P. Dr. Karl Siepen CSsR zum 70. Geburtstag

„Am 5. und 6. Juni 1962 trafen sich zur Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)... 66 deutsche hochwürdigste Herren Äbte, General- und Provinzialobere im Exerzitienheim Himmelspforten/Würzburg." Am Ende des Berichtes über diese Mitgliederversammlung heißt es dann kurz: „Für den verstorbenen P. Dr. Josef Flesch CSsR wurde P. Dr. Karl Siepen CSsR, Köln-Mülheim, mit dem Amt des Generalsekretärs betraut." (OK 3 [1962], S. 233)

Sein Vorgänger P. Dr. Josef Flesch war seit 1953 Generalsekretär der VDO. Er war Initiator verschiedener dem Ordensleben und -apostolat dienlicher Institutionen, u.a. des Deutschen Katholischen Missionsrates (1955) und der ORDENSKORRESPONDENZ als Organ der drei deutschen Ordensobern-Vereinigungen (1960). Zudem war er Provinzprokurator der Kölner Ordensprovinz der Redemptoristen.

Bereits 1953 bekam P. Flesch einen jungen Mitbruder an seine Seite. Es war der 30jährige P. Karl Siepen. Er stammte aus Neuss, war nach dem Abitur 1942 zur Wehrmacht eingezogen worden, nach Krieg und Gefangenschaft war er 1946 in den Orden eingetreten, nach der Profeß am 29. 4. 1947 hatte er seine phil.-theol. Studien in Hawkstone-Hall/England und in Hennef-Geistingen gemacht und war am 31. 3. 1951 zum Priester geweiht worden. Durch die Bestellung zum 2. Provinzprokurator wurde P. Siepen „heimlicher Assistent" von P. Flesch auch bei dessen ordenspolitischen Tätigkeiten und erlebte so diese äußerst intensive Phase der Organisation der VDO hautnah mit. Noch von München aus, wo er an der für das kanonische Recht renommierten Universität seit 1956 Kirchenrecht studierte, wurde er zur Mitgliederversammlung der VDO 1960 in St. Ottilien eingeladen und zum Protokollführer bestellt.

Im ersten Heft der ORDENSKORRESPONDENZ finden wir bereits den Artikel „Klösterliche Verbände als Körperschaften des öffentlichen Rechts" aus der Feder von P. Siepen, und im zweiten Heft einen weiteren Artikel „Die Rechtsstellung der klösterlichen Verbände in der Bundesrepublik Deutschland".

So konnte nach dem plötzlichen Tod von P. Flesch am 28. März 1962 kein Geeigneterer für die Aufgabe des Generalsekretärs gefunden werden als P. Dr. Karl Siepen, der zudem noch im Februar 1961 mit einer Arbeit über „Das Vermögensrecht der klösterlichen Verbände" promoviert hatte.

Von 1962 an bzw. in den folgenden Jahren kamen weitere Ämter hinzu. Nachstehend werden sie im einzelnen aufgeführt, damit man einen Eindruck von dem Umfang der Tätigkeit des Generalsekretariates der VDO bekommt:

– Generalsekretär der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) (jeweils auf 5 Jahre gewählt durch die Versammlung der Äbte und Provinziale der Priesterorden in Deutschland)

– Generalsekretär des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR) (aufgrund der Satzung des DKMR als Generalsekretär der VDO)

– Assistens religiosus der Vereinigung Höherer Ordensobern der Brüderorden und Kongregationen Deutschlands (VOB)
(ernannt durch die Religiosenkongregation für jeweils 3 Jahre)

– Herausgeber und Schriftleiter der ORDENSKORRESPONDENZ

– Protokollführer der Bischöflichen Kommission für Ordenswesen (als Vertreter der VDO)

– Protokollführer der Bischöflichen Kommission für Weltmission (berufen durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz als Generalsekretär des DKMR)

– Berater des Arbeitsausschusses des Verbandes der Diözesen Deutschlands für die Vergabe von Mitteln für pastorale Aufgaben in Missions- und Entwicklungsländern (als Vertreter des DKMR nach den Richtlinien des Verbandes der Diözesen Deutschlands [VDD])

– Mitglied des Priesterrates der Erzdiözese Köln (gewählt durch die Ordensvertreter der Erzdiözese)

– Mitglied des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (auf Vorschlag der katholischen Verbände für Entwicklungshilfe [Misereor, Adveniat, Caritas])

– Mitglied der Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V. (berufen durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz)

– Mitglied des Verwaltungsrates der BEGECA
(Beschaffungsgesellschaft mbH für kirchliche, caritative und soziale Einrichtungen in Missionsgebieten und Entwicklungsländern)
(gewählt durch die Gesellschafterversammlung)

– Mitglied der AGEH – Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e.V. (= Personelle Entwicklungshilfe) (als Vertreter der VDO und des DKMR)

– Vorstandsmitglied des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD: vermittelt Stipendien an Studenten aus Übersee)
(als Vertreter des DKMR – Gewählt durch Mitgliederversammlung)

– Mitglied des Missionsärztlichen Instituts e.V. Würzburg (als Vertreter der VDO)

– Mitglied des Arbeitskreises für katholische freie (private) Schulen in Deutschland (als Vertreter der VDO)

– Mitglied des Instituts der Orden für missionarische Seelsorge und Spiritualität e.V. (IMS) (als Vertreter der VDO)

– Beiratsmitglied des Informationszentrums Berufe der Kirche (PWB) Freiburg (als Vertreter der VDO).

P. Siepen hat der VDO gedient. Mit großer Loyalität hat er sich an die verschiedenen Vorsitzenden seiner Amtszeit angepaßt. Obwohl er allen an Wissen in Ordensangelegenheiten sicher überlegen war, hat er immer wieder die Rückbindung an den Vorsitzenden gesucht. Wenn man den mit der langen Liste der Ämter angezeigten Arbeitsumfang betrachtet, dann darf man zudem nicht außer acht lassen, daß das alles mit einem sehr kleinen Mitarbeiterstab ins Werk gesetzt wurde. Das heißt, P. Siepen war nicht nur Organisator der Arbeit, sondern hat den Großteil aller praktischen Arbeiten selbst durchgeführt. Er war sich dafür nicht zu gut. Sein Einsatz ging sehr oft weit über einen normalen Arbeitstag hinaus. Daß er bei aller Arbeit Ordensmann blieb, sieht man daran, daß seine Mitbrüder ihn ab 1984 dreimal für insgesamt 9 Jahre zum Hausoberen in Köln-Mülheim wählten.

1989 kandidierte P. Siepen auf eigenen Wunsch nicht mehr für das Amt des Generalsekretärs, nachdem er Vorsorge für einen fähigen Nachfolger getroffen hatte.

Da er wie kein anderer mit der VDO identifiziert werden kann, hat die VDO den scheidenden Generalsekretär zum Ehrenmitglied ernannt. Die VDO verband mit der Ehrung auch die Hoffnung, der Geehrte möchte, da er selbst so etwas wie lebendige Geschichte der VDO ist, in der heutigen schnellebigen Zeit für die kommenden und gehenden höheren Oberen gleichsam des historische Gewissen der VDO sein. Seine Verdienste für die Sache der Kirche haben der Präfekt der Religiosenkongregation und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz in Dankschreiben hervorgehoben. P. Siepens Tätigkeit hatte nicht nur einen Bezug zur Kirche, sondern reichte in die Gesellschaft hinein. Bundespräsident Richard von Weizsäcker verlieh P. Siepen deshalb im Jahre 1990 das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse.

An dieser Stelle muß besonders von der ORDENSKORRESPONDENZ die Rede sein. Auf der allerersten Seite des 1. Jahrgangs 1960 findet man den Eintrag: „Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Ordensobern-Vereinigungen von P. Dr. Josef Flesch und lic. jur. can. P. Karl Siepen." Während der ganzen Zeit als Generalsekretär hat er die Zeitschrift betreut. Auch nach Abgabe der anderen Ämter 1989 behielt P. Siepen auf Wunsch seines Nachfolgers die Redaktion der ORDENSKORRESPONDNENZ bei, und mit diesem Heft beginnt der 35. Jahrgang. So hat der siebzigjährige Jubilar während seiner halben Lebensspanne mit großem Engagement für die Zeitschrift der Orden gewirkt.

Der 1. Jahrgang hatte noch 192 Seiten Umfang, die nächsten Jahre brachten eine Ausweitung, und seit 1966 umfaßt jeder Jahrgang fast immer 512 Seiten. Somit liegen bis heute mehr als 16000 Seiten Text aus der Redaktion von P. Siepen vor.

Wenn auch im Vorwort des ersten Heftes der ORDENSKORRESPONDENZ gesagt wird, diese Zeitschrift „wird sich nicht unmittelbar mit Fragen des geistlichen Lebens beschäftigen – dafür ist anderwärts gesorgt –, sondern sich der Aufgaben annehmen, die uns durch die verwickelten rechtlichen und verwaltungsmäßigen Verhältnisse der Gegenwart gestellt werden, die Verbindung zu der Ortskirche halten und über die Landesgrenzen hinausschauen", so muß man doch sagen, daß im Laufe der Jahre eine Vielzahl Artikel zu geistlichen Fragen des Ordenslebens erschienen sind. Somit hat der aufmerksame Leser ein ganzes Kompendium von Ordenstheologie, Ordensspiritualität, Ordensrecht, Ordensverfassung und Ordenspolitik der vergangenen 30 Jahre – und dies ist wesentlich der Niederschlag der Arbeit von P. Siepen. (Für Rechts- und Verwaltungsfragen kommen noch 584 „Rundschreiben", die zu P. Siepens Zeit vom Generalsekretariat der VDO herausgegeben werden, hinzu.)

Der Jubilar hat aber nicht nur seine eigene Zeit im Blick gehabt, sondern die Entwicklung der Orden und der Ordensobern-Vereinigungen bis in die Anfänge zurückverfolgt und darüber eine Monographie verfaßt.

Wenn man P. Siepens 27 Jahre als Generalsekretär und die 35 Jahre als Schriftleiter der ORDENSKORRESPONDENZ betrachtet und sich nach dem Grund für dieses umfangreiche Werk fragt, dann kann man sehr gut an ein Wort von P. Wunibald Brachthäuser OP anknüpfen, der 1962 über P. Flesch schrieb: „Opus suum fecit prompte, faciliter, delectabiliter". Und um dieses Wort zu erklären, fügte er ein Wort des hl. Thomas von Aquin hinzu: „Der wahrhaft Tugendhafte arbeitet mit hoher geistiger Lust und Freude". Dieses Wort trifft auch auf P. Siepen zu: Er hat seine Aufgabe mit Freude erfüllt und sich mit dieser Arbeit – wie und soweit das für einen Ordensmann angemessen ist – identifiziert. Besseres können wir uns als Grundlage einer Arbeit nicht wünschen, und der Erfolg war dementsprechend.

Durch seine langjährige, hervorragende und erfolgreiche Tätigkeit hat sich der Jubilar um die VDO und um die Orden in Deutschland verdient gemacht. Dafür danken ihm heute die Ordensleute in Deutschland von Herzen.

Dank gebührt auch der Kölner Provinz der Redemptoristen, daß sie uns über lange Jahre einen so kompetenten und engagierten Mitbruder zur Verfügung gestellt hat.

Im Namen der Deutschen Ordensobern-Vereinigungen

P. Karl Meyer OP, Hamburg

Die schwer zu beantwortende Frage nach der Eignung für das Leben in einer Ordensgemeinschaft

Hermann M. Stenger CSsR, Innsbruck/München

Dieser Beitrag ist in drei Abschnitte gegliedert: in grundsätzliche Überlegungen zur Eignungsfeststellung (I.), in die Skizze einer Theologie der Eignung (II.) und in ein Repertoire von Gesprächsthemen (III.).

I. Grundsätzliche Überlegungen

– Die *Zielgruppe,* auf die sich die Aufmerksamkeit richtet, ist in erster Linie der Personenkreis von Frauen und Männern, der sich für ein Leben in einem Orden oder in einer ordensähnlichen Gemeinschaft interessiert. In zweiter Linie kann auch an die Priesteramtskandidaten einer Diözese gedacht werden und weiterhin an sog. Laien, Frauen und Männer, die sich um eine hauptberufliche Anstellung im kirchlichen Dienst bewerben. Der jeweiligen Person und Situation angepaßt, sind die Fragen zu modifizieren. Durchgehend wird die künftige pastorale (apostolische) Kompetenz mitbedacht.

– Ich zögere, diese Handreichung aus der Hand zu geben, weil ich fürchte, daß sie zu einem grobschlächtigen Aus- und Abfragen verleiten könnte, während sie mehr eine *indirekte* als eine direkte *Hilfe zur Eignungsfeststellung* sein soll. Diese Befürchtung ist der Grund für eine ausführliche Präambel, die ein Vorgehen sicherstellen will, das in gleicher Weise den Bedürfnissen der von der Beurteilung betroffenen und den Erfordernisen der Ordensgemeinschaft gerecht zu werden bemüht ist.

1. Die Notwendigkeit einer sachkundigen Eignungsfeststellung

1.1 Eine sachkundige Eignungsfeststellung ist um so notwendiger, je prekärer die „Nachwuchs"-Lage ist.[1] In unserer gegenwärtigen Situation ist die Versuchung groß, mehr auf die Quantität des Personals als auf die Qualität der Persönlichkeiten zu achten. Ich vertrete nachdrücklich die Auffassung, daß ein Orden um so zukunftsfähiger ist, je sorgfältiger die Auswahl der Mitglieder getroffen wird.

1.2 Die Durchführung von Eignungs- und Auswahlverfahren kann nur solchen Ordensmitgliedern anvertraut werden, die selbst ein relativ *hohes Maß an persönlicher Lebens-, Glaubens- und Ordensreife* besitzen. Blinde können nicht Blinde führen. Die Reife zeigt sich vor allem in einer *Urteilsfähigkeit,* welche

1 Einer sachkundigen Eignungsfeststellung dienen die Beiträge in dem von mir herausgegebenen Buch: *Eignung für die Berufe der Kirche.* Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg – Basel – Wien [3]1990. Die Lektüre dieses Buches erleichtert den Umgang mit den Fragen, die in dem vorliegenden Artikel zusammengestellt wurden.

nicht nur die individuelle Person der oder des Ansuchenden in Betracht zieht, sondern auch das klösterliche Milieu mit seiner spezifischen Dynamik und welche die Auswirkung der jeweiligen Strukturen einer Gemeinschaft objektiv richtig – ohne ideologische Voreingenommenheit – einzuschätzen vermag. Grundsätzlich zu bedenken ist, daß Eignung auch auf einer Interaktion zwischen der akzeptierenden Gemeinschaft und der oder dem Aufzunehmenden beruht: Eignung auf Gegenseitigkeit! Nur wem diese Beziehungsverhältnisse bewußt sind, kann Beurteilungsverantwortung übernehmen.

1.3 Grundsätzlich sollten an der Eignungsfeststellung immer mehrere Beurteilende beteiligt sein. Auf die verschiedenen Modi einer *kooperativen Beurteilung* gehe ich in diesem Beitrag nicht ein.[2] Immer sollte dem „Team" der Auswählenden wenigstens ein Ordensmitglied angehören, das genügend diagnostische Fachkenntnisse besitzt, um feststellen zu können, ob gegebenenfalls eine psychologisch-psychotherapeutische oder eine ärztliche psychosomatisch-psychiatrische Beratung erforderlich ist. Stichwort: Zusammenarbeit mit kompetenten „Nachbarn".[3]

2. Die Art und Weise des Vorgehens

2.1 Das Gespräch ist nicht das einzige Instrument der Eignungsfeststellung, aber ein besonders wichtiges. Es kommt darauf an, daß dieses *Miteinander-Reden auf der Basis des Vertrauens* diskrete Offenheit ermöglicht und der/dem Sprechenden das Gefühl vermittelt, ernstgenommen und angenommen zu sein.

Gespräche haben eine *beziehungstiftende und erschließende Wirkung,* wenn sie vor sich gehen
- in einer Atmosphäre nicht vereinnahmender Wärme, entsprechend dem Prinzip: Takt – Kontakt – Distanz;
- in der Haltung einfühlender Aufmerksamkeit, entsprechend dem Prinzip: „Attentio" – kein „Attentat";
- getragen vom Ethos uneingeschränkter Wertschätzung, entsprechend dem Prinzip: von Ebenbild zu Ebenbild.

Negativ ausgedrückt hat das Gespräch also nicht die Form
- eines bloßen Interviews;
- einer objektivierenden Anamnese und Diagnose;
- auf keinen Fall die eines distanzierten Verhörs;
- aber auch nicht die einer unverbindlichen Plauderei.

---

2 Es würde sich lohnen zu untersuchen, wie in den verschiedenen Orden die Auswahl beim Eintritt in die Kandidatur bzw. das Noviziat durchgeführt wird. Vielfach sind mehrere Verantwortliche an dem Verfahren „kooperativ" beteiligt, was ich als unbedingt notwendig erachte.

3 In unserem Innsbrucker „Beratungsdienst für kirchliche Berufe" hat sich z. B. die Zusammenarbeit mit dem „Zentrum für Ehe- und Familienfragen" bestens bewährt.

2.2 Zur *näheren Erklärung des Vorgehens* weise ich auf einige Aspekte der Gesprächsgestaltung hin.

– Für die Eignungsfeststellung genügt nicht eine einmalige Intervention, etwa beim Eintritt in einen Orden. Sie ist ein *vielschichtiger Prozeß,* der sich sowohl in Gesprächen als auch in der alltäglichen Wahrnehmung von Einstellungen, Haltungen und Verhaltensweisen über längere Zeit hin erstreckt.

– Was die Gespräche betrifft, handelt es sich gewöhnlich um eine Reihe von Begegnungen der zuzulassenden Person mit einer oder mit mehreren dazu befugten und befähigten Verantwortlichen. Die Führung der Gespräche erfolgt *nicht dirigierend, jedoch strukturierend,* d. h. zielgerichtet, mit freien Spielräumen der Äußerung. Die Gespräche sind „partnerschaftlich", aber mit klar definierten Rollen der Sprechenden.

– Wer die Gespräche zur Eignungsfeststellung führt, sollte sich darin üben, *die eigene Gefühlsresonanz wahrzunehmen,* die durch die Aussagen der sich Mitteilenden ausgelöst wird. Dieses emotionale Echo, das eine differenzierte Skala von Tönen und Tönungen umfaßt, ist sehr aufschlußreich. Seine Berücksichtigung erleichtert es, die Eignung der Person zu beurteilen. Wenn die Schweigepflicht es nicht verhindert, ist es gut, die Gefühlseindrücke, beonders die ambivalenten, mit anderen Beurteilenden auszutauschen.

– Im Falle der *Feststellung eines Nichtgeeignetseins* darf die Reaktion *niemals rein negativ* ausfallen. Das christliche Ethos verlangt, daß, wenn irgendwie möglich, eine Beratung angeboten wird, die der oder dem Betreffenden einen gangbaren Weg in die Zukunft zeigt. Niemand, der in unsere Nähe kommt, ist wie eine heiße Kartoffel, die man einfach fallen lassen kann. Realistische Fürsorge ist eine unabdingbare Pflicht.

2.3 Bevor ich eine kurzgefaßte Theologie der Eignung und die Gesprächsthemen niederschreibe, gebe ich noch einige *Empfehlungen zu deren sinnvollem Gebrauch.*

– Diejenigen, die diese Themen mit anderen besprechen wollen, können dies nur tun, wenn sie selbst alle Punkte im Prozeß einer *sorgfältigen Introspektion* für sich selbst durchreflektiert haben. Diese Selbsterkenntnis der Fragenden verhindert, daß sie andere Menschen zu Objekten einer Eignungsuntersuchung machen und ermöglichen, daß die Befragten sich als ebenbürtige Subjekte erleben können, die zur Selbstreflexion und „Selbstexploration" fähig sind. – Während des Gesprächs ist jedoch mit dem Erzählen eigener Erfahrungen sparsam umzugehen, immer überprüfend, welchen Stellenwert eine solche Mitteilung hat: ob sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt der/dem anderen nützlich sein kann oder ob sie mehr den eigenen Hang und Drang zur Selbstdarstellung befriedigt.

– Die Inhalte der Gespräche sind den drei Dimensionen *christlicher Berufung* zugeordnet. Diese Dimensionen sind Akzente, die in der Gesprächspraxis nicht streng voneinander getrennt abgehandelt werden können. Würde man

das versuchen, wäre die Folge, daß das Gespräch erstarrt und unlebendig wird. Deshalb ist es nicht erstrebenswert, die Gesprächsthemen systematisch durchzugehen. Wenn das Vertrauen vorhanden ist, wird erzählend viel gesagt, was dann, auf offene, einladende Fragen hin gut zu ergänzen ist. Der Themenkatalog ist keine Strichliste!

II. Theologie der Eignung

Die Antwort auf die Eignungsfrage geht von der Vorstellung aus, daß in der Berufung zum Ordensleben immer zwei andere Dimensionen der Berufung mitenthalten sind, deren Beachtung nicht vernachlässigt werden darf: die Berufung zum Leben (Erste Schöpfung) und die Berufung zum Glauben (Zweite Schöpfung).

1. Die Berufung zum Leben

Alle, denen eine Berufung zum Ordensleben verliehen wurde, sind in erster Linie zur Teilhabe am Schöpfungshandeln Gottes berufen (creatio continua).

1.1 Als von Gott zum Leben Ermächtigte sind sie beauftragt, ihr *persönliches Leben* bewußt zu gestalten und gleichzeitig *das Leben der anderen* vorbehaltlos zu mehren und auch für den *Lebensraum* aller Lebewesen Sorge zu tragen.

1.2 Das *Ziel,* das ihnen vorgegeben ist, heißt Heilung. Gott erwartet von ihnen, daß ihre Lebens-, Glaubens- und Berufspraxis sich grundsätzlich heilend, lebensfördernd, *„biophil"* (E. Fromm) auswirkt. Ohne das Element der Heilung wird ihr Tun gewaltsam, stumpf(-sinnig), *„nekrophil".*

1.3 Der Berufung zum Leben entsprechen *kreative Fähigkeiten,* die näherhin als generativ, kommunikativ und innovativ beschrieben werden können. „Kreativ" ist sowohl ein theologisches Merkmal, das mit „schöpfungsgemäß" zu übersetzen ist, als auch ein psychologisches im Sinn von „fantasievoll", „einfallsreich", „spontan", „einfühlend" usw.

– *Generativ* sein heißt, auf der Basis erreichter Identität fähig sein, Leben zu wecken, Leben zu lehren, „elternschaftlich" für das Leben zu sorgen. In der Antike gab es dafür den vorprofessionellen Begriff „therapeuein".

– Um dies tun zu können, ist vor allem *kommunikative Kompetenz* verbaler und nonverbaler Art erforderlich. „Communio" kann in Einzelgesprächen, in Gremien und Gruppen nur dann entstehen, wenn z. B. Sachverhalte beziehungsgerecht vermittelt werden, Appelle sich offen und gewaltfrei an die Adressaten richten und man im Falle von Auseinandersetzungen die Regeln einer gedeihlichen Konfrontation einhält. Ob das Gesprächsklima heilend oder kränkend ist, hängt von der wechselseitigen Transparenz der Kommunizierenden ab.

– Heilende Kompetenz ist *innovativ:* erneuernd, verändernd, Wachstum anregend und begleitend. In den Orden ist diese Kompetenz heute notwendiger denn je, um die Zukunft zu gewährleisten.

Zur *Teilhabe am Schöpfungshandeln Gottes* sind grundsätzlich alle Menschen berufen. Nicht nur den an einen Schöpfergott Glaubenden, auch den Nicht-an-ihn-Glaubenden hat Gott dieses erste „Grundamt" verliehen – eine gemeinsame „diakonisch-therapeutische" Kompetenz, welche die Ordensmitglieder in Solidarität und Liebe mit allen Menschheitsmitgliedern verbindet.

2. Die Berufung zum Glauben

Die zweite Berufungsdimension ist die Teilhabe am Erlösungshandeln Gottes in Jesus Christus (redemptio continua).

2.1 Als zum Glauben Erwählte sind Ordenschristinnen und -christen gehalten, soviel an ihnen liegt, ihre „Trägheit" (acedia) zu überwinden und *im Glauben erwachsen zu werden* („zweite Bekehrung"), wie auch *den Glauben der anderen* nach Kräften zu fördern und sich am Entstehen eines *„redemptiven Milieus"* in der Kirche zu beteiligen, einem Milieu, in dem das Leben und der Glaube der Menschen gedeihen kann.

2.2 Das *Ziel,* das ihnen als Erwählten gesteckt ist, heißt Heiligung; ein gutes anderes Wort dafür ist „Gottverwurzelung" (P. M. Zulehner). Gott erwartet von ihnen, daß sich ihre Lebens-, Glaubens- und Berufspraxis grundsätzlich heiligend, Glauben ermöglichend, *„theophil"* auswirkt. Ohne das Element der Heiligung wird ihr Tun „gott-los". Auch Orden stehen in der Gefahr, an einem „ekklesialen Atheismus" (J. Fischer) teilzunehmen, ohne sich dessen bewußt zu sein.

2.3 Der Berufung zum Glauben entsprechen *redemptive Fähigkeiten,* die näherhin als mystagogisch, anagogisch und prophetisch charakterisiert werden können. „Redemptiv" ist in erster Linie eine theologisch-soteriologische Bezeichnung, zugleich weist sie aber auf eine menschliche Einstellung hin, aus der befreiende, lösende, und aufbauende Verhaltensweisen hervorgehen.

– *Mystagogisch* nannte man in der Antike die Einweisung des Adepten in religiöse Mysterien. Ins Christliche gewendet sprach man z. B. von „mystagogischen Katechesen", durch die den Taufbewerbern die Glaubensgeheimnisse, besonders die Eucharistie, erschlossen werden sollten. Gegenwärtig ist der Begriff auch gebräuchlich geworden für alle Vorgänge, welche zu Glaubenserfahrungen verhelfen.[4] Wenn Jesus die Metapher vom Hirten auf sich selbst bezieht, schildert er sein Wirken als zugleich therapeutisch-heilendes und mystagogisch-heiligendes (vgl. Joh 10).

---

4 Vgl. St. Knobloch / H. Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge.* Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991.

– Die *anagogische* Kompetenz ist der mystagogischen benachbart und ist heute oft in dem Begriff „mystagogisch" mitgemeint. Damit diese Kompetenz nicht übersehen oder gar verdrängt wird, soll sie eigens genannt werden. Sie ist die Fähigkeit zur Erschließung der eschatologischen Dimension der biblischen Botschaft. Bis zum Spätmittelalter war die Lehre vom vierfachen Schriftsinn weit verbreitet. Der vierte, der „anagogische" Sinn, betraf die Vollendung aller Sinngebung im „Geheimnis des kommenden Äon" (Origines).[5] Analog zur Schrift wurden auch die Kunst, die kirchlichen Symbole und liturgischen Handlungen als transparent für „die höchsten Dinge ewiger Herrlichkeit" (Dante) erfahren.[6] Daß die Entwicklung einer eschatologischen Sensibilität für die Realisierung des Ordenslebens unverzichtbar ist, steht außer Frage.

– Ein Charisma eigener Art, um das man Gott inständig bitten sollte, ist die *„prophetische" Begabung,* die aus der Gott- und Christusverbundenheit in der Kraft des Geistes aufbricht und inspirierend und motivierend alle Innovationen aufbauend vorantreibt. Sie enthält sowohl die Fähigkeit zu konstruktiver Kritik als auch zu Initiativen im Blick auf das Kommen des Reiches Gottes.

Die *Teilhabe am Erlösungshandeln Gottes,* das sich in der Erwähnung zum Glauben konkretisiert, verbindet die Ordensmitglieder mit allen Gliedern am Leibe Christi. Das bedeutet eine Ebenbürtigkeit im Sinne des Canon 208 des CIC, der von einer „vera aequalitas", einer „wahren Gleichheit" aller Christinnen und Christen „in Würde und Tätigkeit" spricht.

3. Die Berufung zum „Ordensstand"

Die dritte Berufungsdimension ist die profilierte Teilhabe an der Sendung Jesu im Heiligen Geist (missio continua); in unserem Fall das spezifische Charisma des Ordensberufes.

3.1 Als zum Dienst in der Kirche Berufene stehen die Ordensangehörigen vor der Aufgabe, die drei Teilhabe-Berufungen so zu integrieren, daß sich daraus eine ganzheitlich erlebte und gelebte berufliche Identität und charismatische Kompetenz ergibt. Auch hier treffen die drei Verwirklichungsaspekte wieder zu: die *individuelle Gestaltung* dieser Lebensform und der beruflichen Tätigkeit, dann das *kommunitäre Element* und schließlich die Sorge für den Orden als Ort Gottes und *Ort von glaubenden Menschen.*

3.2 Als *Zielbestimmung* bietet sich das Wort Heil an. Heil ist nicht einfach die Addition von Heilung und Heiligung, sondern eine übersummenhafte Gnadengabe: die Verleihung einer Identität, die ihre Mitte in Gott hat, ohne den Menschen von sich selbst zu entfremden.

---

5 Vgl. H. de Lubac, *Der geistliche Sinn der Schrift.* Geleitwort von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1952.

6 R. Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter,* Köln ²1987, 13.

3.3 Der Berufung zum speziellen Dienst entspricht eine *integrative Gesamtkompetenz*. Sie enthält eine berufstheoretische und eine berufspraktische Komponente, aber weder die eine noch die andere und auch nicht beide zusammen ergeben schon die volle Kompetenz. Diese ist *übergreifender Art* und nimmt außer den berufsbildenden Elementen alle unter 1.3 und 2.3 genannten Befähigungen in sich auf. So entsteht ein geistlich-menschliches Kräftespiel, dem die verschiedenen Charismen entspringen. Deshalb verwende ich den Begriff *ganzheitlich-synergetische Kompetenz* und denke dabei an den Tübinger Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold,[7] der vor 50 Jahren von einem göttlich-menschlichen Synergismus sprach und in diesem das entscheidende pastoraltheologische Grundprinzip sah. Eignungsfeststellung orientiert sich an dem Synergismus, der einer Ordensberufung zugrunde liegt.

Zu bedenken ist schließlich, daß jede Kompetenz immer *fragmentarisch* ist, wie auch die menschliche, gläubige und berufliche Identität nur fragmentarisch und fragil sein kann. Sich bei der Eignungsfeststellung und Auswahl dieses Faktums zu vergegenwärtigen, erhöht den Respekt vor den zu beurteilenden Personen und hilft, synergistische Formulierungen wie die folgende besser zu verstehen: „Seine Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im voraus bereitet hat" (Eph 2,10).

III. Gesprächsthemen

Die Gesprächsinhalte lassen sich, entsprechend den drei Dimensionen der Berufung, in drei Gruppen von Stichwörtern einteilen. Diese Stichwörter bezeichnen nicht bloße Fakten, sondern sind Hinweise auf Zustände, Vorgänge und Ereignisse mit Erlebensqualitäten, die des Erzählens und Beschreibens wert sind.

1. Berufung zum Leben

Die Aufmerksamkeit richtet sich auf das familiäre Milieu (1.1), auf den persönlichen Werdegang (1.2) und auf das Gesamtbild der Persönlichkeit (1.3).

1.1 Das familiäre Milieu

Die Kenntnis des Herkunftsmilieus ist für die Eignungsfeststellung von großer Bedeutung, denn die Herkunft wirkt sich prägend auf gegenwärtige Einstellungen und Verhaltensweisen aus.

---

7 Vgl. F. X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge.* Das Prinzip des Gott-Menschlichen (Untersuchungen zur Theologie Band II), Freiburg 1949.

(1) *Lebensumstände:* Berufe der Eltern (Ausübung – Veränderung – Arbeitslosigkeit – Pensionierung – Nebenbeschäftigungen…) / finanzielle Lage der Familie / Wohnverhältnisse (Ortswechsel?) / Engagement in der kirchlichen und bürgerlichen Gemeinde / spezielle Sitten und Gebräuche. Wie nimmt sich N. als „Figur" auf diesem „Hintergrund" aus?

(2) *Kräftespiel in der Familie:* wechselseitige Beziehungen zwischen den Eltern; zwischen Eltern und Kindern und umgekehrt sowie mit anderen signifikanten Personen / Einzelkind bzw. Stellung in der Geschwisterreihe / Verwandtschaftszusammenhalt. Welche Erfahrungen hat N. in diesem Beziehungsgeflecht gemacht?

(3) *Atmosphäre des Milieus:* wohltuend – Geborgenheit vermittelnd – harmonisch oder angespannt – konfliktträchtig – bedrückend; zur Selbständigkeit anregend oder einengend; „bodenständig" oder „bodenlos" / Miterleben von schweren Belastungen: körperlich und/oder seelisch-geistig Behinderte – Schwerkranke – psychisch Kranke – Außenseiter / Schicksalsschläge: Flucht – Katastrophen – Unfälle – Todesfälle – Suizide. Wie hat die Atmosphäre auf N. gewirkt? Wie hat N. die Vorkommnisse verarbeitet?

1.2 Der persönliche Werdegang

Ausgehend von den Kindheitserfahrungen über die Schule und die Zeit danach hat jeder Mensch seine persönliche Lebens- und Lerngeschichte (Längsschnittbetrachtung).

(1) *Bisherige schulische und berufliche „Laufbahn":* Bildungsweg (Schulformen – evtl. Wiederholung einer Klasse und Gründe dafür – Schulabschlüsse und Ausbildungsabschlüsse) / berufliche Tätigkeit / persönliche Bildungsinteressen (Fort- und Weiterbildung – besondere Kurse und Seminare…).

(2) *Entwicklung der Beziehungsfähigkeit:* Einzelbeziehungen (Freundschaften verschiedener Art; qualitative Unterschiede! – Beziehung zu Vorgesetzten, zu Lehrern/Lehrerinnen – zu Priestern – Verhält sich N. abhängig oder gegenabhängig?) / Gruppenbeziehungen (im Kindergarten, in der Schulklasse, in der Jugendgruppe, am Arbeitsplatz) – Ist N. gruppenscheu – normal gruppenfähig – gruppensüchtig?

(3) *Entwicklung der Ich-Identität:* Wer sich in die Darstellung der Identitätsentwicklung (vgl. „Eignung" 69–112) gut eingelesen hat, wird daraus viele Aspekte für die Gespräche entnehmen können.

– *Positive Gesichtspunkte:* die Fähigkeit, vertrauen zu können – Selbstwertgefühl – Selbständigkeit; die Fähigkeit, etwas in Angriff zu nehmen – etwas zu leisten / Verantwortungsgewissen – angemessene Schuldgefühle / spezielle Begabungen (vgl. „Eignung" 77–88) / „normale" geschlechtliche Entwicklung[8] /

---

8 Gegenüber N. besteht die Verpflichtung, ihr/ihm eine Orientierung in allen Fragen der Sexualität zu geben. Diesbezügliche Gespräche im Rahmen geistlicher Begleitung sind

Hingabefähigkeit (Engagement für Menschen, für eine Sache, eine Idee) / lebensfördernde Einstellung / identitätsbestimmende Ereignisse...

– *Negative Gesichtspunkte:* Neigung zu Mißtrauen – geringe Lebenszuversicht – Selbstzweifel – mangelnde Entscheidungsfähigkeit – verzögerte Gewissensentwicklung – unangemessene Schuldgefühle bzw. fehlende Schuldgefühle, wo sie angebracht wären – Minderwertigkeitsgefühle / geschlechtliche Probleme / Defizite der Kontakt- und Intimitätsfähigkeit / Nichtgelingen der Selbstabgrenzung – egozentrisches Verhalten / Züge einer „ideologischen Persönlichkeitsstruktur" (vgl. „Eignung" 57–60) / Anzeichen von sog. neurotischen Störungen, psychischen Erkrankungen, Psychosen?[9]

1.3 *Ein Bild der Persönlichkeit*

Die Längsschnittbetrachtung ist durch eine Querschnittsbetrachtung zu ergänzen, d. h. durch ein Gesamtbild, das sich aus den Gesprächen ergeben hat. Als Anregung nenne ich eine Reihe von Beschreibungsaspekten.

(1) *Äußeres Erscheiungsbild:* gepflegtes – ungepflegtes Aussehen – symbolische Ausstattung: Kleidung, Schmuck, Abzeichen – „Körpersprache": Mimik, Gestik, die Art zu gehen, zu sitzen, zu stehen / Betonung des Frauseins/des Mannseins / Gesamteindruck: locker – verkrampft; natürlich – geziert; sicher – unsicher; arrogant – servil; ... / Welche Schlüsse lassen sich aus dem Äußeren ziehen?

(2) *Lebenskultur:* Ausgestaltung des eigenen Zimmers / unentbehrliche Lebenselemente (Radio – Fernsehen – Rauchen – Blumenschmuck...) / Freizeit; besondere Interessen und „Hobbies" (Sport – Musik – Literatur – Naturwissenschaften – Technik – Sprachen...) / Umgang mit der Zeit (disziplinierter oder verschwommener Tageslauf) / Welchen Eindruck macht das „kulturelle Niveau" von N.?

(3) *Übergreifende Persönlichkeitsmerkmale:*

– *Lebensfähigkeiten:* Fähigkeit, sich zu erholen – zu genießen – zu erleben – zu verzichten – zu leiden – mit Ausdauer zu arbeiten / Umgang mit Gefühlen, Bedürfnissen, Affekten, z. B. mit Anerkennungswünschen – mit Sympathie und Antipathie – mit Aggressionen, Wut, Zorn, Haß – mit Kränkungen und Ent-

---

oft unzureichend. Beratungen „auswärts" (vgl. Anm. 3) sollten großzügig ermöglicht und empfohlen werden, und dies nicht nur in Krisensituationen, sondern auch zur „normalen" Vergewisserung.

9 Nach wie vor bietet das Buch von F. Riemann, *Grundformen der Angst.* Eine tiefenpsychologische Studie, München ^{9}1975 – inzwischen 420 000 Exemplare! – eine gute Handreichung; vgl. auch A. u. W. Huth, *Sprechstunde: Depressionen.* Rat und Hilfe bei depressiven Verstimmungen und bei Depressionskrankheiten, München 1982. – Ferner: K. Dörner / U. Plog, *Irren ist menschlich oder Lehrbuch der Psychiatrie/ Psychotherapie.* Für alle, die sich in der Ausbildung befinden: zum Arzt, zur Krankenschwester, zum Pfleger, zum Sozialarbeiter, zum Psychologen, Berlin 1989. – R. Tölle, *Psychiatrie,* Berlin neueste Aufl. 1991.

täuschungen... / Wirkt N. „kindhaft" – „erwachsen" – „früh gealtert"; mehr in sich gekehrt – mehr nach außen gewendet?

