 173 zurück (–3,7%). Den stärksten Einbruch gab es in Europa: von 249 000 auf 225 000 (–9,8%) und in Nordamerika: von 71 000 auf 65 000 (–7,8%). In Afrika stieg die Klerikerzahl um 21 Prozent auf 20 000 und in Asien um 29 Prozent auf 34 000. Im kontinuierlichen Aufwind die Priesterseminare weltweit: 1978 gab es 62 000 Seminaristen, 1990 waren es über 96 000. Die Zahl der *Ständigen Diakone* stieg von 5500 in 1978 auf 17 500 in 1990 (KNA).

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Neue Literatur aus dem Bereich der Religionspädagogik

Vorgestellt von Klemens Jockwig CSsR, Hennef.

Es soll im Folgenden über zwei Veröffentlichungen aus der Grundlagenforschung der Religionspädagogik, über drei Handbücher, über einen weiteren Band der Jahrbücher der Religionspädagogik sowie abschließend über eines der sogenannten Glaubensbücher berichtet werden.

Grundlagenforschung

Bernhard F. Hofmann, Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen.[1] Ausgangspunkt ist die entwicklungspsychologische Fragestellung nach der Entwicklung des Denkens, des moralischen und religiösen Urteilens von Kindern und Jugendlichen. Hofmann geht es bei seiner Untersuchung darum, „wie elementare Aussagen der kognitiv-strukturellen Entwicklungspsychologie im Hinblick auf die Planung und Realisierung von religiösen Lehr-/Lernprozessen relevant werden können" (XIII). Grundlage dafür ist das Werk des Schweizer Entwicklungspsychologen Jean Piaget, der die kognitive Entwicklung des Menschen unter dem Forschungsparadigma des „genetischen Strukturalismus" dargestellt hat. Deswegen beschreibt Hofmann im ersten Kapitel die Grundlagen und die Entwicklung der kognitiven Strukturen, wie sie Piaget sieht. Piaget erklärt den Entwicklungsprozeß als ein Zusammenwirken von Assimilation, Akkomodation und Äquilibration. Dieser Prozeß läuft nach Piaget über folgende Stufen: die „senso-motorische" (0–1,5 oder 2 Jahre) die „voroperatorische" (2–7), die „konkret operatorische" (7–11) und die „formal operatorische" (11–15 Jahre) Stufe. Nach einer kritischen Beurteilung dieser Entwicklungstheorie, wobei die Kritik vor allem der einseitig kognitiv-strukturellen Sicht der Entwicklung gilt und deswegen andere Veränderungsaspekte unberücksichtigt bleiben, nach dieser kritischen Würdigung behandelt Hofmann die Frage nach der bisherigen didaktischen und schulkonzeptionellen Rezeption dieser Entwicklungstheorie.

Die Forschungsergebnisse Piagets greifen vor allem der amerikanische Moralpsychologe Lawrence Kohlberg und die Schweizer Religionspädagogen Fritz Oser und Paul Gmünder auf.

Kohlberg stellt für die Entwicklung des moralischen Urteils ein Stufenschema auf, bei dem er drei „Niveaus" mit je zwei Stufen, also insgesamt sechs Stufen unterscheidet: Das vorkonventionelle Niveau mit Stufe 1: Die Orientierung an Bestrafung und Gehorsam, und Stufe 2: Die instrumentell-relativistische Orientierung. Das konventionelle Niveau mit

---

1 Hofmann, Bernhard F.: *Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen.* Zur (korrelations-)didaktischen Bedeutung der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser/P. Gmünder. Freiburg 1991: Herder. 480 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-451-22152-7).

Stufe 3: Orientierung an personengebundener Zustimmung oder „guter Junge/nettes Mädchen" – Modell, und Stufe 4: Orientierung an Recht und Ordnung. Das postkonventionelle, autonome oder prinzipiengeleitete Niveau mit Stufe 5: Die legalistische oder Sozialvertrags-Orientierung, und Stufe 6: Orientierung an allgemeingültigen ethischen Prinzipien.

Die Kritik an Kohlberg bezieht sich vor allem auf die „Vermengung" der philosophischen und psychologischen Ebene bei seinem Vorgehen sowie an seiner Definition der „Niveaus" bzw. der Stufen.

Auch hier behandelt dann Hofmann abschließend die bisherige Verwendung dieser Stufentheorie als Grundlage eines Programms der Moralerziehung und eines spezifischen Schulkonzepts. Oser und Gmünder entwarfen ebenfalls ein Modell der Entwicklung des moralischen Urteils. Ausgangspunkt für sie sind die Feststellung, „daß sich jeder Mensch in einer ganz bestimmten Weise zu einem Ultimaten in Beziehung setzt", und daß sich „die Struktur dieser Beziehung aber im Lebenslauf verändert" (S. 239). Auch hier wendet sich Hofmann nach einer kritischen Würdigung dieses Entwicklungsmodells der Frage zu, welche religionsdidaktischen Konsequenzen für ein entsprechendes Lehr-/Lernprogamm hieraus gezogen wurden und gezogen werden können.

Ein weiteres Kapitel stellt die Ergebnisse der Untersuchungen vergleichend zusammen.

Hofmann will mit dieser anspruchsvollen und für die religionspädagogische Grundlagenforschung wichtigen Arbeit herausstellen, „wie Ergebnisse der kognitiv-strukturellen Entwicklungspsychologie, die in Form von Stufentheorien vorliegen, in (religions-) didaktischer und schulkonzeptueller Hinsicht begründet rezipiert werden können und wie diese Ergebnisse bei der Planung und Realisierung von religiösen Lehr-/Lernprozessen, wenn sich diese in den einzelnen Schritten am korrelationsdidaktischen Ansatz orientieren, relevant werden können" (S. 430).

Ein Begriff, der in den letzten Jahren vor allem für die praktische Theologie besonders wichtig wurde, ist die Erfahrung.

Peter Biehl legt in seiner Veröffentlichung „Erfahrung, Glaube und Bildung"[2] eine Sammlung von sechs eigenen Studien aus den Jahren 1982 bis 1990 vor, bei denen es ihm darum geht, „Grundlagen für eine erfahrungsbezogene Religionspädagogik zu entfalten" (S. 9).

Weil der Begriff der Erfahrung ambivalent ist, muß dieser Begriff in hermeneutischer und theologischer Hinsicht geklärt werden, um religionspädagogisch relevant werden zu können. Dem dient die erste Studie: „Was ist Erfahrung?" Hierbei wird „Erfahrung" für die religionspädagogischen Handlungsfelder zuerst in Alltagserfahrungen thematisiert, um im Medium poetischer und religiöser Sprache „Befreiungserfahrungen im Alltag" anstoßen zu helfen. Sodann wird ein „dialektischer" Erfahrungsbegriff entwickelt, der durch negative Erfahrungen sowie durch eine Offenheit für neue Erfahrungen gekennzeichnet ist, wobei dem Glauben eine besondere Bedeutung zufällt. Hierbei kommt die dialektische Formel, der Glaube ist eine neue „Erfahrung mit der Erfahrung" (Jüngel), zum Tragen. Dort setzt dann die zweite Studie an: „Natürliche Theologie als religionspädagogisches Problem. Thesen zu einem erfahrungsbezogenen Reden von Gott." Geht es in dieser Studie „um das

2 Biehl, Peter: *Erfahrung, Glaube und Bildung.* Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. Gütersloh 1991: G. Mohn. 260 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-579-01770-5).

Grundsatzproblem eines verantwortlichen Redens *von* Gott unter den Bedingungen der Gegenwart, so wird in der dritten Studie das Gebet, die Rede *zu* Gott, als theologisch sachgemäßer Schlüssel zu einem erfahrungsbezogenen Reden *von* Gott auch unter didaktischen Gesichtspunkten konkret entfaltet" (S.10). In der vierten Studie entfaltet Biehl in fundamentaltheologischer Hinsicht das Verhältnis von „Evangelium und Religion", und zwar unter der Präzisierung „von der Säkularisierungsthese zur Symboltheorie". Gerade in dieser Studie wird deutlich, daß Biehl protestantischer Theologe ist. Hier und in der fünften, der Hauptstudie dieses Sammelbandes, setzt sich Biehl vor allem mit evangelischen Theologen auseinander. In der umfangreichen fünften Studie bezieht der Autor die drei Themenbereiche „Erfahrung, Glaube, Bildung" aufeinander. Biehl versteht Bildung nicht zuletzt als „Förderung und Erneuerung der Erfahrungsfähigkeit angesichts entfremdeter Alltagserfahrung" (S.11). Die sechste Studie behandelt dann die Lebenserfahrung in Geschichte, also das Biographische, als Ansatz in der Religionspädagogik. Gerade hier soll, was religionspädagogisch besonders wichtig ist, aufgezeigt werden, daß die religiösen Lernprozesse mit den Lebenserfahrungen der Teilnehmer verbunden sind.

Auch dieser Sammelband ist eine wichtige Veröffentlichung im Grundlagenbereich der Religionspädagogik.

Handbücher

Auf der Grenze zwischen Grundlagenforschung und Themenbehandlung in der Form eines Handbuches kann man das Buch von Wolfgang G. Esser, Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung, ansiedeln.[3] Dieses Buch entwickelte der Autor aus Vorlesungen und einem Seminar über religiöse Erziehung im Anschluß an Martin Bubers „dialogisches Prinzip" des menschlichen Daseins.

Die Beziehung ist wahrscheinlich das umfassendste und gefüllteste Prinzip zur Bestimmung menschlichen Lebens und seiner Entfaltung. Das Prinzip Beziehung ist dem von Hans Jonas postulierten „Prinzip Verantwortung" noch vorgegeben, denn Verantwortung meint immer Verantwortung für etwas und vor etwas, setzt also schon eine Beziehung voraus. Unter dem Begriff der Beziehung läßt sich auch die Unterscheidung und die Verbindung von Anthropologie und Theologie aufzeigen. Die genuine Verbindung von Judentum und Christentum, von Erstem und Neuem Testament, kann ebenfalls von diesem Prinzip her besonders gut nachgewiesen und erklärt werden.

Daß die anstehenden Probleme, wie interkulturelles und interreligiöses Gespräch, Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Verantwortung für die Schöpfung, im Prinzip Beziehung fokusiert werden können, spricht ebenfalls für die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes.

Die Entfaltung des Mensch- und Christseins kann man also durchaus als Entfaltung der Beziehungsfähigkeit beschreiben. Und genau das tut Esser im vorliegenden Buch.

Die Phasen und Stufen der Entfaltung der Beziehungsfähigkeit beschreibt Esser vor allem im Anschluß an das bekannte entwicklungspsychologische Modell von Erik H. Erikson, das unter dem Titel: „Identität und Lebenszyklus", veröffentlicht wurde.

---

3 Esser, Wolfgang G.: *Gott reift in uns.* Lebensphasen und religiöse Entwicklung. München 1991: Kösel. 339 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-466-36197-4).

Das durchgehaltene Prinzip Beziehung gibt dem Buch eine eindeutige und verständliche Struktur und eine einsichtige Stringenz. Dankbar bin ich als Leser dem Autor dafür, daß er keine nur der Wissenschaft verpflichtete „Laborsprache" schreibt.

Zu den zur Zeit herausragenden Veröffentlichungen innerhalb der religionspädagogischen Literatur gehört sicherlich das „Handbuch der Religionsdidaktik" des Rahnerschülers und derzeitigen Professors für Praktische Theologie an der Universität Frankfurt Hermann Pius Siller.[4]

Gerade in einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft muß es der religionspädagogischen Theologie um die Klärung der religiösen Identität des einzelnen im Erlernen des christlichen Bekenntnisses gehen. Dieses „Erlernen meint das Suchen des Glaubens nach Einsicht in die Wirklichkeit" (S. 11). Dem Autor geht es hier um dieses Erlernen innerhalb der Schule.

Hierbei muß sowohl der Wirklichkeit der Schule als auch dem Wesen des christlichen Glaubens entsprochen werden. Die dabei zu berücksichtigenden Gesetzmäßigkeiten werden in der entsprechenden Fachdidaktik dargestellt. Siller begründet die theologische Fachdidaktik nach den Grundsätzen der sogenannten „bildungstheoretischen Didaktik", wie sie vor allem W. Klafki erarbeitet hat. Bildung wird hier als Ermöglichung von Leben und Handeln, das der Wirklichkeit gerecht wird, verstanden. Im schulischen Unterricht geht es also einmal darum, die Wirklichkeit als Wirklichkeit des Schülers zu erschließen, zum andern geht es darum, den Schüler dazu zu veranlassen, sein konkretes Leben für diese Wirklichkeit zu erschließen. Die Ausdifferenzierung dieses Bildungsbegriffes im Hinblick auf die Theologie geschieht nun in der theologischen Fachdidaktik. Was dies für die gymnasiale Oberstufe bedeutet, stellt Siller in dieser Veröffentlichung vor. Folgerichtig ist das Buch wie folgt aufgebaut: Skizzierung von Wirklichkeitserfahrung und -gestaltung des Schülers der gymnasialen Oberstufe. Theologische „Formulierung" der didaktischen Prinzipien. Wirklichkeitserfahrung in Glaube und Theologie sowie theologisch-didaktische Analysen bestimmter Themenfelder: Christologie/Soteriologie; Kirche/Christsein; Gott und Mensch; Ethik; Umgang mit der Bibel; fundamentale Theologie.

Siller legt hier ein in der Fülle religionspädagogischer Veröffentlichungen herausragendes Buch vor.

Ein für den Praktiker der Religionspädagogik sehr brauchbares Arbeitsbuch hat die Katholische Erziehergemeinschaft in Bayern e.V. herausgegeben: „Methodische Aspekte des Religionsunterrichts. Ein Kompendium zu Grundsatzfragen, Planung und Gestaltung des Unterrichts." Horst Herion ist der Autor.[5] Verständlicherweise nehmen die Grundsatzfragen den geringsten Raum ein; sie werden aber, soweit sie als Voraussetzung für die Methodik notwendig sind, sehr gedrängt dargestellt. Sodann aber findet sich so gut wie alles, was zur Planung, Gestaltung und Nacharbeit des Unterrichts gesagt werden kann. Das Buch ist gut gegliedert, knapp und verständlich geschrieben, weist viele hilfreiche Skizzen und Schaubilder auf und bringt abschließend ein nicht überladenes Literaturverzeichnis.

---

4 Siller, Hermann Pius: *Handbuch der Religionsdidaktik.* Freiburg 1991: Herder. 359 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-451-22399-6).

5 Herion, Horst: *Methodische Aspekte des Religionsunterrichts.* Ein Kompendium zu Grundsatzfragen, Planung und Gestaltung des Unterrichts. Donauwörth 1990: L. Auer. 183 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-403-02056-8).

Ein religiöses Jahrbuch und ein Glaubensbuch

Es handelt sich hier um Band 5 des Jahrbuchs der Religionspädagogik, und zwar für das Berichtsjahr 1987.[6].

Drei Grundsatzbeiträge werden hier veröffentlicht: Peter Biehl, Religionspädagogik und Ästhetik; Hans-Günter Heimbrock, Ritual als religionspädagogisches Problem; und Christoph Bizer, Liturgie und Didaktik.

Die anschließenden Artikel behandeln die Themenbereiche: Kindergottesdienst (Günter Ruddat), Bürgerreligion (Jürgen Lott), Symbole (Folkert Rickers), Tendenzen der kath. Religionspädagogik (Karl Dienst), Religionsunterricht auf der gymnasialen Oberstufe (Günter R. Schmidt), Konfessioneller RU (Christine Reents), AIDS (Knud Eyvin Bugge), RU in den Gesamtschulen Schwedens (Anders Törnvall). Zwei Berichte liegen vor: Dietrich Burggraf, Kirchliche Zeitgeschichte von unten. Ein Bericht aus der Evangelischen Erwachsenenbildung Osnabrück; und Dieter Stoodt, Progetto Catechistico Italiano. Kirche und Familie in den neuen Katechismen der katholischen Kirche Italiens. Unter der Sparte Rezensionen werden ausführlich drei Bücher besprochen: Rudolf Englert, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie. München 1985 (Anton A. Bucher). Fritz Köster, Religiöse Erziehung in den Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam. Darmstadt 1986. (Udo Tworuschka). W. Owen Cole (Ed.), Religion in the multi-faith school. Amersham 1983 (Rieuwert Wissink). – In der Dokumentation hat Folkert Rickers die „Religionspädagogische Literatur 1987 für den deutschen Sprachraum" und die „Religionspädagogischen Dissertationen und Habilitationen 1987 im deutschen Sprachraum" zusammengestellt.

Zum Schluß sei auf ein Glaubensbuch aus dem Patmos Verlag hingewiesen: Hermann-Josef Frisch, Wurzeln. Glaube, der das Leben trägt.[7] Die zentralen christlichen Glaubensinhalte im heutigen Leben erfahrbar zu machen, darum geht es auch in diesem Buch. Dies geschieht hauptsächlich im Medium von Sach-, Bibel- und Besinnungstexten sowie durch Fotos und Kunstdarstellungen. Dem inhaltlichen Aufbau sowie der Formulierung und der Auswahl der Texte und Bilder kann ich durchweg zustimmen.

---

6 *Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 5.* Hrsg. v. Peter Biehl, Christoph Bizer u. a. Neukirchen-Vluyn 1989: Neukirchener Verlag. 364 S., kt., DM 64,– (ISBN 3-7887-1315-1).

7 Frisch, Hermann-Josef: *Wurzeln.* Glaube, der das Leben trägt. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 191 S., geb., DM 44,80 (ISBN 3-491-72250-0).

Besprechungen

Geistliches Leben

Rhomberg, Hans-Peter: *Anna Dengel.* Ärztin und Ordensgründerin. Innsbruck 1992: Tyrolia-Verlag. 82 S., geb., DM 29,– (ISBN 3-7022-1835-1).