– *Urteilsfähigkeiten:* Fähigkeit, sich selbst, andere Menschen, Situationen richtig wahrzunehmen und einzuschätzen / sich selbst zu kontrollieren / Ichdistanz und Rollendistanz zu üben (vgl. „Eignung" 113ff.) / konstruktiv zu kritisieren und Kritik entgegenzunehmen / Vorurteile und Voreingenommenheiten zu durchschauen / die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu ertragen / über das Gewohnte hinaus relativ angstfrei weiterzudenken / nicht Planbares zuzulassen... / Überwiegen bei N. mehr kognitive oder mehr emotionale Komponenten?

– *Gemeinschaftsfähigkeiten:* Fähigkeit, sich als ebenbürtiges Mitglied einer Gruppe zu erleben / Einheit in Vielfalt mitzugestalten / Ordnung und Normen mitzutragen / Konflikte fair auszutragen / sich anzupassen, ohne die eigene Identität preiszugeben... / Sieht N. die Vor- und Nachteile eines Gemeinschaftslebens realistisch? Welche Erwartungen hat N. gegenüber der Gemeinschaft?

2. Berufung zum Glauben

Die Aufmerksamkeit richtet sich auf den Einfluß des umgebenden Milieus (2.1), auf die persönliche Glaubensgeschichte (2.2) und auf die Charakterisierung der derzeitigen Glaubensgestalt (2.3).

2.1 *Der Einfluß des Milieus*

Um die Gläubigkeit von N. richtig einschätzen zu können, ist eine genügende Kenntnis der im Herkunftsmilieu vorherrschenden religiös-gläubigen Einstellungen vonnöten.

(1) *Religiosität der Eltern:* Glaubenspraxis der Eltern und anderer signifikanter Personen – ihre Gottesvorstellung – ihre Frömmigkeit – ihre moralischen Werte – ihr Kirchenbild. / Wie erlebte N. in der Kindheit diese Auffassungen und Verhaltensweisen?

(2) *Religiöses Klima in Familie und Verwandtschaft:* überwiegend traditionsgebundene oder eher „liberale" Einstellung / kirchlich engagiert oder eher distanziert / offene Auseinandersetzung in religiösen Fragen zwischen Eltern und Kindern; unter den Geschwistern oder mehr schleichende Meinungsunterschiede und Praxisverschiedenheiten / Wie hat sich dieses „Kima" auf N. ausgewirkt?

(3) *Außerfamiliäre Einflüsse:* im Kindergarten – in der Schule – am Arbeitsplatz / Erfahrungen mit Religionslehrern/-lehrerinnen – mit Priestern – mit anderen Repräsentanten der Kirche / Erfahrungen mit Sakramenten und Sakramentalien / Gibt es im Leben von N. Ereignisse, die für ihren/seinen Glauben besonders bedeutsam waren?

2.2 *Der persönliche Glaubensweg*

Wie es eine persönliche Lebens- und Lerngeschichte gibt, so gibt es auch eine individuelle Glaubensgeschichte. Der Glaube jeder und jedes einzelnen „wächst" unter Einflüssen von „außen" und Prozessen von „innen". Es gibt „Rhythmen des Glaubens", Veränderungen und Wandlungen seiner Gestalt. Dazu einige Hinweise:

(1) *Wandlungen:* des Gottesbildes von der Kindheit bis heute / des Erlebens und Verstehens der Kirche und kirchlicher Autorität / der Formen der Frömmigkeit und des persönlichen Gebets / des Verständnisses der Sakramente, vor allem der Taufe und Firmung, der Beichte, der Eucharistie / des Glaubensprofils: marginale und zentrale Glaubensinhalte / der Einstellung gegenüber Andersglaubenden und Andersdenkenden...

(2) *Umkehrerlebnisse und Krisen:* „zweite Bekehrung" / einschneidende Glaubensereignisse / Krisen und Zweifel / zeitweise Distanzierung / bewußte Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem...

(3) *Orientierungshilfen im Laufe der Jahre:* Bedeutung des vorgelebten Glaubens („Glaubensahnen": Heilige und andere Persönlickeiten) / Bedeutung der Heiligen Schrift beider Testamente / Bedeutung geistlicher Literatur / Erfahrungen mit geistlicher Begleitung, in Exerzitien und Besinnungstagen / Tätigkeiten in der Pfarrgemeinde / Beteiligung an kirchlichen Gruppen / an caritativen Einsätzen...

2.3 *Die derzeitige Glaubensgestalt*

Aus der Zusammenschau der wesentlichen Züge ergibt sich ein Bild der derzeitigen Glaubensgestalt von N. Zur Verdeutlichung der Konturen füge ich noch zwei übergreifende Gesichtspunkte hinzu.

(1) Übergreifend ist die grundlegende *„Unterscheidung des Christlichen"* (R. Guardini)[10]: die Unterscheidung eines an Offenbarung und Geschichte gebundenen Glaubens von einer allgemeinen „zeitlosen" Religiosität. Angesichts der neureligiösen Strömungen (z. B. New Age, neue Gnosis) ist das erfahrungsgesättigte Wissen um das christliche Proprium, das im Tod und in der Auferstehung des Herrn gipfelt, für eine spirituelle Kompetenz ein absolutes Kriterium.

(2) Übergreifend ist die von Person zu Person verschiedene *Struktur der Glaubensgestalt,* die in verschiedener Akzentuierung drei Schwerpunkte haben kann:[11]

---

10 Vgl. *„Religiöse Daseinserfahrung und offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung"*: Zur Unterscheidung des Christlichen, in: H. Stenger, *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens.* Pastoralpsychologische und spirituelle Texte, Freiburg–Basel–Wien ²1989, 22–36.

11 Vgl. *„Strukturanalytische Deutung der Glaubensgestalt"*, ebd. 62–77.

– Der erste Akzent betrifft den *überlieferten Glauben:* Hat N. einen positiven Zugang zur Überlieferung des Alten und Neuen Testaments; zur kirchlichen Tradition...? Neigt N. zum „Traditionalismus", zum „Fundamentalismus", zu reduktionistischen Vereinfachungen der Geschichte (z. B. der Theologiegeschichte, der Frömmigkeitsgeschichte, der Kirchengeschichte); zu starrem Festhalten am Hergebrachten ohne diese Fixierung reflektieren zu können?

– Der zweite Akzent betrifft den *reflektierten Glauben:* die Bereitschaft und die Fähigkeit, über die Inhalte des Glaubens nachzudenken. Wird von N. der Wert theologischer Reflexion anerkannt? Ist N. imstande, die persönliche Identifikation mit der Kirche bzw. mit der eigenen Konfession vor sich selbst und vor anderen zu rechtfertigen, sich bei strittigen Fragen nicht nur auf kirchliche Autoritäten zu berufen oder nur emotional zu reagieren, sondern sachgerecht zu argumentieren? Gibt es bei N. eine Neigung, wissenschaftliche Theologie abzuwerten oder sie überzubewerten und das Tradierte und Erlebte dagegen abschätzig zu betrachten?...

– Der dritte Akzent liegt auf dem *erlebten Glauben:* Legt N. besonderen Wert auf die gefühlhafte Seite des Glaubensvollzugs, auf wirkkräftige Symbole und Bilder, auf betont emotionale Ereignisse? / Kann N. zwischen religiösem Erleben und Glaubenserfahrung unterscheiden? Wie ist ihre/seine Einstellung zur Volksreligiosität, zum Brauchtum, zum Feiern von Festen? – Tendiert N. dazu, das „Erleben" zu sehr zu betonen oder es zu vernachlässigen?

Zum Schluß: Welche „Weltanschauung" ergibt sich für N. aus dem Glauben; welches „Weltbild", welches „Menschenbild" – eine mehr weltzugewandte oder weltabgewandte Haltung? – Sind im Laufe der Gespräche Glaubensdefizite aufgefallen?...

3. Berufung zum „Ordensstand"

Auch hinsichtlich der speziellen Berufung sind die Einflüsse des umgebenden Milieus – besonders auch des gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeldes – zu betrachten, aus denen die Berufungsgeschichte von N. hervorgeht. Beide Aspekte – Milieu und Geschichte – fasse ich unter dem Aspekt der Berufsmotivation zusammen (3.1). Daraus ergibt sich das derzeitige Berufungsverständnis (3.2). Zuletzt folgt ein Hinweis auf die rechtlichen Fragen (3.3).

3.1 *Die Motivation für diesen Beruf*

Erinnert sich N. daran, wann und unter welchen Umständen der Berufswunsch zum ersten Mal in ihrem/seinem Leben aufgetreten ist – war er plötzlich da, oder hat er sich langsam entwickelt? – Gibt es deutlich feststellbare Markierungen auf dem Weg der Berufung? / War das umgehende Milieu (in der Kindheit – der Schule – am Arbeitsplatz) diesbezüglich fördernd oder hemmend? / Welche Rolle haben Ordensmitglieder als Vorbilder gespielt? / Wie ist N. mit dem Orden in Berührung gekommen („Berufepastoral" – Filme

– Dias – Berichte – Biographien – Besuche in Klöstern…)? / Welche Reaktionen zeigte die Umgebung auf die Mitteilung des Berufswunsches und wie ging N. damit um? / Kann N. verschiedene Faktoren seines „Motivbündels" unterscheiden (Haupt- und Nebenmotive) – Lassen sich spirituelle Motive klar erkennen? / Sind an dem Berufswunsch „romantische" Vorstellungen und unrealistische Erwartungen beteiligt?…

3.2 *Das derzeitige Berufungsbewußtsein*

Wie läßt sich dieses charakterisieren: als menschlich und spirituell „gesund" – als nüchtern – als idealistisch bis ideologisch? / Kann N. Neigung und Eignung unterscheiden? / Wird von N. die Entscheidungsbefugnis des Ordens als Institution anerkannt? / Hat N. berufliche Alternativen oder ist sie/er auf die Berufung zum Ordensstand fixiert? / Ist das „Sendungsbewußtsein" ausgewogen oder ist N. von einem übertriebenen missionarischen Drang beseelt, der auf eine Instabilität der Person schließen läßt? / Wie versteht N. jedes einzelne Gelübde? – Ist die diesbezügliche Auffassung eines erwachsenen Menschen angemessen? / Stimmt die Selbsteinschätzung von N. mit der Einschätzung durch die beurteilenden Personen überein?…

3.3 *Die rechtlichen Fragen*

Die zu stellenden kirchenrechtlichen bzw. ordensrechtlichen und zivilrechtlichen Fragen setze ich als bekannt voraus. Bemerkt sei nur, daß auch hier nicht einfach „abgefragt" werden darf, sondern daß in einem erklärenden Kontext taktvoll mit N. zu sprechen ist, damit die Fragen nicht als befremdend und unzumutbar erlebt werden.

Am *Ende dieses Überblicks* wird mir von neuem bewußt, wie komplex und kompliziert die Eignungsfeststellung geworden ist, ganz im Gegensatz zu den Zeiten Tobits, der die Eignung des Asarja (= Raphael) als Begleiter für seinen Sohn Tobias testete (vgl. Tob 5,7–14), und der Zeit der frühkirchlichen Gemeinde, die nach wenigen handfesten Kriterien ihren Bischof wählte (vgl. 1 Tim 3,1–13). Es ist zum Neidischwerden! Die Situation, in der wir stehen, verlangt jedoch ein differenziertes Verfahren zugunsten der Berufenen und der Nichtberufenen und zugunsten der Ordensgemeinschaften, damit die Antwort auf die Eignungsfrage verantwortbar ist.

Gastfreundschaft für Sterbende

Der Orden der Barmherzigen Brüder und der Hospizgedanke

Johann Singhartinger, München

Am 14. Mai 1993 hat der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, das Johannes-Hospiz am Krankenhaus der Barmherzigen Brüder in München-Nymphenburg eingeweiht. In hellen, freundlichen, gut ausgestatteten Räumen stehen nun 25 Betten für schwerkranke Menschen in ihrer letzten Lebensphase zur Verfügung. Was hat den Orden der Barmherzigen Brüder dazu bewogen, sich in der Hospizbewegung zu engagieren und eine solche Einrichtung aufzubauen?

„Im Grunde", so Frater Donatus Wiedenmann, Provinzial der Bayerischen Ordensprovinz, „ist der Orden der Barmherzigen Brüder seit mehr als 400 Jahren eine Art Hospizbewegung, und die Gründung des Johannes-Hospizes knüpft dort an, wo der Orden seine Wurzeln hat." Den Brüdern ging es von Anfang an um eine ganzheitliche Betreuung des Menschen. Schon der Ordensgründer Johannes von Gott (1495–1550) nahm in sein erstes Hospital in Granada – man könnte auch Hospiz sagen – kranke und notleidende Menschen auf, ohne nach Konfession, Nation oder Herkunft zu fragen. Zu einer ganzheitlichen Betreuung gehörte für den Orden immer auch die möglichst würdige Begleitung Sterbender.

Viertes Gelübde: Hospitalität

Neben den üblichen Gelübden der Armut, Ehelosigkeit und des Gehorsams legen die Barmherzigen Brüder ein viertes ordenseigenes Gelübde ab, das der Hospitalität. Das bedeutet soviel wie Gastfreundschaft. Mit diesem zusätzlichen Gelübde geben die Brüder das Versprechen ab, sich in besonderer Weise um kranke und behinderte, alte und notleidende Menschen zu kümmern. Frater Donatus: „In unseren Häusern begreifen wir von jeher das Sterben als einen Teil des Lebens, wie es auch die Hospizbewegung fordert. Wir grenzen den Tod nicht aus, sondern akzeptieren ihn vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft."

Das staatlicherseits als Modelleinrichtung geförderte Johannes-Hopiz, das nach dem Ordensgründer benannt ist, hat auch für den Orden Modellcharakter. In einer Gesellschaft, die auf Jugendlichkeit und Sportlichkeit fixiert ist, will er ein Zeichen setzen und daran erinnern, daß Kranksein und Sterben genauso zum Leben gehören wie andere Lebensabschnitte. Gerade weil die Barmherzigen Brüder und ihre Mitarbeiter unter dem Motto „Gemeinsam dem Leben dienen" antreten und dieses Motto vor allem in Krankenhäusern

und Behinderteneinrichtungen zu verwirklichen suchen, können und wollen sie den letzten Lebensabschnitt nicht ausklammern. Es geht ihnen darum, die Zeichen der Zeit richtig zu verstehen und dem ordensspezifischen Auftrag hier und heute gerecht zu werden. In den Konstitutionen des Ordens heißt es: „Der Mensch hat das Recht, geboren zu werden und menschenwürdig zu leben. Er hat den Anspruch auf Pflege in seiner Krankheit und auf das Recht, in Würde zu sterben. Wir bemühen uns immer um die klare Darstellung, daß der notleidende und kranke Mensch Mitte unserer Interessen ist."

Wenn die Brüder sich – unter anderem mit dem Hospiz – den Herausforderungen einer hochindustrialisierten Gesellschaft stellen, hegen sie nicht zuletzt die Hoffnung, damit auch junge Menschen anzusprechen und für den Orden zu interessieren. Deshalb ist es ihnen sehr wichtig, daß ein junger Barmherziger Bruder, Frater Benedikt Hau, die Leitung des Johannes-Hospizes übernommen hat und zugleich als Prior in die Führung des Münchner Krankenhauses eingebunden ist.

Wohnliches Umfeld geschaffen

Wie sieht nun die Umsetzung am Beispiel Johannes-Hospiz konkret aus? Das Johannes-Hospiz arbeitet seit Anfang 1991. Bis zum Umzug in die neuen Räume war es mit 10 Betten in einem Flügel des Krankenhauses untergebracht. Bei der Gestaltung des neuen Hospizes bemühten sich alle Beteiligten, ein möglichst wohnliches Umfeld für die Schwerkranken, die hierher kommen, zu schaffen. „Außerdem", betont Frater Benedikt, „wollen wir Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern optimale Arbeitsbedingungen bieten." Der Bau wurde mit Parkettböden ausgestattet; helle, freundliche Farben, vor allem Gelb und Blau, fanden Verwendung; ein großes gemeinsames Wohnzimmer wurde eingeplant; Angehörige können eigene Räume nutzen usw. Nach außen ist der eingeschoßige Bau eingebunden in eine Parklandschaft, die Höfe wurden als Gärten gestaltet, die Patienten können Natur unmittelbar erleben. Durch die finanzielle Unterstützung der Erzdiözese München und Freising wurden einige Sonderausstattungen möglich, die durch die reguläre Krankenhausbau-Finanzierung nicht gedeckt sind, so z. B. ein zweites Bad.

„Getto" für Sterbende?

Kritik bleibt da nicht aus. Leistet sich hier eine Ordensgemeinschaft eine gut ausgestattete Einrichtung, die letztlich aber eine Art Getto ist, in das Menschen zum Sterben abgeschoben werden, die woanders stören? Ist dieses Hospiz also doch ein Ort, der unserer, wie es oben hieß, „auf Jugendlichkeit und Sportlichkeit fixierten" Gesellschaft gelegen kommt, weil dieser Ort ihr den Blick auf sterbende Menschen erspart?

Wer die Arbeit des Johannes-Hospizes in den letzten zwei Jahren aus der Nähe verfolgt hat, muß dem widersprechen. Widersprechen aus zweierlei Gründen:

Erstens existiert das Johannes-Hospiz nicht isoliert, sondern ist ein Teil eines Netzes von Angeboten. Es ist nicht nur verwaltungstechnisch in das Krankenhaus der Barmherzigen Brüder eingebunden, ihm stehen auch die medizindiagnostischen Ressourcen der einzelnen Fachabteilungen zur Verfügung. Dr. Thomas Binsack, der Ärztliche Leiter, betont in diesem Zusammenhang beispielsweise, daß neben der allgemeinmedizinischen Betreuung der Patienten die interdisziplinäre Schmerztherapie im Vordergrund des ärztlichen Bemühens stehe. Dr. Binsack: „Sehr bewährt hat sich hierbei die intensive Zusammenarbeit mit den Anästhesisten des Hauses sowie mit dem Schmerzzentrum des Klinikums Großhadern." Besonders wichtig ist auch, daß der stationäre Bereich nur das eine Bein des Johannes-Hospizes ist, das andere ist das Ambulante Hospiz, das von Caritas und Malteser Hilfsdienst getragen wird. Diese Vernetzung macht eine gezielte, auf den Einzelfall abgestimmte Hilfe möglich, macht es beispielsweise auch möglich, daß Patienten im stationären und ambulanten Bereich von der gleichen Bezugsperson begleitet werden können und u. U. gerade deswegen auch wieder nach Hause gehen und dort sterben können. Nicht möglichst viele Patienten in einem stationären Hospiz unterzubringen ist das Ziel, sondern möglichst vielen Menschen ein Sterben in Würde zu ermöglichen.

Zweitens spricht gegen diese These der Gettoisierung die enorm hohe Präsenz in der und Tranzparenz für die Öffentlichkeit: Das Interesse der Medien am Johannes-Hospiz war in den ersten beiden Jahren seines Bestehens kontinuierlich so hoch, daß Journalisten zum Teil über Monate vertröstet werden mußten. Ärztlicher Leiter und Pflegedienstleitung hätten sich sonst nicht in der Lage gesehen, den alltäglichen Betrieb des Hospizes aufrechtzuerhalten. Darüber hinaus betreiben die Verantwortlichen aber auch ganz bewußt eine gezielte Informations- und Öffentlichkeitsarbeit, um den Idealen, die Hospizbewegung und Barmherzige Brüder gemeinsam haben, ein stärkeres Gewicht in der öffentlichen Diskussion zu verleihen. Dabei gilt es auch, die interne Öffentlichkeit zu berücksichtigen: Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in anderen Bereichen des Krankenhauses und in anderen Häusern der Barmherzigen Brüder wird der Modellcharakter des Hospizes klar vor Augen geführt, um eventuell entstehenden Neidgefühlen aufgrund der besseren Personal- und Sachausstattung entgegenzuwirken.

Schwerpunkt: Tumor- und AIDS-Patienten

Etwa 200 Patienten wurden in den ersten beiden Jahren im stationären Bereich des Johannes-Hospizes aufgenommen. Der jüngste Patient war 27 Jahre alt, der älteste 87, das Durchschnittsalter lag bei etwa 64 Jahren. Zum überwiegenden Teil handelt es sich um Tumorpatienten. „Überdurchschnittlich

häufig", so Dr. Binsack, „waren Patienten mit bösartigen Tumoren im Gesichts- und Halsbereich vertreten, mit all ihren medizinischen und pflegerischen Problemen, den schweren Schmerzzuständen und der Schwierigkeit einer adäquaten Ernährung. Häufig erreichen uns auch Anfragen von Hirntumorpatienten, die wegen vielfältiger Probleme in den letzten Wochen ihres Lebens nicht mehr zu Hause gepflegt und ärztlich versorgt werden können. Daneben finden aber auch Patienten in der Endphase der Immunschwächekrankheit AIDS im Johannes-Hospiz Aufnahme."

Ähnlich wie im stationären Bereich wurden im Ambulanten Hospiz zu gut zwei Dritteln Tumorpatienten und zu etwa einem Drittel Aids-Kranke betreut. Die ambulante Hospizarbeit unter der Leitung von Erich Geßner (Caritas) bietet häusliche Sterbebegleitung vor, nach oder statt der stationären Betreuung an. Geßner: „Ziel unserer Arbeit ist es, Möglichkeiten zu schaffen, daß todkranke Menschen in ihrer gewohnten häuslichen Umgebung angenehm leben und möglichst in der Geborgenheit der Familie und des Freundeskreises in Friede und Würde sterben können."

Pflegekräfte brauchen Rückhalt im Team

Das Pflegepersonal in einem Hospiz bekommt oft zu hören: „Sie haben aber eine schwere Arbeit. Ist das denn psychisch überhaupt zu verkraften?" Dahinter stehen oft Vorstellungen über das Hospiz als einem düsteren Ort, an dem Menschen mit traurigen Mienen herumlaufen, an dem der Tod die Übermacht über alles Lebendige gewonnen hat.

Die mitunter geradezu heitere Atmosphäre des realen Hospizalltags steht zu diesen Vorstellungen in krassem Gegensatz. Aber natürlich gibt auch Pflegedienstleiterin Schwester Raphaela Schreml zu: „In all unserem Mühen stoßen wir immer wieder an unsere eigenen Grenzen, erfahren in vielen Situationen unsere Hilflosigkeit und Ohnmacht, erleben wir Trauer." Besonders wichtig erscheint ihr: „Jeder einzelne Mitarbeiter braucht die Gewißheit, daß er vom Team angenommen, mit getragen wird... An jedem zweiten Donnerstag treffen sich alle im Hospiz tätigen hauptamtlichen Mitarbeiter zum sog. Team-Jourfix. Hier besteht die Möglichkeit, Erfahrungen auszutauschen, über Begegnungen mit einzelnen Patienten zu berichten, Fragen zu stellen, usw. Notwendig ist es auch, daß sich die Gruppe der Pflegenden einmal im Monat zum Gespräch trifft, um sich wieder zu orientieren." Als sehr hoch schätzt Schwester Raphaela auch die Bedeutung der Supervision ein, zu der jeden zweiten Mittwoch eine Psychologin kommt.

Seelsorge ohne „pastorale Käseglocke"

In allen Einrichtungen der Barmherzigen Brüder kommt der Seelsorge eine besondere Bedeutung zu, auch wenn die Brüder in der Regel keine Priester

sind, sondern meist eine Ausbildung in der Krankenpflege und/oder der Behindertenarbeit haben. Die wenigen Priester des Ordens haben aber als Seelsorger der jeweiligen Einrichtung eine wichtige Funktion, wie Pater Dominik Conrad, der für das Münchener Krankenhaus einschl. Johannes-Hospiz zuständig ist. Er legt dabei Wert darauf, „nicht gleich mit der pastoralen Käseglocke" zu kommen in der Meinung, daß „das ewige Heil dieses Menschen allein von meinem seelsorgerlichen Engagement abhängt oder vom Empfang der heiligen Sakramente". Er will sich zunächst ganz einfach „als Mensch anbieten". In seinem Seelsorgsauftrag schließt Pater Dominik alle im Hospiz Tätigen und alle Patienten ein, auch solche, die keiner Konfession angehören oder Mitglied einer nicht-christlichen Religion sind. Er folgt damit dem eingangs erwähnten Prinzip des Ordens, der von Anfang an niemanden wegen unterschiedlicher Rassen- oder Religionszugehörigkeit von seiner Hilfeleistung ausschloß. Wie Pater Dominik berichtet, gelingt es nicht selten, „über die menschliche Begegnung Brücken zu schlagen zu verlorengegangenen Beziehungen, ob zum Mitmenschen oder zu Gott."

In der Hospizarbeit geht es um Wegbegleitung, sei es im seelsorgerlichen oder sozialen, sei es im medizinischen oder pflegerischen Bereich. Wenn es den Barmherzigen Brüdern in Bayern gelingt, durch das Johannes-Hospiz zu zeigen, wie Menschen die letzte Wegstrecke ihres Lebens in Würde gehen können, erfüllen sie nicht nur ihren christlich-karitativen Auftrag mit neuem Leben, sondern leisten auch einen Beitrag für ein Umdenken in der Gesellschaft. Ein Umdenken, das bei der Bewertung menschlichen Lebens nicht Gesundheit und Leistungsfähigkeit in den Mittelpunkt stellt, sondern das jedes menschliche Leben in seiner Würde achtet, sei es gesund oder krank, sei es jung oder alt, sei es behindert oder nichtbehindert.

850 Jahre Prämonstratenser in Böhmen

Thomas Handgrätinger O. Praem., Windberg

Ein Fax in lateinischer Sprache brachte die Überraschung. Der hl. Vater, Papst Johannes Paul II. persönlich, hatte an den Generalabt der Prämonstratenser in Rom, Dr. Marcel van de Ven, anläßlich des 850jährigen Bestehens der Prämonstratenser in Böhmen ein apostolisches Schreiben gerichtet. Darin wendet sich der hl. Vater besonders an die tschechischen und slowakischen Mitbrüder und Schwestern, die in diesem Jahr mehrere Jubiläen begehen.

Die Abtei Strahov in Prag begeht ihren 850. Gründungstag durch den damaligen Bischof Heinrich Zdik aus Olmütz, der schon 1142 in der Prämonstratenserabtei Windberg in Niederbayern bei der Altarbenediktion anwesend war und der wohl bei dieser Reise in den Westen auch Ordensbrüder aus Steinfeld in der Eifel nach Böhmen bringen konnte. 1143 wird Strahov mit dem Beinamen „Mons Sion" errichtet. Vor 800 Jahren wurde auch die einzige Abtei in der Ostslowakei, Jasov bei Kosice, gegründet. Im gleichen Jahr, ebenfalls vor 800 Jahren, wurde in Westböhmen die traditionsreiche Abtei Tepl durch den seligen Hroznata errichtet.

Die beiden weiteren Abteien in Böhmen, Neureisch (Novarice 1211) und Selau (Seliv 1149), sind freilich späteren Datums. Aber auch sie werden im päpstlichen Schreiben mitgenannt. Der Papst erinnert an die leidvolle Geschichte der tschechischen und slowakischen Schwestern und Brüder aller Orden, hier aber besonders des Prämonstratenserordens, die am 13. April 1950 gewaltsam aus ihren Klöstern vertrieben wurden und vielfach Gefängnis, Zwangsarbeit und sogar den Tod erlitten haben. So starb der Abt von Strahov, Bohuslaus Jarolimek, nach schweren Verhören und Folterungen schon im darauffolgenden Jahr 1951 im Gefängnis. Der Abt von Selau, Vitus Tajowski, am 7.1.1948 zum Abt gewählt, wurde in einem Schauprozeß zu lebenslanger Haft verurteilt. Heute leitet er als 81jähriger Abt in ungebrochener Haltung sein wiedererstandenes Kloster.

Anders verlief das Schicksal der Schwestern. Die im Jahre 1902 gegründeten Prämonstratenserschwestern bischöflichen Rechts lebten nach der Aufhebung 1950 zerstreut in verschiedenen Häusern und kleinen Gemeinschaften. Jetzt sind die etwa 200 tschechischen und slowakischen Schwestern in zwei Provinzen zusammengefaßt, die von einer Generaloberin und den beiden Provinzoberinnen geleitet werden.

„Ich grüße mit Achtung und Bewunderung die Ordensleute, die nicht zögerten, in mehr als 45 Jahren der Vertreibung und Verfolgung und oft unter Lebensgefahr ihren Glauben an Christus und ihre Treue zum Apostolischen Stuhl zu bekennen. Ihr Opfer war nicht umsonst, es ist der Keim für neue Berufe. "

So begeht der Prämonstratenserorden in diesem Jahr 1993 die 850-Jahr-Feier der offiziellen Gründung der Prämonstratenser in Böhmen und des Beginns ihres Evangelisierungswerkes im Herzen Europas. Der Papst würdigt dieses Jubiläum mit der Feststellung, das die Eingebung des hl. Norbert über viele Jahrhunderte in diesem osteuropäischen Raum reiche Früchte getragen habe und auch noch an der Schwelle ins 3. Jahrtausend „immer noch äktuell" sei.

Norbert von Gennep ist der Gründer des Prämonstratenser-Ordens. Er versammelte seine Anhänger in der ersten Abtei zu Premontré in Nordfrankreich im Jahr 1120. An Weihnachten 1121 legte er mit seinen Mitbrüdern die Profeß ab. Hugo von Fosse setzte als erster Abt sein Werk in Premontré fort. Der hl. Norbert selbst war von 1126–1134 Erzbischof von Magdeburg, wo er auch begraben wurde. Am 7. Mai 1627, also inmitten des Dreißigjährigen Krieges, wurden seine Gebeine von Magdeburg nach Prag überführt und in der Klosterkirche von Strahov aufbewahrt. Die Inspiration des hl. Norbert liegt in seiner ungeheuren persönlichen Ausstrahlung, in seinem radikalen Erneuerungswerk in der Kirche der damaligen Zeit, in seiner wegweisenden Kombination von Gemeinschaftsleben und pastoraler Arbeit. Sein neues Seelsorgskonzept basierte auf der pastoralen Sendung seiner Klostergemeinschaft, die zusammen betet und lebt und dann nach außen seelsorglich tätig wird. Für den hl. Norbert war echt gelebte Armut ein Kennzeichen des ordo novus, der neuen Art von Klosterleben. Später sollte der hl. Franziskus das in unüberbietbarer Weise noch für seinen Orden insgesamt radikalisieren. Seit den Tagen der Urkirche hat niemand mehr so viele Menschen für die Nachfolge Christi gewonnen wie der hl. Norbert, dessen wichtigstes Anliegen es war, Christus als dem einzigen Führer (Christus solus dux) zu folgen.

So ist es nicht zu verwundern, daß in *Strahov* gerade zum Norbertusfest am 6. Juni die 850-Jahrfeier und das Norbertgedenken zusammen groß gefeiert wurden. Am 5. 6. wurde in der Klosterkirche Strahov in Prag in Anwesenheit des Nuntius, des Erzbischofes Giovanni Coppa, die Gebeine des hl. Norbert feierlich erhoben und in einem gläsernen Sarg den Gläubigen zur Verehrung ausgestellt. Die Gebeine befinden sich in der Norbertuskapelle in einem vergoldeten Sarkophag, der in seinem Innern den silberbeschlagenen Ebenholzsarg birgt. Aus diesem Sarg wurden nun die Gebeine des hl. Norbert für den Glassarg herausgehoben. Bisher war es Brauch, diese Gebeine nur alle 50 Jahre zum Gedenken an die Überführung von Magdeburg nach Prag zu erheben. Zum letzten Mal geschah dies 1927, dann statt 1977 erstmalig nach der 40jährigen Unterdrückungszeit, kurz nach der „Samtenen Revolution" in Prag 1990. Nun also heuer ausnahmsweise zur großen 850jährigen Jubiläumsfeier.

Am Dreifaltigkeitssonntag, tagsdarauf, hielt der Erzbischof von Prag, Dr. Miloslav Vlk, das Pontifikalamt. Am Norbertusfest, dem 6. Juni, zelebrierte der Weihbischof von Prag, Wenzl Lobkowicz, vormals Prämonstratenser des Stiftes Tepl, den Hauptgottesdienst. Für den nächsten Tag, den Tag der ausländischen Mitbrüder des Ordens, war der H. H. Generalabt Dr. Marcel van de Ven aus Rom eingeladen, dazu die Mitbrüder aus dem gesamten Orden. Beim Ein-

zug zum Festgottesdienst am Abend waren über 60 Konzelebranten und Kleriker beisammen. Die Festwoche endete mit der feierlichen Einsetzung der Gebeine des Ordensstifters in den Reliquienschrein. Am Ende eines jeden Pfarr- und Festgottesdienstes versammelt sich der Strahover Konvent in der Norbertuskapelle, um einen feierlichen Hymnus zu singen und um Beistand für Konvent und Orden zu beten.

Während das Kloster Strahov derzeit 50 Konventualen umfaßt, die vor allem in mehreren Pfarrprioraten wie Milevsko (Mühlhausen), Heiligenberg bei Olmütz, Nové Mesto und andernorts tätig sind, gibt es im Stift Tepl eine sehr viel schwierigere Ausgangsposition. Nicht nur, daß die Gebäude des Stiftes in erbärmlichem Zustand sind. Vor kurzem erst konnte zwar ein Trakt für den Konvent bewohnbar gemacht werden. Auch der Konvent ist kleiner und erst im Aufbau begriffen. Nachdem der im Jahre 1989 gewählte Abt Herrman-Josef Tyl wegen Krankheit sein Amt niederlegen mußte, wurde Anfang des Jahres ein neuer Abt gewählt. Am 17. April 1993 wurde in der überfüllten Klosterkirche von Tepl der 47jährige Novizenmeister Johann Baptist Franze, gebürtig aus Mähren, zum neuen Abt von Tepl benediziert. Anwesend waren der Weihbischof von Prag, Wenzl Lobkowicz, und der Generalabt van de Ven neben vielen Prälaten und Honorationen, Mitbrüdern und Schwestern aus dem Orden und der Diözese.

Damit war nun Tepl gut gerüstet für die kommenden Jubiläumsfeierlichkeiten zur 800-Jahrfeier vom 11.–18. Juni dieses Jahres. Am 14. Juli begingen die Tepler das Fest ihres Klostergründers, des Seligen Hroznata. Gleichzeitig wurde in Marienbad das „Internationale Musik- und Theaterfestival 1993" eröffnet. Am Freitag fand eine Liturgische Feier durch die ganze Nacht statt mit Anbetung, Singen und Gebet in Anwesenheit des Erzbischofs Vlk. Am Samstag, dem 17. Juli, wurden die Gebeine des Seligen Hroznata von der Pfarrkirche der Stadt Teplá in einer feierlichen Prozession in die Klosterkirche in Tepl übertragen. Eine große Menschenmenge begleitete den Schrein. In Augsburg war der Hroznataschrein eigens in einem aufwendigen Renovierungsverfahren hergerichtet und von der Firma Walter Dochtermann auf Hochglanz gebracht worden. Der Erzbischof Vlk von Prag zelebrierte den Festgottesdienst in Anwesenheit der Bischöfe aus Olmütz und Pilsen, des Weihbischofs Lobkowicz von Prag und des Generalabtes, mehrerer Äbte, so aus Strahov, Jasov, Frigolet, Frankreich, Obermedlingen und Ossiek. Der Apostolische Nuntius Coppa sagte in seiner Predigt, daß der selige Hroznata sich besonders ausgezeichnet habe durch seine Liebe zur böhmischen Heimat, zur Kirche und vor allem zu Christus. Am Ende des Festgottesdienstes zogen alle Zelebranten zur renovierten Hroznata-Kapelle, wo der erneuerte Schrein seinen ursprünglichen und nun hoffentlich endgültigen Platz gefunden hat. Vor hundert Jahren, zum damaligen Jubiläum 1893, wurde dieser Schrein in Auftrag gegeben und von dem Künstler Busch aus München mit dem Altar gefertigt. Für die Mitbrüder war es eine große Freude, daß nun diese kleine Kapelle zum Jubiläum renoviert werden konnte. Die Renovierung der ganzen Kirche steht noch an.

Am Nachmittag wurde das jetzt fertiggestellte Hospiz des Klosters mit ca. 60 Übernachtungsmöglichkeiten eingeweiht, das in Zukunft Pilgergruppen und Gästen Unterkunft bieten soll. Diese Festwoche schloß am Sonntag, dem 18. Juli, mit einem Festgottesdienst, bei dem der Sängerchor Fontana aus Marienbad Werke von Leoš Janáček aufführte.

Zu diesem Ereignis in Tepl hatten sich viele Pilger und Gäste aus Bayern, ebenso viele Heimatvertriebene wie Einheimische eingefunden. Vor 800 Jahren wurde das Stift Tepl vom böhmischen Adeligen Hroznata gegründet und „zur Ehre Gottes und der Heiligen Jungfrau" auferbaut. Später ist Hroznata selber in sein Kloster eingetreten. Von ihm wurde die Gastfreundschaft sehr hochgehalten. Jeder Gast und Wanderer sollte zu jeder Tageszeit so aufgenommen werden, als ob es vor dem Mittagessen wäre. Darum wurde über dem Haupteingang des Klostes eine Uhr ohne Uhrwerk angebracht, auf der die Zeiger immer die gleiche Zeit, eben „halb zwölf vor dem Mittagessen" anzeigten. Jeder Gast konnte somit mit einer warmen Mahlzeit und einer Stelle zum Ausruhen rechnen. Eine wahrhaft großzügige, gastfreundliche Regelung der früheren Zeit!

Und noch ein drittes Kloster feiert in diesem Jahr sein großes Klosterjubiläum. Es ist das Prämonstratenserstift Jasov in der Ostslowakei, in der Nähe von Kosice, deutsch Kaschau. Das Haus selber ist in einem einigermaßen vertretbaren Zustand, nachdem es über 40 Jahre als Psychiatrische Anstalt diente. Zug um Zug können die Patres in ihr Kloster zurückkehren, soweit für die Patienten andere Möglichkeiten geschaffen werden können. Das war und ist auch der Bevölkerung gegenüber eine schwierige Gradwanderung zwischen legitimem Besitzanspruch und erwarteter sozialer Einstellung den kranken Menschen gegenüber. Das größte Problem dieses jung aufstrebenden Konvents ist die Renovierung der Klosterkirche. Über 20 Jahre war sie eingerüstet und somit nur eine Baustelle ohne jede Aussicht auf Fertigstellung. Rechtzeitig zum Jubiläum nun konnte heuer in dieser ehrwürdigen Klosterkirche wieder der Gottesdienst und das feierliche Chorgebet erklingen.