Wenn zum 100. Geburtstag von Anna Dengel, der Stifterin der missionsärztlichen Schwestern, ihre Lebensbeschreibung erscheint, dann wird damit zugleich auf das überaus segensreiche Wirken ihrer Ordensgemeinschaft hingewiesen.

Mutter Teresa von Kalkutta schreibt im Vorwort: „Die Arbeit, die Anna Dengel und ihre Schwestern in Indien vollbrachten, ist das größte Geschenk an dieses Land". A. Dengel hat es als erste unternommen, ihre Schwestern auf medizinischem Gebiet ausbilden zu lassen, um so den Ärmsten der Armen, den Kranken und Siechen und den Bewohnern der Slums in den Großstädten helfen zu können. Mutter Teresa bekennt, daß sie durch A. Dengel den Anstoß bekommen habe, eine eigene Schwesterngenossenschaft mit ähnlichen Zielen und Aufgaben zu gründen. A. Dengel verstand es, die Frauenjugend für diesen Dienst am Nächsten zu begeistern. Über Nachwuchs brauchte sie sich zu Lebzeiten – sie starb 1980 – keine Sorgen zu machen. Heute hat ihre Stiftung Niederlassungen in allen fünf Erdteilen. Seelsorger und Erzieher sollten dieses Büchlein besonders in Jugendgruppen empfehlen, damit der Orden auch in Zukunft seine wichtigen Aufgaben erfüllen kann.

Peter Bock

Nouwen, Henri J. N.: *Er trägt unsere Last.* Meditationen zum Kreuzweg und Leiden Jesu. Freiburg 1991: Herder. 141 S., Paperback, DM 19,80 (ISBN 3-451-21840-2).

Dem Leiden, der dunklen Dimension des Lebens, stellen sich diese Kreuzwegmeditationen und die drei anschließenden längeren „Gebete zu Jesus" von Henri Nouwen. Mit ihnen möchte der Autor einladen, sich bewußt in die Nachfolge Jesu zu stellen, der von Dorf zu Dorf ging und den Armen begegnete, der den Menschen nicht aus dem Weg ging, sondern sie an den Orten ihres Lebens, ihrer Freude und ihres Leidens, aufsuchte. Die Kreuzwegbetrachtungen gliedern sich jeweils in drei Teile: Den Beginn bildet der konkret geschilderte Bezug zu einem Bild, einem Erlebnis mit Menschen aus Lateinamerika, aus Vietnam, aus dem Sudan u. a.; im zweiten Schritt wird der Blick auf Jesus und die vierzehn Stationen seines Leidens gerichtet, am Abschluß steht eine Betrachtung des eigenen Lebens. Der Kreuzweg von Menschen in Lateinamerika und anderswo, Jesu Leid und das eigene Kreuz jedes einzelnen kommen so in einen Bezug zueinander, lassen gegenseitig besser verstehen. Wer diese Meditationstexte liest und auf sich wirken läßt, dessen Blick weitet sich, er sieht sein eigenes Leben in einem größeren Zusammenhang. Mit den schweren Situationen des Lebens steht er nicht allein, er kann Spuren der Kraft finden, die im Durchleben des Leides sich erschließt. Nouwen gelingt es immer wieder, die Gedanken auf konkrete Bilder und Beispiele hinzuführen, herausfordernd und ermutigend. Einzelne Stationen des Kreuzweges – alle zusammen sind wohl zu umfangreich – lassen sich sicherlich auch für das gemeinsame Gebet in der Gemeinde verwenden.

Johannes Römelt

Johannes Paul II.: *Pastores dabo vobis.* Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart. Mit einem Vorwort von Bischof Karl Lehmann und Erläuterungen von Karl Hillenbrand. Würzburg 1992: Echter Verlag. 216 S., kt., DM 28,– (ISBN 3-429-01466-2).

Das Nachsynodale Apostolische Lehrschreiben über die Priesterbildung „Pastores dabo vobis" erschien als Antwort auf die Bischofssynode, die unter der gleichen Thematik vom 30.09. bis zum 28.10.1990 stattfand. Das Dokument selbst bildet den Hauptinhalt der vorliegenden Ausgabe (17–191); der Würzburger Regens K. Hillenbrand hilft dem Leser durch vergleichsweise kurze „Erläuterungen" (192–216), sich den Text zu erschließen.

Das Lehrschreiben selbst gliedert sich in die folgenden Kapitel: „Aus den Menschen erwählt. Die Priesterausbildung vor den Herausforderungen am Ende des zweiten Jahrtausends"; „Der Herr hat

mich gesalbt und gesandt. Wesen und Sendung des Priesteramtes"; „Der Geist des Herrn ruht auf mir. Das geistliche Leben des Priesters"; „Kommt und seht. Der Priesterberuf in der Pastoral der Kirche"; „Er setzte zwölf ein, die er bei sich haben wollte. Die Ausbildung der Priesterkandidaten"; „Ich rufe dir ins Gedächtnis: entfache die Gnade Gottes wieder, die dir zuteil geworden ist. Die Weiterbildung des Priesters".

Pastores dabo vobis ist ein theologisch und spirituell dichtes Dokument. Eindrucksvoll ist die Fülle der angesprochenen Gesichtspunkte. Innerhalb der sechs Kapitel (= Teilthemen) wird das Feld dessen, was betrachtet wird, wahrhaftig weit gezogen. Dabei gibt es neben eher traditionell gehaltenen Passagen eine große Zahl weiterführender Anstöße, die durchaus nicht einfach das früher offiziell Gesagte wiederholen.

Dazu gehört u. a.: eine kurze Zeitdiagnose, die sowohl Hoffnungen als auch Hindernisse für das Evangelium heute sieht (Nr. 6 f) und die Situation der Jugend heute stark einbezieht (8 f). Dazu gehören ferner: die in Nr. 10 skizzierte Methodologie, unsere Zeit zu betrachten; im theologischen Kapitel die Verhältnisbestimmung von Kirche und Amt (16) und die Zielbestimmung des Amtes (17) sowie die Verknüpfung mit der Neu-Evangelisierung (18); die auffällig starke Betonung der „pastoralen Liebe" (23 f und passim), die bewußte Zuwendung zu den „Kleinen" (46), die Rolle des Priesters als geistlicher Weggefährte (47), der selbst unterwegs ist (46). Aus dem geistigen Pluralismus, auch in der Kirche, wird als Folgerung die Notwendigkeit eines auf gründlichem Wissen gegründeten Unterscheidungsvermögens abgeleitet (in der Theologie, 55; allgemein, 51); in diesem Zusammenhang werden auch die Philosophie und die Humanwissenschaften eindeutig positiv qualifiziert (52). Für die Praxis wird die Fähigkeit zu einem kommunikativen Arbeiten in der Seelsorge besonders betont (59). In dem Konzept von Weiterbildung, das hier vorliegt, wird wieder die Prozeßhaftigkeit des geistlichen und menschlichen Weges der Priester betont und mit der aus pastoraler Liebe kommenden Verantwortung für die Menschen verbunden (70). Zusätzlich zu all diesen Gesichtspunkten wären noch viele Aussagen zu nennen, die Hillenbrand in seinen Erläuterungen positiv hervorhebt.

Dennoch erschließt sich das Rundschreiben nicht leicht. Abgesehen von einigen mehr konventionellen Ausführungen (z. B. zur Spiritualität der Priester) und einigen Bibelzitierungen, über die nicht nur Exegeten wenig glücklich sein dürften (Hebr. 5,1 gleich zu Beginn): Es ist wohl zutreffend, daß einige Passagen in der Tat den Eindruck einer „gewissen christologischen ‚Überpointierung'" (vgl. 205) machen und eine „heile Kirche" voraussetzen, wie sie so nicht erlebt wird (und nicht erlebt werden *kann*). Die oft sehr harte Marginalsituation der Priester in der Gesellschaft (unserer Länder), der psychologische Streß, der durch Ärgerlichkeiten im Erscheinungsbild der Kirche, durch Polarisierungen und Kommunikationsarmut im Klerus, aber auch wegen der psychischen und physischen Überforderung durch Mehrfachaufgaben entsteht, kommen weder im Text noch in den „Erläuterungen" deutlich genug vor. Zwar wird durchaus, wie kürzlich geschehen, gelegentlich von unangebrachter „Wehleidigkeit" bei manchen (jungen) Priestern gesprochen werden können; aber die konkrete Situation priesterlichen Dienstes und Lebens ist wohl nicht selten rauher und ernüchternder als der Text vermuten läßt.

Das nimmt den im Dokument angesprochenen theologischen Grundlagen nichts von ihrer Gültigkeit. Soll aber der priesterliche Dienst nicht an Realitätsverlust kranken oder sich in Nostalgie flüchten, wird die Realisierung des im Dokument Gesagten wohl doch vielfach in einem sehr „nüchternen" Lebensgefühl geschehen müssen; dieses muß sich spirituell gewiß in dem gründen, was auch das Dokument als unentbehrlich umreißt, aber auf eine verhaltenere und „rauhere", mehr „geerdete" Weise.

Zusammenfassend gilt sicherlich, was Bischof Lehmann im Geleitwort der vorliegenden Ausgabe bemerkt: „In Rom abgefaßte Dokumente, die an die ganze Welt gerichtet sind, muß man sorgfältig und differenziert lesen. Wer sich um diese Geduld müht, kann auch in einer anderen Mentalität und ihm zunächst fremden Sprachformen viele Einsichten finden und entbinden, die eine ungeahnte und überraschende Aktualität für uns gewinnen können" (5). In diesem Sinn wird allen Erziehern und „Bildnern" von Priesterkandidaten und Priestern eine sorgsam unterscheidende, aufnahmebereite Lektüre, auch mit Hilfe der Erläuterungen Hillenbrands, gut anstehen.

Peter Lippert

MARTINI, Carlo Maria: *Folge mir nach.* Glaube, Dienst und Zölibat. Freiburg 1992: Herder. 96 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-451-22606-5).

Nach der Zahl der Erscheinungen religiöser Literatur zu urteilen, gab es wohl keine Zeit im Leben der Kirche, die soviel geistliche Literatur hervorgebracht hat wie die unsrige. Modelle werden vorgestellt, Wege aufgezeigt, wie man zu einem sinnerfüllten Leben kommen kann. Immer wieder versuchen die Schriftsteller, Jesu Wort und Leben den Menschen nahe zu bringen und sie zur Nachfolge einzuladen. Zu diesen Männern des geistlichen Lebens gehört auch Kardinal C. M. Martini, der in seinem Buch „Folge mir nach" das heute viel diskutierte Problem um den Zölibat aufgreift. „Glaube, Dienst und Zölibat" heißt der Untertitel. In vier Vorträgen bzw. Meditationen, die Martini Priesteramtskandidaten vor ihrer Priesterweihe gehalten hat, deutet er mit tiefem Ernst und jahrelanger Erfahrung die Probleme, die der Priesterberuf und vor allem die Entscheidung für den Zölibat mit sich bringt.

In der ersten Meditation zeigt er die Radikalität des Glaubens, der für uns immer ein Risiko bedeutet. Im Mittelpunkt der zweiten Meditation steht die Keuschheit im Umfeld des Reiches Gottes. Die dritte Meditation beschäftigt sich nicht, wie viele vielleicht erwarten, mit den positiven Argumenten für den Zölibat, sondern hebt gerade die negativen Einwände hervor. Die vierte Meditation zeigt vor allem den Priester auf dem Prüfstand seines Berufes. Was den Dienst schwer macht? – Ermutigend ist die einfache und aus echter Hirtensorge kommende Antwort des Kardinals. Diese Meditationen richten sich nicht nur an Priester, Priesteramtskandidaten und Ordensleute, sondern an alle, die in der viel diskutierten Frage des Zölibats für sich und ihr Christsein eine Antwort suchen. Man möchte dem Buch einen weiten Leserkreis wünschen. Peter Bock

EVAGRIOS PONTIKOS: *Über die acht Gedanken.* Eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge. Würzburg 1992: Echter Verlag. 91 S., kt., DM 18,– (ISBN 3-429-01416-6).

Die vorliegende Schrift handelt in Form von Sprüchen von den acht (bzw. sieben) Hauptsünden des Menschen. In der Einleitung schildert G. Bunge das Leben des Evagrios Pontikos, dessen wunderbare Bekehrung offensichtlich legendäre Züge trägt. In einem zweiten Abschnitt dieser Einleitung erfährt der Leser Näheres über das Werk, seine literarische Einordnung, seine Herkunft und Deutung. Ein letzter Abschnitt schließlich bietet Hinweise zum Text und seiner Übersetzung.

Der eigentliche Text zeigt, daß die Form des Spruches das von Evagrios bevorzugte und meisterhaft gehandhabte literarische Genus war. Überschrieben ist das Werk hier „Über die acht Gedanken", womit nichts anderes als die acht Versuchungen oder Hauptsünden des Menschen gemeint sind. Trotz aller Originalität, ich bezweifle, daß diese Schrift auch heute noch zur „geistigen Befruchtung" junger Ordens- oder Priesterkandidaten beiträgt. Ob das Wissen um diese Spruchsammlung zum „bleibenden Fundament jeder christlichen Spiritualität" gehört, scheint mir auch übertrieben, womit nicht die geschichtliche Bedeutung dieser Schrift für das frühe Mönchtum in Frage gestellt werden soll, denn nachweislich haben gerade des Evagrios Sprüche wegen ihrer oft hochstehenden Form und gedanklichen Tiefe die asketischen Anschauungen seiner Zeit maßgeblich geprägt.
Peter Bock

TERESA VON AVILA: *Wege zum Gebet.* Eine Textauswahl. Ausgewählt und übertragen von Irene BEHN . Reihe: Klassiker der Meditation. Zürich 5. Aufl. 1992: Benziger. 175 S., kt., DM 17,80 (ISBN 3-545-20501-0).

Wirklichen Zugang zum Leben der hl. Teresa von Avila wird man wohl nur durch ihre Schriften finden. In dem vorliegenden Buch „Wege zum Gebet" hat die Herausgeberin zunächst ein Frühwerk der Heiligen ausgewählt: „Vivida", eine Selbstdarstellung, und dann aus ihren Hauptwerken „Camino de Perfección" (Weg zur Vollkommenheit). Am Schluß des Buches wurden noch einige Gedichte der Heiligen hinzugefügt.

Wie die Herausgeberin in ihrem Vorwort schreibt, will sie kein Bild der Heiligen entwerfen, sondern nur zum Gebet hinführen. Der erste Teil der „Vivida" zeigt dem Leser die Entschlossenheit und Radikalität, mit der sich die Heilige dem Anruf Gottes stellte. Ihre Berufung sieht sie als einen

Anruf Gottes zur totalen Hingabe. Sie erfährt und erlebt die Höhen und Tiefen des mystischen Lebens und in der Zwiesprache mit Gott seine Nähe und die Vereinigung mit ihm. Trotz mancher Schwierigkeiten und Rückschläge weiß sie sich in der Vereinigung mit Gott geborgen.

Im zweiten Teil „Camino de Perfección" zeigt Teresa Wege auf, wie man zur Gottvereinigung gelangen kann. Es würde im Rahmen dieser Besprechung zu weit führen, im einzelnen aufzuzeigen, wie Teresa die Etappen dieses Weges sieht. Ihr Weg zur Vollkommenheit ist gewiß nicht für jeden gangbar, wohl aber die Energie, mit der sie ihn beschritten hat, für alle vorbildlich. Die Kirche hat uns in den Heiligen viele Modelle für den Weg zur Vollkommenheit vor Augen gestellt. Wer Anregungen zum geistlichen Leben sucht, kann sie in diesem Buch mit Sicherheit finden. Peter Bock

Greshake, Gisbert: *Wenn Leid mein Leben lähmt.* Leiden – Preis der Liebe? Herderbücherei, Bd. 1755. Freiburg 1992. 125 S., kt., DM 10,80 (ISBN 1-451-08755-3).

Die Frage nach dem Sinn des Leids ist in dieser Welt ebensooft beantwortet worden, wie sie gestellt worden ist. Gisbert Greshake gibt uns in seinem Büchlein eine tiefgründige theologische Antwort, aus der Glaube und eigene Erfahrung sprechen.

Im 1. Kapitel „Preis der Liebe" sucht der Autor, die Ursachen des Leids in dieser Welt aufzuhellen. Im 2. Kapitel „Mit Grenzen leben" geht er näher auf menschliches Leid und seine Überwindung ein. Im 3. Kapitel: „Das befreiende Wort von der Gnade Gottes" zeigt Greshake, daß es aus dem Leid heraus einen Weg zu seiner Überwindung gibt, der nur mit Hilfe der Gnade Gottes beschritten werden kann. So kommt Licht in das Dunkel des Leids und eine ermutigende Hoffnung, den Weg zu Gott zu gehen.

Etwas zu kurz gekommen, so scheint es mir, ist die paulinische Theologie des Leids. Paulus sieht in der Kreuzesnachfolge Christi ein Ähnlichwerden mit Christus. Und er sagt das kühne Wort: „Euch wurde die Gnade zuteil, für Christus dazusein, also nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden" (Phil 1,29). Peter Bock

Pfeiffer, Karl Heinz: *Was die Nacht in den Morgen verwandelt.* Trösten und sich trösten lassen. Herderbücherei, Bd. 1758. Freiburg 1992: Herder. 159 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-451-08758-8).

Wer Trost spenden und Trost erfahren will, muß den Kirchenraum verlassen. Man muß auf die Straßen und öffentlichen Plätze gehen, in die dunklen Gassen der Großstädte. Man muß vor allem in die Krankenhäuser und in die Kliniken gehen, aber auch in die verlassenen Hinterhöfe und in die fast nicht zu ersteigenden Dachstuben alter Häuser, wo alte Menschen in ihrer Einsamkeit verkommen und ein Martyrium erleiden, das kaum zu beschreiben ist.

Der Autor, Gemeindepfarrer in Saarbrücken, weiß, wovon er spricht und hat es verstanden, eigene Erfahrungen mitzuteilen. Er beherrscht die in Vergessenheit geratene Kunst, zu trösten und sich trösten zu lassen. In seinem Buch beschreibt er einen wichtigen Bereich der Glaubensverkündigung, der nicht nur für Seelsorger, sondern für alle Christen von großer Bedeutung ist. Vom Leid geprüfte Menschen und solche, die für den Dienst des Tröstens neue Bereitschaft und neuen Mut schöpfen wollen, werden mit großem Nutzen das Büchlein lesen. Peter Bock

Balling, Adalbert Ludwig: *Gott geht zu dem, der zu ihm kommt.* Licht-Blicke im Alltag. Freiburg 1992: Herderbücherei, Bd. 1759. 126 S., kt., DM 10,80 (ISBN 3-451-08759-6).

Beim Lesen dieses Büchleins kam mir die Erinnerung an einen alten Missionar, der uns einmal erzählte: Es gibt Geschichten, wahre Geschichten und gewiß wahre Geschichten. Ob solche Geschichten, wie sie der Autor in seinem Büchlein bietet, uns Mut „zum Aufbruch zu Gott" machen, möchte ich dahingestellt sein lassen.

Wir sind heute Menschen des Sehens und Schauens geworden. Wir bekommen durch die Medien in all ihren Schattierungen alles vorgedacht. Wir sollten in der religiösen Literatur nicht den Eindruck erwecken, als bestände das Leben nur aus zusammengetragenen Geschichten, die uns ermutigen sollen, es so und so zu machen, dann würde uns „der Aufbruch zu einem hoffnungs- und liebevolleren Leben mit Gott" gelingen. Ältere Menschen, die sich ihr Glaubensgut aus der Kindheit bewahrt haben, werden aus dem Büchlein Nutzen ziehen. Manchmal möchte man aber am Ende einer Geschichte sagen: Allein mir fehlt der Glaube.

Peter Bock

SPAEMANN, Heinrich: *Er ist dein Licht.* Meditationen für jeden Tag. Jahreslesebuch. Hrsg. von Ulrich SCHÜTZ. Freiburg 1992: Herder: 397 S., geb., DM 32,– (ISBN 3-451-22643-X).

Wer seine Aufsätze in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart" in den vergangenen Jahren gelesen hat, dem ist H. Spaemann kein Unbekannter. Diese Aufsätze sind immer erfüllt von tiefer Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung. Sein seelsorgliches Wirken wurde für ihn zur Quelle tiefsinniger Meditationen. Was ihm bei diesen Meditationen Gottes Geist geschenkt, das wollte er in dem vorliegenden Buch an seinen Leserkreis weitergeben.

Jeden Monat sind die Meditationen unter ein einheitliches Thema gestellt. Sie berühren alle Sinnfragen des Lebens und sind in einer für alle verständlichen Sprache abgefaßt. Der Titel des Buches „Er ist dein Licht" zieht sich wie ein roter Faden durch alle Meditationen. Sie werden so zu einem Glaubensbekenntnis des Autors.

Wer sich in der Hetze des Alltags eine Zeit der Stille auf seinem Terminkalender angekreuzt hat, möge nach diesem Büchlein greifen. Freude und Hoffnung im Glauben wird ihm zuteil werden.

Peter Bock

MARTINI, Carlo Maria: *Gottes überraschende Wege.* Orientierungshilfen für junge Leute. Reihe: Hilfen zum christlichen Leben. München 1992: Verlag Neue Stadt. 91 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-87996-276-6).

Vorliegendes Büchlein von Carlo Maria Martini reiht sich in seine anderen tiefschürfenden, lebensnahen Bücher ein. Für junge Menschen geschrieben, ihnen eine Hilfe auf der Suche nach dem rechten Lebensweg zu zeigen, werden auch Eltern und Erzieher nach diesem Büchlein greifen. Es ist aus der Praxis für die Praxis geschrieben.

An Hand der biblischen Geschichte des 12jährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem geht der Verfasser mit jungen Menschen einen ungewöhlichen Weg, der aber zugleich der Weg für jeden Christen ist, nämlich in dem zu sein, „was meinem Vater gehört". In sieben Kapiteln durchleuchtet Kardinal Martini die biblische Begebenheit und weist mit oft verblüffender Einfachheit auf geistige Perspektiven hin, die dem flüchtigen Leser meist entgehen.

Die an die biblischen Darlegungen sich anschließenden Meditationen und die eingefügten Gebete bringen immer wieder die Zusammenhänge mit unserem Leben zum Ausdruck. Sie drängen sich geradezu auf. Das macht das Büchlein so lebensnah. So dürfte es für Jugendliche, Eltern, Erzieher und Seelsorger eine Hilfe sein, ihr Leben aus dem Glauben heraus zu gestalten. Diesem Leserkreis wird das Büchlein besonders empfohlen.

Peter Bock

WIESEL, Elie – FRIEDLANDER, Albert H.: *Die sechs Tage der Schöpfung und der Zerstörung.* Ein Hoffnungsbuch. Freiburg 1992: Herder. 120 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-22596-4).

Die beiden Autoren, der Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel und Rabbi Albert Friedlander, wollten mit dem vorliegenden Buch für die Nachwelt „ein Dokument menschlichen Elends und menschlicher Größe zugleich" verfassen. Die erschütternde Erfahrung des Bösen in der Hölle von Auschwitz rufen diese Erzählungen und Gebete ins Gedächtnis. Sie wollen nicht Haß gegen die Feinde des jüdischen Volkes wecken, sondern lediglich die Verdrängung dieser schrecklichen Tragödie verhindern. Zugleich will das Buch einen Weg der Versöhnung aufzeigen.

Im Bild des Sechstagewerkes wird im ersten Teil durch die Schilderung des Lebensschicksals von sechs Menschen die ganze Grausamkeit an einem Volk und seine Zerstörung dargestellt. Im zweiten Teil werden Anregungen gegeben, wie Juden und Christen einen Weg finden können, ohne Haß und Rachegefühle aufeinander zuzugehen. Für beide bleibt die Hoffnung, daß auf die Tage der Zerstörung Tage der Versöhnung folgen werden, an denen nicht mehr der Haß, sondern die Liebe das Leben der Menschen bestimmt.

Zweifellos baut das Buch „eine Brücke der Verständigung" zwischen Juden und Christen. Allen, die sich mit der Geschichte des jüdischen Volkes auseinandersetzen, die nach Wegen der Hoffnung und des Ausgleichs suchen, sei dieses Buch empfohlen, das am Ende auch Vorschläge für die Verwendung bei liturgischen Feiern enthält. Peter Bock

Heilige Schrift

Graff, Michael: ... *erst die Tiere, dann der Mensch.* Biblische Balladen. Freiburg 1992: Herder. 96 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-451-22639-1).

Ungewöhnlich und originell ist es, wie Michael Graff in witzigen Reimen Tiere, die in der Bibel vorkommen, zum Sprachrohr für unbequeme Wahrheiten macht, um den Leser zum Nachdenken zu bewegen. Die simple Kuh und das goldene Kalb, die Eselin des Bileam oder der Walfisch des Jona, so es denn ein Walfisch war, sie alle sprechen Wahrheiten aus, die nicht verletzen, sondern ein verständnisvolles Schmunzeln hervorrufen. Das Büchlein eignet sich zum Vorlesen im Unterricht und für die Arbeit mit Jugendgruppen, wird aber auch all jenen gefallen, die sich gern auf charmante Weise belehren lassen wollen. Peter Bock

Synopse zum Münchener Neuen Testament. Für das Collegium Biblicum München e.V. herausgegeben von Josef Hainz. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 263 S., kt., DM 30,– (ISBN 3-491-71102-9 brosch. / -71093-6 geb.)

Nachdem das „Münchener Neue Testament" gut aufgenommen wurde, wie die Tatsache beweist, daß von 1988 bis 1991 drei Auflagen erschienen sind, liegt nunmehr auch eine Synopse vor, die sich die Vorteile dieser Studienübersetzung zunutze macht. Hier wirkt sich nämlich die dem Urtext nahe Übersetzung aus, die auch jenem einen exakten synoptischen Vergleich erlauben, der der griechischen Sprache nicht mächtig ist. Vom Johannesevangelium werden nur die wichtigsten Parallelen abgedruckt. Ein Vorteil der Synopse ist es, daß alle drei synoptischen Evangelien in Grundschrift durchgehend abgedruckt sind. Entsprechende Paralleltexte sind jeweils in Kleindruck gesetzt. Das Parallelenverzeichnis zu Beginn des Buches hilft dem Benutzer ebenso wie das Stellenregister an dessen Ende, die entsprechenden Texte schnell zu finden. Ein Stichwortverzeichnis läßt wichtige Namen und Begriffe schnell finden. Die vorliegende Synopse ist zweifellos ein gutes Arbeitsinstrument, weshalb ihr weite Verbreitung zu wünschen ist. Heinz Giesen

Stambaugh, John E. -Balch, David L.: *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments.* Reihe: Grundrisse zum Neuen Testament: Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe, Bd. 9. Göttingen 1992: Vandenhoeck & Ruprecht. 179 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-525-51376-3).

Die Kenntnis des sozialen Umfelds des Neuen Testaments ist unerläßlich für das Verständnis des entstehenden Christentums. Deshalb ist es zu begrüßen, daß das ursprünglich im Amerikanischen veröffentlichte Buch nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt. Das erste Kapitel macht mit der Geschichte des Nahen Ostens von Alexander dem Großen (3. Jh. v. Chr.) bis Hadrian (117–138 n. Chr.) vertraut. Zugleich wird über die politischen und rechtlichen Institutionen des Römischen Reiches informiert, insofern sie Palästina und das ganze Reich tangierten. Im zweiten Kapitel wer-

den die Möglichkeiten der damaligen Kommunikation vorgestellt, die nicht nur dem Christentum die geographische und geistige Ausbreitung leichter machten. Dazu gehören die Verkehrswege, die Entwicklung der Religionen und die jüdische Diaspora. Zugleich werden die sozialen Merkmale der christlichen Mission hervorgehoben. Den wirtschaftlichen Aktivitäten in der alten Welt wendet sich das dritte Kapitel zu. Hier erfahren wir, wie die sozialen Beziehungen geordnet waren. Vor allem geht es über das Verhältnis zu Besitz und Geld. Die gesellschaftliche Situation in Palästina, in der die Jesusbewegung entstand, bringt das vierte Kapitel zur Sprache: die Bevölkerungsstruktur, die Lebensweise, die Sprachen, die hellenistische Kultur, die Bauern, Galiläa, Judäa und Jerusalem sowie die Ökologie der Jesusbewegung. Da das Christentum sich bald zur Stadtreligion entwickelte, wird auch die Darstellung der griechischen und römischen Städte des Reiches von Bedeutung. Deshalb befaßt sich das fünfte Kapitel mit deren baulichen Verhältnissen, der Zugehörigkeit zu den verschiedenen sozialen Schichten, der Einstellung zur Arbeit, der Unterhaltung, Bildung, Familie, den Vereinen und Kulten. Das sechste Kapitel vergleicht die Organisation der frühchristlichen Gemeinden mit ähnlichen Erscheinungsformen in der heidnischen Welt und stellt die wichtigsten christlichen Zentren dar: Syrien: Antiochien, Kleinasien: Ephesus u. a., Makedonien: Philippi und Thessalonich, Achaia: Korinth, Rom und Ägypten: Alexandrien.

Das vorliegende Buch informiert gut und verläßlich über das soziale Umfeld der frühen Christenheit. Es führt zu einem tieferen Verständnis der Geschichte der ersten christlichen Generationen und damit zugleich auch der neutestamentlichen Schriften. Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln, ein Verzeichnis neutestamentlicher Stellen und ein Verzeichnis der Namen und Orte erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Heinz Giesen

Merklein, Helmut: *Der erste Brief an die Korinther:* Kapitel 1–4. Reihe Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 7/1. Gütersloh 1992: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn i. Gem. m. d. Echter Verlag, Würzburg. 335 S., kt., DM 44,– (ISBN 3-579-00511-1).

Der erste Teil des von H. Merklein vorgelegten Kommentars zum ersten Korintherbrief ist methodologisch in besonderer Weise der Textwissenschaft verpflichtet. Entsprechend analysiert er die Texte vor der Einzelauslegung in einem dreifachen Durchgang. Einer syntaktischen Analyse folgen eine semantische und pragmatische Analyse der Texte. Die textlinguistische Fachterminologie ist nur sparsam verwendet und wird – wenn notwendig – erklärt. Für den mit ihr nicht vertrauten Leser wäre jedoch ein Glossar, in dem die Termini erklärt werden, von Nutzen. Vielleicht läßt sich das im zweiten Band noch nachholen.

Bevor der Verfasser die ersten vier Kapitel analysiert und auslegt, behandelt er wichtige Einleitungsfragen. Paulus gründete zusammen mit Timotheus und Silvanus 50/51 n. Chr. die christliche Gemeinde in Korinth, das seit 44 n. Chr. Sitz des Prokonsuls der senatorischen Provinz Achaia war. Zur christlichen Gemeinde gehörten vornehmlich Menschen aus der unteren und untersten sozialen Schicht, aber auch Menschen aus gut situierten Kreisen.

Der erste Korintherbrief ist wie alle Paulusbriefe ein wirklicher Brief, der sich konkret an bestimmte Adressaten richtet, um auf deren Fragen und Probleme einzugehen. Der Brief läßt jedoch auch den literarischen Gestaltungswillen des Apostels erkennen, weshalb die Unterscheidung zwischen wirklichen Briefen und Episteln (Kunstbriefe) bei der Klassifizierung der Paulusbriefe nicht weiterhilft. Merklein tritt mit guten Gründen für die literarische Einheitlichkeit des Briefes ein, der zudem eine wohldurchdachte Ordnung aufweist. Zwei Informationsquellen des Paulus sind deutlich benannt: die Leute der Chloë (1,11) und eine briefliche Anfrage (7,1). Außerdem nehmen noch 8,1 und 12,1 auf Anfragen der Korinther Bezug. Obwohl Paulus zu konkreten Problemen in der Gemeinde Stellung nimmt, sind nicht einzelne in der Gemeinde, sondern die Gemeinde als Ganze angesprochen. Der Brief wurde in Ephesus (16,8) während der dritten Missionsreise im Jahr 54/55 verfaßt. Die angewandten textwissenschaftlichen und historisch-kritischen Methoden ermöglichen es dem Leser, die Ergebnisse des exegetischen Bemühens gut nachzuvollziehen. Auf deren aktuelle theologische Anwendung wurde bewußt verzichtet, zumal die theologischen Aussagen des Briefes auch den heutigen Leser direkt anzusprechen vermögen. Heinz Giesen

Paulus und das antike Judentum. Hrsg. v. Martin Hengel u. Ulrich Heckel. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 58. Tübingen 1991: J. C. B. Mohr. XIII, 475 S., Ln., DM 248,– (ISBN 3-16-145795-1).

Der Apostel Paulus und sein Werk können nur recht gewürdigt werden, wenn sie auf dem Hintergrund seiner Lebensgeschichte betrachtet werden: seiner jüdisch-pharisäischen Prägung, seinen Auseinandersetzungen mit der hellenistischen Kultur, seiner universalen Mission und seiner großen theologischen Leistung. Darüber, wie biographische, historische und theologische Fragestellungen sich bei Paulus verbinden, wurde ein internationales Symposium in Tübingen gehalten. Weil das Symposium im Gedenken an den 50. Todestag des großen Tübinger Theologen Adolf Schlatter abgehalten wurde, haben M. Hengel im Vorwort und P. Stuhlmacher im abschließenden Beitrag dessen exegetische Arbeit, vor allem dessen Paulusauslegung, gewürdigt.

Wie C. K. Barrett (Paulus als Missionar und Theologe) zeigt, war Paulus immer beides zugleich: Missionar und Theologe. Mit jüdischen Messiaserwartungen und Mittlergestalten und der paulinischen Christologie (Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology) beschäftigt sich der Beitrag von A. Chester. Nach D. E. Aune (Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda) ist der Römerbrief in seinem Zentralteil (1,16–15,13) ein Logos Protreptikos, d. h. ein Schreiben, das Konvertiten gewinnen will. Paulus wolle mit Hilfe dieser von ihm christianisierten Gattung Menschen von der Wahrheit des Evangeliums überzeugen. P. Schäfer wendet sich dem vorrabbinischen Pharisäismus zu, dessen wichtigster Zeuge Josephus ist, während die rabbinischen Zeugnisse im höchsten Maß problematisch bleiben. Die Quellenlage erlaubt die These vom Übergang des historischen Pharisäismus in den historischen Rabbinismus nicht.

Sehr instruktiv ist der Aufsatz M. Hengels über den vorchristlichen Paulus. Vor allem durch eine kritische Auswertung der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte kommt der Verfasser zu plausiblen Hypothesen. Er informiert im einzelnen über die Herkunft des Paulus und sein Bürgerrecht, seine Erziehung und Ausbildung, sein pharisäisches Gesetzesstudium in Jerusalem, das griechisch sprechende Jerusalem und die griechische synagogale Ausbildung ebenso gründlich wie über seine Verfolgung der judenchristlichen Hellenisten in Jerusalem. Durch die Christusbegegnung vor Damaskus, die für Paulus eine radikale Umkehrung früherer Werte und Ziele bewirkte, wird aus dem jüdischen Lehrer der Heidenmissionar.