Jasov liegt im Gebiet, das vormals zu Großungarn gehörte, und war seit 1802 mit den ungarischen Häusern Lelecz und Magnovarad, heute Oradea in Rumänien, in Personalunion vereint und unterhielt mehrere Gymnasien, so in Magnovarad, Roznava und Kosice. Heute liegt die Abtei Jasov in der Slowakei mit einem überwiegend ungarischen Bevölkerungsanteil: ein Haus etwas zwischen den Fronten von Nationalitäten. Dieses bedeutende Stift, in einer reizvollen Gegend gelegen, stellt ein großartiges Klosterensemble dar. An Maria Himmelfahrt wurde nun in Anwesenheit vieler Mitbrüder aus Belgien, Österreich und Deutschland die 800-Jahrfeier begangen. Es zelebrierten der Generalabt van de Ven und die beiden Bischöfe aus Vác und Györ zusammen mit den Äbten aus Selau und Csorna. Dazu sang der Kirchenchor aus Trnava eine lateinische Messe, während das Volk abwechselnd ungarische und slowakische Kirchenlieder sang. Auf schon vergilbten Bildern, im Klostergang aufgehängt, konnte man Fotographien sehen, auf denen der damalige Propst Pau-

lus Gerinczy 1942 aus der Hand des ungarischen Primas die ‚cappa magna' verliehen bekam. Damals umfaßte der Konvent noch an die 50 Mitglieder, darunter viele Professoren und Doktoren. Wenige Jahre später wurde alles ausgelöscht. Im Untergrund konnte sich über die Jahre hin jedoch ein kleiner Konvent erhalten. Im Jahre 1990 wurde Thomas Bartal zum neuen Abt von Jasov gewählt. Zur Zeit zählt der Konvent wieder 13 Professen und 10 Junioren.

Um diese Liste zu vervollständigen, sei noch erwähnt, das im Kloster Neureisch, in der Diözese Brünn gelegen, ebenfalls in diesem Jahr Neuwahlen anstanden. Der dienstälteste Abt des Ordens, Abt Augustinus Machalka, am 30.12.1945 zum Abt geweiht, mußte 1950 schon nach fünf Jahren Leitung des Konvents alles aus den Händen geben. In diesem Jahr hat er, nachdem er aus Altersgründen nicht mehr die Leitung der kleinen Gemeinschaft ausfüllen konnte, die Resignation eingereicht. So wurde als Prior de regimine der 56jährige Bernard Palka gewählt und mit dem weiteren Aufbau der Gemeinschaft betraut.

1993 ist für die Kirche in der tschechischen und slowakischen Republik ein bedeutendes Jahr:

mehrere Ordensjubiläen der Prämonstratenserklöster,

die 1000-Jahrfeier der Benediktinerabtei Brevnov, jetzt zur Erzabtei erhoben, und die Feier des 600. Todestages des hl. Johannes Nepomuk. Zur Zeit findet in Strahov eine beachtenswerte und hervorragende Ausstellung anläßlich des großen böhmischen Heiligen Johannes Nepomuk statt. Ab 17. September 1993 wird diese Ausstellung im Bayrischen Nationalmuseum in München zu sehen sein.

Es sieht so aus, als wäre längst wieder Strahov das geistlich-kulturelle Zentrum geworden mit großartigen Ausstellungen, mit einer der bedeutendsten Klosterbibliotheken, mit einer wertvollen Gemäldegalerie, einer herausragenden Klosterkirche, mit dem Grab des hl. Norbert, mit einem phantastischen Blick über die Stadt Prag. In einem mehrsprachigen Bildband von Malecek „Strahov Praha" ist dieses Klosterjuwel gebührend herausgestellt. Der Orden hat aus diesem Jubiläumsanlaß eine Broschüre von Ardura/Dolista herausgebracht, in der die vier tschechischen und dazu das eine slowakische Prämonstratenserstift (Tepl, Strahov, Selau, Neureisch und Jasov) in Bild und Text vorgestellt werden.

Der Papst schrieb am Ende seines Briefes:

„Ich hoffe, das dieses Jubiläum für den gesamten Prämonstratenserorden eine Zeit der Erneuerung und ein Ausgangspunkt für eine neue apostolische Fruchtbarkeit sein möge. Um all dies zu erreichen, schöpft aus dem Schatz eures geistlichen Erbes, lebt nach dem Charisma des hl. Norbert, erneuert eure Treue zu eurem Beruf."

Die Grauen Schwestern von der hl. Elisabeth

150 Jahre im Dienste der Kirche

Rudolf Grulich, Königstein/Ts.

150 Jahre sind keine allzulange Zeit, vergleicht man sie mit den fast 2000 Jahren bisheriger Kirchengeschichte. Aber in diesen Jahren des Umbruchs und der politischen Wende in Europa legen wir heute neue Maßstäbe an Bestand und Dauer. Ein scheinbar festgefügtes Weltreich wie die Sowjetunion haben wir 1991 zerfallen, ja untergehen sehen. Es wurde nicht einmal halb so alt wie die Kongregation, die nun auf eineinhalb Jahrhunderte ihres Bestehens zurückblickt.

Wie sahen Deutschland und die Katholische Kirche in Jahre 1842 aus, als in Neiße die spätere Kongregation der Grauen Schwestern von der hl. Elisabeth entstand?

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation war 1806 untergegangen, seit Kaiser Franz II. die Kaiserkrone niedergelegt hatte. Nach den Napoleonischen Kriegen und dem Wiener Kongreß gab es kein Deutschland mehr, sondern nur verschiedene, nämlich 39 deutsche Staaten, die sich lose im Deutschen Bund zusammengeschlossen hatten. 35 dieser Länder waren Monarchien, vier waren Freie Städte. Die Bundesversammlung in Frankfurt am Main war ohne Exekutive. Diesem Deutschen Bund gehörten außerdem ausländische Könige an: der König von England für Hannover, der König von Dänemark für Holstein und der König der Niederlande für Luxemburg.

Noch vor dem Ende des Reiches 1806 war mit dem Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 in Regensburg durch die dadurch erfolgte Säkularisation die Reichskirche untergegangen.

Kirchen- und Klostergüter wurden damals eingezogen, das Katholische Bildungswesen wurde durch die Aufhebung von zahlreichen Hochschulen und Schulen vernichtend getroffen. Es kam zu Zerstörungen von Kirchen und praktisch zum Ende aller Klöster in Deutschland mit Ausnahme der Habsburgischen Besitzungen.

Gegen die vorherrschende Strömung der Aufklärung wandten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts neue Strömungen: Die Romantik wandte sich als Reaktion gegen die aus Frankreich importierten Ideen wieder dem deutschen Mittelalter zu und entdeckte darin den Katholizismus als Quelle von Kultur und Kunst. Gegen die Rationalität der Aufklärung fanden nun die Werte der Mystik und des Gebetes wieder Beachtung und Anerkennung.

Durch die Neuordnung der kirchlichen Organisation und die Wieder- und Neuerrichtung von Bistümern in den deutschen Staaten wurde auch die Seel-

sorge wieder effizient. Den beginnenden Aufschwung des 19. Jahrhunderts zeigen besonders die Wiederaufnahme der Missionsarbeit und das Neuentstehen von ordensähnlichen Gemeinschaften, den Kongregationen.

Beide Aufschwünge gingen oft Hand in Hand, vor allem in Frankreich, wo die Orden bald wieder neue Missionskräfte nach Übersee aussandten und Missions-Vereine wie der 1822 gegründete Verein der Glaubensverbreitung den Missionsgedanken auch in der Heimat verbreiteten. Im deutschen Sprachraum tat dies seit 1828 die Leopoldinen-Stiftung in Wien, im Rheinland seit 1834 der Xaverius-Verein und in Bayern seit 1838 der Ludwig-Missionsverein. Neben der Neugründung von Ordensgemeinschaften fällt in diese Zeit die Wiederherstellung der 1773 aufgehobenen Gesellschaft Jesu, aber auch die Reorganisation der alten Orden, die schon von der Französischen Revolution und dann von der Säkularisation bis ins Mark getroffen waren.

Es zeigte sich, daß damals die den Erfordernissen der Zeit besser angepaßten Institute, vor allem einige caritative Frauenkongregationen, in diesen ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts weniger Probleme hatten als die alten klassischen Orden. Obwohl z. B. bereits im Konkordat mit Bayern (1817) die Wiederherstellung einiger Klöster vorgesehen war, dauerte es doch noch bis 1830, ehe es zu dieser allmählichen Wiedererrichtung von Abteien wie Metten, St. Stephan in Augsburg (1834) und weiterer Benediktinerklöster in Bayern kam. Bei der Entstehung neuer Kongregationen in diesem Zeitraum ist festzustellen, daß ihre Zahl erstaunlich zunahm. „Ihr Ausstrahlung reichte häufig – vor allem bei den Frauenkongregationen – nicht über eine Diözese, ja bisweilen nicht über einige Pfarreien hinaus, aber einige von ihnen entwickelten sich sehr schnell und nahmen in wenigen Jahrzehnten einen bemerkenswerten Platz neben den alten großen Orden ein", schreibt dazu das Handbuch der Kirchengeschichte von Hubert Jedin (VI/1, 256).

Bemerkenswert ist dabei die „außerordentliche Vermehrung eines neuen Typs kleinerer Kongregationen..., die sich gleichzeitig caritativen und schulischen Aufgaben widmeten".

P. de Bertier schreibt dazu in seinem Buch „La Restauration": „Die Geschichte dieser Gründungen ist fast in allen Fällen die gleiche. Um deren verwirrende Vielfalt angesichts identischer Aufgaben begreifen zu können, muß man sich immer wieder die Isolierung vor Augen halten, in der die verschiedenen Provinzen lebten. Ein frommes Mädchen weiht sich spontan oder auf Anraten eines Priesters der Kindererziehung oder der Kranken- und Armenfürsorge; bald nimmt sie einige durch ihr Beispiel angezogene Gefährtinnen zu sich; die Schloßherrin des Ortes gewährt ihr moralische und finanzielle Unterstützung, der Pfarrer ermutigt sie oder aber legt ihr Hindernisse in den Weg; ein Seelenführer aus dem Jesuitenorden oder einem anderen Orden taucht im Hintergrund auf; bald festigt sich die Gründung, man kauft ein Haus; der Bischof mischt sich ein; um seine Billigung zu erhalten, braucht man Regeln, eine Tracht, eine verantwortliche Obere, einen Namen, einen Schutzpatron, ein Noviziat. All dies kristallisiert sich nach und nach heraus, und eines Tages ist

man schließlich bereit, um die Autorisation des Heiligen Stuhles und der Regierung einzugehen. Eine neue Kongregation ist geboren."

P. de Bertier sieht hier zunächst die Verhältnisse in Frankreich, aber das Gesagte trifft bald auch auf Mitteleuropa zu, wobei gewisse regionale Unterschiede festzustellen sind:

So liegen in Frankreich die meisten neuen Ordensgründungen in ländlichen Gebieten, in Italien vor allem in den Städten. Alte Traditionen ließen es in Italien nicht zu, daß Schwestern auch männliche Kranke pflegten, was nördlich der Alpen durchaus üblich war.

Schulschwestern waren in romanischen Ländern viel gefragter als in den germanischen Ländern.

Daß die rasche und vor allem charismatische Entwicklung dieser zahlreichen Kongregationen den Behörden, den Bischöfen, aber auch dem Heiligen Stuhl manche kirchenrechtliche Bedenken verursachte, wird sich auch bei den Grauen Schwestern von der hl. Elisabeth zeigen. Die Neuentwicklungen waren eben ganz anders als die alten Orden und es brauchte oft Jahre des Suchens, um eine definitive Form zu finden. Schon Papst Leo XII. hatte 1825 erklärt, daß es die Vielfalt von Anfragen mit sich gebracht habe, daß Rom eine neue Art der Approbation gewählt habe, nämlich zu „loben und zu ermutigen, ohne eine formelle Approbation auszusprechen".

Der Beginn in Neiße 1842

Die Geschichte der Kongregation der Grauen Schwestern von der hl. Elisabeth beginnt in Neiße, der oberschlesischen Kreisstadt und einstigen Festung an der Mündung der Biele in die Glatzer Neiße am Nordfuß der östlichen Sudeten gelegen.

Neiße wurde gelegentlich auch das „schlesische Rom" genannt, und zwar wegen seiner prächtigen Kirchen und seiner Renaissance- und Barockbauten: Der gotischen Jakobi-Kirche mit dem freistehenden Glockenturm, der Kreuzkirche oder der Jesuitenkirche. Es war einst vom Breslauer Bischof Lorenz um 1220 gegründet worden und war auch bischöfliche Residenz und Hauptstadt des den Bischöfen gehörenden Fürstentums Neiße.

Im Jahre 1742, also genau ein Jahrhundert vor der Gründung der Kongregation, war es erst durch den Preußenkönig Friedrich II. der Herrscherin Österreichs, Maria Theresia, entrissen worden. Vorher gehörte ganz Schlesien zu den Ländern der böhmischen Krone. Die Preußische Regierung hatte noch lange nach dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 in Schlesien Klöster und Orden aufgehoben, so 1810 in Breslau den Orden der Kreuzherren mit dem Roten Stern, den die hl. Agnes von Böhmen gegründet hatte, oder 1817 das Kloster Neuzelle. In den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte der Kölner Kirchenstreit zu Auseinandersetzungen zwischen Preußen und der ka-

tholischen Kirche geführt, die erst 1841 mit einem Sieg der Kirche endeten. Damals errichtete König Wilhelm IV. auch eine „Katholische Abteilung" im preußischen Kultusministerium.

Am 27. September 1842 schlossen sich in Neiße vier junge Frauen zusammen, die ambulante Krankenpflege ausüben wollten:

Es waren Dorothea Wolff aus Neustadt/O.S. und drei elternlose Bürgertöchter aus Neiße, nämlich die Schwestern Mathilde und (Maria) Luise Merkert und Franziska Werner. Sie legten alles Vermögen zusammen und kamen dabei auf 280 Taler. Von einer kleinen Mietwohnung in der Nähe der Pfarrkirche aus begannen sie ihre Tätigkeit, aus der dann die heutige Kongregation entstand, die Max Heimbucher in seinem zweibändigen Handbuch „Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche" eine „zunächst für ambulante Krankenpflege gegründete, aber auf allen Gebieten der Caritas tätige hochverdiente Genossenschaft" nennt: „Schon im ersten Jahr konnten 110 Kranke gepflegt und über 7000 Portionen Essen an Arme ausgeteilt werden. Nach Umfluß zweier, nicht ohne äußere Anfechtungen verlaufener Jahre, erhielt der ‚Schwesternverein zu Pflege hilfloser Kranker unter dem Schutze des allerheiligsten Herzen Jesu' von dem Beichtvater F. X. Fischer († 1875) Statuten."

Was Prälat Heimbucher hier mit trockenen Worten „nicht ohne äußere Anfechtungen" beschreibt, verdient nähere Erläuterung.

Franz Xaver Fischer gilt als Mitstifter der Kongregation, denn ihm als Seelenführer hatte sich Dorothea Wolff mit ihren Plänen früh anvertraut. Dorothea Wolff war in den Dritten Orden des hl. Franziskus eingetreten, wo sie den Namen Clara erhielt. Versuche, bei den Ursulinen oder Elisabethinerinnen aufgenommen zu werden, scheiterten ebenso wie 1841 das Bemühen der bereits 36jährigen, bei den Barnabiterinnen in Prag einzutreten. Die Enttäuschungen ließen sie reifen und ihr wurde klar, nicht zuletzt bei ihren Gebeten in den Kirchen Prags, daß Gott von ihr eine besondere Caritas-Arbeit, die ambulante Krankenpflege, wolle. Sie tat dies zunächst allein, indem sie in Wohnungen zu armen, alleinstehenden, verlassenen Kranken ging und sie pflegte. Bald rief man nach ihr und sie hätte nie den Bitten nachkommen können, wären nicht früh die drei bereits genannten jungen Frauen zu ihr gestoßen. Diese sogenannten „Gründerinnen" pilgerten nach Wartha und Albendorf, um an diesen berühmten schlesischen Wallfahrtsorten der Muttergottes ihr Werk zu empfehlen.

„Demut und Liebe ersetzen vorläufig eine geschriebene Tagesordnung, ja auch Statuten", so schreibt dazu der Redemptorist P. Joseph Schweter in seiner Geschichte der Kongregation.

In Wartha beschlossen die Vier, „die kirchliche Weihe für ihre kleine Gesellschaft sich spenden zu lassen", was am 27. September 1842, dem Fest der Ärzte-Heiligen Kosmas und Damian geschah. Sie behielten ihre bürgerlichen Namen bei, wählten ein einfaches braunes Kleid und einen grauen Hut.

Die Kongregation war geboren, nachdem noch zwei Jahre zuvor Professor Joseph Ignaz Ritter von der Universität Breslau bedauert hatte, daß „aus seiner engeren Schlesischen Heimat niemals eine kirchliche Ordensfamilie hervorgegangen sei, obwohl Schlesien in seinen Verhältnissen und Bedürfnissen viele besondere Eigentümlichkeiten habe, die für das Klosterleben günstig wären".

Der 1857 verstorbene Ritter konnte noch diese schlesische Gründung erleben, die dann später als ein „echt schlesisches Gewächs" gelobt wurde.

Ehe aber das Gewächs in Schlesien fest wurzeln konnte und in viele Länder Ableger entsandte, gab es schwere Anfechtungen, welche die Ordenschronik mit „Die ersten Stürme und Kämpfe – Schmähliche Verleumdungen, Rechtfertigung von Staat und Kirche" überschreibt. Es gab zunächst Zustimmung für die neuen Schwestern in Neiße, man half der kleinen Gemeinschaft mit Geld und Lebensmitteln. Regierungs- und Medizinalrat Dr. Iganz Lorinser aus Oppeln, der 1843 Neiße dienstlich besuchte und als einer der angesehensten Ärzte Schlesiens galt, schrieb damals an seinen Sohn, den späteren Kanonikus und Calderon-Übersetzer, nach Rom:

„In Neiße haben sich vier fromme Mädchen zusammengetan, die dort als barmherzige Schwestern den verlassenen Kranken dienen und wirklich des besten Geistes sind. Sie wohnen beisammen unter der Leitung ihres Beichtvaters und haben durch ihr aufopferndes, armes Wesen sich selbst die Achtung der Protestanten und Freimaurer erworben. Die Vorsteherin Clara Wolff, die ich kennenlernte, hat mir das größte Vertrauen zu dieser kleinen Genossenschaft eingeflößt."

Aber nicht alle Behörden und Mitbürger brachten der jungen Gemeinschaft dieses Vertrauen entgegen. Als erster opponierte ein suspendierter ehemaliger Kaplan in Zeitungsartikeln gegen die Schwestern und provozierte Untersuchungen durch die Behörden. Der Bürgermeister von Neiße ließ Clara Wolff selbst polizeilich vernehmen, konnte aber dem Landrat nur Positives über die Schwestern berichten. Die königliche Regierung verlangte aber vom Neißer Magistrat neue Untersuchungen. Der protestantische Oberpräsident von Schlesien, ein sonst den Katholiken nicht wohl gesonnener Politiker, sah aber zum Einschreiten keinen Anlaß. Die Schmähartikel machten auch die kirchlichen Behörden in Breslau aufmerksam, bewirkten aber, daß nach gründlicher Überprüfung am Fest des hl. Ignatius, am 31. Juli 1844 die „Statuten des Schwesternvereins zur Pflege hilfloser Kranker unter dem Schutz des allerheiligsten Herzen Jesu" unterschrieben wurden.

Als am 11. September 1844 der Breslauer Domherr Dr. Herber die erste Visitation durchführte, schrieb er im Protokoll: „Die Schwestern führen ein stilles, eingezogenes, klösterliches Leben, geteilt zwischen Gott und der Pflege der Kranken in der Stadt. Sie stehen in der Stadt sowohl bei Katholiken als auch bei Protestanten, wie ich mich als Kommissarius überzeugte, in bestem Rufe und sind allgemein geachtet, selbst von den Ärzten häufig empfohlen."

Auf Grund dieser Wertschätzung kamen bald auch die ersten Niederlassungsangebote, es wuchs die Zahl der Schwestern und auch die der Wohltäter. Neustadt wurde die erste Filiale, wo sich Schwester Mathilde bei der Pflege der Typhuskranken ansteckte und die erste Tote der jungen Gemeinschaft wurde. Die erste Niederlassung bestärkte den geistlichen Mitstifter Fischer, den Schwesternverband zu einer echten religiösen Genossenschaft umzuwandeln. Dies wollte auch Domherr Dr. Herber, der vorschlug, einige Schwestern nach Freudenthal ins Österreichische Schlesien oder nach Bayern zu senden, „nicht bloß um die eigentliche Krankenpflege kennen zu lernen, sondern auch um ein förmliches Noviziat zu bestehen und dadurch wahre Klosterfrauen zu werden. Allsdann könnten sie einen Orden nach der Regel des hl. Vinzenz von Paul bilden."

Da ein Gesuch in Koblenz bei den dortigen Barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus abgelehnt wurde, die Novizinnen nur im französischsprachigen Mutterhaus in Nancy aufnehmen wollten, entschied sich der nunmehrige Oberkaplan Fischer für Prag.

Clara Wolff und Maria Merkert sollten nach Prag gehen und ein Jahr im Noviziat in „den Geist des Ordens vom hl. Borromäus eingeführt werden". Ein zweites und drittes Noviziatsjahr sollten sie in Neiße ableisten, wohin sie zwei Borromäerinnen begleiten sollten. Die anderen Schwestern sollten dann in Neiße unter Leitung der Borromäerinnen das Noviziat durchmachen. Zu diesem Zeitpunkt hatten die Schwestern im Jahr 509 Kranke gepflegt und 18 098 Essensportionen an Kranke sowie 1188 Essen an Arme ausgeteilt.

Das Prager Experiment des Noviziats schlug fehl: Clara Wolff erkannte klar den wesentlichen Unterschied zwischen der Regel der Borromäerinnen und den Statuten der eigenen Schwesterngemeinschaft: Vor allem die ambulante Krankenpflege lag ihr am Herzen, während die Borromäerinnen als Hauptziel die Hospitalpflege sahen: „In Krankenhäusern ist schon für Bedienung gesorgt. Aber die armen Menschen in ihren Wohungen liegen verlassen und hilflos da; hier tut Hilfe am meisten not." Nach langer Prüfung verließ Clara das Noviziat und mußte in Neiße feststellen, daß man die Grauen Schwestern bedingungslos in die Kongregation der Borromäerinnen überführen wollte.

Sie wollte ihrer Berufung treu bleiben und ging nach Habelschwerdt, wo sie am 4. Januar 1853 nach einem Unfall mit einem Pferdefuhrwerk als Opfer ihrer Selbstlosigkeit und Nächstenliebe starb, nicht ohne erlebt zu haben, daß 1850 in Neiße das Institut der Grauen Schwestern wieder auflebte.

Zwar war der Verein der Grauen Schwestern 1849 aufgelöst und seine Mitglieder mit den Borromäerinnen vereinigt worden, doch der Geist der Grauen Schwestern war in Maria Merkert und Franziska Werner nicht erloschen. Auch die Bürger von Neiße bedauerten, daß die ambulante Krankenpflege nicht sichergestellt worden war. So verließen die beiden Schwestern „auf höhere Eingebung, ganz in Frieden mit den Vorgesetzten, das Kloster der Borromäerin-

nen, nachdem sie, ohne Gelübde abzulegen, das Kleid dieses Ordens ... in Ehren getragen".

In einem Bittgesuch vom 4. November 1850 baten sie den Magistrat der Stadt Neiße um Wiederauffrischung ihres Instituts, was genehmigt wurde. Seitdem nannten sie sich Graue Schwestern von der hl. Elisabeth. Als sich die Kongregation ausbreitete, wurden sie in einigen Ländern wie Norwegen und Schweden nur Elisabeth-Schwestern genannt.

Ausbreitung unter dem Schutz der hl. Elisabeth

Die als Elisabeth von Thüringen bekannte Heilige der Nächstenliebe wurde nun zur Patronin der Gemeinschaft. Als am 1. Juli 1852 neue Statuten verabschiedet wurden, da hießen diese: „Statuten des unter dem Schutz der hl. Elisabeth zusammengetretenen Vereins zur Wartung und Pflege hilfsbedürftiger Kranker".

Die Wahl der Patronin war eine Fügung. Auch die hl. Elisabeth hatte Anfechtungen auf ihrem Weg zu bestehen. Die bei Preßburg, also in der heutigen Slowakei geborene ungarische Königstochter, die als thüringische Landgräfin zur deutschen Heiligen wurde, ist eine zutiefst europäische Heilige, an der sich der Satz bewahrheitet: Heilige verbinden die Völker. Dieses christliche Internationale sollte einmal auch die Grauen Schwestern auszeichnen, die ihren Namen nun trugen.

Die neuen Statuten geben den Schwestern eine feste Form für ihr religiöses Leben im Dienste der Mitmenschen. Bald erhielt Oberin Maria Merkert eine Audienz bei Fürstbischof Heinrich Förster, der den Schwestern nun wohlwollend gegenüberstand. Neue Schwestern traten ein, nachdem die zweite „Sturmperiode in Geduld, Demut und Liebe glücklich überstanden" war. Es mehrten sich Nachfragen von Pfarrern und Ortsbehörden um Mithilfe von Schwestern, und so kam es, daß bereits elf Niederlassungen in nur neun Jahren entstanden, noch bevor der Verein seine kirchliche Anerkennung durch Fürstbischof Förster am 4. September 1859 erhielt.

Es waren nicht nur Niederlassungen in katholischen Gegenden, sondern auch in der Diaspora: in Neustadt 1854, Langenbielau 1855, Leobschütz 1856, Breslau und Jauer 1857, Goldberg, Striegau und Liegnitz 1858, Schweidnitz, Neuzelle und Mognitz 1859. Mit Neuzelle, das in Brandenburg liegt, war erstmals auch die Grenze Schlesiens überschritten. Um so wichtiger war in jenem Jahr die kirchliche Anerkennung, die der Gründung vom 27. September 1842 „erst offiziellen Weihe- und Ordenscharakter verlieh". Nun kamen Aufnahmegesuche sogar aus Ostpreußen und obwohl Mutter Maria strenge Maßstäbe bei der Aufnahme anlegte, mehrten sich die Schwestern und konnten zwischen 1860 und 1865 bereits 25 weitere Filialen gegründet werden, von denen 18 in der Diaspora lagen, darunter solche im Ausland, nämlich drei in Sachsen und eine in Schweden. Der kleine Schwesternverein aus Neiße begann bis zum Tode

der ersten Generaloberin Mutter Maria Merkert 1872 eine Weltkongregation zu werden.

Unter der Leitung von Mutter Maria erhielt die Kongregation die staatliche Anerkennung in Preußen als juristische Person nach dem Deutsch-Dänischen Krieg von 1864 und die päpstliche Anerkennung und Belobigung durch ein Dekret von Papst Pius IX. am 7. Juni 1871. Bereits 1865 hatte Mutter Maria am Fest Mariä Opferung, dem 21. November, in Gegenwart von Vertretern geistlicher und weltlicher Behörden, vieler Wohltäter und der Oberinnen der Niederlassungen die feierliche Einweihung des Neubaus eines Mutterhauses vornehmen lassen, dessen Grundstein 1863 gelegt worden war. Der Besuch der Kaiserin Augusta und des Kronprinzen Friedrich Wilhelm, des späteren kranken 99-Tage-Kaisers Friedrich, zeigen von der Wertschätzung auch durch das Königshaus, das seit 1871 Kaiserhaus war.

Durch selbstlose Tätigkeit und Pflege von Verwundeten in den Kriegen 1864, 1866 und 1870/71 hatten sich die Schwestern viel Lob und Anerkennung erworben. Ohne Rücksicht auf Nation, Konfession oder welcher kriegsführenden Macht die Verwundeten angehörten, wurden sie gepflegt. Dreißig Schwestern halfen 1864 in Kiel und Flensburg in Lazaretten, später auch in Aarhus und Randers, als die preußischen Truppen nach dem Sturm auf die Düppeler Schanzen bis Jütland vorstießen.

Im Österreichisch-Preußischen Krieg von 1866 waren es 173 Schwestern, die im Dienst der Verwundeten eingesetzt wurden. Sie arbeiteten in Böhmen in Trautenau, Nachod und Skalitz, in der Nähe von Königgrätz und ebenso in Lazaretten der Heimat.

Im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 gingen 58 Schwestern nach Elsaß-Lothringen, 18 weitere Schwestern folgten ihnen bis Artenay und Orleans. Über 100 Schwestern versahen die Verwundetenpflege in Lazaretten der Heimat, insgesamt leisteten 209 Schwestern Samariterdienste, von denen einige durch Überanstrengung und Ansteckung als „Märtyrerinnen ohne Blutvergießen“ starben.

Als Mutter Maria am 14. November 1872, dreißig Jahre nach der Gründung und 22 Jahre nach der Neugründung verstarb, waren ihr bereits 59 Schwestern im Tod vorangegangen. 440 Schwestern und 23 Kandidatinnen betrauerten im Mutterhaus und den 87 Filialen bis nach Schweden „die größte Schlesische Frau des 19. Jahrhunderts“.

Ihre Nachfolgerin als Generaloberin wurde Mutter Franziska Werner, eine der Mitbegründerinnen der Kongregation. Ihre Wahl vom 11. März 1873 wurde vom Fürstbischof von Breslau am 21. März bestätigt. Mutter Franziska mußte die junge Kongregation durch den Kulturkampf des Reichkanzlers Bismark führen. Als 1875 in Preußen alle Kongregationen aufgehoben werden sollten, retteten nur der Einspruch des Kriegsministers von Roon, der die Samariterdienste der Schwestern in den Kriegsjahren erlebt hatte, und die Fürsprache der Kaiserin Augusta wenigstens die krankenpflegenden Genossenschaften in

Preußen vor der Ausweisung. Die Filialen mit Erziehung und Unterricht, also Schulen, Waisenhäuser und Kindergärten der Grauen Schwestern in Preußen aber wurden aufgehoben. Bei Aufnahme von neuen Schwestern gab es Schikanen der Behörden.

Mutter Franziska erwog damals eine Übersiedlung der Kongregation nach Amerika, doch die Kaiserin und preußische Königin Augusta bat innig, „nichts zu übereilen, sondern ruhig die Wendung der Dinge abzuwarten und somit allen jenen Anstrengungen zu entsprechen, die sie (die Kaiserin) fortwährend zu Gunsten der Genossenschaft mache". Es dauerte aber bis zum Rücktritt des Kultusministers Falk 1879, ehe der Abbau des Kulturkampfes eingeleitet wurde.

Erst 1882 war die freie Aufnahme neuer Schwestern wieder erlaubt und konnte die Kongregation weiterwachsen.

Mutter Franziska gründete 20 neue Niederlassungen, davon wegen des Kulturkampfes die meisten außerhalb Preußens: in Hamburg, Lübeck, Österreichisch-Schlesien, in Schweden und sogar in Hammerfest, der nördlichsten Stadt Europas. Mutter Franziska starb 1885 und hinterließ 700 Schwestern in 100 Klöstern.

Die Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl

Mit Mutter Melchiora als Generaloberin begann eine neue Epoche in der Geschichte der Grauen Schwestern. Als Ottilie Klammt war die neue Oberin im Jahre 1864 eingetreten und hatte in der Kapelle der Breslauer Niederlassung das Ordenskleid und den Namen Maria Melchiora empfangen. Mit ihr war nun eine neue Generation in der Leitung der Kongregation eingezogen, nachdem die Gründerinnen heimgegangen waren. Mutter Melchiora erreichte bereits im Januar 1887 die Bestätigung durch den Heiligen Stuhl: Papst Leo XIII. approbierte die Genossenschaft der Grauen Schwestern in kanonischer Form mit allen daraus fließenden Rechten.

Mit der Verlegung des Mutterhauses und des Noviziates 1890 von Neiße nach Breslau war auch äußerlich die Neißer Anfangsperiode abgeschlossen. Im Jahre 1892 konnte die goldene Jubelfeier des Bestehens der Kongregation begangen werden: „Das kleine Senfkörnlein, welches die demütigen vier Jungfrauen 1842 in frommer Absicht pflanzten, ist zu einem mächtigen Baume auf dem Felde der christlichen Barmherzigkeit herangewachsen, dessen Äste und Zweige über Länder und Meere in 140 größeren und kleineren Filialen mit zusammen 1015 Schwestern weithin sich ausdehnen", stellte Mutter Melchiora in einem Zirkular am 18. August 1892 fest.

Der Subregens des fürstbischöflichen Klerikalseminars in Breslau, Dr. J. Jungnitz, schrieb damals eine 115 Druckseiten umfassende Geschichte der „Kongregation der Grauen Schwestern von der heiligen Elisabeth. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Kongregation".

Die Generaloberin vertraute in ihrem Amt voll und ganz auf den Schutz der heiligen Elisabeth, deren Verehrung sie förderte und zu deren Ehren sie eine neue Vierteljahresschrift „St. Elisabeth-Blatt" nannte, in dem sie die wichtigsten Ereignisse der Kongregation den Schwestern und Wohltätern mitteilte.

Der Segen lag auf der Kongregation: Aus den 1015 Schwestern in 140 Niederlassungen, von denen die Generaloberin im Jubiläumsjahr 1892 sprach, wurden bis zu ihrem Tode im Jahre 1908 fast 3000 Schwestern in 316 Häusern. Unter ihrem Generalat erfolgte die Einteilung der Kongregation in Provinzen. Das Generalkapitel beschloß außer der schlesischen Stammkongregation die Errichtung von fünf Ordensprovinzen: Ost- und Westpreußen, Preußisch-Sachsen, Schweden, Norwegen-Dänemark und Italien. Bald folgten die Provinzen Brandenburg-Pommern und Schleswig-Holstein.

Auch unter der nächsten Generaloberin, Mutter Lamberta (seit 1909), wuchs das ehemalige Senfkorn von Neiße als mächtiger Baum weiter. In Mutter Lambertas Zeit fällt der Erste Weltkrieg, an dessen Vorabend sie 1914 vom Generalkapitel wiedergewählt wurde.

Durch die Zeitumstände bedingt, konnte das nächste Generalkapitel erst 1920 zusammentreten und wählte Mutter Maria Mercedes Rother zur neuen Generaloberin. Die bereits 75jährige Mutter Lamberta wurde Generalvikarin.

Der Erste Weltkrieg, in dem wie schon 1864, 1866 und 1870/71 die Schwestern als Samariterinnen in den Lazaretten tätig waren, brachte mit seinem Ende 1918 eine völlig neue politische Situation in Europa, ähnlich der Wende, wie wir seit 1989 erlebten: Neue Staaten entstanden, neue Grenzen trennten die bisherigen Ordensprovinzen. Deshalb entstand 1919 in Posen ein eigenes Noviziat für die polnischen Kandidatinnen der Ordensprovinz Gnesen-Posen.

Generaloberin Mutter M. Mercedes bewirkte 1923 die Aggregation der Kongregation der Grauen Schwestern an die Ordensfamilie des hl. Franziskus, der ja auch die Patronin St. Elisabeth als Tertiarin angehört hatte. Im Jahre 1924 bestätigte Rom auch endgültig die Konstitutionen der Gemeinschaft. Das gleiche Jahr brachte auch eine neue Ordenstracht.

Bei allem weiter voranschreitenden Wachstum der Kongregation gab es damals auch ein Reihe von freiwillig aufgelösten Niederlassungen. Als die Nationalsozialisten im Jahre 1933 in Deutschland die Macht übernahmen, waren die Grauen Schwestern im Gebiet des Deutschen Reiches in 357 Klöstern tätig, im Ausland in 155 Klöstern. Eine eigene Provinz Polnisch-Oberschlesien war errichtet worden. In Italien wurde die dortige Provinz kirchlich konstituiert und vom König von Italien als juristische Person anerkannt. Die Bildung einer tschechoslowakischen Provinz erfolgte im Jahre 1936.

Eine imponierende Dokumentation über den Bestand der Kongregation vor dem Zweiten Weltkrieg ist die zweibändige „Geschichte der Kongregation der Grauen Schwestern", wie sie Pater Dr. Joseph Schweter CSsR 1937 in Breslau vorlegte. Sowohl der Band 1 (Gesamtgeschichte) als auch der Band 2 (Die ein-

zelnen Niederlassungen nach den Ordensprovinzen) zeigen mit vielen Fotographien der Einrichtungen, Niederlassungen und Klöster, welcher Beitrag zur Caritas und Mission der Weltkirche in diesen knappen hundert Jahren damaligen Bestehens geleistet worden war: Es gab nicht nur 12 Provinzen der Kongregation, sondern nun auch Klöster in Rom, Neapel und Palermo; in Stockholm, Oslo, Hammerfest und Kopenhagen; in Nordamerika und Jerusalem. In Europa wirkten Graue Schwestern auch in Budapest und in Riga, in den litauischen Diözesen Kaunas (Kowno) und Telsche (Telsiai) und in der Apostolischen Nuntiatur im estländischen Reval. Nuntius Antonio Arata hatte die Schwestern 1935 nach Riga und 1936 auch nach Reval erbeten, nachdem sie seit 1927 bereits die Nuntiatur in der damaligen litauischen Hauptstadt Kaunas betreuten, wo sie auch im Jesuitenkolleg und in einer dritten Niederlassung in der Krankenpflege tätig waren. Litauische Ordenskandidatinnen waren bereits seit 1924 in Königsberg eingetreten.

Die Zäsur des Zweiten Weltkrieges

Vielmehr als der Erste Weltkrieg hat der Zweite Weltkrieg die Kongregation tief getroffen und ihr schwere Wunden geschlagen. Schon vor dem eigentlichen Kriegsbeginn hatten die Grauen Schwestern unter der antikirchlichen Politik des Dritten Reiches gelitten. Sogenannte „Devisenprozesse" wurden auch gegen die Kongregation geführt, der man hohe, ungerechtfertigte Steuerlasten auferlegte.

Mutter Mercedes hatte 18 Jahre hindurch die Kongregation geleitet und war die letzten sechs Jahre mit Genehmigung der Religiosen-Kongregation im Amt. 1938 konnte in Breslau ein Generalkapitel stattfinden, das Mutter Edelbertha Hoffmann als Nachfolgerin wählte. Damals gab es in neun Noviziaten, nämlich Breslau, Neiße, Königsberg, Halle, Berlin, Posen, Kattowitz, Oslo und Jägerndorf, also in den vier Staaten Deutsches Reich, Polen, Norwegen und Tschechoslowakei 839 Kandidatinnen und 118 Novizinnen. Die Zahl der Profeß-Schwestern betrug 4827 in 519 Niederlassungen in 13 deutschen und 30 ausländischen Diözesen.