Um die nähere Bestimmung der Streitfrage zwischen Paulus und denen aus der Beschneidung (What was the Issue between Paul and „Those of the Circumcision"?) geht es J. D. G. Dunn. Nach seiner Meinung war die Beschneidung der erste Akt des Toragehorsams, des Bundesnomismus, der für die Zeit des Paulus charakteristisch gewesen sei. Für Paulus bedeutete die jüdische national-ethnische Einschränkung des Bundes Untreue gegenüber Gott. Nach J. McHugh (Galatians 2: 11–14: Was Peter Right?) lag die wirkliche Differenz zwischen Petrus und Paulus beim Antiochenischen Zwischenfall in ihrer unterschiedlichen Einschätzung, wie die Einheit in einer möglichen explosiven Situation in der Lebenspraxis zu bewahren ist. Um die Beziehung zwischen dem Judentum und Christentum bei Paulus geht es in den sozialgeschichtlichen Überlegungen G. Theissens. Dabei zeigt er überzeugend, daß die Transformation des Judentums durch das Christentum die Trennung vom Judentum bewirkte. Das Verhältnis des Paulus zum Gesetz wird von H. Lichtenberger behandelt. Zu dem zentralen Thema „Wort Gottes und Glaube bei Paulus" nimmt O. Hofius Stellung. Dabei hebt er zu Recht hervor, daß das Evangelium Gottes eigenes Wort ist, so daß die apostolische Verkündigung mit ihm nicht identisch ist (gegen R. Bultmann). Inhalt des Evangeliums und folglich auch des Glaubens ist die Christo- und Soteriologie. Was die Predigt als die Wahrheit des Evangeliums verkündet, hält der Glaube für wahr. Weil Gott in Christus heilsgeschichtlich gehandelt hat, ist der Glaube an Christus zugleich auch Glaube an Gott. Es ist das verkündigende Wort, das den Glauben schafft. Der Glaube ist Werk des Heiligen Geistes. Dieser wird nicht erst in der Taufe geschenkt, die Taufe geschieht vielmehr schon kraft des Geistes.

Die Übersicht über die Beiträge des vorliegenden Bandes dürfte ihre Bedeutung für das Verständnis des Völkerapostels unschwer erkennen lassen. Auf besondere Probleme weisen zudem die ebenfalls protokollierten Diskussionsbeiträge zu den meisten Artikeln hin. Heinz Giesen

DRUMM, Joachim: *Doxologie und Dogma.* Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie. Reihe: Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 22. Paderborn 1991: F. Schöningh. 341 S., kt., DM 68,– (ISBN 3-506-70772-8).

Der Unterschied zwischen evang. und kath. Theologie liegt nicht nur im Bereich dogmatischer Inhalte, sondern oft auch in der Art, wie sie betrieben wird. Beispielhaft sei an R. Bultmann erinnert und an seine (rein?) existentielle Interpretation der Schrift und der ihr folgenden Glaubensaussagen. Daß eine so personalistisch argumentierende Theologie Gefahr läuft, sich jeder „sachlichen" oder „objektiven" (selbstverständlich analog verstandenen) Aussagen über Gott zu enthalten, liegt auf der Hand und hat innerhalb der evang. Theologie zu dem Versuch geführt, beiden Notwendigkeiten (über Gott objektiv reden zu müssen, dies aber nur in einer personalen Entscheidung zu können) zu entsprechen, wofür die Doxologie entdeckt wurde, in der bezeugendes Wort und Glaubensvollzug in eins finden.

Die vorliegende Studie geht dieser „Entdeckung" nach. Die Einleitung umschreibt deutlich und so wirklich hinführend das Problemfeld, das bis in die nachkantianische evang. Theologie zurückreicht (1. Kapitel) und in der dialektischen Theologie bei G. W. F. Hegel und K. Barth ein erstes Mal reflex wird (2.). Bei E. Schlink findet sich dann die bewußte Einführung der Doxologie in die Theologie als Überwindung der drohenden Sprachlosigkeit (3.), was dann vollends von dessen Schüler W. Pannenberg vertieft wird, der in der Doxologie ein Gegenmodell zur Analogie erkennen will, die in der kath. Theologie vorherrschend ist (4.).

Die genauen, verständlichen und konsequenten Analysen führen dann im letzten Kapitel zu dem Versuch des Autors, zwischen Doxologie und Analogie zu vermitteln (5.), indem beide als Möglichkeiten deutlich werden, die Unaussagbarkeit Gottes und die Notwendigkeit, ihn konkret zu bekennen, zusammenbringen. Wie so oft bleibt der Eindruck: Das evangelische Modell ist personal beweglicher, das katholische sachlich richtiger.

Die begrüßenswerte Studie ist so ein eminent wichtiger Beitrag zur ökumenischen Theologie und vielleicht auch ein Anstoß, die Analogie in der Theologie (vor allem auch in Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie) neu zu bedenken und zu gewichten. Viktor Hahn

SCHILLEBEECKX, Edward: *Jesus.* Die Geschichte von einem Lebenden. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4070. Freiburg 1992: Herder. 670 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-451-04070-0).

Der Verlag Herder hat das bereits bei ihm 1975 erschienene Jesus-Buch des bekannten holländischen Theologen nun in seine Reihe „Spektrum" als Taschenbuch aufgenommen. Es handelt sich um die photomechanische Reproduktion des ersten Werkes, wodurch beide Auflagen satzidentisch sind.

Handlichkeit und niedrigerer Preis schenken die Möglichkeit, das nicht unumstrittene Buch in die eigene Bibliothek zu stellen. Viktor Hahn

WOHLMUTH, Josef: *Jesu Weg – unser Weg.* Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992: Echter Verlag. 238 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-429-01433-6).

In einer Zeit, der alle Ereignisse der Welt präsent sind und so zu Verwirrung und Schrecken werden, will die Studie des Bonner Dogmatikers in bewußtem Bezug auf die mystagogischen Katechesen der Väter zeigen, daß die Liturgie der Ort einer gelebten und so erfahrbaren Christologie ist, die durch den liturgischen Vollzug aus der Abstraktion des bloßen (Glaubens-)Wissens geholt wird, wenn sie sich nur ihrerseits der christologischen Wahrheitsfrage stellt.

Aus tiefer Kenntnis der Liturgie und reichem Wissen um die Literatur erwachsen die einzelnen Schritte der nicht einfachen aber, weiterführenden Untersuchung: Zunächst bedenkt sie (in Auseinandersetzung vor allem mit Guardini, Adorno und Levinas) die ästhetische Seite von Liturgie und Christologie, was anschließend (hier besonders im Disput mit Benjamin und Rosenzweig) in eine Erörterung des Faktors Zeit führt, dem Christologie und Liturgie unterliegen; ein dritter Schritt (und als dieser die eigentliche Mitte der Überlegungen) untersucht die Beziehung von Liturgie und Christologie in einer Analyse der großen kirchlichen Feste, wo sich die Grundüberzeugung des Autors besonders deutlich artikuliert, daß die mit Jesus beginnende messianisch qualifizierte Zeit in der Liturgie ihre Aktualität behält. Zwei kleine Schritte runden die Studie in einer Untersuchung der Christologie, wie sie sich in den liturgischen Bekenntnissen zeigt, und im Versuch, Ergebnis und Ausblick zu formulieren, was zur Frage wird: „Warum in aller Welt feiert sich Gott eine in solcher Weise ‚schreckliche, erhabene, Tod und Opfer atmende Liturgie' (Rahner)?" Die Antwort verweist einfach auf das, was Jesus getan hat, und in ihm auf die (menschlich nicht faßbare) Vorgegebenheit vor aller Liturgie, an die sich der Verfasser (bei aller kritischen Bereitschaft zur modernen Fragestellung und aus ihr folgender Interpretation) gebunden weiß.

Eine anspruchsvolle Studie, die den theologisch Interessierten und vor allem Vorgebildeten bereichern wird.

Viktor Hahn

Weirich, Adele: *Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers.* Reihe: Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 398. Frankfurt/M. 1990: P. Lang. 267 S., kt., DM 77,– (ISBN 3-631-42667-4).

Schleiermacher war ein äußerst vielseitiger Mann: Er war Theologe (Universitätslehrer), er war in verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens tätig, z. B. auf kulturpolitischem Gebiet, auf politischem Gebiet, als Journalist, als Organisator im kirchlichen Bereich, er war vor allem auch Seelsorger. Diese lebendige und tätige Zeitverbundenheit äußert sich, wie die Autorin des vorliegenden Buches hervorhebt, auch in seiner Theologie, die eine Theologie im Gespräch mit den Zeitgenossen war. Geprägt wurde er nicht zuletzt durch die Gemeinschaftserfahrung in der Herrnhuter Brüdergemeinde und in verschiedenen Freundeskreisen.

Legt sich da nicht nahe, daß er auch in seiner Theologie der Gemeinschaft eine große Bedeutung zumaß, also ein ausgeprägtes Kirchenverständnis entwickelte? Dieses ist Thema des hier vorliegenden Buches und das nicht nur, um ein Stück Theologiegeschichte zur Kenntnis zu bringen, sondern auch wegen der bleibenden Bedeutung vieler seiner Erkenntnisse. Als Hauptquelle liegt der Arbeit die zweite Auflage der Glaubenslehre von 1830 zugrunde, die erste Auflage von 1821 wird, wo erforderlich, herangezogen.

Um das Kirchenbild der Glaubenslehre zu erfassen, stellen sich zwei Aufgaben, die die Gliederung der Arbeit verständlich machen. Einmal wird gefragt, wo in der Begründung der Dogmatik der Ort der Kirche sich findet; um diese Frage zu beantworten, wird der Gedankengang der Einleitung in die Glaubenslehre nachgezeichnet (Teil A: Die Kirche in der Einleitung zur Glaubenslehre). Sodann gilt es, die Gestalt der Kirche in den eigentlich dogmatischen Traktaten zu beschreiben und ihre Bedeutung für diese Traktate, wie z. B. Taufe, Abendmahl, Schrift usw., sichtbar zu machen. (Teil B: Die Kirche in der Glaubenslehre).

In eindringlichen Analysen gelingt es der Autorin, Schleiermachers Kirchenverständnis und damit seine Ekklesiologie aus den Grundlagen und in der Verzahnung mit den einzelnen dogmatischen Traktaten, insbesondere auch mit der Christologie ans Licht zu bringen. Oft genug wird dabei auch auf Spannungen hingewiesen, die das Werk durchziehen, als Beispiel sei nur genannt die normierende Bedeutung der Kirche, von der gleichzeitig die zumindest partielle Irrtumsfähigkeit ausgesagt wird. Interessant für den katholischen Leser sind auch jene Auffassungen Schleiermachers, die auf ein katholizierendes Verständnis hindeuten könnten, die aber dann von ihm selbst immer wieder relativiert und zurückgenommen werden. Weirichs Buch kann mithelfen, das auch heute aktuelle Thema „Kirche" einmal aus für uns nicht immer gängigen Perspektiven zu betrachten.

Siegfried Hammer

Bartl, Klaus: *Theologie und Säkularität.* Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt. Reihe: Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 393. Frankfurt/M. 1990: P. Lang. VIII, 262 S., kt., DM 77,– (ISBN 3-631-42774-3)

Hat eine theologische Untersuchung zum Thema Glaube und Säkularität noch eine Bedeutung? Ist sie angesichts der neueren religiösen Erscheinungen nicht schon veraltet? Ist die sich als autonom und säkular verstehende Neuzeit nicht durch die „Postmoderne" auf den Platz einer vergangenen Geschichtsgestalt verwiesen? So könnte man fragen, wenn man das Thema vorliegender Arbeit liest. Bartl antwortet auf diesen möglichen Einwand, den er sich zu Beginn macht: „Hält man jedoch die radikal autonome Daseinsbewältigung des Menschen für ein unumkehrbares, ja theologisch nicht einmal zu bedauerndes Faktum, so ist einer den Glauben gegenwärtig verantwortenden Theologie die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und säkularer Welt nach wie vor gestellt" (3).

Zwei Theologen waren es, die die Säkularisierungsthese intensiv bedachten: Friedrich Gogarten und Dietrich Bonhoeffer. Ihr Werk soll auf diese These hin befragt und analysiert werden. Hintergrund der Überlegungen des Autors ist die Kritik, die Hans Blumenberg von philosophischer Seite aus an der Säkularisierungsthese geübt hat. Will doch diese These besagen, daß die Säkularisierung Folge christlichen Glaubens ist, daß so die Neuzeit ihre letzte Begründung und Rechtfertigung gerade von dem her gewinnt, wovon sie sich befreien will.

Blumenberg weist das als eine Entmündigung der Neuzeit zurück, da diese dann ihre Legitimität nicht aus ihrer eigenen Autonomie schöpfen könnte.

In zwei umfangreichen Teilen werden Gogartens und Bonhoeffers Positionen zum Verhältnis von christlichem Glauben und sich säkular verstehender Welt untersucht. Was Gogarten angeht, so erklärt Bartl die Kritik Blumenbergs für zutreffend, da er die Neuzeit letztlich als illegitimen Säkularismus verstanden hat, trotz einiger gegenteilig klingender Aussagen (vgl. 72). Bei Bonhoeffer hofft Bartl Korrekturmöglichkeiten zu finden, spricht dieser doch von „echter Weltlichkeit" und vom „Mündigwerden" der Welt, wobei mit diesen Ausdrücken eine positive Wertung verbunden ist. Aber auch hier vermitteln die Untersuchungsergebnisse einen zwiespältigen Eindruck, insofern auch er sich nicht zu einer vorbehaltlosen Anerkennung der „Legitimität der Neuzeit" verstehen kann.

In umfassenden und eindringlichen, manchmal allerdings auch recht verwickelten Analysen – wobei das methodische Vorgehen durchaus bewußt gemacht und gerechtfertigt wird – werden die Positionen der beiden Theologen eingehend dargestellt, jedesmal im Zusammenhang des Ganzen ihrer Theologie. Den Reichtum dieses Buches kann man in dieser kurzen Besprechung nicht einmal andeuten. Wichtig aber und auf jeden Fall über die historische Aufarbeitung hinaus von Bedeutung ist es, daß Bartl die gestellte Frage als grundlegend theologische Frage begreift, die schließlich eine Antwort auf die Frage nach dem Gottesverständnis notwendig macht. In sehr gedrängten Thesen versucht der Autor am Ende seine eigene Antwort anzudeuten.

Sichtbar wird eines, was schon am Anfang gesagt ist, nämlich daß die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und säkularer Welt keineswegs obsolet ist, so daß man für die tiefgreifende Bearbeitung dieser Frage in der vorliegenden Arbeit dankbar sein muß.

Eine Bemerkung an den Verlag sei noch gestattet: Die Anmerkungen sind in einer Weise gestaltet, daß sie für jemanden, der nicht gerade recht gute Augen hat, nahezu unleserlich sind; es sind doch nicht nur Fünfundzwanzigjährige, die das Buch lesen möchten. Siegfried Hammer

Goldstein, Horst: *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung.* Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 264 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-491-77671-6).

Dieses Buch zu besprechen fällt aus mehreren Gründen schwer. Es geht um ein Buch, das die Kernanliegen der Theologie der Befreiung europäischen Lesern in überschaubarer Form nahebringen will. Nun ist die Theologie der Befreiung, wie man weiß, etwas Umstrittenes. Daran sind sowohl ein

verbreitetes Unverständnis der Christen aus der Ersten Welt als auch ihre eigenen Unschärfen und Reflexionsmängel schuld. Nun mag, wer sie in manchen ihrer Aussagen oder Methoden kritisiert, als ihr „Gegner" erscheinen oder gar Gefahr laufen, als herzloser Feind der Armen zu erscheinen. Darum ist, bevor über ein so pointiert parteiliches Buch wie das vorliegende gesprochen wird, eine Klarstellung nötig.

Ich beschäftige mich immer wieder seit fast zwanzig Jahren mit der Theologie der Befreiung. Hilfreich waren zwei, wenn auch kürzere Aufenthalte in Lateinamerika sowie zahllose Gespräche mit Seelsorgern, Studenten, Professoren dort und hier. Danach ist meine Ausgangsposition die folgende: 1. Ich sehe als Grundlage das in der Kirche bezeugte und gelebte Evangelium an sowie dessen reflexe Auslegung, soweit dieses objektivierbar ist. 2. Ich bejahe das Anliegen der Theologie der Befreiung, das angesichts des verbreiteten Elends der Armen besonders akut ist, damit sie aus ihrer umfassenden Not eine integrale Befreiung finden. 3. Ich lebe in Mitteleuropa; ich kann mich nicht selbst „ent-kontextualisieren", weder dort, wo ich der Theologie der Befreiung zustimme und mich und meinen Kontext selbst in Frage stelle, noch dort, wo ich Schwächen der Beschreibung sehe, nicht einmal gänzlich dort, wo ich an den Vorteilen meines Kontextes teilnehme. 4. Ich sehe in der Theologie der Befreiung einen bleibenden, aber korrektur- und reifungsbedürftigen Beitrag zur christlichen Selbstvergewisserung und Praxis unserer Tage. Erfahrungen mit anderen, anders denkenden Teilen der Kirche in der Dritten Welt bestärken mich in dieser bejahenden, aber auch relativierenden Position.

Nun zum Buch selbst. Es bietet 74 Artikel mit einer bündigen Erklärung der theologischen Schlüsselbegriffe. Der Hauptverfasser macht selbst darauf aufmerksam (7): Einige Stichworte, die man erwarten mag, kommen nicht vor (z. B. Erlösung). Aber das läßt sich durch das Verweisregister auffangen. Sehr hilfreich empfand ich das Verzeichnis mit den Kurzbiographien von Theologen der Befreiungstheologie (224–254); ich habe allerdings M. Azevedo vermißt.

Meine Bedenken liegen aber hauptsächlich anderswo: Wir haben hier eine Darstellungsweise vor uns, in der sich alles, Theologie, Ökonomie, Politik und Geschichte, allzu nahtlos zu einem Gesamtbild zusammenfügt, in dem alles „stimmt". Da bleibt nicht genug Raum für offene Fragen, da hat man immer recht und die Gegenposition hat immer unrecht. Es herrschen, wie bei totalitären Gedankensystemen, allzu plausible Erklärungen vor. Schwächen werden überspielt (so, wenn der Marxismus zu den „charakteristischsten und fortgeschrittensten Modellen von Rationalität" dieser Epoche gezählt wird (148), die „auf der Höhe der Zeit" sind [147]). Ein weiteres Beispiel: daß die Dependenztheorie keine lateinamerikanische Erfindung ist und daß sie schon länger bei Ökonomen – *teilweise!* – als überholt gilt, wird immerhin nur angedeutet (42), es wird dann aber doch wieder versucht, sie durch Verbesserung zu retten, weil man sie halt haben will (44). Was dann *hier* Befreiung heißt (42), wird wieder einmal nicht gesagt. Es ließe sich an weiteren Beispielen zeigen, daß nicht nur die „Befreiungschristen" und das „Befreiungschristentum" (sic, u. a. 8, 136, 185, passim) Puebla im Sinne einer taktischen Lektüre lesen (vgl. 184), sondern dieses Buch liest die ganze komplexe Wirklichkeit im Sinne einer taktischen Lektüre.

Darum stimmt immer so vieles, und es klingt doch so vieles falsch: weil einige Prinzipien noch geklärt werden und reifen müßten; und weil alle Phänomene in die eigene Sicht hineingelesen werden. Als markantes Beispiel sei eigens der Artikel über den Sozialismus von K. Füssel genannt. Da steht doch u. a., daß der Sozialismus auch folgendes zur Voraussetzung habe: „Schließlich müssen die einzelnen Menschen selber den Willen zu einem solidarischen Leben aufbringen. Man kann sie nicht dazu zwingen, wie z. B. der Untergang der DDR bewiesen hat" (206) – hatten die Menschen in der DDR also nicht genug den Willen zur Solidarität? ... Auch der Neologismus „Afroindiolateiner" ist ein Stück Ideologie – durchsetzen wird er sich wohl kaum, weder hier noch dort, auch wenn der Hauptverfasser ihn sehr zu schätzen scheint und ihn z. B. abweichend vom portugiesischen Text in die deutsche Ausgabe von Codina/Zevallos eingeschleust hat.

Zweifellos: wer ein Lexikon für weitere Kreise will (was ein berechtigtes Ziel ist), der kann nicht nur dauernd differenzieren. Aber die Theologie der Befreiung, die als Theologie gar nicht so „von unten" kommt, wie sie oft möchte (221), muß doch die Gefahr vermeiden, zur bloßen Agitation zu werden. Denn Agitation bedeutet partiellen *und gepflegten* Verlust von Wirklichkeit; mit einer solchen Theorie kann auch die Praxis nicht funktionieren, und das ergibt wieder Enttäuschungen – oder den von Vertretern des „Befreiungschristentums" so beklagten Zulauf zu religiösen Irrationalismen.

Das heißt nun nicht, daß, wer sich ins Thema „Befreiung" verwickelt sieht, das Lexikon gar nicht zu lesen brauchte. Dafür ist sein Stoff zu wichtig, und die Darstellung beschreibt gut und mit vielen Einzelpositionen eine bestimmte Option. Nur einfach dirigieren lassen sollte man sich von dem Buch nicht. Damit wäre weder den Armen dort noch den Lesern hier gedient. Peter Lippert

Religiöse Strömungen unserer Zeit. Eine Einführung und Orientierung. Hrsg. v. Klaus Bannach und Kurt Rommel Stuttgart 1991: Quell Verlag. 204 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-7918-2328-0).

Unsere Zeit wird öfter beschrieben als eine Epoche nicht nur des Pluralismus, sondern auch – in ihm – einer freischwebenden Religiosität und dies wohl zur Recht. So hat jeder Interessierte schon von verschiedensten Strömungen, Sekten, Gruppierungen oder Theorien gehört. Oft aber fehlt eine schlichte Basisinformation hierüber in überschaubarer Form. Das genau bietet unser Büchlein. Da ist die Rede von Adventisten, Anthroposophie, Bhagwan, Esoterik, Hare Krishna, New Age, Satanismus, Transzendentaler Meditation, Universellem Leben, Waldorfpädagogik u. a. m. Auch Randphänomene im evangelischen Kirchenraum (Pfingstbewegung, Charismatische Erneuerung, Geistliche Gemeindeerneuerung, neupfingstlerische Strömungen) werden beschrieben.

Die Darstellung ist jeweils bündig, informativ und umfassend. Für mein Empfinden ein wenig unvermittelt vermischt sich gelegentlich die theologische, christliche Kritik mit der Beschreibung, und diese Theologie ist auch dort unverkennbar reformatorisch geprägt (Betonung der Rechtfertigung, des Wortes), wo ein Katholik vielleicht anders angesetzt hätte.

Dennoch füllt das Buch eine Lücke; es sollte helfen können, Schwachstellen im kirchlichen Christentum zu erkennen und durch Vertiefung das zu überwinden, was heute so häufig anzutreffen ist und was doch den Menschen als selbstgemachte Religion nach dem Auswahlsystem des Selbstbedienungsladens nicht helfen kann: die religiösen Strömungen in ihren vielen Formen.

Peter Lippert

Sudbrack, Josef: *Eugen Drewermann – und die Menschlichkeit des Christentums.* Würzburg 1992: Echter Verlag. 132 S., kt., DM 14,80 (ISBN 3-429-01467-0).

Josef Sudbrack ist sicherlich allen, die sich im deutschen Sprachraum für Themen der geistlichen Theologie interessieren, bestens bekannt. Eine seiner Stärken ist immer wieder eine umsichtige, verständnisvolle und doch eindeutige Auseinandersetzung mit den verschiedenen heute geäußerten Trends und Meinungen über Spiritualität. Ein Kabinettstück in dieser Richtung war sein seinerzeitiges Buch zum Thema New Age (Neue Religiosität, Mainz 1987; von uns besprochen). So greift man mit hohen Erwartungen zu einer Veröffentlichung, die sich mit den Thesen E. Drewermanns auseinandersetzt.

Drewermann hat zur Zeit (Sommer 1992) für seine Gedanken eine breite Plattform zur Verfügung. Auf vermutlich über 8500 Buchseiten (weitere Bücher sind angekündigt) legt er seine Gedanken dar; die Medien suchen ihn, er ist Star auf Tagungen. Was ihn für viele faszinierend macht, ist offensichtlich das wache Gespür für reale Probleme religiös suchender Menschen heute, eine große sprachliche Kraft und die Einforderung des (oft von ihm zu Recht vermißten) heilend-tröstenden Aspektes des Kirchenchristentums. Sich mit einem „Phänomen", wie es Drewermann ist, auseinanderzusetzen, macht nicht nur Sachkenntnis nötig, sondern es kostet wohl auch allerhand Mut. Sudbrack spürt die Schwierigkeit seines Unterfangens; er beginnt das Vorwort seines Buches mit den Worten: „Eigentlich müßte diese Arbeit, die ich eben, am Ostersonntag 1992, beendet habe, ein Jahr liegenbleiben und immer wieder durchgearbeitet werden" (7). Andererseits gibt es auch situationsbedingte, psychisch wirksame Sachzwänge; es sollte *jetzt* Klärendes gesagt werden: „Doch die Zeit drängt; darüber dürfte kein Zweifel herrschen" (ebda.).

So geht denn der Verfasser daran, nacheinander wirklich alle wichtigen Aspekte im Werk Drewermanns zu analysieren und dazu Stellung zu nehmen. Behandelt werden: Psychologie und Philosophie; Die Welt der Bilder; Der historische Jesus; Kreuz und Auferstehung Jesu Christi; Die Angst; Gottes Barmherzigkeit; Der offene Dialog („ist die Grundforderung von und ebenso an Eugen

Drewermann"). Dieser Dialog muß, so des weiteren das Buch, folgendes umfassen: das Bekenntnis zu Christus; die Sprache; die mythische Bilderwelt; Jesus Christus; Gott; die Kirche; die Geschichte. – Das Resümee lautet dann: „Drewermanns Theologie kann zur Erneuerung der Theologie von morgen führen" (128–132).

Inhaltlich ist aus meiner Sicht Sudbrack durchweg zuzustimmen. Allerdings weist die Auseinandersetzung, die gar nicht verständnisvoll *und* dezidiert genug geführt werden kann, so viele Aspekte auf, daß für den, der sich nicht schon über das Thema kundig gemacht hat, aus dem Buch allein wohl nicht leicht Klarheit zu gewinnen sein wird. Die im Buch häufig angewandte Methode, lange Drewermann-Zitate zu bringen und sich dann mit ihnen auseinanderzusetzen, erhöht die Überschaubarkeit des gebotenen Stoffes nicht gerade. Sudbracks Aufsätze in „Geist und Leben" schienen mir, jeweils für sich genommen, übersichtlicher zu sein. Auch hätte die Kritik an und die Distanzierung von Drewermann, die inhaltlich stets treffsicher erfolgt, in Ton und Stil der Darlegung ruhig deutlicher ausfallen können – warum z. B. die Theologie Drewermanns an manchen Zitaten nicht „hochgerechnet" werden sollte (110), sehe ich nicht. Deutlich hingegen weist Sudbrack sehr zu Recht auf die in Drewermanns Texten selbst spürbare Aggressivität und Friedlosigkeit hin (11; 15; 80–82; 96). Wieso man aber, wie Sudbrack meint, insgesamt zu Drewermann nicht in einem „Ja-Aber" stehen soll (vgl. 13), ist mir nicht recht deutlich. Und wenn Drewermann, wie Sudbrack schreibt, später manche Position verläßt, die er in „Strukturen des Bösen" eingenommen hatte, wieso kommt dann niemand an diesen 2500 Seiten vorbei (14)? Diese Frage läßt den Hinweis Sudbracks auf die Interviewbände als erstem Zugang zu Drewermanns Gedankenwelt sehr berechtigt erscheinen (13).

Das führt dann weiter zu der grundsätzlichen Frage: Wie soll der Durchschnittskatholik sich selbständig mit den Thesen eines Theologen auseinandersetzen können, der von Nichtspezialisten gar nicht umfassend gelesen werden kann, der zudem seine Themen dauernd wechselt und sie immer plakativer und aggressiver in die Öffentlichkeit bringt? Mit anderen Worten: Eine Hilfe zur Standortfindung angesichts der Thesen E. Drewermanns hätte auch die sozialpsychologische *Wirkungsgeschichte* des Phänomens Drewermann und den Umgang mit ihr mitzureflektieren.

Das Buch ist also nicht das kurze Kompendium, mit dessen Hilfe das Phänomen und die Herausforderung, die es bedeutet, zu „bannen" wären. Aber für theologisch Lesegewohnte wird es eine verläßliche, wenn auch nicht leichte Hilfe sein.

Peter Lippert

Religions- und Missionswissenschaft

Rotzetter, Anton: *Das geheimnisvolle Lied des Uirapuru.* Lateinamerikanische Impressionen. Freiburg 1992: Herder. 288 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-451-22645-6).

Selten ist mir eine Buchbesprechung so schwierig, so als Herausforderung erschienen, weil das Buch eine spannende Lektüre war und weil es lebhaftes Interesse weckte und manche Einblicke gebracht hat, gleichzeitig aber Widerspruch geweckt hat und Kritik auch nötig macht. Worum es geht: Der Verfasser hat während der Zeit vom 17. Juni bis 1. August 1991 mehrere lateinamerikanische Länder bereist (Brasilien, Peru, Ecuador, Chile) und dies im Zusammenhang mit einem wissenschaftlichen franziskanischen Kongreß, bei dem er zu referieren hatte. Das Buch ist sein Reisetagebuch. Er selbst ist sich dessen bewußt: „Mein Tagebuch ist begrenzt, einseitig, subjektiv" (286). Aber anschaulich schildern kann er. Wer manches von dem Beschriebenen selbst kennt, reist ganz intensiv mit...

Was Kritik hervorruft: Der Verfasser beginnt seine Reise mit ganz bestimmten, sehr festen Meinungen (z. B. über die politische und wirtschaftliche Situation, über bestimmte theologische Thesen), und er ist von allen Gedanken, Äußerungen, Beobachtungen, Fakten begeistert, die diese bestätigen, er verwirft alles, was ihnen entgegenstehen könnte. Da ist wenig Distanz, wenig fragende Nachdenklichkeit (vgl. z. B. die vereinfachte Aussage über eine Universalisierbarkeit der Befreiungstheologie und anderer *regionaler* Phänomene, 35).

Natürlich birgt eine Reise nach Lateinamerika im Jahr vor dem „500-Jahre-Jahr" eine Fülle von Konfliktstoffen in sich. Und offensichtlich hat Rotzetter in den kurzen Wochen viel erlebt und, was vor allem wichtig ist, viele Gespräche geführt. Aber es werden jeweils andere Aspeke nie wirklich ernst genommen: Solches zu tun, hieße ja nicht, daß keine *Option* zustande käme. Aber diese wäre in manchem dann behutsamer, versöhnlicher und – realistischer... Das gilt für die „Analyse" des Sozialismus und die Interpretation des „realen Sozialismus", von dem, entsprechend jetzigem Trend, kurzerhand bestritten wird, er sei Sozialismus (109–111). Freilich: was der Verfasser von P. Suess zitiert (109), ist auch nicht ernsthaft zu bestreiten...

Weiter fällt auf, wie beständig der Verfasser nach Elementen des Indianischen (im Volkstum, im täglichen Leben, in der Liturgie) sucht (bis hin zur Frage, ob das Johannisfeuer wohl etwas Indianisches sei, 48), und dies nicht nur in den Andenstaaten, sondern bereits in Brasilien... Immer wieder taucht auch das Ideal einer „kreativen Liturgie" auf, alles andere macht den Verfasser unzufrieden. Die Gesamtbewertung der Mission (z. B. 77 f.) wird überzeichnet; es wird nicht differenziert, was daran falsch, was berechtigt ist (war); es wird den Menschen von damals auch kaum ein Bonus von *ihrem* Kontext her gegönnt. Und daß z. B. auch der Heilige Stuhl sehr früh nach Beginn der Conquista mit einem ganzen Bündel von Protesten versucht hat, den Rechten der Versklavten zu Hilfe zu kommen – kein Wort davon. Grotesk fand ich auch die einfache Schuldzuweisung für den Vormarsch der Sekten (32) oder die Art einer pseudobiblischen Kritik der Gegner – ich meine, da wird's gefährlich...

Eine letzte Kritik, die allerdings eher dem Lektorat zu gelten hätte: Bei der Wiedergabe von spanischen oder portugiesischen Eigennamen oder Gesprächswendungen gibt es serienweise Schreibfehler; Eigennamen erscheinen falsch oder in zweifacher Schreibweise geschrieben; daß bis auf wenige Ausnahmen die diakritischen Zeichen nicht mitgedruckt werden, ist ärgerlich.

Nein, ich mag all diese Kritik nicht unterdrücken. Doch war mir das Buch wie ein temperamentvoller Gesprächspartner; es hat mich fasziniert und aufgerüttelt – auch dort, wo der Widerspruch bleibt.

Peter Lippert

Meier, Johannes: *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln.* Reihe: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Supplementa, Bd. 38. Immensee 1991: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. XXXIII, 313 S., kt., sFr. 44,– (ISBN 3-85824-070-2).

Europäische Darstellungen der Geschichte des Christentums in Lateinamerika konzentrieren sich meist auf das Festland, berücksichtigen aber kaum die Karibischen Inseln, wo sie eingesetzt hatte. Die Würzburger Habilitationsschrift des Kirchenhistorikers Johannes Meier füllt diese Lücke aus. Sie beschreibt die Entstehung der Kirche von 1511 an bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts in den damaligen vier Diözesen der Karibik. In einzelnen Schritten werden die relevanten Gruppen erfaßt: Episkopat, Weltklerus, Ordensgemeinschaften, christliches Volk. Auffallend ist das Bild einer armen Kirche, die an den Folgen einer verfehlten Kolonial- und Religionspolitik zu tragen hatte. Einige profilierte Gestalten unter den Bischöfen werden ausführlicher vorgestellt; es wird deutlich, daß es christliche Kräfte gab, die ein Gewissen für die an den Indios begangenen Ungerechtigkeiten besaßen.

Nebel, Richard: *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe.* Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko. Reihe: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Supplementa, Bd. 40. Immensee 1992: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. 372 S., kt., sFr. 39,– (ISBN 3-85824-072-9).

Gnadenbild und Heiligtum Unserer Lieben Frau von Guadalupe (Mexiko) haben seit der Kolonialzeit über die Erreichung der politischen Unabhängigkeit bis in die Gegenwart eine enorme Bedeutung für die Bildung einer mexikanisch-lateinamerikanischen Identität gehabt.

Richard Nebel, der im Marienlexikon, Bd. 4, die Geschichte dieses Wallfahrtsortes dargestellt hat, erfaßt in seiner hier vorgelegten Würzburger Habilitationsschrift das Phänomen Guadalupe in seinen verschiedenen Aspekten. Im Zentrum steht das Nican Mopohua („Hier wird erzählt"), der in

Náhuatl verfaßte Bericht vom Guadalupe-Ereignis des Lasso de la Vega aus dem Jahre 1649. Nebel, der schon zahlreiche Arbeiten, besonders über das Christentum in Mexiko, abgeliefert hat, stellt auch die verschiedenen Guadalupe-Interpretationen dar und weist die befreienden Züge einer durch Guadalupe vermittelten lateinamerikanischen Theologie und Pastoral auf.