Der Krieg traf die Kongregation mit aller Schärfe. Schon seit 1939 hatte die Provinz Gnesen-Posen durch die nationalsozialistische Besetzung Polens schwer zu leiden, wo später Schwestern in Arbeitslagern und auch in Auschwitz umkamen. Die Niederlassungen in Litauen wurden 1940 nach der Besetzung des Landes von den Russen aufgehoben. Schwer betroffen war die Kongregation auch, als die Nationalsozialisten in Deutschland alle katholischen Kindergärten und Schulen verstaatlichten.

In dieser Situation starb am 3. Januar 1942 Generaloberin M. Edelbertha. Ein außerordentliches Generalkapitel wählte unter den schwierigen Umständen des Krieges im hundertsten Jahr des Bestehens der Kongregation Mater M. Mathildis Küttner zu ihrer Nachfolgerin. Papst Pius XII. schickte der neuen Generaloberin ein Handschreiben.

Mutter Mathildis sollte zwei Jahrzehnte lang bis 1962 die Kongregation leiten.

Wie nie zuvor verlangte dieser Krieg die Opferbereitschaft der Schwestern in den Lazaretten. Die Kriegsverluste, auch bei den Luftangriffen gegen die Zivilbevölkerung, waren unter den Schwestern sehr hoch. Kurt Engelbrecht hat im dritten Band der Geschichte der Kongregation, mit dem er das Werk Pater Schweters weiterführte, erschütternde Berichte über diese Zeit veröffentlicht. Das Mutterhaus erlebte 1945 die schwere dreimonatige Festungszeit Breslaus. Am Ostermontag 1945 stand es in Flammen.

Zahlreiche Schwestern starben an verschiedenen Orten Schlesiens unter russischen Kugeln. Ostpreußische Schwestern wurden nach Rußland verschleppt. Am schwersten aber war die Vertreibung der deutschen Schwestern aus dem Osten, aus Ostpreußen, Pommern und Schlesien, die zu einer Neuregelung der Ordensprovinzen führen mußte.

Durch die vertriebenen Schwestern entstanden nach dem Krieg 75 neue Niederlassungen in Deutschland, darunter 25 in der DDR. Es mußte ein neues Mutterhaus gesucht werden, für das vorübergehend der aus Ermland stammende Vertriebenenbischof Maximilian Kaller das Haus Hohenbuchau in Hessen anbot. 1948 erfolgte eine Neuordnung der Ordensprovinzen, 1951 die Grundsteinlegung eines neuen Mutterhauses in Reinbek bei Hamburg, das 1952 zum 110. Jahrestag der Gründung der Kongregation eingeweiht wurde.

Schwere Prüfungen brachte in den Jahren 1954 bis 1956 auch die Internierung der schlesischen Schwestern, als 86 Niederlassungen von den polnischen Behörden zwangsgeräumt wurden und man 386 Schwestern und 15 Kandidatinnen in drei Zwangslagern kasernierte. Als 1962 Mater M. Johanna Schneider zur achten Generaloberin der Kongregation gewählt wurde, war dies das Jahr, in dem Papst Johannes XXIII. alle Ordensfrauen in der ganzen Welt aufrief, durch Gebet, Beispiel und Apostolat für die Kirche den Beistand des Herrn für das kommende Konzil zu erflehen.

Schon 1952 waren in Rom alle Generaloberinnen der Kongregationen päpstlichen Rechtes zusammengekommen, um sich über die Neugestaltung des Ordenslebens in den modernen Zeitumständen zu beraten. Nun verlangte auch das Zweite Vatikanum die zeitgemäße Erneuerung der ganzen Kongregation. Die Konstitutionen wurden überarbeitet und neugefaßt, erprobt und den Erfordernissen angepaßt. 1971 konnte Mutter Johanna die ersten Schwestern auch nach Afrika aussenden, wo sie in Malawi, einem der ärmsten Länder des Schwarzen Kontinentes, in der Mission halfen.

1974 wurde Mutter Ignatia Hischer zur Generaloberin gewählt. Als erste Generaloberin hatte sie ihren Sitz in Rom, wohin zu Beginn ihrer Amtszeit das Generalat verlegt wurde. Unter ihrer Leitung wurden die neugefaßten Konstitutionen an das neue Kirchenrecht adaptiert und kirchlich bestätigt.

Seit 1986 führt Mutter Margarita Wisniewska die Kongregation. Mit ihr feiert nun die Kongregation dreißig Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil den 150.

Jahrestag ihres Bestehens. Dies geschieht in einer Welt des Umbruchs. Das Konzil hat zwar die Fenster zur Welt aufgestoßen, wie es Papst Johannes XXIII. wollte, aber es hat auch zu Unruhe und Unsicherheit in der Kirche geführt. Die Zeiten des Wachstums für Orden und Kongregationen sind scheinbar vorbei. Der Nachwuchs der religiösen Gemeinschaften ist fast überall geringer geworden. Die Grauen Schwestern zählen heute 2300 Mitglieder in 14 Ordensprovinzen, davon sechs in Polen, fünf in Deutschland, je eine in Italien, Norwegen und Schweden.

Aber wir haben in diesen Jahren auch erlebt, daß im Osten die kommunistische Kirchenverfolgung zu Ende ging. Der Fall der Mauer und des eisernen Vorhangs hat bisher getrennte Ordensprovinzen wieder einander näher gebracht und die Möglichkeit der Zusammenarbeit und der Hilfe geschaffen. Selbst in Ländern, die noch vor einem Jahr zur Sowjetunion gehörten wie Litauen, dürfen sich heute die Schwestern wieder zu klösterlichem Leben zusammenfinden. Wir können feststellen, daß sich auch in Ländern des Ostens, wo lange Zeit alle Orden verboten waren, in der Sowjetunion, in Rumänien und in der Tschechoslowakei, junge Menschen zum Ordensberuf entschlossen und daß es auch dort zahlreiche Ordensfrauen und Klöster im Geheimen gab. So schrieb vor Jahren ein Augenzeuge aus der früheren Sowjetunion:

„Es gibt in Litauen und in Weißrußland viele heimliche Nonnen. Sie leben zerstreut, arbeiten in verschiedenen Berufszentren, halten ihre Gelübde und dehnen ihre Arbeit über einen gewissen Umkreis aus. Ich betrachte es als Gnade, einigen von ihnen begegnet zu sein. Manche von ihnen hatten bis zu dreiundzwanzig Lebensjahre in den sowjetischen Zwangsarbeitslagern verbracht. Nichts konnte sie zerbrechen. Besonders bewundere ich die unierten Schwestern: Polinnen, Russinnen, Ukrainerinnen, Jüdinnen, Litauerinnen, Lettinnen. Die meisten von ihnen hatten ein viertes Gelübde abgelegt, indem sie ihr Leben für das Heil Rußlands darbrachten.

Sie führen ein Katakombenleben. Selbstverständlich steht ihnen nirgends eine Kapelle zur Verfügung. So bewahrten sie das Allerheiligste Sakrament in einer Buffetschublade oder in ihrem Nachttischchen auf. Um so leichter können sie im Falle einer Gefahr die geweihten Hostien verzehren...

Unter diesen Nonnen gibt es auch Bettlägerige, die krank und lahm aus Sibirien zurückgekehrt sind..."

Als ich Ostern 1992 im litauischen Kaunas die dortigen Grauen Schwestern besuchte, war ich beeindruckt, daß und wie diese Schwestern ein halbes Jahrhundert Verfolgung überstanden hatten.

Diesen Umbruch und Aufbruch im Osten Europas hat auch die außerordentliche Bischofssynode in Rom Ende 1991 zum Anlaß genommen, alle Christen aufzurufen, vertrauensvoll an das Werk der Neu-Evangelisierung Europas heranzugehen und „Zeugen Christi zu sein, der uns befreit hat". Daß bereits 1990 Graue Schwestern auch nach Brasilien gingen, ist ein solches Zeichen des Aufbruchs.

Die Lage der Kirche in Afrika

Erwartungen an die Synode der afrikanischen Bischöfe

Raphael S. Ndingi Mwana'a Nzeki, Nakuru / Kenia *

Das Thema, das mir gestellt wurde, ist so weit und so verschieden wie der Kontinent Afrika selbst. Es dürfte daher nicht leicht sein, ein so weites Thema in exakte Kategorien zu fassen, aber ich will es versuchen.

Wenn ich beispielsweise von Kenia aus nach Osten schaue, sehe ich in Mogadischu, Somalien, eine Kirche in Trümmern. Vor wenigen Jahren wurde der Bischof auf den Stufen der Kathedrale ermordet. Inzwischen ist der verbliebene, schon lange Jahre dort tätige Missionspriester ebenfalls umgebracht worden. Die Kathedrale wurde geplündert und angesteckt und ist heute eine Ruine. Der derzeitige apostolische Administrator lebt im Exil und die winzige Herde der Katholiken hat sich zerstreut.

Wenn ich mich dagegen nach Westen wende zum Metropolitansitz von Onitsha in Ost-Nigeria mit seinen vierzehn Suffraganbistümern, dann sehe ich ein Gebiet, in dem ein Viertel der Bevölkerung katholisch ist, wo die Priesterseminare überquellen, wo neue missionarische Gruppen blühen und sich schon innerhalb Afrikas und auf andere Kontinente ausbreiten.

Wenn ich unmittelbar nach Norden blicke, habe ich nur geringe Hoffnung auf ein Ende des langjährigen Bürgerkrieges und der versuchten Islamisierung des gesamten Sudans. Südsudan ist jetzt noch weiter gespalten durch die sich gegenseitig bekämpfenden Rebellengruppen, und selbst die Christen, Laien und Priester, sind untereinander aufgeteilt, je nach Anhängerschaft.

Wenn ich weit nach Süden schaue, sehe ich die äußerst qualvolle Lage der Kirche in Südafrika. Wie kann die Kirche ihre christliche Botschaft der Freiheit, Liebe und Gleichheit aller Kinder Gottes verkünden angesichts der seit langem verfochtenen Auffassung einer angeblich vom Alten Testament „inspirierten" Philosophie der Apartheid?

In Kenia hat die Kirche eine ausgesprochen prophetische Rolle. Gleiches gilt für Malawi, wo die Bischöfe sich furchtlos für die Meinung des Volkes gegen Unrecht, Verarmung, Diktatur und Menschenrechtsverletzungen ausgesprochen haben.

---

* Das Schwerpunktthema der letzten Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR) vom 23.–25. Juni 1993 in Würzburg lautete: Die Rolle der Kirche in den Krisen Afrikas. Zu diesem Thema kamen namhafte afrikanische Referenten zu Wort. In einem ersten Referat sprach Bischof Raphael S. Ndingi Mwana'a Nzeki von Nakuru in Kenia am 23. 6. 1993 über die Lage der Kirche in Afrika und die Erwartungen an die Bischofssynode für Afrika, die am 10. April 1994 in Rom beginnen soll. Das in englischer Sprache gehaltene Referat wurde von Frau Dr. Magdalene Oberhoffer übersetzt.

Wiederum nach Norden, in Richtung Lybien, Algerien und Nord-Afrika blickend, kann ich nur wenig Hoffnungsvolles erkennen. Das Vorbereitungsdokument zur Afrikanischen Bischofssynode „Instrumentum Laboris" sagt über Nordafrika, daß die Kirche dort oft unter schwierigen Verhältnissen Zeugnis für Christus gegeben und ihre Stärke und Vitalität, trotz Verfolgung und Widerwärtigkeit, bewiesen hat.

Schließlich kann ich noch vier Länder herausnehmen: Liberia, Mozambik, Angola und Rwanda. Diese Länder sind von Bürgerkriegen zerrissen und die Kirche leidet zutiefst. Zahllose unschuldige Bürger haben ihr Leben verloren; allein 1992 wurden 17 Missionare ermordet. Die Kirche gibt weiter ihr Zeugnis durch die Märtyrer. Zwar deuten jüngste Ereignisse, wie Mehrparteienwahl, Demokratisierungsprozesse an, daß die Stimme der Kirche gehört wurde und daß, wenn auch verärgert, die afrikanischen politischen Führungskräfte ihr Gewissen erforschen und ihre Richtung überprüfen, die sie in den letzten 30 Jahren seit der politischen Unabhängigkeit eingeschlagen haben.

Vielleicht ist es gar nicht nötig, in ganz Afrika rundzuschauen, um die verschiedenen Situationen aufzuweisen, denen sich die Kirche gegenüber sieht. In der Diözese, in der ich diene, in Nakuru, gibt es viele außergewöhnliche Gegensätze. Z. B. die Anzahl geweihter Priester und älterer Seminaristen sowie der männlichen und weiblichen Ordensleute gegenüber den vielen Gebieten, die noch nicht evangelisiert sind. Die Katholizität der Missionskräfte mit 17 verschiedenen Nationalitäten. Die städtischen Probleme der Arbeitslosigkeit, Prostitution, Bestechung, überfüllten Gefängnisse und Elendswohnungen. Demgegenüber kleine, ländliche Basisgemeinden, die kaum etwas wissen vom unerklärten Krieg ethnischer Auseinandersetzungen anderer Regionen, die so viele Tote und Tausende von heimat- und besitzlosen Flüchtlingen im eigenen Land verursachen, so viele verschiedene Stämme und Sprachen usw. Trotz unserer vielen Probleme gibt es Zeichen der Hoffnung und Ermutigung. Das Volk in Afrika möchte Frieden und nicht Krieg. Der Afrikaner möchte einbezogen werden, wenn über sein Leben, seine Arbeit und Familie geplant wird, und er möchte, daß seine Ansichten hierzu gehört und berücksichtigt werden.

Hinweisen möchte ich noch auf einige Eigentümlichkeiten, die typisch sind für die Situation in Afrika, vor allem in der Kirche südlich der Sahara.
Die Kirche ist – relativ gesprochen – noch eine junge Kirche und entsprechend frisch und überschäumend. Zum Unterschied von andern Erdteilen herrscht im ganzen Kontinent ein großer geistiger Hunger nach dem Evangelium. Die katholische Kirche verzeichnet in Afrika ihr schnellstes Wachstum. Für das Jahr 2000 rechnet man mit 350 Millionen Getauften, über die Hälfte davon Katholiken. Das würde Afrika unter allen andern Kontinenten den höchsten Anteil an Christen geben. Noch ist die afrikanische Kirche Missionskirche, aber desungeachtet ist sie sich ihrer eigenen Sendung zur Evangelisation bewußt. „Die Pilgerkirche ist ihrer Natur nach missionarisch" sagt Papst Johannes Paulus II. in seiner Enzyklika „Redemptoris Missio", so wie Papst Paul VI. in Kampala 1969 sagte: „Ihr Afrikaner seid nun eure eigenen Missionare."

Doch trotz des großen Wachstums der katholischen Kirche in Afrika stellt sie gerade nur 14% der Gesamtbevölkerung dar. So ist die Dringlichkeit zu evangelisieren akut. Heute ist der geschichtlich günstige Moment für die Kirche in Afrika. „Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige"(Mt 9, 37).

Diese enorme Herausforderung hat jedoch auch ihre dunklere Seite. Wenn die Kirche nicht fähig ist, die noch nicht evangelisierten Menschen Afrikas zu erreichen, wenn sie die Gelegenheit dieser Stunde nicht ergreift, dann werden andere es tun, ja, sie haben die Initiative schon ergriffen. Wie andernorts in der Welt wird auch Afrika bombardiert von einer Fülle von Kulturen und Sekten, viele von ihnen von Nordamerika aus gestützt und finanziert, die aggressiv antikatholisch sind. Eine kürzlich vorgenommene Schätzung setzt ihre Zahl in Afrika auf 10000 an, und sie nehmen weiter zu. Wir wissen, daß die Wahrheit letztendlich siegen wird, aber wir müssen auch die „Zeichen der Zeit" erkennen und prüfen, was an unserer Darstellung der Wahrheit oder an unserem Modell der Kirche fehlt. Ich werde später noch über Inkulturation sprechen. Aber wenn wir in Afrika das ungünstigste Verhältnis von Priesterzahl zur katholischen Bevölkerung haben, dann können und sollten wir nicht völlig auf eine klerikal orientierte Kirche angewiesen sein. Die Rolle der Laien sollte in den nicht-sakramentalen Bereichen ernsthaft durchforscht und positiv in die Tat umgesetzt werden.

Eine andere uns gestellte und sehr ernstzunehmende Herausforderung, vor allem in den Frontlinienstaaten Kenia, Uganda, Tanzania, Zentralafrikanische Republik, Kamerun, Gabun, Nigeria, Benin, Ghana und Elfenbeinküste, ist die Frage der Ko-Existenz mit dem Islam. In ihrer Geschichte hat die Kirche es nicht verstanden, mit dem Islam umzugehen oder in ein Gespräch zu kommen. In unserer Zeit scheint der Islam eine neue Militanz angenommen zu haben, die uns im Dialog große Klugheit abverlangt, um nicht gleichzeitig unsere Berufung und unser Recht, das Evangelium zu verkünden, zu gefährden.

I. Das politische Klima, in dem die Kirche ihre Sendung ausübt

Hier gibt es je nach Land und Zeit Unterschiede. Die Kirche mußte mit offenem Widerstand ebenso wie mit subtiler Belästigung fertig werden.

Doch können wir in den afrikanischen Nationen seit ihrer Unabhängigkeit eine ziemlich einförmige politische Entwicklung beobachten. Um ihre Anfänge zu erkennen, müßten wir zur Konferenz von Berlin im Jahre 1885 zurückgehen. Damals wurde Afrika in rein technokratischer, nicht demokratischer Manier aufgeteilt. Mit denen, die regiert werden sollten, gab es keinerlei Beratungen. Entscheidungen wurden bestimmt durch die Interessen der Kolonialmächte, die ihre europäischen Streitereien schon damals nach Afrika hineintrugen.

Die Philosophie der Kolonialverwaltung war im Wesentlichen überall dieselbe. Sie basierte auf der Überlegenheit der regierenden Gruppe über die be-

herrschten Volksmassen. Die Kolonialregierung war immer abgehoben, sie benötigte keinen Rat von Leuten, die in jedem Falle ohne ihre Zustimmung beherrscht wurden. Das Verwaltungspersonal hatte oft eine militärische Ausbildung und die Verwaltung war entsprechend ihrer Art militärisch und despotisch. Nach dem kenianischen Juristen Kiraitu Murungi war die Haupttätigkeit der Legislative, der „Begierde eine logische Begründung" zu liefern. Ein anderer Jurist, Mburugu Kioga, stellt fest, daß die afrikanischen Länder ihre „Unabhängigkeit nicht gewonnen, sondern erhalten" haben. Die Anführer der Befreiungsbewegungen wurden durch die Kolonialmächte, bis hin zur Übergabe der Regierungsmacht, herangebildet. Ebenso übergab man ihnen ihre neue, nach europäischem Muster gestaltete Verfassung, einschließlich Schecks und Bilanzen zur Sicherheit. Es gab auch noch andere Aspekte europäisch-amerikanischer Politik, die die neuen Führer nur zu gerne kopierten.

Während aber die Kolonialmächte die Rückenstärkung ihres Mutterlandes hatten, gab es für die neuen afrikanischen Führer keine derartige Sicherheit. So ging jetzt alles um Sicherheit. Der plötzliche Erhalt aller politischen Macht brachte den Status und den Reichtum der früheren Herren mit sich. Aber die sie begleitende Unsicherheit versetzte die neuen Führer gleichzeitig in Angst vor jeglicher Opposition. Immer stellte auch die Armee eine mögliche Bedrohung dar. Viele junge afrikanische Staaten gerieten unter Militärherrschaft. Die anderen mußten sich die Gunst ihrer Streitmächte erkaufen. Menschenrechte rangierten weit unten auf ihrer Agenda. Die Macht konzentrierte sich im Präsidenten oder Militärdiktator. Die Großmächte gaben dabei schamlos so manchem Tyrannen ihre Unterstützung.

Jetzt, am Ende des kalten Krieges, steht Afrika in einem entscheidenden Stadium seiner politischen Entwicklung und fühlt den Wind der Veränderung durch die Welt wehen. Die neue Generation der politischen Machthaber ist aufgeklärt und ausdrucksstark. Aber es wird ein hoher Preis für Prestige und Macht gezahlt. Noch wird Macht nicht als etwas zu Teilendes, sondern als ein so oder so zu Erkämpfendes gesehen.

Die katholische Kirche hängt nicht einer bestimmten politischen Theorie an und sollte nicht in Parteipolitik verwickelt werden. Doch sollte die katholische Kirche ein politisches System fördern und stützen, welches die grundlegenden Menschenrechte achtet und sich müht, den Nöten der Menschen zu dienen. Die katholische Kirche hat ausdrücklich Stellung genommen zu den von Papst Johannes Paul II. genannten „Strukturen der Sünde" in der Gesellschaft, wie: allgemeine Korruption, Nutzung von Privilegien zum eigenen Vorteil, Mangel an Transparenz und verantwortlicher Rechenschaft, ungenügende Grundlöhne, Menschenrechtsverletzungen, Einmischung und Manipulation in der Justiz, Einschränkung (Maulkorbanlegen) der Medien, Mißbrauch der Polizeigewalt, ethnische Zusammenstöße, Tribalismus usw.

Die Kirchen kamen zusammen, um den Frieden zu fördern, um die Menschen zu einer neuen, pluralistischen Gesellschaft zu erziehen und die Laien zu er-

mutigen, sich aktiv am Dienst des Volkes in der Politik zu beteiligen. Es sollte nicht wahr sein, daß, um ein guter Politiker zu sein, man ein schlechter Christ sein müßte!

II. Die wirtschaftliche Entwicklung

Aus dem schon zuvor zum politischen Klima Gesagten können Sie leicht ihre eigenen Folgerungen zur wirtschaftlichen Entwicklung ziehen. Obwohl wir die politische Unabhängigkeit erreicht haben, behielten die ehemaligen Kolonialmächte ihre gesicherten Interessen in der Wirtschaft der neuen Staaten und bis heute besteht eine tiefe Durchdringung der Wirtschaft durch mächtige Auslandsinteressen.

Am 24. April 1993 fand in Nairobi die erste Börsenkonferenz für den afrikanischen Kontinent statt. Die Delegierten beschlossen, eine Afrikanische Börsen-Vereinigung (African Stock Exchange Association ASEA) zu gründen. Es hat die Börsenmärkte in Tokio, Frankfurt, London oder New York nicht im geringsten beeinflußt. Doch ist das sich hinter diesem Ereignis verbergende Motiv signifikant. Man hofft, daß ASEA eines Tages zu einer Wende der „finanziellen Manipulation (financial engineering) des Kontinents" verhelfen könnte. Die Länder der Dritten Welt, von denen viele sich in Afrika befinden, wissen, daß sie aus einer Position der Schwäche sprechen und daß sie manipuliert werden.

Wir können nicht alle unsere wirtschaftlichen Kümmernisse dem Kolonialismus anlasten. Viele unabhängig gewordenen Länder haben in den vergangenen 20 Jahren den Niedergang ihrer wirtschaftlichen Entwicklung erlebt. Und hier möchte ich eine wichtige Unterscheidung machen zwischen wirtschaftlichem Wachstum und wirtschaftlicher Entwicklung. Es wird inzwischen allgemein akzeptiert, daß ein Land wirtschaftlich wachsen kann ohne sich wirtschaftlich zu entwickeln. So konnte beispielsweise Kenia bis zur Zeit der jüngsten politischen Unruhen ein stetiges Wachstum seines Fremdenverkehrs verzeichnen. Doch profitieren davon hauptsächlich die großen, überseeischen Reiseunternehmen und ihre kenianischen Geschäftspartner, die Hoteliers. Die finanziellen Vorteile kommen der Bevölkerung nicht zugute, außer den wenigen zusätzlich Beschäftigten, die die Toiletten und Böden reinigen. Bei sozialer Gerechtigkeit sollten Wirtschaftswachstum und Entwicklung Hand in Hand gehen. Die hohen Gewinne der großen Teeplantagen haben nur minimalen Einfluß auf die Entwicklung, denn die Teepflücker gehören zu den niedrigst bezahlten in der Welt. Wirtschaftliche Entwicklung bedeutet eine Abnahme von Arbeitslosigkeit, Armut, unausgeglichener Einkommensverteilung, ebenso wie eine Veränderung der sozialpolitischen und ökonomischen Strukturen, die die Würde des Einzelnen und der Nation sicherstellen.

Es gibt viele Gründe für die mageren Ergebnisse der wirtschaftlichen Entwicklung. Die unabhängig gewordenen Länder starteten von einer Position der Schwäche und Unerfahrenheit und blieben beherrscht von äußeren, inter-

nationalen Interessen. Wie ich schon bei meiner Zusammenfassung der politischen Situation andeutete, scheint Verfügung über Macht der Korruption Vorschub zu leisten; und der Besitz absoluter Macht ... absoluter Korruption. In Ländern mit großem potentiellen Reichtum wie Nigeria und Zaire wurde das Wort „Korruption" gleichbedeutend mit „Regierung", und das auf allen Ebenen, vor allem bei Polizei und Behörden.

Der Mißbrauch nationaler Ressourcen und ausländischer Hilfe, ihre Abzweigung zur persönlichen Bereicherung, haben die Kluft zwischen reich und arm noch erweitert. Wir lernen jetzt, was euphemistisch „Kapitalflucht" genannt wird. Es bedeutet, daß selbst ein Teil der ausländischen Hilfe nach Europa und Amerika zurückgeleitet wurde, zur sicheren persönlichen Anlage in Ölquellen oder einer Villa an der französischen Riviera. Selbst Kenia kann sich sicher eines, wenn nicht zwei der reichsten Männer der Welt rühmen.

Ich möchte Sie nicht mit Statistik langweilen, aber es wird von Fachseite berechnet, daß 12% der ärmsten Bevölkerung Kenias über 2% des nationalen Einkommens verfügen, während die 12% der reichsten 59% davon haben.

Schließlich muß ich noch das komplizierteste und bisher ungelöste Problem ansprechen: den Anteil Afrikas an der internationalen Verschuldung. Dies hat direkte Auswirkungen auf die Entwicklung, denn das Elend der Armen wird durch die internationale Verschuldung noch verschlimmert. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben die Verschuldung einen „eisernen Ring um den Hals unserer Menschen" genannt, enger und schwerer wiegend als Sklavenketten. Die Verschuldung der Schuldnerländer beträgt über 1,3 Trillionen Dollar. Man schätzt, daß jedes neugeborene Kind schon eine Schuld von 3400 Dollar erbt. Bauern in Afrika bekommen während ihres ganzen Lebens eine solche Summe nicht in die Hände.

Wie die Schulden entstanden sind, warum so bereitwillig gegeben und so wenig auf Abrechnung bestanden wurde, warum die Zinsen weiter steigen, obwohl das ursprünglich gegebene Kapital schon zurückerstattet wurde, warum zu weiteren Anleihen ermutigt wird, nur um „früheren Schulden zu dienen" („service earlier debts" – another euphemism) – dies sind nur einige der verwirrenden Fragen, die man sich stellt.

Was die Geberländer betrifft, so sind Weltbank und IWF keine Wohltätigkeitsorganisationen. Es geht ihnen nicht um wirtschaftliche Entwicklung, sondern um Wirtschaftswachstum und Geldmärkte. Von ihrer Verfassung her können sie keine Schulden erlassen. Wenn beinahe das gesamte Bruttosozialprodukt für den „Schuldendienst" verbraucht wird, sind es die Armen und die Kinder, die am meisten leiden. Es wird gesagt, daß die armen Völker der Dritten Welt für die Weltbank die besten Kunden und eine Garantie sind. Es gibt keine Lösung für die internationale und für Afrikas Verschuldung, außer durch weitere Zahlungen von seiten der armen Länder. Eine andere radikale Lösung, eifrig verfochten von Dr. Fantu Cheru, einem Äthiopier an der Universität of America in Washington, heißt: „Stoppt alle weitere Hilfe". Wie er

sagt, ist die einheimische Bevölkerung in Sachen ausländischer Geldhilfe niemals konsultiert worden und hat nie einen Vorteil davon gehabt. Diese Geldhilfe ist ein Mittel gewesen, um starke Männer/Frauen hervorzubringen, die von den auferlegten Sparmaßnahmen zur Schuldentilgung nicht berührt werden. Die internationale Verschuldung hat zu einer „globalen Apartheid" geführt.

Wenn es beim jetzigen Stand der Dinge keine finanzielle Lösung des Problems gibt, dann bleibt als einzige Hoffnung die moralische Lösung. Papst Johannes Paul II. versucht, auf die Bildung einer Rechtsordnung und eines globalen Gewissens hinzuwirken. Internationale Gerechtigkeit leitet sich ab von der individuellen und sozialen Gerechtigkeit. Wenn wir uns für die Verbesserung der internationalen Schuldenlage einsetzen, dann appellieren wir nicht an die Wohltätigkeit, sondern an eine zu fordernde internationale, gerechte Gesellschaft. Einige der hierzu herangezogenen moralischen Argumente sind:

a) Die am meisten unter den Schulden anderer Leidenden sind die Armen und Kinder. Wie können sie dafür belangt werden?

b) Die jetzt gewährten, über die ursprünglichen Anleihen hinausgehenden Kredite werden nicht für die Entwicklung, sondern für den Schuldendienst gegeben, wirklich ein Teufelskreis!

c) Geldgeber haben oft unredliche Kredite gegeben (z. B. an Idi Amin in Uganda), wohlwissend, daß damit gefährliche und unnötige Waffen finanziert wurden. Indem hierdurch die ausgedehnte westliche Rüstungsindustrie unterstützt wurde, floß das ausgeliehene Geld in voller Höhe wieder zurück zur Quelle, gleichzeitig den Geldfluß für die Zukunft auf unbestimmte Zeit weiter absichernd.

d) Obwohl ursprünglich vertraglich festgelegt, sind in der Folge die Schuldrückzahlungen in einem Ausmaß angewachsen, das bei Abschluß des Vertrages nicht vorauszusehen war.

e) Das Menschenrecht auf das Leben von vielen geht vor die Zinsinteressen von wenigen.

f) Wucher galt immer schon als ein zu verwerfendes Übel. Das sollte auch für internationalen Wucher gelten.

g) Ein neues afrikanisches moralisches Argument gewinnt an Gewicht: daß Afrika, anstatt zu Zahlungen an Europa, Amerika und den mittleren Osten verpflichtet zu werden, selbst Kompensation einklagen sollte für die durch Sklavenhandel und Kolonialherrschaft entstandenen Verheerungen.

Während über all dies diskutiert werden kann, übt die Kirche inzwischen eines ihrer leuchtendsten Charismen aus. Zusammen mit freiwilligen Hilfsorganisationen haben wir in den abgelegensten Gebieten und städtischen Slums die Würde des Menschen gepredigt. Was die Kirche für die Entwicklung getan hat, ist nicht abzuschätzen. Dazu wenige Beispiele: Brunnenbohren in der

Wüste, ambulante medizinische Dienste in ländlichen Gegenden, hervorragende Schulen und Krankenhäuser, die Ausrottung der Lepra in vielen Gebieten. Sie in Deutschland können sicher tausend weitere Beispiele zufügen.

III. Erwartungen an die Synode der afrikanischen Bischöfe

Dieser dritte Punkt wäre sehr einfach, wenn ich mich nur auf meine persönlichen Erwartungen beschränken würde. Der Versuch, die Erwartungen im allgemeinen abzuschätzen, ist viel schwerer und wiederum sehr weitläufig.

Beim SECAM-Treffen 1987 in Lagos, bei dem die Möglichkeit einer Synode angesprochen wurde – sie war schon 10 Jahre zuvor angeregt worden –, gab ein Drittel der befragten Bischofskonferenzen keine Meinung ab, während die übrigen zu gleichen Teilen dafür und dagegen waren. So wurde die Entscheidung dem Papst überlassen.

Papst Johannes Paul II. verkündete 1989, am Fest der Erscheinung des Herrn, daß er eine Synode einberufen werde. Damit waren die langen Spekulationen von 12 Jahren vorbei. Mit der Veröffentlichung der „Lineamenta" mit der zugefügten Liste von 81 Fragen stieg das Interesse schnell an. Jede Bischofskonferenz wurde gebeten, die Gläubigen zur Teilnahme anzuregen und ihre Überlegungen dazu einzuholen.

Einunddreißig der vierunddreißig Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar haben darauf geantwortet, prozentual die höchste Antwortrate, die je von einer Synode berichtet wurde. Die drei Bischofskonferenzen, die nicht reagierten, waren zur Zeit in einer sehr schwierigen Lage. Das veröffentlichte „Instrumentum laboris" ist eine Synthese aller erhaltenen Antworten.

Es bereitete einige Enttäuschung, daß die von Papst Johannes Paul II. einberufene Synode, die „für die Kirche in unserem Land ein afrikanisches Gesicht entwerfen sollte", nicht auf afrikanischem Boden, sondern in Rom stattfinden soll. Es war gesagt worden, die Versammlung sollte „unverkennbar, vollständig und authentisch afrikanisch" sein. Durch die Wahl von Rom als Versammlungsort scheint ein bedeutendes, symbolisches Zeugnis für den afrikanischen Kontinent und für die ganze Welt verpaßt worden zu sein. Jetzt, nachdem Ort und Datum einmal entschieden sind, liegt es an uns, dazu beizutragen, daß daraus wird, was der Hl. Vater 1989 bei der Entscheidung für eine Synode im Sinn hatte. Schließlich ist der Ort der Synode weniger wichtig als das, was dort verhandelt wird. Außerdem hat der Hl. Vater versprochen, nach der Synode Afrika zu besuchen, um uns ihre Ergebnisse mitzuteilen und uns zu ihrer Umsetzung zu ermutigen.

Jetzt, wo das Datum der Synode feststeht, können wir allmählich den Leuten die Bedeutung dieses Weltereignisses zu Bewußtsein bringen. Es ist unsre Art, begeistert zu reagieren, sobald etwas in Sicht und näher auf uns zukommt.

Überblick über einzelne Erwartungen

1. Der Evangelisierungsauftrag der afrikanischen Kirche

Für lange Zeit waren wir in Afrika eine empfangende Kirche. Jetzt ist es der „Kairos", die Zeit für die afrikanische Kirche aufzustehen, um allen andern ebenbürtig – auch anderswo, wo sie dringend benötigt wird – im kommenden Jahrtausend da zu sein. Afrikanische Missionare haben schon den Anfang gemacht in der afrikanischen Diaspora, wo die amerikanische und europäische Kirche so wenig Erfolg hatte. Vielleicht kann Afrika in anderer Weise Asien und den Islam erreichen, wo die Kirche Europas nichts ausrichtete.

2. Inkulturation

Hier sind unsere Erwartungen am größten. Uns entspricht eine „tanzende Kirche". Vielleicht ist es nicht zuviel erwartet, auch die Kirche in Rom zum Tanzen zu bringen!

Langsam haben wir da in unsere Liturgie afrikanische Nuancen eingeführt. Die bloße Tatsache an sich, daß wir zusammenkommen und unsere Erfahrungen und Erkenntnisse austauschen können, muß Blüten und Früchte tragen. Es ist dringend nötig, über dieses Thema zu unterrichten, weiterzubilden und im Dialog zu bleiben. Bis heute fehlte unserer christlichen Bildung jegliche Inkulturation, stand sie fremd unserem Empfinden und unserer Erkenntnis von Gottes dauernder Gegenwart gegenüber.

3. Dialog

Synode bedeutet im wahrsten Sinn des Wortes Dialog. Wir glauben, daß es nicht zu unserer afrikanischen Art paßt, mit der Schärfe und Frömmelei fortzufahren, die uns verschiedene europäische Kirchen durch ihre Missionare gebracht haben. Überall in Afrika brauchen wir jetzt einander um zu sehen, wie wir die verschiedenen christlichen Kirchen ökumenisch zusammenbringen. Wir sollten es fertig bringen, wenigstens in unserem gemeinsamen Kampf gegen Ungerechtigkeit, Menschenverletzungen und Krieg, und für die Förderung der menschlichen Freiheit, zusammenzustehen.

Wir suchen noch nach Wegen und Mitteln für den Dialog mit dem Islam. Wir erwarten, daß die Synode uns hierzu Richtlinien geben wird. Aufeinander hören und einander annehmen, so wie wir sind, bevor jemand über uns bestimmt, was er/sie für uns am besten hält.

Der Dialog mit den afrikanischen traditionellen Religionen (ATR) könnte bei unseren Gesprächen am interessantesten und lebendigsten werden. Seit Papst Johannes Paul II. kürzlich ein weit beachtetes Treffen mit Voodoopriestern in Westafrika hatte, sind unsere Erwartungen auf einen erfolgreichen Dialog mit den ATR gestiegen. Die ersten Missionare kannten keinen Kompromiß die

afrikanischen traditionellen Religionen betreffend. Ihre Anhänger waren „Heiden, Abergläubige oder Primitive". Aylward Shorter erwähnt, daß die ATR eher als das „Reich des Satan" und nicht als das „Alte Testament Afrikas" oder der „Saatgrund für den ewigen Logos" dargestellt wurde.

4. Gerechtigkeit und Friede

Auf diesem Gebiet wird die Synode mit starker und vereinter Stimme für alle Afrikaner zu hören sein und sich gegen jegliche menschliche Ausbeutung und Erniedrigung aussprechen. Die „Lineamenta" stellen fest: „In dieser Zeit braucht Afrika die Mitwirkung der Christen und aller Männer und Frauen guten Willens im Bemühen für eine bessere Gesellschaft." Wir sollten nicht nur zu Afrika und zur Welt über die Apartheid in Süd-Afrika, die Diktatur in Zaire oder anderswo, die Verleugnung der Religionsfreiheit in Lybien und Sudan usw. reden; wir können jetzt auch die Übel außerhalb Afrikas ansprechen und unsere Solidarität zeigen, d. h. wir können die Länder verurteilen, deren Gesetze jene zum Tode verurteilen, die dem Christentum angehören möchten, oder die Christenverfolgungen dulden.

5. Soziale Kommunikation

Dies könnte wohl die schwierigste Frage sein, die uns gestellt wird. Wir müssen für Afrika und die Welt neu entdecken, wie man mit Integrität und Glaubwürdigkeit miteinander umgehen kann. Denn die Sprache allein überzeugt nicht mehr. Auf internationaler wie nationaler Ebene wird die Sprache dazu benutzt, um die Wahrheit zu verdrehen, zu tyrannisieren, zu schlagen und die Mehrheit der Menschen zu verängstigen und mundtot zu machen. Man sagt, die „Sprache wurde pervertiert zu einer lärmenden Form der Nicht-Kommunikation". Auf lokaler Ebene scheinen unsere Bemühungen, die Ungerechtigkeit zu verurteilen, in ein Unheil verkündendes Vakuum gesprochen zu sein und ethnische Konflikte und andere Übel nehmen zu.