KAISER, Rudolf: *Im Einklang mit dem Universum.* Aus dem Leben der Hopi-Indianer. München 1992: Kösel-Verlag. 276 S., geb., DM 34,– (ISBN 3-466-36352-7).

Die Herkunft der Hopi-Indianer verliert sich im Dunkel der Jahrhunderte. Mit der Entdeckung Amerikas vor nun 500 Jahren wird uns jedoch die Geschichte jenes kleinen im Südwesten der USA lebenden Indianervolkes faßbar. Seine bis heute in etwa intakten religiösen und kulturellen Traditionen faszinieren Menschen der Alten Welt, die angesichts vielfältiger Krisen nach Orientierung und Sinn suchen.

Rudolf Kaiser, bestens ausgewiesener Kenner der Indianer-Kulturen Nordamerikas, spürt mit seinem Lesebuch zur Geschichte, zum Leben, zur Kultur und Religion der Hopis gerade jenen Hopi-Traditionen nach, die für uns bedeutungsvoll sind.

Die eindringlichsten Texte von weißer und indianischer Herkunft sind in diesem informativen, poetischen und spirituell reichen Band versammelt. Mythos und Geschichte, Geburt – Gesundheit – Leben – Tod, Land – Natur – Kosmos, Religion und Spiritualität sowie die berühmten Hopi-Prophezeiungen sind die Themen. Ausdrucksstarke Bilder begleiten den Leser auf der Reise zu einem Volk, das – im Zusammenprall der Kulturen bedroht – eine ungewöhnliche Botschaft für uns bewahrt hat. Umschließt doch der Name Hopi ein ethisches Programm: die, die nach göttlicher Weisung im Einklang mit Menschen, Natur und Universum leben.

PANIKKAR, Raimon: *Gottes Schweigen.* Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. München 1992: Kösel-Verlag. 374 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-466-20359-7).

In diesem Buch stellt Panikkar zwei Einstellungen zur Gottesfrage gegenüber: die Erfahrung eines sich offenbarenden Gottes im Judentum und Christentum sowie im Islam und die negative Antwort auf die Gottesfrage im Buddhismus und im modernen Atheismus. Als eine Brücke in diesem Vergleich betrachtet Panikkar die christliche Tradition einer negativen Theologie, die meint, daß von Gott nur negative Aussagen möglich sind.

So wie die Begegnung mit dem modernen Atheismus den Christen geholfen hat, ihre Gottesvorstellungen zu revidieren und zu entmythologisieren, so hilft nun – laut Panikkar – die Begegnung mit dem Buddhismus, die Gottesfrage zu entverbalisieren, d. h. von den dogmatisch befestigten Formeln zu befreien und in der tiefen Selbsterfahrung meditativ-mystisch zu leben. Da fragt man sich allerdings erstaunt: Hat es nicht auch in der christlichen Tradition immer diesen Gegenpol mystischer Gottbegegnung gegeben?

Moral- und Pastoraltheologie

Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Sozialenzyklika „Centesimus Annus" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar v. Walter KERBER. Freiburg 1991: Herder. 179 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-22474-7).

Wenigen Zeitgenossen, auch wenigen seiner Kritiker in und außerhalb der Kirche ist das breit angelegte und hoch aktuelle Lehrwirken von Papst Johannes Paul II. bekannt. Dazu gehören nicht nur die großen streng theologischen Lehrschreiben wie *Redemptor Hominis, Dives in Misericordia, Redemptoris Missio* oder diejenigen, die eher ein Sonderthema behandeln wie *Familiaris consortio* (über die Familie), oder die Schreiben über Maria oder den Heiligen Geist. Es gehören dazu auch große sozialethische Dokumente mit politischer Tragweite, etwa *Solicitudo rei socialis* und neuer-

dings: *Centesimus annus*. Da diese Dokumente meist sehr ausführlich gehalten sind, bedürfen sie einer Einführung und Erschließung. Der vorliegende Band bietet den vollen Text von *Centesimus annus* (11–126) und einen Kommentar von W. Kerber (129–176).

Der Kommentar, der natürlich nicht nach Art eines Bibelkommentars jede Textstelle erläuternd begleitet, sondern in die Gesamtstruktur einführt, mit den inhaltlichen Schwerpunkten bekanntmacht und sie erschließt, bildet eine vorzügliche Lesehilfe. Dazu verhilft bereits die Einteilung in vier Hauptschritte. Allgemeine Einführung (129–144); Neue inhaltliche Schwerpunkte (mit lauter wichtigen Einzelabschnitten!, 145–160), „Interpretationsbedürftige Einzelthemen" (161–167) und „Kritischer Rückblick" (168–176). Ich meine, alle vier Abschnitte sind wichtig; gemeinsam erlauben sie dem an den brennenden Fragen der Gegenwart und ihrer lehramtlichen Auslegung Interessierten einen Zugang, der Verständnis möglich macht und der hilft, sich von dem Dokument die eigene christliche Schau der Dinge bereichern und erweitern zu lassen. Peter Lippert

Hilpert, Konrad: *Die Menschenrechte.* Geschichte, Theologie, Aktualität. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 312 S., kt., DM 49,80 (ISBN 3-491-71091-X).

Das Buch, das hier vorzustellen ist, erschließt einem katholischen theologischen Denken in monographischer Weise ein heute besonders akutes Thema, dem gegenüber sich die katholische Theologie und Kirche in der Vergangenheit eher schwer getan hat (das 6. Kapitel thematisiert diesen Aspekt): die Menschenrechte. Der Verfasser behandelt nach einem einführenden Kapitel (17–44) folgende Einzelthemen: die Forderung an die gesellschaftliche Ordnung, die von den Menschenrechten ausgeht (45–64); die „institutionelle Seite der Menschenrechte" (66–92); „ideelle Grundlagen und geschichtliche Ausbildung der Menschenrechte" (93–112); die „Schlüsselrolle des Rechts auf Glaubens- und Religionsfreiheit" (113–136); die „Menschenrechte in der kirchlichen Sozialverkündigung" (137–173); die „theologische Grundlage der Menschenrechte" (174–204); den „Anspruch auf weltweite Geltung angesichts der Vielfalt der Kulturen" (206–236); „die innerkirchliche Bedeutung der Menschenrechte" (237–261); „Aktuelle Dringlichkeiten im Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen" (262–300). Ein Nachwort und zwei Register schließen das Buch ab.

Die Darstellungsweise ist leserfreundlich, es wird mit einer von Manierismen freien, einfachen Sprache argumentiert und erklärt; die Gedankenführung ist gut strukturiert, der Gedankengang zügig; Langeweile wird vermieden.

Gelegentliche kritische Regungen wiegen demgegenüber gering: So halte ich die Kritik an der Vorstellung der Kirche als Kontrastgesellschaft für sehr (zu) leise (247), auch angesichts gewisser offiziöser antimoderner Trends (vgl. H. Maier, Die Einheit zerfällt, Rhein. Merkur vom 31.7.1992, 23), die sich der Idee der Kontrastgesellschaft verbinden könnten. Das letzte Kapitel mit den zahlreichen – berechtigten! – Anliegen bleibt vielleicht an Überzeugungskraft hinter den übrigen etwas zurück: kein Wunder, hätte doch jedes dieser Themen eine eigene Monographie gefordert. Zwei kleine Fragezeichen: Muß es auf S. 214 von der Satzlogik her nicht heißen: „vermeidbar"? Ist der Tierfriede bei Jes nicht Bild für den Völkerfrieden?

Selten habe ich ein umfangreiches, systematisches Werk zu einem schwierigen Thema wie dem der Menschenrechte mit soviel interessierter Leichtigkeit und mit soviel ungeteilter Zustimmung gelesen. Wer sich also dem Thema der Menschenrechte zuwendet, wird sowohl im gesonderten Zuratezieh einzelner Kapitel als auch dort, wo es um eine Gesamtschau des Themas geht, in dem Buch eine verläßliche Hilfe finden. Kein Zweifel: Das Buch ist ein Standardwerk geworden.
Peter Lippert

Putz, Gertraud: *Christentum und Menschenrechte.* Reihe: Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Neue Folge, Bd. 40. Innsbruck 1991: Tyrolia-Verlag. 450 S., kt., DM 70,– (ISBN 3-7022-1766-5).

Um der Frage nach der Stellung des Christentums zu den Menschenrechten ein gedanklich sauberes Fundament zu geben, sind einige Begriffsklärungen angebracht. Was versteht man unter Menschenrechten, Grundrechten, Grundwerten? „Unter ‚Menschenrechte' versteht man jene Summe

von unveräußerlichen und unverzichtbaren Rechten, die jedem Menschen aufgrund seines Wesens von Natur aus zustehen, unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat oder einer bestimmten Gruppe. Es sind angeborene vor- und überstaatliche Rechte" (12). Ihr Ziel „ist der Schutz der Würde der Person" (12). „Grundrechte sind verfassungsmäßig verankerte und damit gerichtlich einklagbare Menschenrechte. Es sind grundlegende Rechte der Individuen gegenüber dem Staat" (13). „Grundwerte sind wichtige Ordnungsprinzipien menschlichen Zusammenlebens" (14). Die Menschenrechte, die sich in fast allen Kulturen in je verschiedener Weise entwickelt haben, sind für das Christentum und die europäische Kultur gesehen, deren diesbezügliche Auffassungen heute weltweiten Eingang gefunden haben (wenn sie auch noch lange nicht überall in der Praxis verwirklicht sind), das Ergebnis eines langen historischen Prozesses. Ihm gilt es zunächst näher nachzugehen.

Die Verfasserin schildert den Werdegang der Menschenrechtsidee im AT, das im Laufe seiner Geschichte „ein ausgeprägtes Rechtssystem, das durch Milde und Humanität gekennzeichnet war" (19), entwickelt hat. Die einschlägigen Hinweise des NT schließen sich an. Als Beispiel für die Auffassungen der philosophischen und theologischen Tradition werden die Aussagen des Thomas von Aquino zur Menschenrechtsfrage dargestellt. Bei all dem erweist sich, die Idee der Menschenrechte ist in den Offenbarungsschriften grundgelegt und im Christentum herangewachsen, ihren konkreten politischen Durchbruch erlebte diese Idee jedoch erst in der Zeit der Aufklärung.

Den größten Teil der Arbeit nehmen sodann die Auffassungen und Stellungnahmen der katholischen Kirche zu den politischen Freiheitsrechten und zu den sozialen Grundrechten ein. Hier kommen die päpstlichen und bischöflichen Äußerungen ausführlich zu Wort, angefügt ist ein Passus über die Menschenrechte aus der Sicht der reformatorischen Kirchen. Dabei wird deutlich, wie mühsam der Weg von teilweiser Bejahung, aber auch zum Teil schärfster Ablehnung bis hin zur vorbehaltlosen Anerkennung der heute von der Kirche akzeptierten Menschenrechte war. Die Frage nach den Menschen- und Grundrechten in der Kirche ist dabei immer noch Diskussionsgegenstand und noch nicht hinreichend und in jeder Hinsicht zufriedenstellend gelöst.

Sehr hilfreich ist die beigefügte Dokumentation, hier wäre u. a. vor allem hinzuweisen auf die leider nahezu vergessene, aber weitreichende und sehr fortschrittliche Menschenrechtserklärung der Katholiken Amerikas vom Jahr 1947. – Fazit: das vorliegende Buch ist eine umfassend informierende und eindrucksvolle Darstellung der einschlägigen Fragen. Siegfried Hammer

Rotter, Hans: *Sexualität und christliche Moral.* Innsbruck 1991: Tyrolia Verlag. 152 S., kt., DM 24,– (ISBN 3-7022-1785-1).

Einer der ständig genannten Kritikpunkte am Bild, mit dem sich die katholische Kirche heute darbietet, ist „ihre" Sexualmoral. Daß gerade Auffassungen darüber, wie eine menschliche Sexualität in Zeiten großer kultureller Umbrüche zu leben sei, in Turbulenzen geraten, ist eigentlich nicht verwunderlich. Tatsächlich ist die Sexualität in allen Kulturen ein „sensibles Thema" und nicht etwa nur im lange sexualfeindlich gewesenen Westen, woran angeblich das Christentum schuld sei. Zu intensiv wird Sexualität erlebt, zu leicht entzieht sie sich der Steuerung durch Willen und Vernunft, zu folgenreich ist sie für den Lebenslauf der Menschen, und zu viel Unterschiedliches vermag sie zu symbolisieren, um nicht als Faszination und zugleich als Gefahr erlebt zu werden.

In diese Situation hinein hat es H. Rotter unternommen, in einem kleinen Buch, das für viele, auch nicht-fachmännisch vorgeschulte Leser bestimmt ist, das ganze Panorama des weiten Themas abzuschreiten. Es ist der Darstellung durchgängig anzumerken, daß sie davon ausgeht, den Grundgehalten der katholischen Tradition treu zu sein und sich vor allem von der kirchlichen Glaubenslehre leiten zu lassen. Gleichzeitig gilt aber das spürbare Interesse des Verfassers auch den Menschen in ihrer heutigen Situation, denen eine katholische Sicht von Sexualität nahe gebracht werden soll, *die ihnen recht leben helfen soll.* Und wie jeder, der sich derartiges vornimmt, steht der Verfasser unausweichlich auch vor der Aufgabe, nicht nur Front zu machen gegen heutige Permissivitäten und Prinzipienblindheiten, sondern auch die Altlasten aufarbeiten zu helfen, die in vielen jetzt lebenden Menschen durch eine enge und ängstliche Sexualverkündigung in der Vergangenheit entstanden sind.

Aus dieser Haltung heraus schreibt der Verfasser über Theologie von Geschlechtlichkeit und Ehe, über Sexualpädagogik, Zärtlichkeit, voreheliche Geschlechtsbeziehungen, nichteheliche Lebensgemeinschaften, die Unauflöslichkeit der Ehe, Kirche und Zweitehe, Sexualität und Ehelosigkeit, Homosexualität, Schamhaftigkeit, Pornographie, Vergewaltigung (ein theologisch-spirituelles Kapitel, etwa zu Sexualität und Glaube oder über Sexualität als *ein* Weg in die endgültige Vollendung des Lebens, wäre allerdings ein schönerer Abschluß gewesen!...).

Man kann sich denken, daß ein solches Buch den einen zu „brav", den anderen hingegen als ärgerlich erscheinen wird. Aber vielen Lesern wird die bedachtsame, gut verständliche und menschenfreundliche und religiös geprägte Art der Darstellung der katholischen Sexualmoral eine Hilfe sein können. Es ist zu wünschen, daß so oder ähnlich später einmal wie selbstverständlich und ohne die zeitbedingten Turbulenzen über das Thema gesprochen werden wird.

Kleinere Kritikpunkte waren für mich nur: der gelegentlich zu schnelle Wechsel von der empirischen zur religiösen Ebene (z. B. 28, 33), was gelegentlich ein wenig betulich wirkt. Auch sollte wohl das tatsächlich gegebene Phänomen reflektiert werden, daß gute, neue Gründe für „alte" Positionen sprechen (vgl. z. B. 75), obwohl die früher angegebenen Gründe aus heutiger Sicht nicht nur nicht schlüssig sind, sondern zum Widerspruch reizen. Es muß also über sie hinaus ein ethisches Gespür gegeben haben, das den Moraltheologen früher entging, das sich aber jetzt „bewahrheitet". Darüber wäre eigens nachzudenken. Ansonsten hätte es S. 79 zu heißen: „... die sich ja bei Matthäus in 5,32 noch einmal findet..." Insgesamt wird man dem Verfasser für seine seelsorgliche Mühe zu danken haben und ihr Erfolg wünschen. Peter Lippert

Dillmann, Rainer – Hochstaffl, Josef: *Jesus als Modell.* Praxisbegleitung in einem Gemeindebesuchsdienst. Reihe: Heilende Seelsorge. Mainz 1991: Matthias-Grünewald-Verlag. 150 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-7867-1564-5).

Neue Wege in der Glaubensverkündigung zu gehen, die sie selbst erprobt haben, hat die beiden Autoren R. Dillmann und J. Hochstaffl sicherlich veranlaßt, ihre Erfahrungen schriftlich niederzulegen. Das kommt in allen Kapiteln des Buches zum Ausdruck. Aufbau und Inhalt sind so lebendig gestaltet, daß sie nicht nur Neugier bei denen wecken, die das Buch lesen, sondern auch Mut machen, in die seelsorgliche Arbeit einzusteigen. Entsprechend ist der Aufbau des Buches angelegt.

Ohne ein Konzept geht es auch in der Seelsorgsarbeit nicht. Daher erklärt das 1. Kapitel grundsätzliche Konzeptfragen. Das 2. Kapitel zeigt auf, daß diese Mitarbeit im Dienst an den Mitmenschen Seelsorge im Sinne des Evangeliums ist. Folgerichtig wird im 3. Kapitel Jesus als „Modell allen christlichen Lebens und aller kirchlichen Praxis" aufgezeigt. Denn nur aus dem Umgang Jesu mit seinen Mitmenschen wird es uns möglich gemacht, ähnliche Wege zu beschreiten, um im heutigen Menschen die Bereitschaft zum Glauben zu wecken. Anschließend wird im 4. Kapitel eine „Dialektik der seelsorglichen Praxisbegleitung" entworfen. Beispiele, die jeder Seelsorger und seine Mitarbeiter in der Seelsorge erleben, bieten Anregungen und Erfahrungen, ähnliche Wege zu beschreiten. Und die Erfahrung hat bereits gezeigt, daß in unserer priesterarmen Zeit solche seelsorglichen Initiativen neuen Mut und neue Hoffnung geben, sich im Dienst des Evangeliums zu engagieren. Erfahrungen und Gesprächsaustausch werden Freude wecken und Mut machen, den Versuch zu unternehmen, neue Mitarbeiter zu gewinnen. Allen, die nach neuen Wegen der Glaubensverkündigung suchen, und solchen, die „müde" geworden sind und am liebsten „alles hinwerfen" möchten, sei das Buch empfohlen. Peter Bock

Emeis, Dieter: *Sakramentenkatechese.* Freiburg 1991: Herder. 254 S., geb., DM 38,– (ISBN 3-451-22476-3).

Die Sakramentenkatechese kann heute nicht mehr von einheitlichen Voraussetzungen und gemeinsamen Grundlagen ausgehen. Nicht nur von Ort zu Ort, sondern auch von Mensch zu Mensch sind die Beziehungen zu Gott und zur Kirche oft recht unterschiedlich. Dies macht Glaubensvermittlung so schwierig, und deshalb kann D. Emeis keine Patentrezepte bieten. Wohl zeigt er mög-

liche Wege auf, wie die in den Sakramenten durch die Kirche erfolgende Gottesbegegnung erschlossen werden kann. Darüber hinaus weist er immer wieder auf Konsequenzen hin, die sich aus den sakramentalen Feiern für die Seelsorge in den Gemeinden ergeben.

Das Buch ist in einer auch für Nichttheologen verständlichen Sprache geschrieben. Und es wäre zu wünschen, daß sich mit ihm neben den in der Seelsorge hauptamtlich Tätigen auch die ehrenamtlich Tätigen (z. B. Mitglieder des Pfarrgemeinderates) beschäftigen.

In dem Kapitel über die Firmung ist auf den Seiten 93 f. und 101 eine kleine Korrektur anzubringen. Entgegen dem Wortlaut der Apostolischen Konstitution über das Sakrament der Firmung, die von einer „Salbung mit Chrisam auf der Stirn unter Auflegen der Hand" spricht, ist in Verbindung mit der Chrisamsalbung keine Handauflegung vorgesehen (vgl. Caeremoniale Episcoporum Nr. 467). Vielmehr gilt – merkwürdigerweise – die Stirnsalbung als Darstellung der Handauflegung (siehe dazu J. Schmitz, „Salbung mit Chrisam auf der Stirn unter Auflegen der Hand": Liturgisches Jahrbuch 35 [1985] 58–62). Josef Schmitz

Liturgie und Homiletik

Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Hrsg. v. Harald Schützeichel. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. 327 S., geb., DM 49,80 (ISBN 3-491-72239-X).

Die musikalische Gestaltung der Meßfeier ist in vielen Gemeinden nicht nur eintönig, sondern oftmals auch sinnwidrig. Wie Gottesdienst sachgerecht und lebendig gestaltet werden kann, zeigt das vorliegende Buch, das sowohl Kirchenmusikern als auch kirchenmusikalischen Laien in einer verständlichen Sprache und mit zahlreichen Notenbeispielen vielfältige Anregungen bietet.

Zunächst werden grundsätzliche Fragen zu „Gesang und Musik im Gottesdienst" erörtert und dann die neueren kirchlichen Dokumente zur Meßfeier vorgestellt. Der Hauptteil beschäftigt sich mit den „Möglichkeiten der musikalischen Gestaltung einzelner Meßteile". Dabei werden Sinn, Funktion und Geschichte der einzelnen Elemente dargestellt. Anschließend werden einzelne musikalische Formen (Ruf, Litanei, Kantillation, Hymnodie, Psalmen, Cantica) erläutert. Ein eigener Abschnitt ist den musikalischen Diensten und ihren Aufgaben gewidmet.

Die Ausführungen sind bewußt knapp gehalten. Wer zu einzelnen Themen zusätzliche Informationen sucht, findet in den verschiedenen Literaturverzeichnissen entsprechende Hinweise.

Das Buch bildet eine gute Grundlage für die Aus- und Fortbildung von Theologiestudierenden, Priestern, Kirchenmusikern und Mitgliedern der Liturgieausschüsse und sollte allen, die mit der Vorbereitung von Gottesdiensten betraut sind, griffbereit zur Verfügung stehen. Josef Schmitz

Jung, Herbert: *Gottes sanfte Hände über dir.* Segensgebete für Gemeinde und Familie. Freiburg 1992: Herder. 96 S., geb., DM 17,80 (ISBN 3-451-22836-X).

Die hier dargebotenen Texte aus der Heiligen Schrift (Psalmen und andere zum Thema passende Bibelstellen) sowie die vom Autor selbst formulierten Gebete zu verschiedenen Situationen des Familienlebens und zu den Festtagen des Kirchenjahres bereichern sicher das Angebot von Büchern auf diesem Sektor. Ob allerdings einfache Menschen sich immer mit diesen Gebeten identifizieren können, möchte ich dahingestellt sein lassen. Manche Texte unterstellen doch eine solide theologische Bildung und eine mehr als oberflächliche Erfahrung im geistlichen Leben. Das gilt vor allem für die alttestamentlichen Gebete, die ohne Kenntnis des alttestamentlichen Gottesbildes kaum zu verstehen sein werden. So gesehen erscheint das Buch weniger geeignet für den privaten Gebrauch; es kann aber sehr wohl eine Hilfe für die Gestaltung liturgischer Feiern im kleinen Kreis sein.
Peter Bock

Benesch, Kurt: *Pilgerwege: Santiago de Compostela.* Freiburg 1991: Herder. 200 S., geb., DM 58,– (ISBN 3-451-22466-6).

Niemand weiß so recht, wie es dazu gekommen ist. Aber nach einigen Jahrhunderten fast völliger Vergessenheit ist Santiago de Compostela heute wieder ein beliebter Wallfahrtsort. Allerdings ist diese Pilgerstätte durch eine Eigenart gekennzeichnet, die sie von anderen unterscheidet. Es gehört dazu ein Weg. Man kann zwar Santiago de Compostela mit dem Flugzeug erreichen, doch als Ziel und Höhepunkt kann die Pilgerstadt nur erleben, wer den Weg von den Pyrenäen bis zum „Ende der Welt" zurückgelegt und sich von den Zeugnissen der Vergangenheit, die die Pilgerstraße prägen, hat beeindrucken lassen.

So beschränken sich auch die Ausführungen in dem vorliegenden Buch nicht auf Geschichte und Gegenwart der Stadt Santiago de Compostela, sondern erstrecken sich auf den „Jakobsweg". Der Autor beginnt mit einer Besinnung über das Wallfahren heute, schildert Legenden, die den „Sternenweg" berühmt gemacht haben, skizziert dessen historische Entwicklung und beschreibt seinen Verlauf einschließlich der vier bedeutsamsten Zubringerwege in Frankreich. Die Beschreibung wird durch einen Bildteil ergänzt, der zahlreiche Stationen des Jakobsweges anschaulich vor Augen führt. Ein eigenes Kapitel ist dem Pilgerwesen des Mittelalters und den damit verbundenen Umständen gewidmet. Dadurch erfährt der Leser nicht nur etwas über den Weg, sondern auch über die Menschen, die ihn gegangen sind.

Das Buch ermöglicht denen, die nach Santiago de Compostela pilgern wollen, eine gute Vorbereitung und hält in denen, die bereits dort waren, vielfältige Erinnerungen lebendig. Josef Schmitz

Predigen in Israels Gegenwart. Predigtmeditationen im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs. Hrsg. von Arnulf H. Baumann und Ulrich Schwemer, Bd. 2 + 3. Gütersloh 1988 und 1990: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 141 + 164 S., kt., DM 26,80 + 29,80 (ISBN 3-579-02747-6 und 3-579-02795-6).

Die beiden hier vorgestellten Predigtbände verdanken ihre Entstehung der Überzeugung, daß die Ergebnisse des jüdisch-christlichen Dialogs der vergangenen Jahrzehnte auch in der Praxis der christlichen Gemeinden, besonders in ihren Gottesdiensten, einen angemessenen Niederschlag finden müßten. Grundlage bilden die biblischen Texe der fünften Perikopenreihe und der Perikopenreihe I der evangelischen Kirche, aus der vor allem jene Texte ausgewählt wurden, die eine besondere Aussage zum jüdisch-christlichen Verhältnis enthalten oder die bereits eine antijüdische Auslegungstradtion haben, die sich noch heute auswirken kann.

Den Predigtmeditationen, die, von einer Ausnahme abgesehen, aus der Feder christlicher Autoren stammen, wird in beiden Bänden eine Einleitung vorausgeschickt, in der die gesamte Problematik betreffende, beachtenswerte Gedanken vorgetragen werden. Im zweiten Band sind das Überlegungen, die von der Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des Christentums handeln und die der Frage nachgehen, wie jüdische Gebete und Themen jüdischer Feste sachgemäß im christlichen Gottesdienst Berücksichtigung finden könnten. Im dritten Band, der ausschließlich Evangelientexte zum Inhalt hat, befaßt sich die Einleitung erwartungsgemäß mit dem antijüdischen Kolorit der Evangelien, das in der christlichen Auslegungspraxis der vergangenen Jahrhunderte eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Die Erklärung dieses Phänomens wirkt überzeugend und weist zugleich Wege zu einem besseren Verständnis der entsprechenden Texte.

Die Verfasser der Meditationen, unter ihnen bekannte und seit Jahren engagierte Förderer des jüdisch-christlichen Dialogs, halten sich bei ihren Ausführungen alle an ein vorgegebenes Schema. Auf die Textauslegung folgen theologische und homiletische Überlegungen sowie Gedanken zur Situation. Daran schließen sich Beiträge aus der Begegnung mit dem Judentum und zum Schluß Vorschläge zur Gestaltung der Predigt und des Gottesdienstes. Auch wenn man vielleicht nicht mit allen hier vorgetragenen Gedanken einverstanden ist, weil manches einseitig oder überpointiert erscheint, eine gründliche Auseinandersetzung, der praktische Konsequenzen folgen müßten, ist in jedem Fall dringend geboten. Die Autoren leisten dazu eine wertvolle und brauchbare Hilfestellung. Franz Karl Heinemann

Danneels, Godfried: *Christus oder der Wassermann.* Ein Hirtenbrief. Reihe: Kriterien, Bd. 88. Freiburg 1991: Johannes Verlag Einsiedeln. 65 S., kt., DM 9,– (ISBN 3-89411-305-7).

Der vorliegende Text ist ein Hirtenbrief des Erzbischofs von Mecheln und Brüssel, Godfried Kard. Danneels. Manchen Beobachtern des kirchlichen Zeitgeschehens werden andere Äußerungen des Verfassers zu Zeitfragen, etwa zum säkularisierten Europa und dessen Evangelisierung, noch in guter Erinnerung sein. So erfüllt dann auch dieser Text die Erwartungen an eine kluge und im Glauben weiterführende, theologische Zeitbeobachtung – Inhalte sind hier vor allem die Sekten und das New Age.

Mit großer Einfühlungsgabe beschreibt der Verfasser die Motive, die für manche Menschen die Sekten interessant machen, sowie die Merkmale christlicher Gemeinden, die notwendig sind, derlei Verlockungen überwinden zu helfen. Aufhorchen läßt eine Bemerkung über die flache und wenig biblische Prägung vieler Predigten (26). Alles, was der Verfasser hier zu New Age und den Sekten, eigentlich aber: zum Christsein, wie es heute not tut, schreibt, ist hoher Beachtung und eingehenden Nachdenkens wert. Peter Lippert

Niewiadomski, Jozef: *Den Frommen ein Skandal.* Provozierende Predigten. Regensburg 1991: Fr. Pustet. 96 S., kt., DM 14,80 (ISBN 3-7917-1294-2).

Titel und Inhalt des Buches, 15 Predigten, wollen bewußt provozieren. Eine solche Provokation sollte im Kirchenraum allerdings nicht mit Schlagworten hervorgerufen werden, da diese bekanntlich in unserer von den Medien beherrschten Welt sehr schnell verhallen. Typisches Beispiel einer solch gesuchten Provokation sind etwa die Themen „Die unheilige Familie", „Gegen den Strich gebürstet" und "Immer am Ball bleiben". Nach dem Gottesdienst wird sich mancher Hörer solcher Predigten fragen: Was hat er nun eigentlich gesagt? Und die Antwort wird ihm nicht leicht fallen. Die Meinung des Autors, die „aktualisierende Nacherzählung biblischer Geschichten" sei als Methode der Predigt nicht ausreichend, dürfte wohl nicht auf allgemeine Zustimmung stoßen. Der journalistische Stil dieser Predigten dürfte wohl nicht überall jene Resonanz hervorrufen, die sich der Autor wahrscheinlich verspricht. Dennoch, wer eine solche Sprache liebt, mag sehr wohl nach diesem Buch greifen und Gewinn daraus ziehen. Peter Bock

Philosophie

Hofmeister, Heimo: *Philosophisch denken.* Reihe: Uni-Taschenbücher, Bd. 1652. Göttingen 1991: Vandenhoeck & Ruprecht. 450 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-525-03275-7).

Vorliegende Einführung in die Philosophie versteht sich als ein Buch, das einen Weg zum selbständigen Philosophieren weisen will. Dabei wird ausgegangen von der Fülle der Antworten, die von seiten der Philosophiegeschichte angeboten werden, um so von den großen Meistern lernen zu können und vielleicht durch die kritische Aneignung ihrer Gedanken selbst einen Weg oder ein Teilstück eines solchen zu entdecken. Der philosophiegeschichtliche Einsatz macht sich auch darin bemerkbar, daß viele Zitate gegeben und interpretiert werden, es entsteht nahezu ein kleines Kompendium der Philosophiegeschichte mit einem außerordentlich reichen Informationsgehalt und einem hohen Informationswert. Ziel des Buches ist freilich nicht die Darstellung der Geschichte der Philosophie, sondern die Stellung der Wahrheitsfrage, geht es doch der Philosophie nicht um die Aufarbeitung des historischen Stoffes, vielmehr um die Frage nach der Wirklichkeit im Ganzen und in ihrer ganzen Fülle, allerdings so, daß die Fülle des Seienden aus letzten Prinzipien verstanden wird. So kommen mehr oder weniger die meisten der großen Themen der Philosophie zur Sprache, es entsteht ein Themenkatalog, der so ziemlich alles enthält, was man sich in einer Einleitung in die Philosophie wünschen kann, wenn auch selbstverständlich nicht alles in gleicher Ausführlichkeit. Eine Fülle von Begriffen der gesamten Tradition wird dargestellt und erklärt, so daß der Leser nach der Lektüre dieses Buches gut vorbereitet an philosophische Literatur gehen kann.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang besonders das Verzeichnis der griechischen Begriffe, Personen- und Sachverzeichnisse fehlen auch nicht. Hinweise zur Literatur sind in reichem Maße in den Anmerkungen gegeben. Nachdem das Buch hier vorgestellt ist, sollte jetzt der Leser das Wort haben, und viele Leser möchte man diesem Buch wünschen. Siegfried Hammer

Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten. Hrsg. v. Peter Kosłowski. Reihe: Uni-Taschenbücher, Bd. 1608. Tübingen 1991: J. C. B. Mohr. IX, 436 S., kt., DM 36,80 (ISBN 3-16-145715-3).

Dieses neuartige Lehrbuch der Philosophie ist aus Vorträgen hervorgegangen, die im SS 1989, im WS 89/90 und im SS 90 von verschiedenen Autoren in Hannover im Rahmen der Vorlesungsreihe des Forschungsinstitutes für Philosophie Hannover „Was kann die Philosophie heute zur Orientierung leisten? Zur Lage des Denkens." gehalten wurde. Außer der Einleitung des Herausgebers besteht vorliegendes Lehrbuch aus 19 Kapiteln, in denen jeweils ein Autor sein Thema darstellt. Gegliedert ist das Buch in zwei umfangreiche Teile, der erste ist der praktischen, der zweite der theoretischen Philosophie gewidmet.

Die Einleitung zeichnet den grundsätzlichen Rahmen der Fragestellungen und Ansätze vor, die anschließend in den einzelnen Kapiteln entfaltet und diskutiert werden, indem sie Philosophie als den Versuch begreift, eine Theorie der Gesamtwirklichkeit zu schaffen. Die Gesamtwirklichkeit ist durch zwei Faktoren bestimmt: sie ist einmal die Welt, die vom Menschen, seinem Handeln und Herstellen gestaltet und verändert wird, sie ist sodann die Welt, die unabhängig von den Handlungen des Menschen existiert und gilt und vom Erkennen aufzunehmen ist. So rechtfertigt sich die Grundeinteilung der Philosophie in Praktische und Theoretische, was nicht ausschließt, daß zwischen den beiden Teilen enge Verbindungen bestehen.

Gemäß dem Ansatz, wie ihn der Herausgeber in der Einleitung skizziert hat, nämlich vom Menschen auszugehen, tritt im Teil Praktische Philosophie an die erste Stelle die Frage nach dem Menschen und seiner Geschichte (Themen: Philosophische Anthropologie. Philosophische Pädagogik. Geschichtsphilosophie.) Einen großen Raum nimmt sodann die Philosophie des Sozialen und der Kultur ein (Themen: Sozial- und Kulturphilosophie. Politische Philosophie. Rechtsphilosophie. Wirtschaftsphilosophie und Wirtschaftsethik. Philosophie der Kunst oder Ästhetische Theorie – Das Problem der universalistischen Referenz. Orientierungsaufgabe der Religionsphilosophie). Schließlich, gewissermaßen als Höhepunkt und Abschluß, folgt die Darstellung der Ethik und ihrer Anwendungen (Themen: Philosophische Ethik. Ethik und Naturwissenschaften).