Wir müssen lernen, mit allen modernen Kommunikationsmitteln und den Massenmedien umzugehen, aber wir stellen fest, daß selbst die modernsten Kommunikationstechniken dazu benutzt werden können – und sie werden in geschickter Weise dazu eingesetzt – um die Verbreitung von Halbwahrheiten und Irrtümern noch effektiver zu machen.

Unsere Erwartung geht dahin, daß wir zu den tiefsten Wurzeln der Aussage des Evangeliums zurückfinden: „Seht, wie sie einander lieben." Wir erwarten, daß die Synode wiederholen wird, daß es die Kleinen Christlichen Gemeinschaften (Small Christian Communities) sind, durch die in Afrika die Frohbotschaft in ihrer Fülle weitergegeben wird.

Afrika in der Kirche von heute – Die kommende Sondersynode über Afrika

Joseph-Marie Ndi-Okalla, Kamerun *

Einführung: Die afrikanische Sondersynode und die Universalkirche

Die Sondersynode der Bischöfe über Afrika betrifft die gesamte Universalkirche. Sie bietet uns eine Gelegenheit zur Kollegialität in der Kirche und geht die Beziehungen der Lokalkirche untereinander und mit dem Petrusamt an. Von der ersten Evangelisierung bzw. Missionierung der Völker zur neuen Evangelisierung im Geist des 2. Vatikanums berührt die Verwurzelung des Evangeliums in den Kulturen sowohl die Kirche in Lateinamerika als auch in Europa, in Asien wie in Afrika.

Welche Möglichkeiten zum Erfahrungsaustausch im pastoralen Bereich bieten sich nach den Kirchenversammlungen von Medellin, Puebla und Santo Domingo zwischen der ibero-amerikanischen Kirche und der Kirche in Afrika? Welche gemeinsamen Erfahrungen mit der Kirche als Katholizität und Communio, welche unterschiedlichen Ausprägungen der Lokalkirchen ergeben sich? Wie hört man dem zu, „was der Geist den Kirchen sagt" (Offb. 2,7) zur Bereicherung und Ausstrahlung der gesamten Kirche? „Man kann der Universalkirche das Bild zuschreiben, welches Ignatius von Antiochien jeder Partikularkirche zugeschrieben hat: Es ist wie mit einer großen Leier, deren vielfältig bleibende Töne insgesamt zu einem Hymnus zum Lob des Vaters zusammenklingen müssen" (H. de Lubac). Irenäus kommentierte das Pfingstereignis mit folgenden Zeilen: „Im Zusammenklingen aller Sprachen sangen sie einen Hymnus auf Gott, der Geist führte die entfernten Rassen zur Einheit zusammen und opferte dem Vater die Erstlingsgaben aller Nationen" (Adv. haer. I,3).

Rückfrage an die Kirchen Europas und Amerikas, wie die Evangelisierung ihrer eigenen Kulturen aussieht? All das lädt uns Christen dazu ein, uns auf das Anliegen der afrikanischen Synode einzulassen.

I. Die Ära der Jubiläen. 100 Jahre Evangelisierung in Schwarzafrika und die kommende Synode

Ein wichtiges Jahrzehnt für Afrika ist angebrochen! Zahlreiche Staaten haben das 30jährige Jubiläum ihrer Unabhängigkeit gefeiert und viele Kirchen das 100jährige Missionsjubiläum ihrer Gründung begangen. Dazu kommt, daß

---

* Dr. Joseph Ndi-Okalla, Diözesanpriester in Kamerun, hielt das hier abgedruckte Referat auf der Mitgliederversammlung des DKMR am 24. Juni 1993 in Würzburg. Dr. Ndikalla weilt z. Z. zu weiteren Studien am Missionsinstitut in Sankt Augustin.

Papst Johannes Paul II. vor vier Jahren, am 6. Januar 1989, eine Sondersynode der Bischöfe über Afrika einberief. Das Ständige Sekretariat der Synode hat das Arbeitsdokument für diese kommende Außerordentliche Versammlung über die Kirche in Afrika bereitgestellt.

Auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen wurden 1990 die geopolitischen Strategien der Nachkriegszeit in Frage gestellt, und mit dem Zusammenbruch der Regime des Ostens deutete sich eine neue politische Ordnung an. In Auseinandersetzung mit den internationalen politischen Kräften mußte Afrika, vor dem Hintergrund einer wirtschaftlichen und sozialen Krise, genauso das Tal zu den Höhen der Demokratie durchschreiten. Wenn auch einige afrikanische Länder es unternommen haben, diesen Aufbruch zu einer größeren politischen Reife verantwortlich zu unternehmen, so ereifern sich andere mit ihren verängstigten oder in Skepsis verharrenden Diktatoren, weiterhin eine seit rund drei Jahrzehnten festgelegte Ordnung zu erhalten.

Die Kirche, die sich zur „Expertin in Sachen Mensch" (in Populorum Progressio) erklärt hat, kann sich in diesem Zusammenhang nicht den Aufgaben und den Herausforderungen einer Aktualität entziehen, die ein Zukunftsprojekt in Gang setzt. Das ist auch eine Gelegenheit, aus dem langen Gedächtnis der Mission heraus, die Umrisse und die missiologischen Motive zu hinterfragen, um die Verkündigung des Evangeliums zu ermöglichen, das die Erneuerung der afrikanischen Menschen in allen Bereichen der Kultur, der gesellschaftlichen und politischen Probleme erlaubt (Evangelii Nuntiandi, „Der Welt verpflichtet", Text und Kommentar H. Rzepkowski).

1. Ein neuer missionarischer Ausblick

Das 2. Vatikanische Konzil bot die Gelegenheit für eine Erneuerung kirchlichen Lebens und eine Wiederentdeckung dieser Kirche als Volk Gottes an.[1] Auch wenn man sich bei den Strukturen aufgehalten hat und auf die Organisation bestehen konnte, so ist es doch angemessen, an Sinn und Bedeutung der Präsenz der Kirche bei Christen in der Welt zu erinnern und dies hervorzuheben. Genau mit dieser Einstellung können alle Getauften über ihre Berufung durch die Taufe in einem heilsamen Zusammenwirken der geweihten Ämter und den nicht geweihten in der Welt vom Reich Gottes Zeugnis ablegen. Eine solche Bewegung der Universalkirche wurzelt auf lokaler Ebene und findet dort, in den kirchlichen Gemeinden der ganzen Welt ihr Echo.

In diesem Zusammenhang ragt der Abschnitt 31 von Lumen Gentium (Vatikan II) heraus und sollte heute die Kirchen und die Länder Schwarzafrikas prägen. Die Anerkennung der Autonomie der weltlichen Dinge, hat Raum geschaffen für die Rolle und Gegenwart aller Christen, die eher einer apostolischen Dynamik entspricht:

---

1 Vgl. *Lumen Gentium*, Kap. III, IV, V.

„Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heilung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen. Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen."

Diese Erklärung hat eine neue missionarische Perspektive für die Missionserfahrung in Afrika aufgetan, die vor allem im 19. Jahrhundert und während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Teil die kulturelle Verwurzelung der zu evangelisierenden Völker beiseite gelassen zu haben schien. Daß die Stellung der Laien im Volk Gottes unterstrichen wurde, hilft uns in gewisser Weise, konkret sicherzustellen, daß das Volk Gottes sich nicht außerhalb der weltlichen und menschlichen Realitäten aufbaut und daß wir gerade von hier aus das neue Volk Gottes erfahren.

2. Welche Inkulturation?

„Das Evangelium in der afrikanischen Kultur verwurzeln", lautet die (apostolische) Anordnung in den Kirchen Schwarzafrikas seit mehr als 20 Jahren. In der Vielfalt der Erfahrungen und den lebhaften theologischen Debatten, die noch andauern, ist die Tatsache zu unterstreichen, daß die Periode nach dem 2. Vatikanischen Konzil gekennzeichnet ist durch eine Einbeziehung der Christen Afrikas in die Verantwortung auf liturgischem Gebiet, in der Katechese, bei der Entwicklung und der gemeinsamen Aufgabe der Gemeinden im Dialog mit den Tugenden und Werten der Tradition.

Die Menschen Afrikas, verwurzelt in ihren Kulturen – das heißt Milieu, Zeit, Geschichte, Wandlungen – nehmen durch die Taufe am Evangelium Jesu Christi teil.

In der Liebe Christi werden sie in diesen Wirklichkeiten leben. Im Hinblick auf die Aktualität des Evangeliums im heutigen Afrika müßte man wachsamer sein und verhindern, daß eine gewisse Auffassung von Inkulturation, die einseitig auf der Wirklichkeit des traditionellen Afrika aufbaut, Gefahr läuft, an der komplexen Lage Schwarzafrikas vorbeizugehen, deren Identität die Christen prägt: das Zusammenspiel verschiedener Lebensformen bzw. Lebenswelten in Stadt und Land (profane oder religiöse), zwischen den gelernten Katechismen und einer Glaubenspraxis, die durch neue Mentalitäten und die Ära

des Zweifels ständig herausgefordert ist – all das zwingt unsere christlichen Kirchen zur Eile. Dringlich ist eine grundsätzliche und allgemeine Hermeneutik, die neue Wege für eine Resymbolisierung des Lebens in Afrika öffnet und dabei die Wechselbeziehungen zwischen Religion, Ethik und Politik in der gegenwärtigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Krise Afrikas artikuliert.

3. Apostolat

„Die Christen in Afrika müssen als Mitgestalter der Geschichte gleichzeitig zum Wachstum der Kirche und zur ganzheitlichen Entwicklung Afrikas beitragen", lautete eine Erklärung des panafrikanischen Seminars von Accra 1971. Papst Johannes Paul II. hat in einer Botschaft an Bischöfe, Priester und Laien, die sich auf die Initiative des päpstlichen Rats für die Laien in Yaoundé/Kamerun im Januar 1982 versammelt hatten, diese Erklärung wieder aufgenommen. Tatsächlich besteht der Beitrag zum Anwachsen der Kirche und zur ganzheitlichen Entwicklung Afrikas in der Anerkennung, daß Afrika heute auf dem Weg ist und daß die tiefgreifenden Veränderungen dringend berücksichtigt werden müssen, die Afrika auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet, beim Familienleben sowie den kulturellen und künstlerischen Ausdrucksmitteln durchmacht. Genau in diesen Gegebenheiten und auf diesen Feldern müssen die Christen Verantwortung tragen und Zeugnis geben von einem Reich der Gerechtigkeit und des Friedens. Ein Zeugnis, das unserer Realität entspricht und nicht von einem wiederbelebten christlichen Ordo träumt, das seine Sprache und seinen Ausdruck in allen Bereichen des Lebens in einer sich erneuernden Nachfolge Christi zu finden weiß.

Deshalb kann man nicht genug auf die Begleitung wie die christliche und spirituelle Formung unserer Jugend und der Erwachsenen bestehen, die zur immer stärkeren Teilnahme an den kirchlichen Aufgaben aufgerufen sind. Die Kirche muß auch angemessene Antworten angesichts des sich in Afrika abzeichnenden spirituellen Chaos finden – Zunahme von Sekten, die einen billigen Obskurantismus destillieren; Fundamentalismen aller Arten; das allgegenwärtige Aufkeimen philosophisch-esoterischer Gesellschaften –, Beweis einer spirituellen Krise, von Orientierungsverlust und eines Mangels an Bezugspunkten sowie an christlichem Fundament auch bei unseren Intellektuellen, Eliten und Verantwortlichen. Jesus Christus in der afrikanischen Wirklichkeit gegenwärtig zu machen, was Aufgabe der afrikanischen Christen ist, heißt, jedermann einzuladen, aus dem Glauben, der Hoffnung und der evangelischen Nächstenliebe heraus für ein Leben aller in Fülle beizutragen und „die Probleme von Ungerechtigkeit, Armut, Rassismus und politischer Unterdrückung" zu überwinden.

II. Die Bischofssynode über Afrika

1. Prolegomena

Anläßlich der 9. Versammlung des Symposiums der afrikanischen Bischofskonferenzen (Lomé, 22. bis 29. Juli 1990) hatte das Ständige Sekretariat der Bischofssynode die Lineamenta[2] veröffentlicht, die als Arbeitspapier zur Vorbereitung der kommenden Sondersynode über die Kirche Afrikas und als missionarischer Ausblick auf das Jahr 2000 gilt. Die Idee einer „Synode" oder eines „Afrikanischen Konzils" hat eine lange Geschichte. Seit mehr als zehn Jahren hatten die Theologen und Bischöfe Schwarzafrikas sie gewünscht.[3] Ihre Ankündigung und Einberufung durch Papst Johannes Paul II. hat die Diskussion über diese Kirchenversammlung für lange Zeit vor allem auf formale und ekklesiologisch-juristische Aspekte konzentriert. Es ist dem Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SCEAM/SECAM) nicht gelungen, sich über ein Partikularkonzil gemäß der neuen CIC § 438–454 zu einigen, bei dem die Bischöfe der Teilkirche mit beschließender Stimme und der Approbation des Heiligen Stuhls über pastorale und kirchliche Angelegenheiten tagen. Statt dessen hat Papst Johannes Paul II. eine Bischofssynode gemäß CIC § 342–348 einberufen, ein beratendes, kollegiales Organ unter Römischem Primat, im Fall der afrikanischen Bischofssynode immerhin mit einem besonderen Status.

Nach langem Warten und Erwägungen über Ort und Zeitpunkt der Afrikanischen Synode ist ihr Ablauf erst seit kurzem geklärt und präzisiert. Papst Johannes Paul II. hat bei seinem jüngsten Besuch in Kampala (9.2.1993) angekündigt, daß die Afrikanische Synode ab 10. April 1994 in Rom stattfinden soll. Das Arbeitsdokument (‚Instrumentum Laboris'), auf der Basis der ‚Lineamenta' und der Berichte der Bischofskonferenzen verfaßt, ist inzwischen veröffentlicht. Zwischen gewissen Enttäuschungen einerseits und geweckten Hoffnungen andererseits sollte man sich jetzt darauf konzentrieren, den anstehenden Themen und den pastoralen und kirchlichen Problemen der kommenden afrikanischen Synode ihren ganzen Raum zu geben – auf allen Ebenen, den christlichen Gemeinden, den Verantwortlichen in der Seelsorge, den Theologen und den Bischöfen. In der Kraft des Heiligen Geistes und im glaubenden Vertrauen sollte man dafür sorgen, daß es keine „Tabu-Fragen" gibt.[4]

---

2 Secrétariat Général du Synode des Evèques/Libreria Editrice Vaticana, 1990, 104 p.

3 Vgl. Ausführlicher Bericht und Standortbestimmung von F. Eboussi Boulaga: *„Pour une Catholicité africaine (Etapes et organisation)"*. In: Colloque d'Abidjan, SAC, 1977, pp. 331–370. Siehe auch Sonderausgabe über *„Die Afrikanische Synode"*, Concilium 1/1992. Bericht von E. Mveng, S. 81–92.

4 Siehe beispielsweise die Ausführungen von H. Reckter, S.J., Präsident der Bischofskonferenz von Simbabwe: „Wir hoffen, daß die Bischöfe Afrikas nicht eingeschüchtert werden… Laßt uns dafür sorgen, daß die Stimme Afrikas im Petersdom ertönt, so daß die ganze Welt es hört, daß die Kirche Afrikas lebendig ist, erfüllt vom Geist des auferstandenen Herrn." K.M. 4/1993.

2. Das Instrumentum Laboris[5]

Dieses Dokument ist das Ergebnis der Arbeit von fünf Kommissionen des Ständigen Sekretariats der Bischofssynode und eines ständigen Gremiums von drei Bischöfen aus Afrika. Das Dokument unterstreicht die Auswertung der Befragungen der afrikanischen Gemeinden, außerdem berücksichtigt es einige Vorschläge römischer Kongregationen.

Das Dokument umfaßt zwei Teile:

2.1. Der erster Teil behandelt das zentrale und eigentliche Thema der Synode: die Evangelisierung (Die „kirchliche Sendung der Glaubensverkündigung"). Es zitiert aus den Dokumenten des 2. Vatikanums sowie aus Enzykliken von Papst Paul VI. – vor allem „Evangelii Nuntiandi" – und von Johannes Paul II. Die Evangelisierung ist die zentrale Aufgabe der Kirche: „Sie ist der Kirche eigene Gnade und Berufung, ihre tiefste Identität."

Die anderen fünf Themen oder besser Unterthemen der Synode – Verkündigung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden, soziale Kommunikation – sind „Bestandteil des zentralen, einigenden Themas der Evangelisierung".

2.2. Der zweite Teil führt die fünf Unterthemen aus:

2.2.1. Die Frohe Botschaft der Erlösung verkünden
- Über den Kontext: – „Zeichen der Zeit" (positive und negative); – Herausforderungen.
- Ausbildung der Glaubensboten.
- Bildung und Gestaltung der christlichen Gemeinden.
- Kirche und Communio.

2.2.2. Inkulturation
- Notwendigkeit der Inkulturation
- Inkulturation und universale Kirche
- Felder und Erfahrungen der Inkulturation
- Warnung vor Irrwegen der Inkulturation!?
- Zukunftsperspektiven (Inkulturation und christliches Familienleben in Afrika; priesterliches und religiöses Leben; Umgang mit den traditionellen afrikanischen Religionen; afrikanische Spiritualität; Inkulturation, Heil und Heilung)

Die Aufgaben der Inkulturation lassen sich am klarsten im Abschnitt 89 wie folgt zusammenfassen: „Die Verantwortlichen in der Seelsorge werden die Art der Inkulturation des Christentums in Afrika analysieren müssen, ihre Fähigkeit, dynamische christliche Gemeinden zu bilden, die Rolle der Laien zu be-

5 Secrétariat Général du Synode des Evèques/Libreria Editrice Vaticana, 1993, 125 p.

stimmen, Antwort auf die Suche nach spiritueller Erfahrungen und der Suche nach dem Wort Gottes zu geben sowie auf die lebenswichtigen Fragen, die Leiden, Krankheit und Tod stellen."

2.2.3. Dialog
- Ansätze: Elemente und Impulse aus „Ecclesiam Suam", „Unitatis redintegratio", „Nostra aetate", „Verkündigung und Dialog"...
- Dialog mit christlichen Konfessionen.
- Dialog mit den neuen religiösen Bewegungen und den Sekten.
- Dialog mit dem Islam.
- Dialog mit den traditionellen afrikanischen Religionen
  (In Widerspruch zu den Ausführungen des „Instrumentum Laboris" über diesen Punkt muß man auf der Pluralität der afrikanischen traditionellen Religionen bestehen).
- Dialog mit den Regierenden (angesichts der dramatischen sozialen und politischen Lage in Afrika).

2.2.4. Gerechtigkeit und Frieden
- Impulse und Elemente aus: „Populorum Progressio", „Evangelii Nuntiandi", sowie aus der Soziallehre der Kirche: „Octogesimo Adveniens", „Laborem exercens", „Sollicitudo rei socialis", „Centesimus annus"...
- Analyse der jetzigen Lage Afrikas. Suche nach den Gründen der sozialen Ungerechtigkeit in Afrika.
- Wesentliche Rolle und Stellung der Frau in der afrikanischen Gesellschaft: Familie, Kirche, soziale Organisationen, Entwicklung (Nr. 120).
- Beitrag und Mitwirken der Kirche für Gerechtigkeit und Frieden (Kirche und Ethos der Demokratie – Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit). Das Dokument kritisiert „Diktaturen und Einparteiensysteme und bekräftigt den Wunsch der Kirche, an der Demokratisierung der Staaten und Institutionen mitzuwirken". Es unterstreicht genauso die Rolle und den unentbehrlichen Beitrag der nichtstaatlichen Organisationen für die wirtschaftliche und soziale Ordnung in Afrika.

2.2.5. Medien und soziale Kommunikation
- Medien im Dienste der Verkündigung.
- Prioritäten in Afrika.
- Herausforderungen an der Kirche im Zeitalter der neuen Weltkommunikationsordnung.

3. Kirche und Politik

Von diesen Kapiteln ist jedes für das Leben in Afrika dringlich. Daß mehrere Bischofskonferenzen der Afrikanischen Kirchen seit 1989 das Wort zu den Themen Gerechtigkeit, Frieden, Wirtschaft und Politik ergriffen haben (Benin, Zaire, Kamerun, Kenia, Kongo, Togo...), war die Frucht eines Bewußtseinsprozesses, der auf das Jahr 1987 und das Symposium der afrikanischen Bischöfe in Lagos zurückgeht. Das politische Gewissen der Kirche in

Afrika fand anläßlich der außerordentlichen Konferenz von Harare (Zimbabwe) im Juni 1988 einen neuen Ausdruck. Lange Jahre der Arbeit, der Abstimmung und der Gebete um das Thema „Gerechtigkeit und Frieden" in Afrika fanden dabei ihren Abschluß. Harare als der gewählte Ort, um dieses neue politische Gewissen des afrikanischen Episkopats verlauten zu lassen, bekam Symbolkraft. Im Zentrum politischer und sozialer Krisen im südlichen Afrika konnte man nicht mehr die Augen vor der politischen und wirtschaftlichen Lage des Rests von Afrika verschließen.

Obwohl die Kirche in Schwarzafrika die Autonomie des Politischen und die Regeln der Funktion der Wirtschaft berücksichtigen muß, ist vorauszusehen, daß sie für die afrikanischen Völker eine unersetzliche Rolle als Begleiterin spielt, die ethische Ansprüche bewahrt und befördert.

III. Auswertung, Bilanz und Perspektiven

Jenseits der Exegese und der Interpretation des ‚Instrumentum Laboris' sind die Erfahrungen mit der Inkulturation in den afrikanischen Kirchen seit dem 2. Vatikanum und die Verlautbarungen und Stellungnahmen des einheimischen Espiskopats besonders zu berücksichtigen.[6]

1. Erfahrungen mit der Inkulturation

1.1 Liturgie. Zelebrationen und christliche Riten

1.2. Biblische Katechese unter Berücksichtigung und Aufnahme der einheimischen Sprach- und Erzähltradition und der Symbolwelt

1.3. Gemeinschaftsleben (im traditionellen Sinn) und neue Herausforderungen für die Solidarität

1.4. Sakramentenlehre und Sakramentverständnis der christlichen Tradition im Gespräch mit den noch vorhandenen sakramentalen Riten der einheimischen Kulturen Afrikas

1.5. Theologische und pastorale Überprüfung der Lebensräume (reale, symbolische, metaphorische) und des Todes im afrikanischen Verständnis Gestern und Heute:
- in Stadt und Land.
- unsichere soziale Situation.
- drohende soziale Unruhen durch Ausschreitungen zwischen den Völkern (Bürgerkriege...).

---

6 Besonders zu empfehlen ist die Dokumentation *„Les Evèques d'Afrique parlent (1969–1992)"*, Paris, Centurion, 1992. Es handelt sich um Ausführungen von einzelnen Bischöfen sowie von Bischofskonferenzen seit dem Besuch von Papst Paul VI. in Uganda: ein Vermächtnis über 20 Jahre kirchliche und pastorale Erfahrungen.

- Politische Willkür und militärische Gewalt von Staaten.
- Probleme und Herausforderungen durch die Modernisierung Afrikas. (Zusammenprall traditioneller und moderner Lebensformen)

Angesichts dieser Problemfelder: Welche gute Nachricht und welche Hoffnung gibt es für die afrikanischen Völker? Welche Art von Inkulturation folgt daraus?

2. Die Herausforderungen für die Kirche in Afrika

Die fünf Unterthemen des Arbeitsdokuments (Verkündigung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden, soziale Kommunikation) weisen auf wesentliche Fragen kirchlichen Lebens.

2.1. Fragen der Ekklesiologie: Sinn und Strukturen der afrikanischen Kirche angesichts der Aufgaben der Evangelisierung. Dienste in der Gemeinde.

2.2 Die Verwurzelung des Evangeliums in den afrikanischen Kulturen.

2.3 Kirchen und Christen im Gespräch mit allen in Afrika vertretenen Religionen. Auseinandersetzung mit der Spiritualität traditioneller afrikanischer Religionen.

2.4 Formen religiösen und charismatischen Lebens und ihrer Befruchtung durch eine inkulturierte afrikanische Spiritualität.

2.5 Politische Kultur und Probleme der Gesellschaft: Zwischen traditionellen Herrschaftsformen und dem modernen Staat (Verfassungs- und Regierungsformen, soziale Vorgaben, Kontrollinstanzen im Hinblick auf Klientelismen...).

Die Frage nach Richtung und Art der Entwicklung – die Absicherung der Menschenrechte – die Unterstützung einer politischen und sozialen Emanzipation.

2.6 Die Herausforderungen der Medien- und Kommunikationsgesellschaft:

- Probleme des weltweiten Informations- und Bilderflusses in den Kulturen und Gesellschaften Afrikas.
- Die zu meisternde Aufgabe der Kirche in Sachen Verkündigung und Bildung in diesem Zusammenhang.

IV. Schwerpunkte

1. Zur Inkulturation

Über die Wirkung der Mode des Inkulturationsproblems hinaus, das angeblich ein eigenes Thema ist, wird man seine Charakterisierung berücksichtigen

müssen. Sie setzt voraus, daß die Kulturen, an die sich das Evangelium Christi richtet, geachtet und ernstgenommen werden. Inkulturation ist Begegnung und wie jede Begegnung bringt auch diese vorteilhafte/gern gesehene Tugenden und Risiken mit sich. Umwelt, Zeit und Geschichte einer Kultur begegnen einem bereits inkulturierten Evangelium; von daher rührt die Wichtigkeit, die Zeitgebundenheit der Sprache der Offenbarung zu verstehen.[7] Das dynamische und inkulturierende Werk, daß das Evangelium in den Kulturen leistet, kann keine Einbahnstraße sein; die Dynamik der Inkulturation eröffnet Räume für neue Figuren des Christentums und des gelebten und gefeierten christlichen Glaubens. Dieser Prozeß muß immer in der Treue zum Evangelium und zum Wirken des Heiligen Geistes begleitet und angenommen werden.[8]

1.1. Rezeption und Weg der Aufgaben der Evangelisation in Afrika: Genese und Dynamik der Inkulturation

Die intellektuelle Bewegung der *Négritude,* die Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas an den Ufern der Seine begründet hatten, hatte es angesichts der Verneinung der schwarzen Kultur durch die westliche Zivilisation unternommen, die kulturellen Werte derjenigen zu benennen, die niemals etwas erfunden haben, „weder das Pulver noch den Kompaß...". Dieser Kampf um eine eigene Identität war sozusagen der Adelsbrief für die Négritude. Den gleichen Willen und das gleiche Bestreben findet man um die Stiftung *„Présence Africaine"* und die von Alioune Diop gegründete *„Société Africaine de Culture"*, damit man – was viel mehr ist als eine Verkaufstheke Afrikas in Paris – die Literatur, die Kunst, das Denken Afrikas an Produktion und Expression heranführen und seinen kulturellen Reichtum offenbaren kann.

Gleichfalls scheint es auf seiten der afrikanischen Kirche und ihres Platzes in der Katholizität so, daß sie sich allmählich ihrer selbst bewußt wird und sich der Bewegung der Négritude anschließt. Der Sammelband *„Des prêtres noirs s'interrogent"* (Schwarze Priester fragen sich), das von schwarzen Priestern in Paris stammt, läßt sich so zusammenfassen: *„Die Kirche wird in Afrika afrikanisch sein oder überhaupt nicht sein"*.[9] Das Hinterfragen des Afrikanischen in der Kirche in Verbindung mit der Kultur hielt über die Jahre der Unabhängigkeit und der ganzen Dauer des II. Vatikanischen Konzils hinweg an. Zehn Jahre später markiert ein unveröffentlichter Text von P. Gustave Martelet noch eine deutliche Spur von dieser Beschäftigung der christlichen Intellektuellen und der afrikanischen Kirche. Als Konzilstheologe wird Gustave Marte-

---

7 Vgl. Giuseppe Alberigo: *Chrétienté et Cultures dans l'histoire de l'Eglise;* in: „Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique". Paris, Beauchesnes, 1988, IX–XXV.

8 Siehe den anregenden Beitrag von K. Müller: *Accomodation and inculturation in the papal documents;* in: Verbum, SVD, 24, 1983, S. 347–360.

9 *Des prêtres noirs s'interrogent.* Paris, Cerf, 1956.

let von Alioune Diop und der *„Société Africaine de Culture"* zu einem Vortrag über das Thema *„Gibt es eine afrikanische Theologie wie es eine lateinische oder orientalische Theologie gibt?"* (unveröffentlichtes Manuskript).

So stellt die Zeit nach dem Konzil die zweite Etappe für eine lokale Entwicklung dieser im afrikanischen Boden verwurzelten Kirche dar. Der Besuch des ersten Papstes, der jemals afrikanischen Boden betreten hat, Papst Paul VI. in Uganda 1969, hat prägend gewirkt. Der Papst spricht die Afrikaner auf ihr missionarisches Engagement gemäß den Formen ihrer Kultur an: *„Afrikaner, ihr seid von nun an eure eigenen Missionare"*. Diesen Abschnitt kennzeichnet in der Kirche Afrikas die Suche und pastorale Anpassungen auf den Gebieten der Katechese und der Liturgie, die mit den aus der afrikanischen Tradition hervorgegangenen anthropologischen und pädagogischen Kräften in Dialog treten. Aber dieses Register von *Anpassung/Einheimisch machen* konnte etwas Künstliches verbergen, da eine ernstzunehmende theologische Reflexion fehlte. Das Evangelium in einer Kultur verwurzeln setzt mehr voraus als einen Anstrich, nämlich eine Veränderung der Tiefenstruktur. Die römische Synode von 1974 bringt die entscheidende Wende für das afrikanische Episkopat. *„Evangelii Nuntiandi"*, das folgt, schlägt den Weg zu einer dynamischen und nicht musealen Inkulturation ein. Das Jahr 1977 bedeutet eine Station, in der die afrikanische Theologie ihre Entfaltung beginnt. *Présence Africaine* veranstaltet das Kolloquium von Abidjan über *„Schwarze Zivilisation und katholische Kirche"*, das zur Einberufung eines Konzils der katholischen Kirche in Afrika aufruft. Im gleichen Jahr tritt die ökumenische Versammlung der Theologen der Dritten Welt in Akkra in Ghana zusammen.

Heute wird der Kampf, der vor zehn Jahren begonnen hat, um eine Inkulturation geführt, die nichts unterschlägt oder sich vor den brennenden Problemen Afrikas zurückzieht. Dafür werden die *kulturell-religiösen* Dimensionen dieser afrikanischen Inkulturation in Dialog, wenn nicht in Debatte mit den *sozio-politischen* treten müssen.[10] Und im Zentrum dieser Debatte müssen die Fragen der Erziehung und Entwicklung in Afrika ihren ganzen Platz beanspruchen. Die verschiedenen kritischen Problematiken einer philosophischen Forschung in Afrika legen diesen Aspekten von Ausbildung, Erziehung und eines afrikanischen Entwicklungsprojektes zwischen Tradition und Moderne große Bedeutung bei.[11] Die Frage taucht hier für die Kirche wieder auf. Welche Inkulturation angesichts der Probleme der *wahren und falschen afrikanischen Authentizität?* Welche Teilhabe der Kirche an der kulturellen und politischen Emanzipation Afrikas? Welches Engagement christlicher Eliten in Erziehung und Ausbildung in einem Afrika in der Krise?

---

10 Siehe B. Chenu: *Théologies chrétiennes des Tiers-Mondes.* Paris, Le Centurion, 1987, S.123–161. Und vor allem Jean-M. Ela.

11 Siehe vor allem: F. Eboussi Boulaga: *La crise du Muntu.* Authenticité africaine et philosophie. Présence Africaine, Paris, 1977. – *Christianisme sans fétiche.* Paris, Présence Africaine, 1981. P. Hountondji: *Sur la philosophie africaine.* Paris, Maspéro, 1977.

2. *Kirche, Bildung und Entwicklung*

Die Kirche hat an allen Überlegungen über die Krise des Erziehungssystems in Afrika teil und an der Erarbeitung eines Erziehungsvorhabens, das am Anspruch erprobt ist, einen Beitrag zur Entwicklung in Afrika und zur Eingliederung in das Leben der Bevölkerung zu leisten.[12] Von der Kolonisation bis zur Unabhängigkeit in Schwarzafrika sind Ursprung und Entwicklung der Institution Schule gekennzeichnet durch ihre Fähigkeit, *einheimische Absolventen* heranzubilden, zuerst für Hilfsarbeiten in Funktionen und Diensten der Kolonialverwaltung, dann, nach der Unabhängigkeit, haben sie die Elite für den personellen Wechsel im Öffentlichen Dienst geliefert. Die Überhöhung/Bedeutung und das Prestige des *Staatsdienstes* haben so für eine notwendige und geforderte Auffächerung der Bereiche in *Gesellschaft* und *Wirtschaft* blind gemacht. Die Regierungsverantwortlichen und die Erziehungsbeauftragten haben die Anforderung verkannt, die Beziehungen zwischen dem Erziehungssystem einerseits und den Bedürfnissen der Gesellschaft andererseits angesichts eines weltweit neu bewerteten Projekts und Plans abzustimmen.

Die seither gültige Systemgleichung *„Schule – Abschluß – Arbeit"* hat Konkurs gemacht und nährt die sozio-ökonomische und moralische Krise der afrikanischen Länder. So steht man jetzt vor der Dringlichkeit, den Platz, die Rolle und das Ziel des Schulsystems neu zu bestimmen, indem man die brennenden Dossiers aller Lebensbereiche Schwarzafrikas – Landwirtschaft, Wirtschaft, Industrie, Gesundheit, Erziehung... – wieder prüft. Welchen Platz wird man in einer solchen Prüfung der Erfindungsgabe, dem schöpferischen Talent und der Phantasiebegabung einräumen, an die die Initiativen für eine vielseitige Entwicklung der Einheimischen appellieren? Um nicht der Künstlichkeit und der Leere zu verfallen, wird das Diplom sich in diesem Fall teilweise an seiner Fähigkeit bewerten lassen müssen, Aktionen zu starten, zu produzieren und einen feststellbaren Ertrag in der ganzheitlichen Entwicklung der Gruppen und Gemeinschaften zu zeitigen.

2.1 Die Kirche und eine Erziehung für die Entwicklung

„Aus der Schule eine glaubwürdige Partnerschaft in der kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes machen." Diese Formulierung von P. L. Betene, dem nationalen Verantwortlichen für das katholische Lehramt in Kamerun, faßt die Sorge und den Horizont der Kirche über die Erziehung für eine ganzheitliche Entwicklung in Afrika wohl gut zusammen. Die Verhältnisse und Bedürfnisse der afrikanischen Gesellschaften, die das Erziehungssystem in die Krise stürzen, empfehlen eine Neubewertung und -bestimmung der pädagogischen Mittel und Ziele. Man wird immer mehr auf Erziehungsmethoden zurückgreifen, die in erster Linie das Problem der Entwicklung und die Förderung des Lebensstandards miteinander vereinba-

---

12 Vergleiche die Dokumente und großen Orientierungen von *Jomtien*: siehe die zwischen Erziehung und Entwicklung geschaffene Verbindung.

ren. Die Problematik ist die gleiche und das bedeutet eine entscheidende Wahl für eine Erziehung zur Verantwortung und den Verzicht auf eine Ausbildung, die sich mit gut gefüllten Köpfen begnügt. Die Erziehung, die hier das Modell des Bücherwissens hinter sich läßt, wird sich auf die ganze Bandbreite der Anliegen des ländlichen Raumes erstrecken, die Probleme gemeinschaftlicher Entwicklung, die Erziehung zur Verantwortung in Fragen der Gesundheit und der Wirtschaft in ländlichen Gebieten, die Werkstätten und Hauswirtschaftsschulen. Mit verschiedenen Einrichtungen und der Hilfe einer Partnerschaft (mit nicht-staatlichen Organisationen) verschreibt sich die Kirche der Förderung dieser Erziehungsform, die die Mitglieder der Gemeinschaften in den Mittelpunkt ihres Entwicklungsvorhabens rücken muß.

Die Erziehung zur Entwicklung und die Evangelisation sind zwei Felder, auf denen die Kirche ihre Kräfte und ihren Glauben für den Menschen entfaltet. Das Fundament des erzieherischen Werks und des Beitrags der Kirche zur Entwicklung ist das Evangelium und die Fürsorge eines Gottes, der schöpft und den Menschen zum Leben aufruft. In dieser Hinsicht hängt das ethische,[13] ökumenische und politische[14] Ausmaß der Erziehung und Entwicklung der Völker mit der Evangelisation zusammen.

2.2. Katholische Kirche und Hochschulbildung

Der Beitrag der Kirche zu Bildung und Erziehung beschränkt sich nicht nur auf das Grund- und Mittelschulniveau (und ihre Entsprechungen auf der Ebene technischer Ausbildung). In den Entwicklungsländern hat die Kirche – was immer bedeutsamer wird – katholische Universitäten gegründet und widmet sich in verschiedenen Regionen Schwarzafrikas, die jeweils mehrere Länder umfassen, der höheren Bildung. Diese Anstrengung und dieser neue Schwung folgt aus dem Geist und den großen Orientierungen des 2. Vatikanischen Konzils im Hinblick auf die Kultur und steht in Einklang mit der Vision von der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen. Man kann deshalb die ewigen Zweifler abweisen, die in den Katholischen Universitäten Festungen der Verteidigung des Christentums und der Gegenbewegung zur Säkularisierung sehen und auch diejenigen, die davon träumen, diese Einrichtungen zu Bunkern auszubauen als Exil für die Christenheit im modernen Staat.

Die Apostolische Konstitution *Ex corde ecclesiae* (August 1990) von Papst Johannes Paul II. über die Katholischen Universitäten ist eine Neubestimmung des akademischen Rahmens, der wissenschaftlichen Anforderungen

---

13 Für den ethischen Gesichtspunkt in diesem präzisen Kontext sei auf den hervorragenden Sammelband hingewiesen: *Pour une éthique de la pratique éducative.* Paris, Declée, 1991. Siehe vor allem die Einleitung und die Schlußfolgerung von X. Thévenot und den Beitrag von J. Joncheray, *Formations ecclesiales, projets éducatifs. L'éthique des formateurs.*

14 Siehe auch die berechtigte Rückkehr der *„Dämonen des Alten Dumont"* über Gesundheits-, Erziehungs- und Demokratieprobleme in Afrika. R. Dumont: *Démocratie pour l'Afrique.* Paris, Seuil, 1991.

und ihres Zusammenhangs mit der Beförderung des Menschen, mit dem Ziel diese katholischen akademischen Gemeinschaften in der heutigen Zeit zu regeln. Die inständige Bitte um einen anspruchsvollen Dialog mit den Weltkulturen von heute, die die großen Texte des Konzils durchzieht, schlägt sich in der Apostolischen Konstitution genauso nieder wie das Streben der Päpste des 2. Vatikanums nach einer integralen Entwicklung des Menschen.

Sowohl in den englisch wie französisch sprechenden Ländern Schwarzafrikas (Nairobi, Abidjan, Kinshasa, Yaoundé, Port Harcourt, ...) werden die katholischen akademischen Gemeinschaften eine doppelte Herausforderung annehmen müssen. Zuerst müssen diese höheren Bildungsanstalten voll und ganz über ein *akademisches Profil* verfügen und sich durch Seriosität und fundierte Inhalte ihrer Lehre im Konzert der höheren Bildungsstätten in Afrika Anerkennung verschaffen. Darüber hinaus können sie sich, was die Orientierung ihrer Programme betrifft, nicht damit begnügen, die bereits ansässigen Universitäten euro-amerikanischer Tradition zu kopieren, weder im Hinblick auf Ausbildungsstand und akademische Qualität, noch auf die Natur der (anstehenden) Herausforderungen. Die katholischen Universitäten in Afrika sind dazu aufgerufen, in ständiger Auseinandersetzung mit der modernen Welt und der gegenwärtigen Lage die Probleme in Angriff zu nehmen, die mit der schweren kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Krise Afrikas zusammenhängen. Mit ihrem Beitrag und ihrer Forschung, ihrem ausgeprägten Sinn für eine Ethik des Wissens und der Ausbildung der Studenten werden sie zum Nachdenken herausfordern und zum Tätigwerden auf dem Gebiet von Entwicklung, Gerechtigkeit und Frieden, der Achtung der Schöpfung in Afrika. Unter diesem Blickwinkel erscheint klar, daß die Inkulturation und die hauptsächliche Frage der Evangelisation der Kulturen nicht nur Gegenstand allein der Lehre und der Reflexion werden sein können. Vielmehr werden sie die Vektoren des ganzen Engagements für die Umformung und die Emanzipation der afrikanischen Gesellschaften angeben und Ausdruck der Verwurzelung der Kirchen sein. Ein solcher Ausblick setzt auch eine weiträumige internationale Zusammenarbeit mit Universitäten auf der ganzen Welt voraus und darauf aufbauenden Austausch.[15]

2.3. Schlußfolgerung

Die Kirche widmet sich heute weiter dem Werk der Evangelisierung, das sie nie von der Aufgabe der Bildung und Erziehung sowie den Aktivitäten der Information durch die Medien und der Veranstaltung sozio-karitativer Aktionen gelöst hat. Die Kirche in Afrika wird ihre Arbeit fortsetzen müssen, Bürger und Akteure, die „in verschiedenen Eigenschaften im Prozeß der nationalen Entwicklung engagiert sind" zur Verantwortung zu sensibilisieren.

---

15 Für allgemeinere Betrachtungen zu diesem Thema, die auch die universitäre Situation der Dritten Welt einbeziehen, kann man die von P. Hünermann herausgegebene Vortragsreihe: *Universität und Entwicklung*, Bonn, 1989, mit Gewinn zu Rate ziehen. Siehe vor allem die Beiträge von Juio Téran Dutari S.J., Kuma Ndumbe II, Theodor Berchem.

Papst Johannes XXIII. betrachtete die Kirche gerne als *„Mutter und Erzieherin"* (Mater et Magistra). Papst Paul VI. hat in *Populorum Progressio* (1967) die Frage der Entwicklung der Dritten Welt in die internationale Debatte eingeführt und im Lauf seines ganzen Pontifikats den Anspruch einer ganzheitlichen Entwicklung des Menschen über die Hauptfunktion der Wirtschaft hinaus gefördert. In einer doppelten Kritik von Kommunismus und liberalem Kapitalismus wollte Papst Johannes Paul II. in *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) den Menschen in den Mittelpunkt der Entwicklung stellen und ihn den Determinismen der Systeme entziehen.

Angesichts der Probleme der wachsenden sozialen Randgruppenbildung in den städtischen Großräumen und der drohenden Erstickung der Landwirtschaft ist das erzieherische Werk dringend und verdient die größte Aufmerksamkeit in den Ländern Schwarzafrikas. Die Anerkennung der Würde des Menschen und das Recht auf Erziehung, das daraus folgt, sind kein Luxus.[16] Zu welcher Demokratie und zu welcher Form politischer Beteiligung kann man denn gelangen, wenn ganze Bevölkerungsschichten von Analphabeten der Ablenkung vom politischen Gewissen unterliegen und einigen Führern, die nur das Abenteuer suchen, ausgeliefert sind? Werden jene Bevölkerungsteile, die zur Anerkennung der Menschenwürde gemäß des anthropologischen Ideals der Bibel und des Evangeliums erzogen wurden, ihre Mitbürger verantwortlich und ohne Unterdrückung mitziehen zur dauerhaften und für die ganze Nation segensreichen Aufbauarbeit?

16 P. de Charentenay: *Le développment de l'homme et des peuples.* Paris, Centurion, 1991.

Die Relevanz der speziellen Bischofssynode für Afrika

Bénézet Bujo, Fribourg*

Während seines Besuches in Kampala/Uganda im Februar 1993 hat Papst Johannes Paul II. Zeit und Ort für die sogenannte „spezielle Bischofssynode für Afrika" festgelegt. Sie soll am 10. April 1994 in Rom stattfinden. Viele, die sich ausdrücklich gewünscht hatten, diese Synode möge doch in Afrika stattfinden, sehen sich nun zutiefst enttäuscht. Sie glauben nicht mehr daran, daß die afrikanische Kirche ernstgenommen werde, zumal ihr schon die Lineamenta – und auch das Instrumentum laboris – vorgesetzt wurden. Daher stellt sich zu Recht die Frage nach der Relevanz einer in Rom vorbereiteten und ebendort abgehaltenen Synode.

Selbst wenn die Voraussetzungen zu einer effizienten Arbeit nicht erfüllt worden zu sein scheinen, soll im folgenden einiges in Erinnerung gerufen werden, was unbedingt eine Rolle in der Debatte spielen müßte. Es geht hauptsächlich um die kulturelle Identität, die Folgen für andere, z. B. sozio-politische Bereiche hat.

I. Die kulturelle Identität als Voraussetzung zur Befreiung

Die relativ lange Geschichte Schwarzafrikas ist geprägt durch Unterdrückung und Ausbeutung. Schon bevor die Kolonisation der jüngsten Vergangenheit mit ihrer Politik einsetzte, war Afrika ein Kontinent, von dem der Westen nur negative Seiten kannte. Bezeichnenderweise hat die frühere Bibelexegese das Vorurteil gegenüber schwarzen Afrikanerinnen und Afrikanern unterstützt. Die entscheidende Stelle ist bekanntlich Gen 9,18–27, wo vom Fluch Hams durch Noach gesprochen wird. Die christliche Tradition, die u. a. durch Origenes und Ambrosius von Mailand bezeugt wird, hat diese Stelle in dem Sinn verstanden, daß der schwarze Mensch aus dem Geschlecht Hams stamme, und daß seine Hautfarbe Folge der Verfluchung seines Vaters durch Noach sei. Diese kaum begründete Lehre läßt sich bis hin zum Ersten Vatikanischen Konzil verfolgen. Unvergeßlich ist hier das Sondervotum der 68 Missionsbischöfe, die die Aufhebung des über den Schwarzen verhängten Fluchs verlangten. Im Jahr 1873 erließ die Congregatio Indulgentiarum ein Gebet, das zur Bekehrung der Nachkommen Hams in Zentralafrika führen sollte und das durch Pius IX. mit 300 Tagen Ablaß approbiert wurde.[1] Ein Teil dieses Gebetes lautet: „Beten wir für die unglücklichen Völker der Äthiopier Zentralafri-

---

* Dr. Bénézet Bujo aus Zaire, der am 25. Juni 1993 über die Relevanz der Sondersynode für Afrika bei der Mitgliederversammlung der DKMR sprach, ist Professor am Moraltheologischen Institut der Universität Fribourg, Schweiz.

1 Zum Ganzen vgl. B. Bujo, Die ethnische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993, 124–133.

kas, die den zehnten Teil der Menschheit ausmachen, daß der Allmächtige Gott endlich die Verfluchung Hams aufhebe von ihren Herzen und ihnen damit die Segnung in Jesus Christus unserem Gott und Herrn erteile."[2] Wie aus diesem Gebet deutlich hervorgeht, wird die Tatsächlichkeit der Verfluchung der Schwarzen wegen Ham gar nicht in Frage gestellt. Es geht einzig darum, daß Gott sich ihrer erbarmt.

Diese Interpretation von Gen 9,18–27, die später viele Theologen in Verlegenheit brachte, hat doch viele dunkle Spuren in der Geschichte der Evangelisierung hinterlassen. So hat eine gewisse Theologie eine Rolle gespielt etwa in der Frage des Sklavenhandels in Afrika. Daß beispielsweise die Apartheidpolitik sich theologisch zu legitimieren versucht hat, ist keine Frage. Selbst kulturell ist der Eindruck vermittelt worden, das der Schwarze nichts anzubieten habe, da er weder über Hochkulturen noch Großreligionen verfüge!

Ganz besonders muß man in diesem Zusammenhang immer wieder auf den großen Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel hinweisen. Es lohnt sich, seine Äußerungen wortwörtlich zu zitieren. In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" sagt Hegel: „Bei den Negern ist... das Charakteristische gerade, daß ihr Bewußtsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner Objektivität gekommen ist, wie zum Beispiel Gott, Gesetz, bei welcher der Mensch mit seinem Willen wäre und darin die Anschauung seines Wesens hätte... Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unabhängigkeit dar, von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will: es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden."[3] Für Hegel ist der „Neger" überhaupt nicht in der Lage, ja er ist unfähig, sich weiter entwickeln und bilden zu können: „Wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen"[4] beteuert der Philosoph. Das wird dadurch bestätigt, daß die Schwarzen nichts Bedeutendes als Zivilisation vorzuweisen haben. Die wichtigen Entwicklungen, die man in Afrika beobachten kann, gehören der asiatischen und europäischen Welt an. In der Tat gehört beispielsweise Karthago als phönizische Kolonie zu Asien. „Ägypten wird im Übergange des Menschengeistes von Osten nach Westen betrachtet werden, aber es ist nicht dem afrikanischen Geiste zugehörig. Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und hier an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte."[5] An dieser Stelle ist es wichtig zu beobachten, daß Hegel sich nicht zuletzt auf die Missionare beruft: „Die vorläufigen Berichte der Missionare bestätigen dieses vollkommen", bemerkt er.[6]

---

2 Vgl. das Gebet bei B. Bujo, a.a.O. 126.

3 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Theorie Werkausgabe Bd. 12), Frankfurt a. M. 1970, 122.

4 Ebd. 128. 5 Ebd. 129. 6 Ebd. 122.

Die Äußerungen Hegels sind eigentlich die Weiterführung der schon im frühen Christentum begonnenen Interpretation der erwähnten Bibelstelle (Gen 9,18–27), die den Schwarzen verhängnisvoll wurde und ihr Schicksal bleibend geprägt hat. Die Frage, die sich stellte und noch nicht verstummt ist, betrifft die Identität des schwarzen Menschen. Haben alle diese Vorurteile doch dazu geführt, daß die Menschen in Schwarzafrika ihren Stolz verloren hatten, so daß sie beliebig manipuliert werden konnten. Eine ganz besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang die Kolonialzeit. Es ging darum, die Lebenswelt der Afrikaner durch die der Europäer zu ersetzen. Schon für die westliche Lebenswelt konstatiert Jürgen Habermas, wie sie durch *Steuerungsmedien* kolonialisiert wird. „*Medien wie Geld und Macht* setzen an empirisch motivierten Bindungen an, während sich jene *generalisierten Formen der Kommunikation* wie etwa fachliche Reputation oder ‚Wertbindung', also moralisch-praktische Führerschaft, auf bestimmte Sorten grundsätzlich rational motivierten Vertrauens stützen."[7] Die Kolonialisierung der Lebenswelt geschieht nicht zuletzt dadurch, daß die Kommunikation und die interpersonellen Verständigungsmöglichkeiten durch anonyme Subsysteme zerstört werden. Die Steuerungsmedien wie Geld und Macht „codieren einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertmengen und ermöglichen eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter *Umgehung* sprachlicher Konsensbildungsprozesse."[8] Die den Menschen humanisierende Lebenswelt wird damit total entmachtet und technisiert, d. h. sie wird irrelevant für die Koordinierung von Handlungen. Hier bilden sich also die sogenannten Subsysteme wie Geld und Bürokratisierung, bzw. staatliche Administration heraus, die auf die Lebenswelt destruktiv zurückschlagen.[9] Der Mensch zählt nicht mehr, sondern allein die Treue gegenüber den etablierten Subsystemen ist von Belang. Das bedeutet, daß die Lebenswelt und der Mensch anonymisiert werden. Wenn dies für die westliche Welt schon so ist, dann muß die Kolonialisierung der Lebenswelt der Afrikanerin und des Afrikaners noch gravierender sein. Sie wird nämlich doppelt kolonialisiert. In der Tat: Die Kolonialzeit brachte die ganze Lebenswelt des Westens nach Afrika, die die negro-afrikanische Lebenswelt kompromißlos ersetzen sollte. Manchmal mußten die Afrikanerinnen und Afrikaner die europäischen Gewohnheiten bis ins kleinste Detail übernehmen. Zum größten Teil haben sie ihre Geschichte, ihre Überlieferungen, ihre Kunstwerke, ihre Spiritualität und nicht selten sogar ihre Muttersprache verloren, alles Dinge, die für ihre Vitalität und Identität unersetzlich sind.[10] Kulturell, geistig-geistlich entmündigt, sind die Afrikanerinnen und Afrikaner zu Marionetten geworden.

Zu diesem Kolonialisierungsprozeß kam noch ein zweites Moment hinzu, das durch die Subsysteme wie *Monetarisierung* und *politische Administration* kon-

---

7 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt a. M. ⁴1987, 272.

8 Ebd. 273.

9 Vgl. ebd. 277.

10 Vgl. B. Bujo, Die ethische Dimension 128ff.

stituiert wird. Hier wird der Mensch total verdinglicht und anonymisiert. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden völlig entpersönlicht, da sie nun nur noch über Geld und Administration erreichbar sind, die sich nicht um die Personhaftigkeit des Menschen kümmern, sondern nur noch um seine Funktionstüchtigkeit. Zu Recht behauptet Habermas: „Für die Analyse von Modernisierungsprozessen ergibt sich... die globale Annahme, daß eine fortschreitend rationalisierte Lebenswelt von immer komplexer werdenden formal organisierten Handlungsbereichen wie Ökonomie und Staatsverschuldung zugleich entkoppelt und in Abhängigkeit gebracht wird. Diese auf eine *Mediatisierung* der Lebenswelt durch Systemimperative zurückgehende Abhängigkeit nimmt in dem Maße die sozialpathologischen Formen einer *inneren Kolonialisierung* an, wie kritische Ungleichgewichte in der materiellen Reproduktion (also die der systemtheoretischen Analyse zugänglichen Steuerungskrisen) nur noch um den Preis von Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt (d. h. von ‚subjektiv' erfahrenen identitätsbedrohenden Krisen oder Pathologien) vermieden werden können".[11]

So gesehen ist der Mensch in Afrika so entfremdet, daß es sich nicht nur um ein ökonomisches Problem handelt, sondern um eine totale Entfremdung des Menschseins des Menschen, die als *anthropologische Armut* bezeichnet werden kann. Dadurch ist die Inkulturation für den Menschen in Schwarzafrika eine Frage des Überlebens. Es gibt keine Befreiung, nicht einmal ökonomisch, ohne Inkulturation. Erst wenn die Negro-Afrikanerin und der Negro-Afrikaner ihre kulturelle Identität wiederfinden, können sie sich auch sozio-politisch und ökonomisch befreien. Die bevorstehende Synode würde ins Leere treffen, wenn sie sich nicht hauptsächlich dieser Frage der Inkulturation widmete. Es muß nämlich immer wieder daran erinnert werden, daß Gott erst als befreiend erfahren werden kann, wenn er tief in den kulturellen Wurzeln des Menschen spürbar ist. Erst wenn die kommende Synode das Evangelium von diesen Wurzeln her zu lesen versucht, kann sie auch dem heutigen Afrika in der gegenwärtigen Krisensituation weiterhelfen. Sie muß aber wissen, von welchen Ansatzpunkten sie auszugehen hat. Dazu können im folgenden nur einige Vorschläge gemacht und Überlegungen angestellt werden.

II. Konkrete Formen der Inkulturation

Afrika kann seine entstellte Identität erst dann wieder finden, wenn seine Kultur ganzheitlich in den Blick genommen wird. Dennoch ist es nicht abwegig, auf einige Aspekte hinzuweisen, denen man den Vorrang einräumen sollte. Zu ihnen gehört etwa das traditionelle Palavermodell, dessen Dimension man im modernen Afrika neu entdecken müßte.

---

11 J. Habermas, a.a.O. 452. Dazu auch Ch. Kissling, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993, 489.

Um die Stellung eines Palavers im afrikanischen Kontext richtig einschätzen zu können, ist es unentbehrlich, sich die Fragen nach der Bedeutung des Wortes in Afrika zu stellen.

Wer schon einigermaßen mit der afrikanischen Tradition in Berührung gekommen ist, wird gemerkt haben, wie wichtig das gesprochene Wort ist. Das Wort hat Macht. Es kann Gemeinschaft stiften, genauso wie es sie zerstören kann.[12] Niemals ist es folgenlos, sondern wie im Alten Testament vollbringt es alles, wozu es bestimmt war. Das Wort, das durch das Ohr in die Tiefe des Menschen eindringt, ähnelt einem Geburtsvorgang durch eine Frau, die das Empfangene ins Leben verwandelt. Das Wort, das vernommen wird, muß gekaut, gegessen und verdaut werden, um das Leben spenden zu können. Wer es nicht richtig kaut, ißt und verdaut, gebiert den Tod für die Gemeinschaft. Deshalb ist es wichtig, das in der Tiefe und im Dunkel des Menschen verdaute Wort durch Palaver zu kontrollieren. Das Wort muß seine Lebensfähigkeit unter Beweis stellen. Nur so ist es möglich, das gemeinschaftszerstörende Wort rechtzeitig zurückzuweisen. Ziel des Palavers ist es also, eine Kommunikationsgemeinschaft zu schaffen, in der alle Menschen gesund und harmonisch zusammenleben. Damit ist zugleich gesagt, daß es keine Monopolisierung des Wortes geben kann. Alle Mitglieder einer Gemeinschaft – der Oberste wie der Unterste – sind auf ein Aufeinander-Hinhören angewiesen.

Nun wird diese traditionelle Funktion des Wortes in der Moderne nicht mehr respektiert. Die Macht des Wortes wird heute in Politik und Wirtschaft total mißbraucht. Man weiß, wie heute das Volk der Willkür von Radio und Fernsehen total ausgeliefert ist. Die Politiker, die die traditionelle Macht des Wortes entdeckt haben, nutzen jede Gelegenheit, um das Volk nach ihrem Gutdünken zu manipulieren. Durch Schlagworte in Rundfunk und Fernsehen versprechen sie eine heile Welt; in Wahrheit aber wird das Volk betrogen. Dieses setzt die Schlagworte in Verbindung mit den Ahnen, deren treue Repräsentanten die Politiker sein sollten.[13]

Nach der afrikanischen Tradition wäre es ihre Aufgabe, sowohl das Politische als auch das Religiöse in der Weise zu verkörpern, daß sie schließlich die Ahnenwelt richtig interpretieren. Nun wird diese Ahnenwelt dadurch verraten, daß die heutigen Staatsmänner in Afrika nicht die richtigen, sondern die falschen Ahnen als Berater haben. Die Ahnenwelt für sie ist heute der Westen, von dem sie ihre Inspiration zum politischen und sozio-wirtschaftlichen Handeln erhalten. Die Ratschläge, die von dieser falschen Ahnenwelt ausgeht, ist nicht immer lebensspendend. Das Wort, das propagandistisch durch Rundfunk und Fernsehen verbreitet wird, wirkt tödlich. Es ist gemeinschaftszerstörend, da es im modernen, westlichen System nicht mehr in einem Palaver kontrolliert werden kann.

---

12 B. Bujo, Die ethnische Dimension 64 ff.

13 Vgl. ebd. 65.

Die afrikanische Kirche kann hier eine wichtige Rolle spielen, wenn sie die Macht des Wortes in Afrika mit dem biblischen Wortverständnis zu verbinden weiß. Die Wirksamkeit des Wortes Gottes ist uns spätestens sichtbar geworden, seitdem das Wort Fleisch geworden ist und unter den Menschen gewohnt hat. Das Wort Gottes ist so mächtig, daß es Mensch wurde, um die Welt neu zu gestalten und zu humanisieren. So wie Gott alles durch das Wort erschaffen hat, so stiftet er durch dasselbe Wort eine neue Gemeinschaft, die Kirche als das neue Volk Jahwehs.

Wenn die Kirche aus Gottes Wort hervorgeht und aus ihm lebt, muß sie eine *Palaverkirche* sein. Das Palaver wird zum Ort, an dem die Kirche sich ständig erneuert und wo die Mitglieder miteinander kommunizieren. Erst wenn dies gelingt, kann die Kirche zum Modell einer gesunden Kommunikation auch für Politiker werden, in der man niemand durch das Wort manipuliert, sondern ihm Leben durch das aus Gottes Mund ausgehende Wort schenkt.

An dieser Stelle kommt den *Kleinen Christlichen Gemeinschaften* eine besondere Bedeutung zu. Sie sind gut geeignet wegen ihrer Überschaubarkeit, das Palavermodell glaubwürdig und effizient darzustellen. Der von ihnen ausgehende Impuls könnte von Bedeutung für die gesamte Kirche auf der Makroebene sein. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften lassen sich zunächst in Dörfern leben. Man könnte sich vorstellen, daß das Palaver zuerst in den Kleingemeinschaften in den Dörfern stattfindet, bevor es auf Pfarreiebene aktiviert wird. Das heißt: Nachdem jede kleine Gemeinschaft, die die ‚Pfarrei-Kirche' im kleinen repräsentiert, ihr Palaver geschwisterlich geführt hat, werden Mitglieder aus jeder Gemeinschaft ein zweites Palaver veranstalten, das den Anliegen der ganzen Pfarrei gerecht wird. Erst dann kann ein drittes Palaver auf Diözesanebene ins Auge gefaßt werden.

Führt man dieses Modell konsequent durch, dann läßt es sich immer mehr erweitern, so daß das Palaver auf National-, Kontinental- und Universalebene möglich ist. Dieses Modell vertritt nämlich besser und wirksamer die Interessen der verschiedenen Lokalkirchen. Es handelt sich hier um ein Geschwistermodell, in dem es keine Sieger und Besiegte gibt. Im Palaver sind alle einzig darauf bedacht, gemeinschaftsstiftende Worte zu testen und zu bestätigen. Papst, Bischöfe, Priester, Laien – Frauen und Männer – haben alle das Recht mitzureden und die Kirche als die neue Sippengemeinschaft gemeinsam zu bauen.

Wenn die Kirche mit einem guten Beispiel vorausgeht, wird es möglich sein, in der gegenwärtigen Krisensituation Afrikas *prophetisch* zu reden. Bevor die Kirche die Gesellschaft befreit, muß sie sich selbst befreien. Gerade bezüglich des Palavers darf sie das Wort nicht durch eine elitäre Gruppe monopolieren lassen. Sie würde den gleichen Fehler begehen, wie die schwarzen Politiker, die die Macht des Wortes in Rundfunk und Fernsehen mißbrauchen, um das Volk zur Marionette herabzuwürdigen. Die Kirche Jesu Christi lebt vom Wort Gottes und insonderheit vom letzten Wort ihres Herrn, das als Testament gegeben wurde. Dieses Testament ist das Erbe des Herrn, das gemeinsam ge-

schwisterlich verwaltet werden soll. Es darf niemals zum Herrschaftsinstrument mißbraucht werden, sondern jedes Gemeinschaftsmitglied hat daran teil in einem christlichen Palaver. Nur so kann jede Schwester und jeder Bruder Rechenschaft über das Wort ablegen, das sie oder er allein im Dunkel des Innern verdaut hat.

Schlußwort

Schwarzafrika leidet an der *anthropologischen Armut,* die noch schlimmer ist als die materielle Armut. In der Tat geht diese auf jene zurück. Die Wurzel der Manipulierbarkeit eines Menschen ist von seiten des Manipulierenden die Verkennung der kulturellen Identität. Es ist deshalb sehr bedauerlich, daß die Lineamenta und das Instrumentum laboris der kommenden Synode für Afrika die Inkulturationsproblematik so oberflächlich behandelt haben. Hätten die Autoren dieser Dokumente die Inkulturation tiefer verstanden, dann wäre beispielsweise die Aussage über die Massenmedien anders ausgefallen. So wie sie etwa im Instrumentum laboris steht, ist sie sehr zweckgerichtet. Geht es ihr doch fast nur darum, welche Kommunikationsmittel heute verwendet werden könnten, damit das Evangelium optimal verkündet wird. Es fehlt an einer echten Theologie, die aus afrikanischer Perspektive die Frage nach der Funktion des Wortes in einer Gemeinschaft stellt, die keine Schrifttradition hat. Erst wenn das Ganze theologisch interpretiert und in das religiöse Verständnis der afrikanischen Gemeinschaft eingebettet wird, kann eine neue Kirche entstehen, die als Sauerteig in der gegenwärtigen afrikanischen Gesellschaft wirkt.

Die Japanische Kirche und die Aufgabe katholischer Universitäten im Missionsland am Beispiel der Sophia-Universität in Tokyo

Klaus Luhmer SJ, Tokyo*

1. Die erste Blüte der Kirche

Die Anfänge der Kirche in Japan gehen zurück auf den hl. Franz Xaver, der am 15. August 1549 in Kagoshima, an der Südspitze der Insel Kyûshû, einer der vier Hauptinseln des japanischen Inselreiches, landete. Es gelang ihm und den ihm folgenden Jesuitenmissionaren, einige der Feudalherren, die damals die politische Macht in den Händen hatten, für das Christentum zu gewinnen. Die Schätzungen über die Zahl der Japaner, die in diesem sog. ‚christlichen Jahrhundert' zur Taufe kamen, gehen auseinander – es dürften etwa 300 000 gewesen sein, meistens im Süden, auf der Insel Kyûshû angesiedelt. Andere Autoren berichten, daß es zeitweise bis zu einer Million Christen gab.

Der erste der drei Fürsten, die mit List und Gewalt das in über 300 Fürstentümer gespaltete Land einigten, war Oda NOBUNAGA: Er war den Missionaren und der Missionsbewegung günstig gesinnt, gestattete ihnen sogar, Kirchen zu bauen. Sein Nachfolger, Hideyoshi TOYOTOMI, von Herkunft ein Bauer und Stallknecht, in den Missionsberichten TAIKO(sama) genannt, und sein Nachfolger, der durch den gleichnamigen Film bekannt gewordene ‚Shôgun' Iyeyasu TOKUGAWA, waren dem Christentum feindlich gesinnt und entschlossen, es in Japan auszurotten. 1597 wurden die ersten 26 Missionare und Christen in Nagasaki gekreuzigt; in der Entscheidungsschlacht um die Hegemonie im Jahre 1600 (Seiki-ga-hara), in der Tokugawa seine Rivalen besiegte, standen die christlichen Fürsten auf der Seite der Verlierer. Tokugawa wies im Jahre 1614 alle Missionare aus und verbot unter Todesstrafe deren Einreise in Japan. Dem Anschein nach war die junge Kirche im Blut ihrer Märtyrer erstickt.

2. Missionsstrategie nach der Öffnung Japans 1867

2.1. Die Entdeckung der ‚alten Christen'

Auf den Inseln und in den Gebirgstälern von Kyûshû, einer der vier Hauptinseln Japans, hatten schätzungsweise 100 000 katholische Christen in der Verborgenheit ohne Priester und Sakramente – außer der Taufe – den von den

---

* Auf der Mitgliederversammlung des DKMR am 23. 6. 1993 gab Professor Dr. Klaus Luhmer SJ, Tokyo, den folgenden Bericht über die Situation der katholischen Kirche in Japan, insbesondere über die Bedeutung der Sophia Universität.

Vorfahren übernommenen Glauben bewahrt. Im Jahre 1865 (17. III.) wurden sie von französischen Missionaren in Nagasaki entdeckt. Die Mehrzahl schlossen sich der Kirche wieder an, eine Minorität steht noch heute abseits. Die neu entdeckten Katholiken mußten bis zum Jahre 1872, als endlich auch formell die Verfolgungsedikte der Shogune aufgehoben wurden, noch Verfolgung und Verbannung erleiden.

2.2 Die Japanmission unter den französischen Missionaren

Bemühungen, die Jesuiten wieder nach Japan zu entsenden, scheiterten im 19. Jahrhundert. Die Propagandakongregation erklärte die Japanmission zum Monopol der Mission Etrangères de Paris, einer französischen missionarischen Diözesanpriestergemeinschaft. Sie konzentrierten sich in der Hauptsache auf das direkte Apostolat, gründeten auch einige sozial-karitative Werke, vor allem für Aussätzige, Waisenhäuser und Krankenhäuser; sie riefen einige Brüder- und Schwesternorden französischer Provenienz nach Japan. Die ursprünglich sozial-karitativ ausgerichteten Mädchenschulen entwickelten sich bald zu Eliteschulen für die Höheren Töchter der oberen Klassen. Bekehrungserfolge waren minimal. Noch bis zum Ende des 2. Weltkrieges bestand die katholische Bevölkerung Japans zu zwei Dritteln aus den sog. Nagasaki-Christen, den Nachkommen der Christen der ersten Missionszeit im 16. Jahrhundert.

2.3 Zulassung verschiedener Missionsorden

Im Jahre 1860 wird Japan dem Bischof Pétitjean unterstellt, 1876 erfolgt eine erste Teilung in ein nördliches und ein südliches Vikariat, 1891 die Errichtung einer Hierarchie: Erzdiözese Tokyo, Diözesen Hakodate (Hokkaidô), Osaka und Nagasaki. Bis 1904 gab es nur französische Missionare, dann kamen die Franziskaner, Steyler Patres (SVD) und Jesuiten (1908), später auch Benediktiner, Dominikaner, Redemptoristen, Paulisten, Salesianer u. a. nach Japan und wurden aktiv in der direkten Missionsarbeit (Kirchen, Stationen, Pfarreien) und in verschiedenen Gebieten der Schularbeit, Kindergärten, Medien usw. Im Jahre 1894 gab es ca. 45 000 Katholiken und 23 einheimische Priester.

2.4 Die Japanische Hierarchie

Der erste einheimische Bischof der neuen Mission war Januarius HAYASAKA, geweiht im Jahre 1927; er leitete die Diözese Nagasaki (inzwischen Erzdiözese). Der erste einheimische Bischof für die Erzdiözese Tokyo war Tatsuo DOI (1937), später auch der erste japanische Kardinal. Teils unter dem Druck der nationalistischen Welle (im Dezember 1941 trat Japan auf deutscher Seite in den 2. Weltkrieg ein) wurde die Leitung aller 15 japanischen Erzdiözesen (3), Diözesen und Vikariate, bzw. Apostolischer Präfekturen einheimischen Bischöfen, fast ausnahmslos aus dem Diözesanklerus, übertragen. So ist es bis heute geblieben; inzwischen sind alle Distrikte zu Diözesen bzw. Erz-

diözesen erhoben worden; als letzte trat zu den 15 Diözesen NAHA (Okinawa) hinzu, nachdem vor etwa 20 Jahren die Insel Okinawa von der amerikanischen Besatzung zurückgegeben und dem japanischen Kaiserreich wieder eingegliedert wurde.

3. Die gegenwärtige Lage

3.1 *Katholikenzahl und Erwachsenentaufen*

In den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg stieg die Zahl der jährlichen Erwachsenentaufen bis über 10 000, ging dann in den 50er Jahren zurück, pendelt heute ziemlich konstant um 5000. Kindertaufen gehen zurück: Im Jahre 1968 etwa waren es 6531, im Jahre 1989 nur noch 4619, im Jahre 1992: 5258. Der Geburtenrückgang wirkt sich wie in allen Industrieländern auch in Japan und hier auch auf die Kinderzahl pro Familie aus.

In diesem Zusammenhang ist das Phänomen des ‚leakage' bemerkenswert; während im Jahr 1992 nur 2034 Todesfälle angegeben werden, müßte die Katholikenzahl mit insgesamt 10 513 Taufen (1992) – minus 2700 Todesfälle, um rund 7000 gewachsen sein. Die Statistiken weisen aber nur ein weit geringeres Wachstum aus (1992: 3400). Der Rest geht für die Statistiken verloren, hauptsächlich wegen der enormen Binnenwanderung (etwa 10% jährlich) in Japan. In Wirklichkeit gibt es also bedeutend mehr getaufte Katholiken als die Statistiken angeben.

Von rund 45 000 Katholiken im Jahre 1894 wuchs die Katholikenzahl bis zum Beginn des 2. Weltkriegs auf etwa 130 000. Am 9. August starben 10 000 Katholiken als Opfer der Atombombe in Nagasaki, weitere 10 000 koreanische Katholiken gingen in ihre Heimat zurück. Im Jahre 1987 betrug die Zahl der Katholiken einschließlich Klerus und Schwestern 435 448. Im folgenden Jahr wurde die Statistik ‚bereinigt' durch Abzug der Katholiken, deren Wohnort nicht mehr festzustellen war; im Jahre 1992 zählte man insgesamt 443 894 Katholiken. Das ergibt über einen Zeitraum von 47 Jahren einen Zuwachs von rund 330 000, also im Jahresdurchschnitt knapp 5000, wobei zu bedenken ist, daß der Zuwachs in den ersten Nachkriegsjahren durch Neubekehrungen stärker war als in der Gegenwart. Einschließlich einer nur annähernd zu schätzenden Dunkelziffer gibt es eine halbe Million Katholiken in einer Bevölkerung von 123 Millionen, also weniger als 0,5% (Nachstatistik: 0,34%).

3.2 Ein erfreuliches Zeichen für die Verwurzelung der Kirche im japanischen Volk ist die in Relation zur Katholikenzahl unverhältnismäßig große Zahl einheimischer Priester und Schwestern. Im Jahre 1990 gab es 510 einheimische und 12 ausländische Diözesanpriester, 418 einheimische und 844 ausländische Ordenspriester, d. h. die Gesamtzahl des einheimischen Klerus hat mit 928 die Anzahl der ausländischen Missionare (856) überrundet; dazu kommen noch die 23 einheimischen Bischöfe. Im Jahre 1967 betrug die Zahl der ausländischen Priester 1275; heute nur noch zwei Drittel dieser Zahl; ausländische Mis-

sionare sind nach wie vor willkommen in Japan, aber die meisten Orden und Kongregationen haben auch in der Heimat weniger Nachwuchs.

Noch drastischer hat sich das Verhältnis von einheimischen zu ausländischen Schwestern zugunsten der ersteren verschoben. Im Jahre 1990 wirkten nur noch rund 500 (497) ausländische Schwestern gegenüber 6217 einheimischen in Japan. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Säkularinstituten: 264 einheimische und 12 ausländische Mitglieder. Brüder, die zumeist in den katholischen Schulen wirken, gab es 1990 203 einheimische und 99 Ausländer.

Diese Zahlen sind ein Beweis, daß die Kirche in Japan zwar zahlenmäßig klein, aber doch fest begründet ist.

3.3 *Schulen*

Als der Papst Johannes Paul II. im Jahre 1981 dem japanischen (Shôwa) Kaiser einen Besuch abstattete, erwähnte der Kaiser als einen herausragenden Beitrag der katholischen Kirche in Japan die zahlreichen Schulen und die sozial-karitativen Einrichtungen.

Was die Schulen angeht, konnte er aus konkreten Erfahrungen seines Familienkreises schöpfen: war doch seine Schwiegertochter, die gegenwärtige Kaiserin Michiko SHODA, Graduierte der katholischen Frauenhochschule vom Heiligsten Herzen Jesu (Sacré Coeur) in Tokyo. Auch die am 9. Juni ds. Js. mit dem Kronprinzen verheiratete Masako OWADA hat mehrere Jahre ein katholisches Mädchengymnasium besucht.

Im Jahre 1992 wurden in 582 Kindergärten insgesamt 99 902 Kinder betreut. Grundschulen als Privatschulen – denn als solche müssen die katholischen Schulen geführt werden, sind verhältnismäßig selten: Im Jahre 1992 waren es 55 mit insgesamt 23 801 Schülern und Schülerinnen. Katholische Mittelschulen (Chûgakkô, Jahrgang 7–9) sind beliebt, wenn sie mit einer Oberschule (kôtôgakkô, Jahrgang 10–12) verbunden sind. Im Jahre 1992 wurden in 95 Mittelschulen 32 181 Schüler und Schülerinnen unterrichtet, wovon 1704, also rund 6% katholisch sind. In 114 Oberschulen studieren 72 812 Schüler und Schülerinnen, von denen 2394, also knapp 4% katholisch sind.

Die Aufgabe der katholischen Schulen ist einmal die Betreuung (Pastoral) der katholischen Jugend, dann aber auch, und noch mehr so, eine apostolische Zielsetzung, d. h. Kreise mit dem Christentum in Berührung zu bringen, die anderweitig nicht zu erreichen sind, auf diesem Wege Vorurteile abzubauen, oder durch ein Angebot der Glaubensunterweisung auch ein tieferes Verständnis für den Glauben zu wecken.

3.4 *Sozial-karitative Werke*

Seit Beginn der neuen Mission hat sich die japanische Kirche auf dem Gebiet der sozial-karitativen Einrichtung engagiert. Das erste und direkte Ziel dieser Werke ist nicht Bekehrungsarbeit im engeren Sinn, sondern der Dienst am

notleidenden und kranken Menschen als Ausdruck der christlichen Liebe, die uns Christus in seinem öffentlichen Leben vorgelebt hat. Sein Zeugnis durch das Wort war stets begleitet von aktivem Engagement für die Armen, Kranken und Notleidenden. Die Evangelien berichten von Krankenheilungen, wunderbarer Brotvermehrung, dem Dienst an den Armen usw.