Im theoretischen Teil erfolgt der Einstieg mit den Problemen der Wissenschaftstheorie, einer philosophisch verstandenen Psychologie und einem Überblick über die Naturphilosophie (Themen: Wissenschaftstheorie und Logik. Theorie der Rationalität. Analytische Philosophie und das Selbst. Philosophische Psychologie. Naturphilosophie). Als Höhepunkt der Darstellung dieses Teiles kann man schließlich den letzten Unterteil begreifen, der die Fragen der Metaphysik, ihre Beziehung zur Theologie und die Probleme einer spezifisch Christlichen Philosophie diskutiert (Themen: Vom Sinn der Metaphysik – Über den Unterschied zwischen Ursache und Bedingung. Theologie und Metaphysik. Christliche Philosophie).

Versucht man eine allgemeine Charakterisierung und stellt man die Frage nach der Orientierungsleistung dieses Lehrbuches, dann kann man sagen: Die einzelnen Beiträge haben im wesentlichen die in der Einleitung skizzierten Perspektiven übernommen, trotz aller standpunktlichen Verschiedenheiten, die durchaus zum Ausdruck kommen. Sie haben sich nämlich bemüht, Philosophie in wertbezogener Weise darzustellen, sie aus ethischer Verantwortung zu gestalten und damit dem menschlichen Leben als Maßstab und Hilfe dienlich zu machen. Hier liegt über den breit gefächerten Informationsgehalt hinaus sicher einer der Schwerpunkte und Vorzüge dieses Lehrbuches.
Siegfried Hammer

Christliche Kunst

Sudbrack, Josef: *Der göttliche Abgrund.* Bilder vom dreifaltigen Gott. Reihe: Glaubensbilder. Würzburg 1991: Echter Verlag. 60 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-429-01375-5).

In der Reihe „Glaubensbilder", die die reiche Tradition christlicher Bildkunst unter verschiedenen Stichworten erschließen soll, stellt Josef Sudbrack hier besonders gewagte Bilder vor: Bilder vom dreifaltigen Leben Gottes. Konnten religiöse Kunstwerke generell gegenüber dem alttestamentlichen Bilderverbot mit dem Verweis auf den menschgewordenen Gottessohn, das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes", gerechtfertigt werden, so stellen sich doch die hier ausgesuchten Darstellungen dem geradezu vermessenen Anspruch, das Innenleben Gottes ins Bild zu bringen. Dabei stehen sie in engem Kontakt besonders zu mystischen Theologinnen und Theologen, aber auch zu den biblischen Zeugnissen besonders der Taufe Jesu. Es ist eine lockere Auswahl, die hier präsentiert wird; der Vf. und sein Leser „blättern ... ein wenig im Reichtum der Vergangenheit und deuten Gegenwart an" (8). Sudbrack hat u. a. eine Ikone der Taufe Jesu ausgesucht, zwei Darstellungen aus der Schrift „Scivias" von Hildegard von Bingen, ein Fresko aus der romanischen Kirche in Urschalling/Chiemgau (auf dem der Heilige Geist in Frauengestalt dargestellt wird), den eindrucksvollen Blutenburger Gnadenstuhl („Der Schmerz des Menschen Jesus dringt hinein in Gottes Herz." 30), natürlich die Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rubljew, dazu einen Holzschnitt eines indischen Künstlers und auch eine etwas kitschige „Taufe Jesu" von Emil Wachter. In dem vorliegenden Band werden die Bilder teilweise farbig, überwiegend aber schwarzweiß reproduziert, leider nicht immer in guter Qualität. Der aufschlußreiche Begleittext bietet eine kurze Beschreibung mit Hinweisen auf Besonderheiten der Bilder, eine Deutung der Symbole und eine Fortführung der theologischen Aussage mit Rückgriff auf religiöse Autoren verschiedener Jahrhunderte. Eine ausgesprochene Bezugnahme auf die Dreifaltigkeit in der zeitgenössischen westlichen Kunst fand der Vf. nur bei Frederick D. Bunsen: „Trinität", 1986, ein abstraktes Bild, das Sudbrack vor allem mit Sicht auf den Prozeß seiner Entstehung deutet. Zielrichtung des Werkes ist das „Zwischen", der Prozeß zwischen Künstler und Bild, zwischen Betrachter und Bild. Dieses „Zwischen" des Dialoges stellt er in Analogie zu dem Raum der Trinität.

Sudbrack hat sich mit seinem Buch in einen Kernbereich religiöser Kunst hineingewagt. So sehr auch alle unsere Worte und Darstellungsmöglichkeiten vor Gott versagen – um unserer selbst willen müssen wir doch Ausdrucksformen für unseren Glauben finden. Das Beharren auf rein abstrakten, antipersönlichen Gottesbezeichnungen reicht nicht aus; wer sich allein auf eine negative Theologie versteift, verkürzt ebenso das Geheimnis Gottes (in diesem Fall ergibt sich meist eine intellektualistische Religion), wie es allzu menschliche und naive Darstellungen in anderer Weise tun. Es ist wohl gerade die Chance von Kunstwerken, daß sie der schlechten Alternative zwischen intellektualistischer und naiv-verzerrter Religiosität entkommen. Johannes Römelt

Glaser, Gerhard: *Erinnerung und Verwandlung.* Bilder zum Abendmahl. Reihe: Glaubensbilder. Würzburg 1991: Echter Verlag. 60 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-429-01377-1).

Mit der Reihe „Glaubensbilder", die auf vorerst fünfzehn Bände geplant ist, möchte der Echter-Verlag seinen Lesern ein kompetentes Hilfsmittel zur Erschließung wichtiger Themen der christlichen Ikonographie an die Hand geben. Der erste Band der Reihe, der vom Leiter des Katholischen Bildungswerkes in Ulm besorgt wurde, ist dem Thema „Abendmahl" gewidmet. Gerhard Glaser bietet mit seiner Auswahl von zwölf Kunstwerken eine beachtliche Bandbreite von Abendmahlsdarstellungen an; sie reicht von der „Dramatik und Ruhe beim Mahl", wie sie auf dem Mosaik in Ravenna (um 520) dargestellt sind, über den Sakramentsaltar von Dirk Bouts (1464/67) und einen Holzschnitt von Albrecht Dürer als „Bildzeugnis der Reformation" bis hin zum „Ent-Setzen des Judas", wie es Max Beckmann ins Bild faßt (Lithographie, 1911), und dem beeindruckenden, leider nur in einer Schwarzweiß-Abbildung wiedergegebenen „Nachbild zu Leonardo da Vinci", dem Abendmahl von Ben Willikens (1976/79). Mit seiner Beschreibung und Kommentierung der Bilder bietet der Autor gute Hilfen zur Bilderschließung, auch im Rückgriff auf Theologen und Literaten der verschiedenen Jahrhunderte. Auf diese Weise erhält der Leser dieses Bandes einen ganz unge-

wohnten und überraschenden Blick auf die Theologiegeschichte des Abendmahles bis in die Moderne, für die Ben Willikens mit seinem Bild der Leere und dem lichten Weiß der Sehnsucht einen gültigen Ausdruck geschaffen hat. Johannes Römelt

Stary, Othmar – Kallen, Wim van der: *Die Seckauer Apokalypse von Herbert Boeckl.* Graz, Wien, Köln 1989: Verlag Styria. 103 S., geb., DM 34,– (ISBN 3-222-11926-0).

Die Basilika der Benedektinerabtei Seckau birgt in ihrer Engelkapelle den umfassendsten Freskenzyklus zur Apokalypse, der in der Monumentalmalerei der Moderne bisher geschaffen wurde. Der österreichische Maler Herbert Boeckl schuf nach längerer Vorbereitungszeit diese Fresken als ein reifes Alterswerk in den Jahren 1952–60; Othmar Stary stellt sie kommentierend in diesem Band dem Leser und Betrachter vor. In seiner Einleitung führt er zunächst in das biblische Buch der Apokalypse und seine Eigenheiten ein, stellt seine Wirkungsgeschichte in der bildenden Kunst dar und bietet einige Informationen über den Künstler und sein Werk. Der weitere Text des Buches sind einzelne biblische Meditationen, die sich auf bestimmte Szenen des Zyklus beziehen. Boeckls Malweise ist durchgehend erzählerisch – in einer Zeit, in der die Avantgarde fast völlig von der abstrakten Formsprache bestimmt wurde. Sein facettenreicher Stil wirkt manchmal eindrücklich lyrisch, manchmal verwendet er auch abstraktere Reihungen. Spürbar beeinflußt ist er u. a. durch die romanische Malerei in Spanien, die er 1951/52 an Ort und Stelle eingehend studierte. Die Abbildungen in dem Band vermitteln einen guten Eindruck der einzelnen jeweils für sich stehenden Szenen; leider fehlt eine oder mehrere Übersichtsaufnahmen, die einen Eindruck auch von der Gesamtwirkung der Fresken im Raum geben könnten. Johannes Römelt

Quenot, Michel: *Die Ikone.* Fenster zum Absoluten. Würzburg 1992: Echter Verlag. 240 S., kt., DM 29,– (ISBN3-429-01439-5).

Der Autor bietet mit seinem Buch eine grundlegende Einführung in die Welt der Ikonen und wendet sich dabei gegen die heute weit verbreitete Neigung, in der Ikone nur ein Kunstwerk zu sehen. Für ihn ist sie „Theologie im Bild, d. h. sie verkündet durch ihre Farben, und sie vergegenwärtigt, was das Evangelium durch das Wort offenbar macht. Sie ist also Ausdruck der göttlichen Offenbarung und unserer Gemeinschaft mit Gott" (13). Damit weist Quenot der Ikone eine „sakramentale Bedeutung" zu.

In vier Kapiteln sucht der Verfasser, den Leser in das Wesen der Ikone einzuführen. Das erste Kapitel behandelt wichtige Grundlagen. Es geht dabei um den Ursprung und die Entwicklung der Ikone, um ihre biblische und dogmatische Grundlage, um ihren Stellenwert in der Ostkirche sowie um eine kurze Erläuterung der Festtagsikonen. Im zweiten Kapitel „Inhalt und Form der Ikone" wird man mit dem Wesen, d. h. mit der theologischen Bedeutung der Ikonen vertraut gemacht, die Quenot als „Theologie der Gegenwart Gottes" versteht. Sie ist ein Zeugnis des Glaubens, und sie ermöglicht die Weitergabe des Glaubens. Im dritten Kapitel werden einige Ikonentypen ausführlicher vorgestellt, so die Christus- und Marienikonen. Im vierten Kapitel „Bausteine für eine Theologie der Ikonen" versucht der Autor, die vorausgehenden Ausführungen zusammenfassend, die wesentlichen Grundzüge einer Theologie der Ikonen zu formulieren.

Wer einen Zugang zur Welt der Ikonen finden will, findet in diesem Buch einen zuverlässigen Führer. Er wird vor allem begreifen, daß es nicht statthaft ist, die Ikone auf einen Kunstgegenstand zu reduzieren. Sie will und ist mehr: Sie ist ein Weg zur Verinnerlichung und ein Weg zu Gott.
Peter Bock

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Beck, Andreas: *Der Untergang der Templer.* Größter Justizmord des Mittelalters? Freiburg 1992: Herder. 324 S., geb., DM 38,–.

Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie.* Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4098. Freiburg 1992: Herder. 224 S., kt., DM 18,80.

Betz, Otto: *Elementare Symbole.* Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens. Herderbücherei, Bd. 1761. Freiburg 1992: Herder. 160 S., kt., DM 12,80.

Brantschen, Johannes B.: *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit.* Der Traum vom wachen Christenmenschen. Freiburg 1992: Herder. 160 S., geb., DM 26,80.

Christen zwischen Schuld und Versöhnung. Predigten nicht nur zur Fastenzeit, Bd. 3. Hrsg. v. Michael Langer. Regensburg 1992: Fr. Pustet. 96 S., kt., DM 14,80.

Christuslob. Das Stundengebet in der Gemeinschaft. Spezialausgabe. Freiburg 1992: Herder. 1971 S., XXXIV, 980, (197) S., geb., DM 88,–.

Cyrill von Jerusalem: *Mystagogicae catecheses – Mystagogische Katechesen.* Griechisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet v. Georg Rövenkamp. Reihe: Fontes Christiani, Bd. 7. Freiburg 1992: Herder. 200 S., Ln., DM 32,–.

Daiker, Angelika: *Kontemplativ mitten in der Welt.* Die Kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Freiburg 1992: Herder. 320 S., kt., DM 48,–.

Drewermann, Eugen: *Die Botschaft der Frauen.* Das Wissen der Liebe. Olten, Freiburg 1992: Walter-Verlag. 234 S., Ln., DM 36,–.

Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Hrsg. v. Reinhild Ahlers u. a. Paderborn 1992: Bonifatius Buch Druck Verlag. 141 S., kt., DM 26,80.

Entrich, Manfred: *Die Bergpredigt als Ausbildungsordnung.* Der katechetische Entwurf einer „ratio formationis" bei Albert dem Großen. Reihe: Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 10. Würzburg 1992: Seelsorge Echter Verlag. 347 S., kt., DM 48,–.

Faber, Gustav: *Auf den Spuren des Paulus.* Eine Reise durch den Mittelmeerraum. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4099. Freiburg 1992: Herder. 320 S., kt., DM 19,80.

Fuchs, Ottmar – Greinacher, Norbert – Karrer, Leo – Mette, Norbert – Steinkamp, Hermann: *Der pastorale Notstand.* Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche. Düsseldorf 1992: Patmos. 160 S., kt., DM 22,80.

Großer Bildatlas der Kreuzzüge. Hrsg. v. Jonathan Riley-Smith. Freiburg 1992: Herder. 200 S., geb., DM 78,–.

Guggenbühl-Craig, Adolf: *Die Ehe ist tot – lang lebe die Ehe.* München 1990: Kösel. 142 S., kt., DM 26,80.

Handbuch der Dogmatik. Hrsg. v. Theodor Schneider. Bd. 1: Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie. Düsseldorf 1992: Patmos. 584 S., Ln., DM 58,80.

Hermelink, Jan: *Die homiletische Situation.* Zur jüngeren Geschichte des Predigtproblems. Reihe: Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 24. Göttingen 1992: Vandenhoeck & Ruprecht. 311 S., kt., DM 52,–.

Hoffsümmer, Willi: *122 Symbolpredigten durch das Kirchenjahr.* Für Kinder, Jugendliche und Erwachsene. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 208 S., kt., DM 29,80.

Jungclaussen, Emmanuel: *In den Spuren der Meister.* Franz von Assisi, Johannes Tauler, Benedikt von Nursia, Heinrich Seuse. Freiburg 1992: Herder. 384 S., geb., DM 24,80.

Kehl, Medard: *Die Kirche.* Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992: Echter Verlag. 472 S., kt., DM 48,–.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang: *Gotteswort im Menschenwort.* Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar. Innsbruck 1992: Tyrolia-Verlag. 516 S., kt., DM 86,–.

Kreiner, Armin: *Ende der Wahrheit.* Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie. Freiburg 1992: Herder. VIII, 608 S., kt., DM 78,–.

Lurker, Manfred: *Die Botschaft der Symbole.* In Mythen, Kulturen und Religionen. München 1990: Kösel. 344 S., geb., DM 48,–.

McKaughan, Molly: *Kinder ja, aber später.* Der Kinderwunsch in der Lebensplanung von Frauen. München 1990: Kösel. 302 S., kt., DM 34,–.

Martini, Carlo M.: *Damit ihr Frieden habt.* Leben und glauben nach dem Johannesevangelium. Herderbücherei, Bd. 1766. Freiburg 1992: Herder. 238 S., kt., DM 15,80.

Neu, Rainer: *Von der Anarchie zum Staat.* Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie. Neukirchen-Vluyn 1992: Neukirchener Verlag. 350 S., kt., DM 89,–.

Das Neue Testament. Einführung von Heinz Zahrnt. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4087. Freiburg 1992: Herder. 672 S., kt., DM 19,80.

Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr C. Hrsg. v. Josef Seuffert. Freiburg 1991: Herder. 255 S., kt., DM 29,80.

Otto, Maria: *Mit den Sternen spielen.* Gedanken im Kosmos des Glaubens. Freiburg 1992: Herder. 120 S., geb., DM 19,80.

Perry, Christopher: *Auf die innere Stimme hören.* Pastoralpsychologische Praxis nach C. G. Jung. Freiburg 1992: Herder. 240 S., geb., DM 38,80.

Petit-Monsieur, Lamartine: *La coexistence de types religieux differents dans l'Haitien contemporain.* Reihe: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Supplementa, Bd. 39. Immensee 1992: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft XXXVI, 391 S., kt., Sfrs. 59,–.

Schoonenberg, Piet: *Der Geist, das Wort und der Sohn.* Eine Geist-Christologie. Regensburg 1992: Fr. Pustet. 224 S., kt., DM 48,–.

Secretan, Philibert: *Erkenntnis und Aufstieg.* Einführung in die Philosophie von Edith Stein. Innsbruck 1992: Tyrolia Verlag i. Gem. m. d. Echter Verlag, Würzburg. 149 S., kt., DM 34,–.

Talmon, Shemaryahu: *Juden und Christen im Gespräch.* Gesammelte Aufsätze, Bd. 2. Neukirchen-Vluyn 1992: Neukirchener Verlag. 242 S., kt., DM 68,–.

Wagner, Falk: *Was ist Theologie?* Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit. Gütersloh 1989: G. Mohn. 504 S., kt., DM 148,–

Werft Eure Zuversicht nicht weg! Alterserfahrungen im Spiegel der Bibel. Hrsg. v. Gerta Scharffenorth u. a. Freiburg 1992: Herder. 178 S., kt., DM 19,80.

Zerfass, Rolf: *Lebensnerv Caritas.* Helfer brauchen Rückhalt. Freiburg 1992: Herder. 223 S., kt., DM 29,80.

Zukunftsorientierte Ausbildung von Unternehmensberatern. Hrsg. v. Urs. M. Rickenbacher. Reihe: Management Consulting, Bd. 3. Stuttgart 1991: W. Kohlhammer. 313 S., geb., DM 79,–.