Im Jahre 1992 gab es in kirchlicher Leitung 31 Krankenhäuser mit insgesamt 6410 Betten, in denen 2286329 Patienten ambulant und 1836829 Patienten stationär behandelt wurden.

In 140 Kinderhorten (kita = Kindertagesstätte) wurden von insgesamt 1778 Pflegerinnen 11278 Kinder betreut. 48 Waisenhäuser nahmen im selben Jahr 2892 Kinder auf, in 23 Altersheimen wurde für 1542 alternde Menschen gesorgt. Dazu kamen noch weitere 29 Altersheime für 2142 Pflegebedürftige. In neun Einrichtungen wurden 529 geistig behinderte Kinder, in weiteren 13 Heimen 736 geistig behinderte Erwachsene betreut.

3.5 *Evangelisierungsbestrebungen (NICE)*

Im Jahre 1984 beschloß die Japanische Bischofskonferenz, für die Evangelisierung neue Akzente und Schwerpunkte zu setzen, wobei vor allem die Rolle der Laien neu überdacht wurde. Eine Organisation, an der aus allen Pfarreien und kirchlichen Einrichtungen Vertreter teilnehmen sollten, wurde ins Leben gerufen unter dem englischen Titel: National Incentive Congress on Evangelization (NICE). Das erste Treffen (NICE I) fand 1987 in Tokyo statt.

Im Geiste des 2. Vatikanischen Konzils setzte sich die Organisation zum Ziel

(1) Den Gläubigen zum Bewußtsein zu bringen, daß jeder von ihnen ein Evangelist ist und bestrebt sein soll, die Freude seines Glaubens mit anderen zu teilen und sie zur Taufe zu führen.

(2) In Solidarität mit den Schwachen und Notleidenden daraufhin zu wirken, daß Kultur und Gesellschaft die Würde aller Menschen anerkennen und dementsprechende Maßnahmen ergreifen.

NICE-I fand statt am 20. November 1987 und wurde von 276 Teilnehmern besucht, 17 Bischöfen, 112 Priestern und 147 Laien. Die Entschlußfassungen dienen einer Implementierung der grundsätzlichen Richtlinien.

Ein konkreter Vorschlag des Exekutivkomitees, das 1988 seine Tätigkeit aufnahm, war die Gründung eines Japan Catholic Research and Training Center in Nagoya, das bereits dem Gebrauch übergeben ist. NICE-II soll im laufenden Jahr (1993) sich insbesondere mit dem Thema „Familie" befassen, wobei schon jetzt klar ist, daß es sich nicht in erster Linie um Kritik an Mißständen, sondern um positive Lösungen, den Familien in Not zu helfen, handeln soll.

(cf. Kyo Bun Kan, Christianity in Japan 1971–90, pp. 326/27)

4. Inkulturation

Als ich vor 56 Jahren als junger Novize nach Japan kam, sprach man im Zusammenhang mit Missionsmethoden von *Anpassung.* Heute ist dieser Begriff überholt von der Forderung nach *Inkulturation.* Anpassung bleibt im Äußerlichen stecken, Übernahme von Sitten und Gebräuchen, Lebensweise des Gastlandes. Auch das setzt eine gründliche Beherrschung der Sprache voraus, ein Verständnis für die Geschichte und Kultur des Gastlandes. Aber Inkulturation geht tiefer – sie will das Wort Gottes, die Offenbarung, die theologischen Grundwahrheiten in einer – geschichtlich gesehen – dem hellenistisch-römischen Kulturkreis fremden, heterogenen Kultur heimisch werden lassen.

Als Fall-Studie mag das Werk des Künders des Zen für Christen, P. Enomiya-Lasalle gelten. Hier soll nicht auf die Kontroversen eingegangen werden, welche seine Bewegung hervorgerufen hat, noch auch eine Apologie für sein Werk versucht werden.

Die Öffnung der Kirche für die Welt, die das erste Anliegen des Vatikanums II waren, haben in Japan neue Möglichkeiten geschaffen für Kulturbegegnung des Christentums mit einheimischen Religionen, deren Wertvorstellungen, rituellen Ausdrucksweisen für Liturgie, Gesang, Fachsprache, Bibelübersetzung, Ökumenismus, Begegnung mit nicht-christlichen Religionen usw. Die zur Verfügung stehende Zeit reicht nicht, auf Einzelheiten einzugehen.

In diesem Zusammenhang darf man die (im Verhältnis zur Christenzahl) ungewöhnlich hohe Zahl von führenden *Romanschriftstellern* erwähnen. Im Jahre 1972 veröffentlichte die Christian Literature Society (Kyô Bun Kan) eine 18 Bände umfassende Anthology christlicher Schriftsteller mit sieben katholischen und fünf protestantischen Romanschriftstellern und drei katholischen und zwei protestantischen Verfassern von Dramen (op. cit. pp. 258–269). Die Tatsache ist um so bemerkenswerter als es vor 48 Jahren keinen einzigen gab.

Die Aufgabe einer Katholischen Universität im Missionsland am Beispiel der Sophia-Universität in Tokyo

1. Geschichtlicher Überblick

Im Jahre 1903 weilte der Indienmissionar P. Dahlmann längere Zeit in Japan. In seinen Berichten nach Rom prophezeite er die Stellung, die Japan in der zukünftigen Welt Ostasiens oder gar weltweit einnehmen würde. Die Protestanten unterhielten damals bereits eine Anzahl renommierter Privatuniversitäten, die aufgrund des Fachschulgesetzes als Universitäten staatlich anerkannt waren. Der Gedanke lag nahe, auch eine katholische Universität ins Auge zu fassen. Der päpstliche Gesandte Erzbischof O'Connell sondierte bei

einem Japanbesuch nebenbei auch diese Möglichkeit im Jahre 1905. Als Ergebnis seiner Bemühungen und der Empfehlungen des P. Dahlmann, der inzwischen auch Papst Pius X. und seinem Staatssekretär Cardinal Delval seine Vorstellungen in Privataudienz vortragen konnte, entsandte der Papst einen persönlichen Delegaten in die Generalkongregation des Jesuitenordens, die 1906 in Rom tagte, um einen neuen Generalobern zu wählen. Der Gesandte überbrachte den Auftrag des Hl. Stuhls, in Tokyo eine katholische Universität zu gründen.

Die ersten drei Patres, der Deutsche P. Dahlmann aus Indien, der Franzose P. Boucher aus Shanghai, und P. Rockliff aus Amerika, kamen am 18. Oktober 1908 an. 1913 erhielt das neue Institut staatliche Anerkennung und wurde nach dem neuen Universitätsgesetz vom Jahre 1918 auch 1928 als Universität im eigentlichen Sinne anerkannt. Das gesetzlich vorgeschriebene Stiftungskapital von 600 000 US-Dollar (500 000 Dollar für die erste und 100 000 Dollar für jede weitere Fakultät) stiftete der Generalobere der Jesuiten. Ein großzügiger Ausbau erfolgte erst seit den 50er Jahren. Inzwischen hat die Sophia-Universität (1992) 10 502 Studenten und Studentinnen in der ‚undergraduate' Sektion, 900 in der Magister- und Doktorandenabteilung. In der ‚undergraduate' Abteilung gibt es 400 Katholiken, in der Graduiertenabteilung schätzungsweise 50. Im Lehrstab von 533 Professoren, Assistenzprofessoren und Lektoren waren 1992 83 Jesuiten, zumeist in Theologie, Philosophie, Fremdsprachen, Auslandskunde und in dem Pflichtkurs Anthropologie für die Erstjährigen vollamtlich im Lehrbetrieb tätig. Außer den Jesuiten gibt es schätzungsweise 60 Katholiken im Lehrstab. Die Universität hat heute sieben Fakultäten mit insgesamt 29 Fachabteilungen auf der ‚undergraduate' Sektion und 25 Fachabteilungen auf der Graduiertenstufe.

2. Anerkennung und Verwaltungsorganisation

2.1 *Staatliche Anerkennung*

Die Universität ist einmal aufgrund der staatlichen Universitätsgesetzgebung vom japanischen Kultusministerium als Universität anerkannt mit allen sieben Fakultäten einschließlich der theologischen Fakultät. Theoretisch ist sie damit staatlichen und kommunalen Hochschulen gleichgestellt, de facto gibt es aber bereits innerhalb der 94 staatlichen, dann zwischen den staatlichen und kommunalen, natürlich auch zwischen den rund 350 privaten Universitäten ein enormes Leistungs- und Prestigegefälle. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Die Sophia-Universität ist seit dem großzügigen Ausbau in den 50er und 60er Jahren in die Spitzengruppe der privaten Universitäten aufgerückt und hat – in einzelnen Fachabteilungen zumindest auch staatliche und kommunale – teilweise eingeholt oder gar überholt.

2.2 *Kirchliche Anerkennung*

Zum anderen besitzt die Sophia-Universität auch kirchliche Anerkennung. Hier muß man unterscheiden. Die Universität als solche ist nicht ‚canonice

erecta', d. h. sie besitzt nicht als Universität eine kirchliche oder päpstliche Gründungsurkunde. In diesem Sinne ist sie also keine ‚universitas ecclesiastica'. Dieses Privileg hat sie nur für zwei ihrer Fakultäten, die philosophische und theologische erworben, die alle kirchlichen Grade, einschließlich Linzenziat- und Doktorwürde erteilen können.

In der Erklärung des Hl. Stuhls über katholische Universitäten wurde der Tatsache Rechnung getragen, daß Universitäten als katholische gelten dürfen, auch wenn sie kein päpstliches Gründungsinstrument besitzen. Bedingung ist eine Anerkennung als katholische Universität seitens einer nationalen Bischofskonferenz oder auch eines einzelnen Bischofs in den Grenzen seiner eigenen Diözese.

3. ‚Katholizität' der Universität

Der katholische Charakter der Universität wird zunächst gewährleistet durch einen entsprechenden Paragraphen im behördlich anerkannten Gründungsinstitut, den Statuten der Stiftung. Es entspricht den die akademische Finanz- und Vermögensverwaltung regelnden Bestimmungen der staatlichen „Gründungsnormen" (setchi kijun), die für alle Universitäten verpflichtende Geltung besitzen. Den privaten Universitäten ist es aber darüber hinaus gestattet, einen ebenfalls, und von Fall zu Fall, staatlich zu genehmigenden Paragraphen in das Gründungsinstitut einzusetzen, der über die allgemeine Zielsetzung hinaus der jeweiligen Universität einen besonderen ‚Gründungsgeist' zusichert. Im Fall der S.U. heißt es etwa, daß an dieser Universität Charakterformung, Lehre und Forschung im Geist des Katholizismus betrieben werden – oder weil das für japanische Ohren zunächst wenig besagt – im Geist des christlichen Humanismus. Lehrende und Lernende der Universität sind also auf diesen Geist verpflichtet, können zumindest ihre Funktion nicht in einem gegenteiligen Sinne ausüben.

Konkret drückt sich der katholische Charakter der Institution einmal in der Gestaltung des Lehrbetriebs, zum anderen Mal in der Art der akademischen Forschungsinstitute aus. Für alle Studenten ist ein im weiten Sinne weltanschaulich ausgerichtetes Lehrfach, das wir ‚Anthropologie' nennen, Pflichtfach. Darüber hinaus gibt es zahlreiche, allen Studenten offen stehende Lehrangebote aus dem Bereich der katholischen Philosophie, Theologie, Musik, Kunst, Literatur, Exegese usw., die von einem ‚Christlichen Kulturinstitut' veranstaltet werden und deren erfolgreiche Absolvierung als teilweise Erfüllung akademischer Befähigungsnormen anerkannt sind (‚credit').

Weitere Institute, die in besonderer Weise als Ausdruck des ‚Gründungsgeistes' gelten mögen, sind u. a. die folgenden:

(1) Institut für Orientalische Religionen, mit Schwerpunkt auf Erforschung des Buddhismus und Begegnung mit Vertretern buddhistischer Richtungen (e.g. P. Dumoulin, Geschichte und Gestalt des Zen).

(2) Das bereits genannte Institut für Christliche Kultur.

(3) Asieninstitut, mit Schwerpunkt auf der Erforschung des Islam und südostasiatischer Kulturen (e.g. Großprojekt für die Salvierung der Ankor-Watt-Ruinen in Kambodscha).

(4) Institut für Internationale Beziehungen. In diesem Institut war lange Jahre Frau Prof. Dr. Ogata tätig, bis sie auf den Posten des Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen berufen wurde. Sie war auch bis zu ihrem Fortgang Dekan der Fakultät für Fremdsprachen und Auslandskunde der Sophia-Universität.

(5) Institut für Latein-amerikanische Studien und Zentrum für Brasilianische Studien.

(6) Ein Kulturinstitut der deutschsprachigen Länder mit Unterabteilungen für den jeweiligen Bereich der BRD, Österreichs und der Schweiz.

(7) Ein Zentrum für die Erforschung des Christlichen Jahrhunderts (in Japan – Kirishitan Bunka).

(8) Institut für Mittelalterliche Forschungen. Das Institut hat eine elfbändige Übersetzung der Kirchengeschichte (Herder) veröffentlicht, ferner sechs Bände antike und mittelalterliche Ideengeschichte der Pädagogik, ist jetzt dabei, eine 20bändige Serie der griechischen und lateinischen Patrologie herauszubringen. Zwei Bände sind bereits erschienen.

(9) Institut für Bio-Forschung (Gen-Forschung usw.).

(10) Institut für Soziale Gerechtigkeit (Mataix).

(11) Übergreifend auf verschiedene Institute und in Zusammenarbeit mit außeruniversitären Kräften ist eine Neuausgabe der „Katholischen Enzyklopädie" in der Bearbeitung. Der erste der fünf Bände soll nächstes Jahr erscheinen.

(12) Im Stadium der Planung weit fortgeschritten ist ein Institut für Umweltforschung, mit Schwerpunkt auf den Problemen der relevanten Gesetzgebung und in enger Zusammenarbeit mit der juristischen Fakultät der S.U.

Nicht so sehr der Forschung als vielmehr der Ausbildung dient eine Abendschule für sozial-karitative Belange, der im Tagesbetrieb und auf akademischer Ebene eine Sozial-karitative Fachabteilung entspricht. Beide Institutionen arbeiten eng zusammen mit einer Halbtagseinrichtung für mehrfach behinderte Kinder im Vorschulalter im Adachi-Distrikt (Umeda Kodomo no le; Akebono Gakuen).

Mehr noch als dieser Beitrag zur Sorge für den notleidenden Mitmenschen ist es Aufgabe der katholischen Universität im Missionsland, im Bereich von Kultur und Wissenschaft die christliche Botschaft transparent zu machen.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Dezember 1993)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. „Veritatis Splendor"

Die lange erwartete zehnte Enzyklika Johannes Pauls II., „Veritatis Splendor", behandelt grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre. Sie wurde am 5. Oktober 1993 von Kardinal Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, im Pressesaal des Hl. Stuhls präsentiert.

Der Heilige Vater selbst hat am 3. Oktober gesagt: „Dieses so sehr erwartete und lange erarbeitete Dokument wird erst jetzt veröffentlicht, weil es angebracht schien, ihm den Katechismus der Katholischen Kirche, der die christliche Morallehre vollständig und übersichtlich wiedergibt, vorausgehen zu lassen."

In dem Dokument werden kontroverse Probleme der modernen Moraltheologie geklärt und besonders die Würde und Größe der nach dem Ebenbild Gottes erschaffenen menschlichen Person bekräftigt. Es wird besonders die rechte Sicht der menschlichen Freiheit und ihre wesentliche und grundlegende Beziehung zur Wahrheit aufgezeigt, entsprechend dem Wort Christi: ‚Die Wahrheit wird euch frei machen' (Joh. 8,32).

Der Text ist an die Bischöfe gerichtet, die an ihre Aufgaben als Lehrmeister des Glaubens und der Moral erinnert werden. Doch der Inhalt der Enzyklika geht alle Menschen an; denn er analysiert im Licht des Glaubens und der Vernunft die Grundlagen menschlichen Handelns und menschlicher Ethik.

Von seiner Warte aus erkennt der Papst klar eine große Gefahr für die Kirche: „Die Einheit der Kirche", schreibt Johannes Paul II., „wird nicht nur von den Christen verletzt, die Glaubenswahrheiten ablehnen oder verzerren, sondern auch von denjenigen, die die sittlichen Verpflichtungen verkennen, zu denen sie das Evangelium aufruft" (Nr. 26). Er „empfindet um so mehr die Pflicht, sein Urteil und seine Lehre anzubieten, um dem Menschen auf seinem Weg zur Wahrheit und Freiheit behilflich zu sein" (Nr. 27).

Das von der Enzyklika behandelte Kernproblem lautet: Was ist unter Freiheit zu verstehen und in welchem Bezug steht sie zur Wahrheit zum Gewissen des Menschen. Der Papst zitiert den britischen Konvertiten Kardinal Newman: „Das Gewissen hat Rechte und dadurch auch Pflichten." Diese Pflichten werden von der heutigen Gesellschaft ignoriert oder abgelehnt. Diese Gesinnungsspaltung äußert sich in der Mentalität der Menschen, die nach einer eigenen relativierten Moral leben, die letztlich in Hedonismus und Permissivität ausartet.

Der Papst begegnet mit einer vom Evangelium geprägten Kühnheit dieser aufklärerischen Sicht der Freiheit und erinnert daran, daß nicht der Mensch, sondern „Gott die Macht hat, über Gut und Böse zu entscheiden" (Nr. 35), weil die Freiheit des Menschen nicht schrankenlos ist; dazu kommt, daß der Mensch – infolge der Erbsünde – zum Bösen neigt. Mit anderen Worten: „Das Gesetz Gottes mindert also die Freiheit des Menschen nicht und noch weniger schaltet es sie aus; im Gegenteil, es garantiert und fördert sie" (Nr. 35), weil nur Gott das wahre Wohl des Menschen kennt und will. „Deshalb wird die der Freiheit Gottes nachgebildete Freiheit des Menschen durch dessen Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes nicht nur nicht verneint, sondern vielmehr bleibt sie erst durch diesen Ge-

horsam in der Wahrheit und entspricht der Würde des Menschen" (Nr. 42).

Roter Faden der Enzyklika ist das Gespräch Jesu mit dem reichen Jüngling und dessen Frage ‚Meister was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?' (Mt 19,16).

Das zweite Kapitel der Enzyklika analysiert kritisch einige zeitgenössische Strömungen der Moraltheologie und des von Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung bewirkten Heilsplan Gottes und stellt fest: „Er hat uns die Möglichkeit geschenkt, die ganze Wahrheit unseres Seins zu verwirklichen; Er hat unsere Freiheit von der Herrschaft der Begierde befreit" (Nr. 103).

Mit Feingefühl stellt der Papst schließlich dem verirrten modernen Menschen „das Erbarmen Gottes gegenüber dem Sünder, der sich bekehrt" (Nr. 104) vor Augen und vertraut die Kirche und die gesamte Menschheit Maria an, der Mutter der Barmherzigkeit, im Wissen, daß „keine Sünde des Menschen die Barmherzigkeit Gottes auslöschen kann".

Mit dieser Enzyklika zeigt sich die Größe Papst Johannes Pauls II., die in die Geschichte eingehen wird. Er gibt dem modernen Menschen die Hoffnung, die größte Herausforderung, nämlich wahrhaftig frei werden, bestehen zu können. Diese Hoffnung ist Jesus Christus: Weg, Wahrheit und Leben, und somit Erfüllung des Menschen (L'Osservatore Romano n. 230 v. 6.10.93).

2. Seligsprechung

Am 26. September 1993 sprach Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Asti den Gründer der Oblatinnen des hl. Joseph, *Giuseppe Marello*, selig (L'Osservatore Romano n. 223 v. 27./28.9.93).

Am 10. Oktober 1993 erfolgte die Seligsprechung *zehn spanischer Märtyrer*, ermordet durch die „Rote Internationale" während des Bürgerkrieges (1936); ferner wurden zwei Ordensfrauen, *Maria Francesca Rubatto* und *Maria Crocifissa Satellico*, selig gesprochen (L'Osservatore Romano n. 231 v. 7.10.93).

3. Der Papst in Jamaika, Mexiko und USA

Vom 9. bis 16. August 1993 führte Papst Johannes Paul II. seine 60. Pastoralreise außerhalb Italiens durch. Vom 9.–11. August war der Papst in Jamaika. Zu den in der Kathedrale von Kingston versammelten Priestern, Ordensleuten und Seminaristen sagte der Papst: „Ihr seid die Krönung des Missionswerkes jener Männer und Frauen, die den Glauben auf diese herrliche Insel gebracht und ihn genährt haben".

Der Papst erinnerte, „um nur einige zu nennen", an die spanischen Missionare, an die vor Verfolgung in der Alten und der Neuen Welt geflohenen Priester, an die britischen und amerikanischen Jesuiten sowie an die Franziskanerinnen aus Schottland und die Barmherzigen Schwestern aus England. Die Anwesenden ermahnte er, sich für die Neuevangelisierung und den Aufbau einer gerechten und harmonischen Gesellschaft einzusetzen. Den Priestern legte er das „Feuer der Liebe" für die christliche Herde sowie den Zölibat als ein „leuchtendes Zeichen vollkommener Hingabe" ans Herz.

Den Seminaristen sagte er: „Seid in erster Linie Männer des Gebets... und zweitens studiert eifrig! Lernt die Lehre der Kirche in ihrer Fülle kennen, werdet eng vertraut mit der Heiligen Schrift und allen anderen Quellen des kirchlichen Lehramtes. Eignet euch tiefe Einsicht in das Geheimnis Christi und seiner Kirche an; dann werdet ihr sein Licht im Leben des Gottesvolkes zum Leuchten bringen." Die Ordensleute ermutigte der Papst zu erneuertem Vertrauen in die Werte ihrer religiösen Weihe, „denn die vollkommene Hingabe an den Erlöser durch die Ordensgelübde garantiert die Wirksamkeit eures Dienstes am Nächsten".

In Mexiko (11./12. August) besuchte der Papst die Stadt Merida, und von dort aus das Marienheiligtum Izamal, wo er zu Vertretern der eingeborenen Bevölkerung sprach.

Der Papst sagte u. a.: „In euch nehme ich mit den Augen des Glaubens die Generation von Männern und Frauen wahr, die euch im Lauf der Geschichte vorangegangen sind, und ich möchte euch erneut der großen Liebe versichern, welche die Kirche euch entgegenbringt. Ihr seid die Nachkommen der Tupi-Guaraní, Aymara, Maya, Quechua, Chibcha, Nahualt, Mixteco, Araucano, Yanomani, Guajiro, Inuit und zahlreicher anderer Völker, die großartige Kulturen schufen, wie etwa die Azteken, Maya und Inka. Eure von den Vorfahren übernommenen Werte und eure Lebensauffassung, welche das Heilige im Menschen und in der Welt anerkennt, haben euch dank des Evangeliums veranlaßt, euer Herz Jesus aufzutun, der ‚der Weg und die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,16) ist.

Einen besonders herzlichen Gruß richte ich an die eingeborenen Priester, Ordensleute und Seminaristen, deren Anwesenheit in Izamal uns mit Freude und die ganze Kirche mit Hoffnung erfüllt, sind sie doch Träger jener dringenden Aufgabe, welche die Neuevangelisierung ihrer Gemeinschaften und Völker ist.

Ich komme in dieses gesegnete Maya-Land im Namen Jesu Christi, des Armen und Demütigen, der uns die Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen (vgl. Mt 11,6) als Zeichen seiner messianischen Sendung hinterlassen hat; im Namen Jesu, der mit der Menge, die von überall hergekommen war, um seine Worte zu hören, Mitleid hatte, ‚denn sie waren müde und erschöpft wie Schafe, die keinen Hirten haben' (Mt 11,6). Ich komme, um die Sendung zu erfüllen, die ich vom Herrn empfangen habe: meine Brüder im Glauben zu stärken (vgl. Lk 22,32)."

Vom 12. bis 15. August nahm der Papst am Weltjugendtreffen in Denver (USA) teil. Bei seiner Ankunft sprach Papst Johannes Paul II. die Tausenden von Jugendlichen, die aus aller Welt gekommen waren, an als „Pilger, die ein Ziel anstreben". In deutscher Sprache sagte der Papst:

Herzlich begrüße ich euch, liebe deutschsprachige junge Menschen, die ihr gekommen seid, um Zeugnis abzulegen von eurem Glauben an Jesus Christus, der uns das Leben in Fülle schenkt (vgl. Joh. 10,10). Mögen diese Tage des Gebetes und der Besinnung, der Begegnung und des fröhlichen Zusammenseins mit den Jugendlichen aus aller Welt euch im Dienst an der Kirche und an der Welt bestärken.

Zu den Delegierten des internationalen Forums der Jugend sprach der Papst zum Thema „Auftrag und Herausforderung an die Zukunft". Er sagte u. a.: Liebe, junge Pilger!
Der Geist hat euch nach Denver geführt, um euch mit neuem Leben zu erfüllen: um euren Glauben, eure Hoffnung und eure Liebe zu stärken. Alles in euch – Geist und Herz, Wille und Freiheit, Gaben und Talente –, alles wird vom Heiligen Geist ergriffen, um euch zu „lebendigen Steinen" des „geistigen Bauwerks" zu machen, das die Kirche ist (vgl. 1 Petr 2,5). Diese Kirche ist von Jesus untrennbar; er liebt sie, wie der Bräutigam seine Braut liebt. Diese Kirche bedarf in dieser Zeit – in den Vereinigten Staaten und in allen anderen Ländern, von denen ihr herkommt – der Zuneigung und Mitarbeit ihrer jungen Menschen, der Hoffnung für ihre Zukunft. In der Kirche hat jeder eine Aufgabe zu erfüllen, und wir alle gemeinsam erbauen den einen Leib Christi, das eine Volk Gottes. Beim Herannahen des Dritten Jahrtausends weiß die Kirche, daß der Gute Hirte wie immer die sichere Hoffnung der Menschheit ist. Jesus Christus hört niemals auf, die „Tür zu den Schafen" zu sein. Und trotz der Vergangenheit der sündigen Menschheit gegen das Leben läßt er nie ab, mit dem gleichen

Nachdruck und der gleichen Liebe zu wiederholen: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10) (Internationaler Fides-Dienst, 28. 8. 93, Nr. 3873, ND 286).

4. Der Papst in Litauen, Lettland und Estland

Die Pastoralreise des Heiligen Vaters in die baltischen Länder dauerte vom 4. bis 10. September 1993. In Litauen weilte der Papst vom 4. bis 7. September. Er besuchte die Städte Vilnius, Kaunas, Siauliai, sowie das Marienheiligtum in Siluva. Beeindruckend war der Besuch der Gräber der Märtyrer der Unabhängigkeit (1991) auf dem Antakalnis-Friedhof. In einer Ansprache an den Klerus und die Ordensleute betonte der Papst, der echte Friede komme aus Barmherzigkeit und Liebe. Die Kirche in Litauen tätigt einen Aufbruch in ein neues Zeitalter des Glaubens. Die Gläubigen sind gerufen, an der Versöhnung mitzuwirken; Wiedergutmachung müsse begleitet sein von Vergebung. Alles muß in Treue und Liebe zu Christus geschehen. Die Kirche muß sich offen zeigen für die sozialen Bedürfnisse des Volkes. Die Priester, Seminaristen und Ordensleute sind aufgerufen zu einem lebendigen Zeugnis für die Tugenden des „neuen Menschen". „Stärkung und Stütze für euch soll auch mein Segen sein." – Vom 8. bis 10. September weilte der Papst in Lettland. In Riga fand ein ökumenisches Gebetstreffen statt. Ausgehend vom Wort Christi „Alle sollen eins sein" sprach der Heilige Vater zum Thema „Einheit im Hören und Aufnehmen des Wortes Gottes". Alle Christen müßten gegen alle Hoffnung voll Hoffnung glauben, und sich bemühen, Werkzeuge für die Einheit zu sein. Am 9. September feierte der Papst die Eucharistie im Marienheiligtum Aglona. An dem Gottesdienst nahmen vor allem Jugendliche sowie Christen anderer Bekenntnisse teil. In der Homilie konzentrierte sich der Papst ganz auf die Gottesmutter. Am gleichen Tag fand in der Universität Riga eine Festakademie zu Ehren Papst Johannes Pauls II. statt. Der Papst erläuterte die Prinzipien der katholischen Soziallehre, die zum Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft führen. – Der Besuch in Estland dauerte nur einen Tag (10. September). In Tallin besuchte der Heilige Vater die einzige, den Apostelfürsten Petrus und Paulus geweihte katholische Kirche der estländischen Hauptstadt. Zu den Gläubigen sagte er: „Heute seid ihr eine kleine Flamme; wenn ihr jedoch der Gnade Gottes treu bleibt, könnt ihr morgen zu einer großen Flamme werden, deren Licht das Evangelium und die Wärme eurer Freundschaft auf alle eure Mitbürger ausstrahlt." Die hl. Messe feierte der Papst auf dem Rathausplatz von Tallin. In der Homilie sprach er zu Röm 15,7: „Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat" (Internationaler Fidesdienst 25. 9. 93, Nr. 3877. ND 325).

5. Schreiben zum 800. Geburtstag der hl. Klara

1. Vor 800 Jahren wurde dem Adeligen Favarone di Offreduccio Klara von Assisi geboren.
Diese „neue Frau", wie sie in einem kürzlich verfaßten Brief die Generalminister der Franziskanischen Familie genannt haben, hat als „kleines Pflänzchen" im Schatten des heiligen Franziskus gelebt, der sie zu den Gipfeln der christlichen Vollkommenheit geführt hat. Die Feier eines solchen Menschen will vor allem eine Einladung zur Neuentdeckung der Kontemplation und jenes geistlichen Weges sein, von dem nur die Mystiker eine tiefe Erfahrung besitzen. Liest man ihre alte Biographie und ihre Schriften – die „Lebensform", das Testament und die vier Briefe, die uns von den vielen an die heilige Agnes von Prag gerichteten Briefen erhalten geblieben sind –, so wird man dort derart in das Geheimnis des dreieinigen Gottes und Christi, des menschgewordenen Wortes, versenkt, daß man wie betäubt bleibt. Die Schriften

sind so stark von der in ihr durch den glühenden und langen Blick auf Christus, ihren Herrn, geweckten Liebe geprägt, daß man nicht leicht wiedergeben kann, was nur das Herz einer Frau erfahren konnte.

2. Der kontemplative Weg Klaras, der mit einer Vision des „Königs der Herrlichkeit" enden sollte (Proc. IV, 19: FF 3017), beginnt vor allem mit ihrer gänzlichen Hingabe an den Geist des Herrn nach der Art Mariens bei der Verkündigung: Er beginnt also mit jenem Geist der Armut (vgl. Lk 1,48), der in ihr nichts anderes mehr zurückläßt als den einfachen auf Gott gerichteten Blick.

Für Klara ist die so heiß geliebte und in ihren Schriften so oft zitierte Armut der Reichtum der Seele, die, der eigenen Güter entkleidet, sich „dem Geist des Herrn und seinem heiligen Wirken" öffnet (vgl. Reg. S. Ch. X,10: FF 2811), wie ein leeres Gefäß, in das Gott die Fülle seiner Gaben ergießen kann. Die Parallele Maria – Klara erscheint in der ersten Schrift des heiligen Franziskus auf, in der „Lebensform", die er Klara gab: „Durch göttliche Anregung habt ihr euch zu Töchtern und Dienerinnen des allerhöchsten großen Königs, des himmlischen Vaters, gemacht, euch dem heiligen Geist vermählt und entschieden, der Vollkommenheit des heiligen Evangeliums nachzuleben" (Forma vivendi, in Reg. S. Ch. VI,3 FF 2788).

Klara und ihre Mitschwestern wurden „Bräute des Heiligen Geistes" genannt, ein in der Geschichte der Kirche nicht verwendeter Ausdruck, wo die Schwester und Nonne immer als „Braut Christi" bezeichnet wird. Doch hier klingen einige Ausdrücke aus der Verkündigungserzählung des heiligen Lukas an (vgl. Lk 1,26–38), die zu Schlüsselworten werden, um die Erfahrung Klaras auszudrücken: der „Höchste", der „Heilige Geist", der „Sohn Gottes", die „Magd des Herrn" und endlich die „Überschattung", die für Klara die Verhüllung bedeutet, da ihre abgeschnittenen Haare zu Füßen des Altares der Jungfrau Maria von Porziunkola niederfallen, „gleichsam vor dem Brautgemach" (vgl. Leg. S. Ch. 8: FF 3170–3172).

3. Das „Wirken des Geistes des Herrn", der uns in der Taufe geschenkt wurde, erschafft im Christen das Antlitz des Sohnes Gottes. In der Einsamkeit und im Schweigen, die Klara als Lebensform für sich und ihre Mitschwestern innerhalb der äußerst armen Mauern ihres Klosters auf halbem Weg zwischen Assisi und Porziunkola wählt, löst sich der Vorhang des Rauchs der irdischen Worte und Dinge auf, und die Gemeinschaft mit Gott wird Wirklichkeit: Liebe, die geboren wird und sich hinschenkt.

Klara ermahnt, in der Kontemplation über das Kind von Betlehem geneigt: „Weil dieser Blick in ihm den Glanz der ewigen Herrlichkeit erblickt, das Morgenrot des ewigen Lichts und den makellosen Spiegel, trag jeden Tag deine Seele in diesen Spiegel… Schau die Armut dessen an, der in die Krippe gelegt und in armselige Windeln gehüllt wurde. O wunderbare Demut und Armut, die uns staunen läßt! Der König der Engel, der Herr des Himmels und der Erde liegt in einer Krippe" (Brief IV, 14.19–21: FF 2902. 2904).

Sie wird sich nicht einmal darüber klar, daß auch ihr Schoß als gottgeweihte Jungfrau und „arme Jungfrau" dem „armen Christus" verbunden (vgl. Brief 2, 18: FF 2878), durch die Kontemplation und Umwandlung zu einer Wiege des Sohnes Gottes wird (Proc. IX, 4: FF 3062). Die Stimme dieses Kindes aber ist es, die ihr in einer Stunde großer Gefahr – als das Kloster in die Hände der muslimischen Truppen im Sold Kaiser Friedrichs II. zu fallen droht – versichert: „Ich werde euch immer beschützen!"

In der Weihnachtsnacht 1252 versetzt das Jesuskind Klara weit weg von ihrem Bett der Krankheit und Liebe, dorthin, wo es weder Raum noch Zeit gibt, und erfüllt sie mit einer mystischen Erfahrung, die sie in den unermeßlichen Abgrund Gottes versetzt.

4. Wenn Katharina von Siena die Heilige voll Mitleid mit dem Blut Christi ist, die große Teresa die Frau, die von „Wohnung" zu „Wohnung" bis zur Schwelle des Großen Königs in der Seelenburg eilt, Therese vom Jesuskind dagegen jene, die in evangeliumsgemäßer Einfachheit den kleinen Weg geht, so ist Klara die leidenschaftlich in den armen Gekreuzigten Verliebte, mit dem sie sich absolut identifizieren möchte.

In einem ihrer Briefe drückt sie sich wie folgt aus: „Schau, daß Er um deinetwillen sich zum Objekt der Verachtung gemacht hat, und folge seinem Beispiel, indem Du dich aus Liebe zu ihm in dieser Welt verächtlich machst. Sieh deinen Bräutigam, den Schönsten aller Menschenkinder, verachtet, geschlagen und am ganzen Körper wiederholt gegeißelt, und wie er am Ende unter den schrecklichsten Schmerzen am Kreuze stirbt. Schau und betrachte ihn, und suche, ihn nachzuahmen. Wenn Du mit ihm leidest, wirst Du mit ihm herrschen; wenn Du mit ihm weinst, wirst Du Dich mit ihm freuen; wenn Du mit ihm am Kreuze der Trübsale stirbst, wirst Du mit ihm die himmlischen Wohnungen im Glanz der Heiligen besitzen, und Dein Name wird im Buch des Lebens aufgeschrieben sein" (Brief 2, 19–22: FF 2879–2880).

Klara trat mit kaum 18 Jahren ins Kloster ein und starb mit 59 nach einem Leben der Leiden, des nie verminderten Gebetes, der Einschränkungen und Buße. Aus diesem „brennenden Verlangen nach dem armen Gekreuzigten" heraus war aber nichts für sie eine Last. An ihrem Lebensende sagt sie sogar Br. Rainaldo, der ihr beistand: „Im langen Martyrium einer so schweren Krankheit... ist mir, seit ich die Gnade meines Herrn Jesus Christus durch seinen Diener Franziskus kennengelernt haben, keine Pein lästig gewesen, keine Buße schwer und keine Krankheit hart, lieber Bruder" (Leg. S. Ch. 44: FF 3247).

5. Doch der, der am Kreuze leidet, ist auch der, der die Herrlichkeit des Vaters widerspiegelt und in seinem Ostern alle mit sich zieht, die ihn geliebt haben, bis zum Teilen seiner Leiden aus Liebe.

Die zarte Achtzehnjährige, die von zu Hause in der Nacht zum Palmsonntag 1212 flieht, läßt sich auf das Abenteuer der neuen Erfahrung ohne Zögern ein und glaubt an das Evangelium, das ihr von Franziskus gezeigt wurde, und an nichts anderes. Sie ist ganz versenkt mit den Augen des Leibes und denen des Herzens in den armen und gekreuzigten Christus und erfährt die Vereinigung, die sie umwandelt.

In das Kloster von San Damiano eingeschlossen, in einem von Armut, Mühe, Trübsal und Krankheit, aber auch von schwesterlicher Gemeinschaft so intensiv gekennzeichneten Leben, daß es in der Sprache der „Lebensform" mit dem Namen „heilige Einheit" bezeichnet wird (anfängliche Bulle 18: FF 2749), kennt Klara die reinste Freude, die je ein Geschöpf erfahren durfte: jene, in Christus in vollkommener Vereinigung mit den drei göttlichen Personen zu leben, so daß sie gleichsam in den unaussprechlichen Lebenskreis der dreifaltigen Liebe eintritt.

6. Das Leben der heiligen Klara war unter der Anleitung des heiligen Franziskus kein eremitisches Leben, auch wenn es kontemplativ war und in Klausur gelebt wurde. Um sie, die wie die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes leben wollte (Mt 6,26.28), versammelte sich ein erster Kern von Schwestern, denen Gott allein genügte. Diese „kleine Herde", die sich rasch vergrößerte – im August 1228 zählte man schon wenigstens 25 Klarissenklöster (vgl. Brief von Kardinal Rainaldo: AFH 5, 1912, 444–446) –, kannte keinerlei Furcht (vgl. Lk 12,32): Der Glaube war für sie Grund zu ruhiger Sicherheit mitten in aller Gefahr. Klara und ihre Schwestern besaßen ein Herz so groß wie die Welt: Als Kontemplative legten sie für die ganze Menschheit Fürbitte ein. Als Menschen, die für die täglichen Probleme eines jeden aufgeschlossen

waren, verstanden sie es, jede Pein auf sich zu nehmen: Da war niemand, der eine Sorge hatte, leiden oder sich ängstigen mußte oder verzweifelte, der nicht im Herzen dieser betenden Frauen ein Echo fand. Klara weinte und bat den Herrn für ihre geliebte Stadt Assisi, die von den Truppen des Vitale von Aversa belagert wurde, und sie erreichte die Befreiung der Stadt vom Krieg; sie betete jeden Tag für die Kranken und heilte sie viele Male mit einem Kreuzzeichen. Überzeugt davon, daß es kein apostolisches Leben gibt, ohne sich in die durchbohrte Seite Christi am Kreuz zu versenken, schrieb sie an Agnes von Prag mit den Worten des heiligen Paulus: „Ich schätze Dich als Mitarbeiterin Gottes" (Röm 16,3) und Stütze für die schwachen und schwankenden Glieder seines unaussprechlichen Leibes" (Brief 3,8: FF 2886).

7. Klara von Assisi wird auch von einer besonderen Art Ikonographie, die seit 1600 viel Erfolg hatte, oft mit der Monstranz in der Hand dargestellt. Die Szene erinnert, wenn auch in feierlicher Form, an die bescheidene Wirklichkeit dieser Frau, die schon sehr krank war, aber sich von zwei Schwestern gestützt vor dem Ziborium aus Silber, das die Eucharistie enthielt, niederwarf (vgl. Leg. S. Ch. 21: FF 3201), das sich vor der Tür des Speisesaales befand, als sich draußen die Wut der Truppen des Kaisers austobte. Klara lebte von diesem Brot, das sie freilich nach dem Brauch ihrer Zeit nur siebenmal im Jahr empfangen durfte. Auf dem Bett ihrer Krankheit stickte sie Korporale und schickte sie den armen Kirchen des Tals von Spoleto.

Tatsächlich war das ganze Leben Klaras eine Eucharistie, weil sie ebenso wie Franziskus von ihrer Klausur aus ständig Gott im Gebet dankte mit Lob, Flehen und Fürbitte, mit Weinen, sich Hinschenken und Opfern. Alles wurde von ihr angenommen und dem Vater in Vereinigung mit der unendlichen „Danksagung" des eingeborenen Sohnes, des Kindes, des Gekreuzigten und Auferstandenen, der zur Rechten des Vaters lebt, dargebracht.

Bei dieser Jubiläumsfeier, liebe Schwestern, wendet sich die Aufmerksamkeit der ganzen Kirche mit wachsendem Interesse der lichtvollen Gestalt eurer heißgeliebten Mutter zu. Mit wieviel größerem Eifer müßte sich da euer Blick auf sie richten, um aus ihrem Beispiel Anregung zu schöpfen, den der Gnade des Herrn entsprechenden Schwung in täglicher Hingabe an die Aufgaben des kontemplativen Lebens zu vermehren, aus dem die Kirche so viel Kraft für ihr missionarisches Wirken in der heutigen Welt bezieht.

Christus, unser Herr, sei euer Licht und die Freude eurer Herzen!

Mit diesen Wünschen erteile ich euch allen zum Zeichen tiefer Verbundenheit einen besonderen Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, dem 11. August, liturgischer Gedenktag der heiligen Klara von Assisi des Jahres 1993, dem 15. meines Pontifikates (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache 23, Nr. 36 v. 10. 9. 93, S. 8 f.).

6. Ansprache an die Ordensobern

Vom 22. bis 27. November 1993 hat die Union der Generalobern (USG) zur Vorbereitung auf die Bischofssynode 1994 über „Das gottgeweihte Leben heute" Vertreter der nationalen Ordensobernvereinigungen, Bischöfe, die an der Synode teilnehmen werden, Theologen und Mitarbeiter der römischen Kurie, Journalisten und Herausgeber von Ordenszeitschriften zu einem Internationalen Kongreß nach Rom eingeladen. Zum Abschluß der Tagung rief Papst Johannes Paul II. die katholischen Ordensgemeinschaften zur Erneuerung ihrer Spiritualität und zu neuem Elan bei der Evangelisierung auf. „Die Kirche braucht keine Ordensleute, die sich vom Säkularismus und von den Ansprüchen der heutigen Welt blenden lassen, sondern mu-

tige Zeugen und unermüdliche Apostel des Gottesreiches."

Der wirtschaftliche Fortschritt, die sozialen und politischen Gegebenheiten, die Erwartungen der Jugend und die tiefgreifenden Veränderungen in der heutigen Mentalität verlangen von der Kirche und damit auch von den Ordensleuten eine zeitgemäße Verkündigung der christlichen Botschaft. Noch wichtiger als die Sendung der Ordensleute und ihr Dienst für Kirche und Welt sei freilich ihre Spiritualität, ihre Weihe und Hingabe an Gott. Viele Menschen, auch Gläubige fühlten sich heute in das flüchtige Tagesgeschehen, in Gleichgültigkeit, Relativismus und Individualismus verstrickt. „Der schwindende Sinn für das Transzendente und der Verlust für das Gespür von Sünde scheint unsere heutige Kultur zu kennzeichnen." Daher erwarte man von den religiösen Instituten einen „neuen apostolischen Elan"; die geistige Erneuerung müsse oberste und lebenswichtige Aufgabe der Ordensgemeinschaften sein.

Die Ordensoberen vertraten 145 000 Ordensmänner, die in 245 religiösen Instituten in aller Welt leben. Im Mittelpunkt der Konferenz standen Überlegungen über „theologische Konzepte des Ordenslebens" sowie eine Bewertung von kirchlicher Praxis und neuen Erfahrungen des Ordenslebens. Im Verlauf der Konferenz arbeiteten die Teilnehmer an einem Grundlagenpapier für die nächste Bischofssynode und die künftige Diskussion über das Ordensleben (L'Osservatore Romano n. 273 v. 27.11.93).

7. Würdigung der Moral-Enzyklika „Humanae Vitae"

Papst Johannes Paul II. hat die Moralenzyklika „Humanae Vitae" Papst Pauls VI. gewürdigt und zu einer „Kultur des Lebens" aufgerufen. 25 Jahre nach seinem Erscheinen erweise sich das Dokument als ein „neuer pädagogischer Entwurf auf der Linie eines umfassenden Humanismus, in dem die eheliche Liebe als ganzheitliche, treue und fruchtbare Hingabe verstanden wird", sagte Johannes Paul II. bei einer Audienz für die Teilnehmer eines Moraltheologen-Kongresses in Rom. Zugleich bekräftigte der Papst die Empfehlung der Enzyklika bezüglich natürlicher Methoden der Geburtenplanung. Doch dürfe das Prinzip der verantwortlichen Fortpflanzung nicht „in einem negativen Verständnis interpretiert werden, sozusagen als Einschränkung einer großzügigen Liebe, sondern vielmehr als Ausdruck und Folge der Hingabe". Mit Befriedigung vermerkte Johannes Paul II., daß inzwischen viele nichtkonfessionelle internationale Organisationen den Wert von natürlichen Methoden für die verantwortliche Fortpflanzung anerkennen. – Nach den Worten des Papstes wird die Position der Enzyklika auch durch beunruhigende Erscheinungen im Bereich künstlicher Fortpflanzung und politischer Bevölkerungspolitik gerechtfertigt. Wer sich heute zu Recht für den Schutz der Schöpfung engagiere, müsse sich zumindest auch für den gleichen Respekt gegenüber der „Natur des Menschen in all seinen Dimensionen" einsetzen. Vor allem sei Solidarität mit den Schwächsten und Wehrlosesten gefordert. Im Konflikt zwischen reichen und armen Völkern dürften Lösungen nicht mit den „Waffen des biotechnischen Fortschrittes" und dem wirtschaftlichen Übergewicht des Stärkeren gelöst werden. Notwendig sei ein authentischer Fortschritt nach den Forderungen einer „menschlichen Ökologie" (KNA/ÖKI/49–9317150).

BISCHOFSSYNODE

Papst Johannes Paul II. hat offiziell die Termine für die zwei Bischofssynoden im Jahr 1994 festgelegt. Die „Arbeitsphase" der Afrika-Sondersynode findet vom 10. April bis zum 8. Mai 1994 im Vatikan statt, die Synode zur Erneuerung des Ordenslebens vom 2. bis 29. Oktober ebenfalls in Rom. In

einer im Vatikan veröffentlichen Botschaft der drei delegierten Präsidenten der Afrika-Sondersynode an alle Bischöfe auf dem schwarzen Kontinent wird daran erinnert, daß der Tagungsort Rom die „heißersehnte ständige Teilnahme" des Papstes an den Sitzungen sehr erleichtern werde. Zu einem späteren Zeitpunkt wolle Johannes Paul II. dann verschiedene Teile Afrikas besuchen, um den Gläubigen in einer „Phase der Feierlichkeiten" die Resultate der Synode darzustellen. Die Afrika-Synode steht unter dem Thema „Die Kirche in Afrika und ihre evangelisierende Mission auf das Jahr 2000 hin"; Thema der Ordenssynoden ist „Das geweihte Leben und seine Mission in Kirche und Welt" (KNA – 17209).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Neuwahl des Vorstandes der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)

Erstmals fand die Mitgliederversammlung der VOB gemeinsam mit der Mitgliederversammlung der VDO statt (vgl. OK 34, 1993, 464). Lediglich die satzungsgemäßen Mitgliederversammlungen von VDO und VOB fanden getrennt statt. Im Rahmen dieser satzungsgemäßen Mitgliederversammlung tätigte die VOB die Entlastung ihres Kassenverwalters und ihres Vorstandes, und man schritt dann zur Neuwahl des Vorstandes. Dieser setzt sich folgendermaßen zusammen:
Vorsitzender: Bruder Thomas Bischop, Canisianer;
Erster Beisitzer und Stellvertreter: Frater Herbert Scheller FSC;
Zweiter Beisitzer: Frater Donatus Wiedenmann OH;
Generalsekretär und Kassenverwalter: Bruder Bernward Elsner FMMA;
Geistlicher Beirat: P. Wolfgang Schumacher O. Carm.

2. Situation katholischer Internate

Fragen der Internatserziehung und der Weitergabe des Glaubens standen im Mittelpunkt der Jahrestagung der Vereinigung Deutscher Ordensschulen und -Internate (ODIV), die am 16. 4. 1993 in Würzburg zu Ende ging. Eine „deutliche Trendverlangsamung" bei der Schließung von katholischen Internaten sieht Pallottinerpater Hans-Joachim Winkens, ODIV-Vorstandsmitglied und Direktor des Vinzenz-Pallotti-Kollegs in Rheinbach bei Bonn. Er rechne zwar damit, daß in den kommenden Jahren einige der insgesamt 180 katholischen Internate in der Bundesrepublik aufgegeben werden müßten, doch hätten sich die meisten Einrichtungen stabilisiert. So sei keines der 41 von Männerorden getragenen Internate in diesem Jahr von Schließung bedroht. Die bestehenden Internate würden gebraucht. Vor allem im Norden Deutschlands kämen „bis zu 90 Prozent der Schüler nicht mehr aus gut katholischen Familien". Besonders berufstätige Eltern, Alleinerziehende, Selbständige und Eltern von sogenannten Problemkindern schickten ihre Kinder ins Internat. Die katholischen Einrichtungen mit monatlichen Durchschnittspreisen von 500 bis 700 Mark lägen deutlich unter dem Preisniveau der privaten „Konkurrenz", sagte Winkens. Er bezeichnete das Internat als einen „Ort personal erfahrbarer Kirche". Dabei gehe es weniger um die Vermittlung rein katholischer Inhalte, sondern „um christliches Gedankengut allgemein". – Von den rund 13 000 Schülern in katholischen Internaten leben etwa 3500 in Einrichtungen der Männerorden.

3. Ordenshochschule der Pallottiner in Vallendar wird Theologische Fakultät

Wenige Jahre vor ihrem 100. Geburtstag wurde die Philosophisch-Theologische Hochschule der Pallottiner in Vallendar bei Koblenz (THV) durch Dekret der Kongre-

gation für das katholische Bildungswesen vom 7.10.1993 in den Rang einer Fakultät erhoben. Sie erhielt damit vor allem das eigenständige Promotionsrecht in katholischer Theologie. Die Geschichte der THV begann 1896 in Koblenz-Ehrenbreitstein; 1945 erfolgte die Verlegung von Limburg nach Vallendar. 1979 erfolgte die staatliche Anerkennung durch Verleihung des Status einer wissenschaftlichen Hochschule in freier Trägerschaft. Staatlicherseits war damit grundsätzlich auch das Promotionsrecht verbunden; es fehlte noch die entsprechende kirchliche Genehmigung. Der Antrag auf eigenes Promotionsrecht wurde 1981 an die Deutsche Bischofskonferenz gestellt, die nach langen Verhandlungen im Jahr 1992 ihre Zustimmung erteilte als Grundlage für die nun erfolgte Entscheidung der Kongregation für das katholische Bildungswesen.

An der THV wirken z. Z. dreizehn Lehrstuhlinhaber, fünf Honorarprofessoren, zwei Dozenten, acht Lehrbeauftragte und zwei emeritierte Professoren, dazu weitere fünf wissenschaftliche Mitarbeiter. Die Gesamtzahl der Studierenden incl. Gasthörer lag in den letzten Jahren zwischen 180 und 300. Schwerpunkte in Forschung und Lehre sind insbesondere die Theologie des Apostolates und der Bereich Erwachsenenbildung/Weiterbildung. Durchgeführt werden ein zehnsemestriger Diplomstudiengang Katholische Theologie mit Aufbaustudiengang zu Lizentiat und Doktorat, außerdem ein Studiengang für das Lehramt an Realschulen im Fach „Katholische Religion" in Zusammenarbeit mit der Universität Koblenz-Landau. Angeboten wird ein Einführungsstudium Erwachsenenbildung / Weiterbildung und dazu die Möglichkeit des Kontakt- und Seniorenstudiums.

Träger der THV ist die Norddeutsche Provinz der Pallottiner mit Sitz in Limburg, durch die auch die gesamte Finanzierung der Hochschule in Verbindung mit einem Förderverein und einer Stiftung zur Förderung der THV erfolgt. Das Land Rheinland-Pfalz gibt einen jährlichen Betriebskostenzuschuß.

Herausforderungen für die Zukunft der THV sind u. a. eine langfristige Sicherung eines wissenschaftlich qualifizierten Lehrkörpers und die Finanzierung der jährlichen Betriebskosten. Angestrebt wird eine internationale Zusammenarbeit der Pallottiner in der Trägerschaft und die Kooperation mit anderen deutschen Orden.

Die Erhebung der Hochschule zur Fakultät soll in einem akademischen Festakt mit dem Trierer Bischof Dr. Hermann Josef Spital am Fest Königin der Apostel 1994 gefeiert werden.

4. Generalversammlung der UCESM

Vom 1. bis 6. September 1993 fand im tschechischen Olmütz die Generalversammlung der Union der europäischen Ordensobern-Konferenzen (UCESM) statt. Im Mittelpunkt der Überlegungen stand die Vorbereitung der Bischofssynode 1994 über das gottgeweihte Leben und seine Sendung für Kirche und Welt.

Ehrengäste der UCESM-Tagung, die auf Einladung des amtierenden Vizepräsidenten P. Dominik Duka OP im Priesterseminar der Erzdiözese Olmütz stattfand, waren unter anderem: *Bischof von den Berghe* von Antwerpen als Repräsentant des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE); *Dr. Paul Becher* vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken als Präsident des Europäischen Laienforums, und *Sr. Klara Sietmann MSC,* die Generaloberin der Hiltruper Missionsschwestern und amtierende Vorsitzende der Union der Generaloberinnen (UISG) aus Rom. Für die Religionskongregation nahm deren Sekretär *Erzbischof Javier Errázuriz* an der Generalversammlung der UCESM teil.

Hauptreferent der Vollversammlung war der belgische Jesuit *Jan Kerkhofs* mit einem Vortrag über die *Ausrichtung der Werte in*

Europa als Herausforderung an Ordensleute. Darin berichtete er über eine soziologische Langzeitstudie zwischen 1981 und 1993 zum Studium der Werte in Europa, bei der über 750 Millionen(!) Personen befragt worden waren, und beschrieb den tiefgehenden Wandel, die Grenzen der Individualisierung und die Sehnsucht nach Vertiefung des geistlichen Lebens als Herausforderung und Chance für die Kirche und die Ordensleute. Er verwies dabei auf zahlreiche Publikationen in verschiedenen Ländern, in denen die Ergebnisse dieser Langzeitstudie veröffentlicht wurden, u. a auch auf das Buch von Paul Zulehner und Hermann Denz: *Wie Europa lebt und glaubt* (Patmos Verlag, Düsseldorf, ISBN 3-491-77946-4). Der Analyse fügte P. Kerkhofs bemerkenswerte persönliche Überlegungen zum Thema *Sich dem Geist Jesu anvertrauen* an.

Erzbischof Javier Errázuriz legte in seinem Referat *Überlegungen zum gottgeweihten Leben aus Anlaß der Bischofssynode 1994* vor. Auf Betreiben der Delegation aus Deutschland war auch der Leiter der Zentralstelle Weltkirche, *P. Gerhard Mockenhaupt MSF,* nach Olmütz eingeladen worden; er berichtete in einem kurzen Statement über die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa, RENOVABIS; es ging dabei insbesondere um eine Information der Ordensobern-Konferenzen im östlichen wie westlichen Europa über Ziele und Möglichkeiten dieser neuen Aktion, nachdem bereits zuvor die Bischofskonferenzen im Osten Europas schriftlich über RENOVABIS informiert worden waren.

Auf der Tagesordnung der Generalversammlung stand ein Bericht der nationalen Ordensobern-Vereinigungen über das *Verhältnis zwischen den Bischöfen und Ordensleuten (Mutuae Relationes)* in ihrem Land. Eine Zusammenfassung und Analyse der eingegangenen Berichte wird vom neuen Vorstand der UCESM vorbereitet und veröffentlicht.

Im Hinblick auf die kommende Bischofssynode 1994 hat die Vollversammlung der UCESM in Olmütz einige Empfehlungen erarbeitet und verabschiedet. Es wurde dazu aufgefordert, den als Synodalen an der Bischofssynode 1994 teilnehmenden Bischöfen des jeweils eigenen Landes die in Olmütz formulierten Anliegen der Ordensleute Europas nahezubringen.

Zum Programm der 6. Generalversammlung gehörte die turnusmäßige Neuwahl des Generalsekretärs der UCESM aus dem Kreis der amtierenden Generalsekretäre bzw. -sekretärinnen der nationalen Ordensobern-Vereinigungen und eines Stellvertreters oder einer Stellvertreterin. Aus den Wahlen ging die Generalsekretärin der spanischen Ordensoberinnen-Vereinigung, *Sr. Luz Galvian de Grande RSCJ,* als neue Generalsekretärin der UCESM hervor. Sie wurde für eine Amtszeit von vier Jahren als Nachfolgerin von P. Joseph Dargan SJ gewählt, der seine Amtszeit als Generalsekretär der irischen Ordensobern-Vereinigung Ende August 1993 beendete. Zur Stellvertreterin von Sr. Luz Galvian de Grande im Amt der UCESM-Generalsekretärin wurde Sr. Suzanna Baumann aus der Schweiz gewählt. Sie ist für die Vereinigung der Ordensobern der Schweiz (VOS) als Sekretärin tätig.

Das vierköpfige Leitungsgremium der UCESM besteht nach den diesjährigen Neuwahlen aus drei Schwestern und einem Ordensmann: Sr. France Delcourt (Präsidentin), P. Dominik Duka (stellv. Präsident); Sr. Luz Galvian de Grande (Generalsekretärin) und Sr. Suzanna Baumann (stellv. Generalsekretärin). Das ständige Sekretariat der UCESM in Brüssel wird von Sr. Françoise Soury-Lavergne geleitet. Die Finanzen der UCESM werden von P. Wolfgang Schumacher O. Carm. verwaltet.

Von den knapp 500 000 Ordensleuten in ganz Europa gehören nach neuesten statistischen Angaben mehr als 75% zu Frauengemeinschaften.

5. AVO-Jahrestagung 1993

Mehr als 40 Ordensfrauen aus Deutschland, Österreich und der Tschechischen Republik trafen sich am 22./23. Oktober 1993 in Würzburg zur 13. Jahresversammlung der Audiovisuellen Treffs der Ordensleute (AVO). Die 1981 gegründete AVO versteht sich als ein informeller Zusammenschluß von weiblichen und männlichen Ordensleuten, die an der Arbeit mit Medien interessiert sind und sich dementsprechend austauschen und weiterbilden möchten. Die diesjährige Tagung zum Thema suchte die 1992 aufgenommene Diskussion zur Frage nach „Konzepten und Grundzügen" werbender Öffentlichkeitsarbeit der Ordensinstitute fortzuführen, so Prof. Dr. Rüdiger Funiok SJ (AVO-Koordinator und Direktor des Instituts für Kommunikation und Medien – IKM, München).

In seinem Grundsatzreferat beleuchtete der Bamberger Kommunikationswissenschaftler Prof. DDr. Manfred Rühl Public Relations (PR), Werbung und Sponsoring im Spannungsfeld von internen Selbst- und externen Fremdbildern. Insofern Kirche und Orden im Rahmen der angestrebten Imageverbesserung am Prozeß gesellschaftlicher Kommunikation teilnehmen, muß ein solches Engagement unter organisationskommunikativen Vorzeichen als gewollte „Einmischung" verstanden werden, die immer auch in „Konkurrenz zu anderen Mitbewerbern" steht.

Der zweite Teil der Tagung widmete sich dann eher praktischen Problemen der Public-Relations-Arbeit. Hier konnte Hermann Reetz CSSp (Köln) über Chancen und Probleme kirchlicher Imagekampagnen am Beispiel einer in den letzten Jahren konzipierten und inzwischen am Markt erprobten Gemeinschaftswerbung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Presse e.V. (AKP) berichten. Anschließend präsentierte Hans Werner Kraus von der Münchener Medien-Dienstleistung GmbH (MDG) – eine Beratungsgesellschaft der Deutschen Bischofskonferenz, die interessierten kirchlichen Einrichtungen Hilfestellung in Sachen Betriebswirtschaft, Marketing-Service und Verkaufsförderung anbietet – einige Regeln zur Zusammenarbeit mit Graphikern und PR-Agenturen. Zum dritten schließlich gab Dr. Gerburg Vogt SAC (IKM/München) den versammelten Teilnehmer/-innen einige wertvolle Tips zum Verhalten bei Radio- und Fernsehinterviews an die Hand. Möglicherweise kann dieser von der Referentin anhand von TV-Interview-Ausschnitten präsentierte Themenbereich zukünftig im Rahmen eines praktischen Interview-Trainings vertieft werden.

Eine letzte, die Tagung abschließende Runde verhandelte vornehmliche organisatorische Fragen; hier beschlossen die anwesenden AVO-Mitglieder u. a. eine verstärkte Zusammenarbeit mit der Vereinigung Deutscher Ordensoberen (VDO). Zugleich wurde ein neues AVO-Koordinatoren-Team bestimmt; ihm gehören Leonora Wilson FSP (Düsseldorf) und Dr. Richard Kliem OP (Worms) an. – Die nächste Jahrestagung des Audiovisuellen Treffs der Ordensleute findet am 14./15. 10. 1994 in Ludwigshafen statt (Ulrich Engel OP).

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Europakloster der Benediktiner

Zwei Benediktiner aus der niederbayrischen Abtei Metten bauen in St. Gilgen am Wolfgangsee im Salzkammergut ein „Europakloster" mit neuartigem Konzept auf. Sie haben im Juli 1993 die Gebäude eines ehemaligen Kinderheims von Franziskanerinnen übernommen. In dem Kloster sollen Menschen Gelegenheit erhalten, auch über längere Zeit mit den Mönchen zu leben. Geplant ist außerdem ein „Heilungsbereich" mit medizinisch-therapeutischen und seelsorglichen Hilfsangeboten. Als erstes

wird eine Beratungsstelle für Familien, Kinder und Jugendliche in Lebenskrisen eröffnet. Zu dem Kloster gehört ein Gästehaus mit 20 Betten. Verantwortlicher ist Pater Johannes Pausch, 44, Priester, Psychotherapeut und zuletzt als Spiritual im Kolleg St. Benedikt in Salzburg tätig. Er ist zusammen mit Pater Andreas Bosl, 37 und von Beruf Lehrer, an den Wolfgangsee gewechselt, um dort ein neuartiges Klosterkonzept, das aber an die alten Traditionen des Ordens anknüpft, zu verwirklichen. Mittlerweile ist auch ein erster Kandidat aufgenommen und eingekleidet worden, weitere Anwärter stehen bereit. Das Kloster hat vorerst maximal Platz für zwölf Benediktiner und wird ausschließlich aus eigener Kraft und aus Spenden finanziert. Auch die Klosterkirche errichten die Ordensmänner in Eigenleistung.

Im Mittelpunkt des Europaklosters soll ein Raum der Stille, der Meditation und des Gebets stehen. Ernsthaft interessierte Menschen können auch längere Zeit zusammen mit den Mönchen leben. Vorbereitet wird ein „heilender Bereich" mit therapeutischen und seelsorglichen Hilfsangeboten. Dort soll versucht werden, dem jesuanischen Auftrag „Macht Kranke wieder gesund" nachzukommen. Schon heute strömen Ratsuchende in das neue Benediktinerkloster, in dem der Umbau in vollem Gange ist. Von Anfang an soll das Haus offen und benediktinisch-gastfreundlich sein. Drei Flüchtlinge aus Bosnien wurden aufgenommen.

Die Mönche nennen sich „Europa-Benediktiner". Sie wollen versuchen, „Antworten auf die Fragen der Gegenwart zu geben". Vorbild ist ihnen der hl. Benedikt, der im 6. Jahrhundert dem abendländischen Mönchtum den entscheidenden Impuls gab. In der damaligen Zeit litt Europa unter den dramatischen Folgen der Völkerwanderung: Destabilisierung, Grenzverwischung, Gewalt, Radikalismus und Persönlichkeitskrise der Menschen. Die Benediktiner vom Wolfgangsee sehen Parallelen zur heutigen Lage. Mit ihrem Leben nach der Regel „Ora et labora – bete und arbeite" wollen sie ein anderes Daseins-Modell aufzeigen.

Der deutsche Bundeskanzler Helmut Kohl war der erste Prominente, der das neue Benediktinerkloster am Wolfgangsee besuchte. Bei seinem Sommerurlaub klopfte der Bonner Regierungschef eines Abends nach einer Wanderung an die Tür des „Europaklosters Gut Aich" in St. Gilgen an und plauderte anschließend eine Stunde mit den Mönchen – über Europa natürlich (Ordensnachrichten 32, 1993, 70).

2. Benediktinische Neugründung in Sachsen

Am 28. August 1993 hat die Benediktinerabtei Ettal eine kleine monastische Neugründung in Wechselburg/Sachsen vorgenommen. Nach über zweijährigen Überlegungen und Vorgesprächen hatte sich das Konventkapitel um Weihnachten 1992 zu einem solchen Schritt entschlossen. Der Entscheidung vorausgegangen waren u. a. ein werbender Besuch von Bischof Joachim Reinelt/Dresden – Meißen in Ettal sowie mehrfache Besuche des Abtes und verschiedener Konventmitglieder dort. Ein Konventuale, der jetzt auch zur Gründungsgruppe gehört, war schon seit November 1990 zur Seelsorgsmithilfe in der Diöseze Dresden–Meißen tätig und konnte so erste Erfahrungen in der geistig-geistlichen Situation wie auch der Seelsorge vor Ort sammeln.

Die kleine Gemeinschaft umfaßt vier Mitglieder, davon zwei Priester. Sie übernimmt dort die Seelsorge in der Pfarrgemeinde Wechselburg (in extremer Diasporasituation mit einem Anteil von nur etwa 1,5% Katholiken) sowie die Betreuung der Wallfahrt zum Hl. Kreuz. Trotz ihrer Kleinheit möchte sie die monastischen Gebetszeiten öffentlich und einladend halten und im Rahmen ihrer Möglichkeiten und der begrenzten räumlichen Voraussetzungen su-

chenden Menschen, vor allem den Priestern der Region, für Tage des geistlichen Selbstfindens und Auftankens zur Verfügung stehen. Außerdem ist das Vorleben und Vermitteln (Vorträge / Unterricht) abendländisch-benediktinisch geprägter Werte in einer weltanschaulich ausgelaugten Umgebung ein wichtiges Anliegen.

Von der Diözese Dresden–Meißen wird das an die Kirche anschließende gotische Torhaus, in dem die klösterliche Gemeinschaft wohnt, sowie das erst in den 80er Jahren errichtete Haus der Begegnung zur Verfügung gestellt. Mittelpunkt ist jedoch die noch weitgehend erhaltene romanische Basilika mit dem berühmten Lettner. Wechselburg war von seiner Gründung im Jahre 1168 her ein Augustiner-Chorherrenstift, später eine Niederlassung des Deutschen Ritterordens. Nach der Aufhebung in der Reformation wurde auf den Mauern des alten Klosters das Schloß der Grafen von Schönburg-Glauchau errichtet, in dem sich seit der Enteignung in der sog. Bodenreform von 1945 ein Kinderkrankenhaus mit neurologisch-therapeutischer Ausrichtung befindet (P. Dr. Gabriel Heuser OSB).

3. Maristen-Schulbrüder

Das 19. Generalkapitel der Maristen-Schulbrüder tagte vom 8. 9. bis 23. 10. 93 in Rom. 126 Teilnehmer vertraten bei dieser repräsentativen Versammlung die 5500 Mitglieder des Instituts, das in 75 Ländern verbreitet ist.

Für den ausscheidenden Generalsuperior F. Charles Howard aus Australien wurde der Spanier F. Benito Arbués an die Spitze der Gemeinschaft gewählt. Er war bereits acht Jahre als Generalvikar in der Ordensleitung tätig. Zu seinem neuen Stellvertreter wurde F. Sean Sammon aus den USA gewählt.

Der Generalleitung gehören acht weitere Räte an. Sie kommen aus Australien, Brasilien, Frankreich, Großbritannien, Kanada, Mittelamerika, Peru und Spanien. Ihre Amtszeit beträgt acht Jahre.

Ein wichtiges Ereignis war die Anwesenheit von 14 Laien aus verschiedenen Ländern, die für eine knappe Woche mit eigenem Programm am Kapitel teilnahmen. Sie vertraten die Tausende von Mitarbeiter/-innen in den verschiedenen Werken der Gemeinschaft. Ihre Anwesenheit sollte den Willen dokumentieren, die Zusammenarbeit zu vertiefen und dazu beizutragen, daß die Laien in der Kirche ihre Aufgabe erkennen und wahrnehmen.

Neben der Regelung von Leitungs- und Verwaltungsfragen beschäftigte sich das Kapitel mit den Themen Spiritualität, Sendung, Solidarität sowie Aus- und Weiterbildung. Ein wichtiger Aspekt war die Verstärkung der internationalen Zusammenarbeit (Fr. Herbert Scheller FMS).

4. Kapuzinerinnen

Man braucht keine Statistiken lesen, um festzustellen: in Europa geht die Zahl der Ordensleute stark zurück. Doch gerade in dieser Situation lohnt es sich, einen Blick auf die Weltkirche zu werfen, um ein objektiveres Bild der ganzen Kirche oder eines weltweit verbreiteten Ordens zu bekommen. Was ich hier vorlegen kann, ist nur ein kleiner Ausschnitt; es sind Zahlen aus einem relativ kleinen Orden. Die Klarissen-Kapuzinerinnen sind ein Reformzweig der viel zahlreicheren Klarissen, die heute fast alle die Klara-Regel befolgen. Das war im 14. bis 17. Jh. nicht so. Damals hatten die meisten die von Papst Urban IV. 1263 erlassene Ordensregel, die gemeinsamen Besitz erlaubte. Angestoßen von der Kapuzinerreform, schlossen sich Klarissenklöster einer von Laurentia Maria Longo in Neapel gegründeten und von Paul III. 1538 anerkannten Bewegung an, kehrten zur Klararegel zurück und verfaßten neue Konstitutionen, die sich an jene der hl. Coleta von Corbie und an jene der Kapuziner anlehnten.

Neben diesen Klarissen-Kapuzinerinnen gibt es noch eine kleine Zahl von klausurierten Kapuzinerinnen des Regulierten Dritten Ordens, die vorwiegend in der Schweiz vertreten sind. Ferner stehen die 1856 von P. Bonaventura von Paris gegründeten Klarissen der Ewigen Anbetung in Verbindung mit den Kapuzinern. Das Kloster in Troyes, das heute auf ganz schwachen Füßen steht, ist Ursprung für 27 Klöster der Ewigen Anbetung. Sie alle haben Anrecht auf geistliche Betreuung durch die Brüder Kapuziner.

Anfang 1991 bekam ich vom Generalminister den Auftrag, mit allen Schwestern dieser drei Zweige Kontakt zu halten, sie zu besuchen und Anlaufstelle für deren Fragen zu sein. So bin ich in Rom Kollege von P. Herbert Schneider OFM, der für die weitaus größere Zahl der übrigen Klarissen zuständig und auch freigestellt ist. Als Generalassistent führte ich auch eine Umfrage durch, um die derzeitige Situation zu erhellen. Die letzte Statistik ging auf 1980 zurück. Das in Analecta OFMCap 109 (1993) S. 102–107 veröffentlichte neue Zahlenmaterial fasse ich hier grob zusammen.

Als erstes erstaunt: im Unterschied zum Trend in Europa, haben die Klarissen-Kapuzinerinnen weltweit zugenommen. 1980 waren es 2550, 1992 sind es 2785, also 225 mehr trotz der spürbaren Abnahme in Italien (503:577), Spanien (363:500), Holland (33:44) und Frankreich (43:55). In Europa sind es fast 200 Schwestern weniger als vor 12 Jahren. Dennoch gibt es auch hier Lichtblicke: in der Slowakei und Tschechei entsteht je ein Kloster; noch leben die Schwestern in provisorischen Unterkünften, aber sie sind zuversichtlich und haben Kandidatinnen. In Polen hat sich die Zahl von 52 auf 65 erhöht. Hier herrscht das niedrigste Durchschnittsalter (41 Jahre), in Holland das höchste (73 Jahre). In Italien, Frankreich und Spanien sind die Schwestern durchschnittlich 65 Jahre alt. Im Blick auf Westeuropa bildet Deutschland eine schöne Ausnahme: Hier leben 160 (1980: 151) Schwestern in 10 Klöstern; sie sind im Schnitt 55 Jahre alt. Es gibt z. Z. etwa ein Dutzend Novizinnen bzw. Einfachprofessen, d. h. daß es an Nachwuchs in den streng zurückgezogen lebenden Gemeinschaften nicht fehlt.

In Afrika bestehen nur vier Klöster mit zusammen 63 (1980: 41) Schwestern.

In Asien sind die Klarissen-Kapuzinerinnen nur in Indonesien und Thailand vertreten, hier aber mit steigenden Zahlen. Die beiden Klöster in Indonesien, von Duivendrecht (Holland) 1937, bzw. von Senden (Westf.) aus 1976 gegründet, haben sich 1992 verdoppelt. Die Schwesternzahl ist von 19 auf 46 gestiegen. Einen erstaunlichen Anklang in nichtchristlicher Umgebung findet das klausurierte kontemplative Leben in Thailand, wo heute 74 Schwestern in sieben Klöstern leben; 1980 waren es 52 in drei Klöstern.

Doch der Paukenschlag gilt Mexiko! Während in den übrigen Staaten Lateinamerikas kein nennenswerter Zuwachs zu verzeichnen ist, wirken die Kapuzinerinnen von Mexiko offenbar recht anziehend: Hier gibt es z. Z. 115 Novizinnen und 163 Zeitlichprofessen. Seit 1980 stieg die Zahl der Schwestern von 956 auf 1214. Sie haben sich in den letzten zwölf Jahren an zehn weiteren Orten Mexikos niedergelassen sowie in den USA, in Peru und auf den Philippinen Klöster gegründet. Die insgesamt positive Bilanz der Klarissen-Kapuzinerinnen ist vor allem Mexiko zu verdanken.

Die Kapuzinerinnen des Regulierten Dritten Ordens sind in Europa von 497 auf 376 zurückgegangen; davon leben 330 in der Schweiz. Dazu kommen fast 100 in Tanzania und im Tschad.

Eine eigene Geschichte und eine je Land verschiedene Ausprägung haben auch die „Klarissen der Ewigen Anbetung". Sie sind von 512 (1980) auf 462 (1992) zurückgegangen. Eine Abnahme ist für die USA (83:62) und vor allem für Europa (302:248) zu ver-

zeichnen; auch Polen bildet hier keine Ausnahme (208:179). Der Verlust wird gemindert durch Indien. Hier widmen sich 152 Schwestern in neun Klöstern hauptsächlich der Ewigen Anbetung; 1980 waren es 127. Dank vieler junger Schwestern ist die Tendenz steigend.

Fazit: Die Sorge, wie es bei uns weitergehen soll, ist berechtigt. Doch ein Blick auf die Weltkirche macht Mut. Nachdenklich stimmt die Tatsache, daß gerade Schwestern mit einer der Welt meist unverständlichen, ganz auf Gott ausgerichteten Lebensform relativ mehr Nachwuchs haben als in der Welt sozial engagierte. Klarissen – eine klare Alternative heute? Diese Frage ist nicht mit Zahlen allein zu beantworten (Leonhard Lehmann OfmCap, Rom).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 20. bis 23. September 1993 fand in Fulda die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz statt.

Es wurden *neue Normen zum kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht* gegeben. Diese Normen sind an folgenden Kriterien orientiert:

Von den kirchlichen Mitarbeitern wird Übereinstimmung mit dem kirchlichen Sendungsauftrag und mit der kirchlichen Lehre erwartet, die auch die persönliche Lebensführung umfaßt. Es wird keine Abstufung in der Loyalitätsverpflichtung der Mitarbeiter geben. Die Übernahme bestimmter Grundpflichten wird von allen Mitarbeitern erwartet, unabhängig von ihrer Stellung in der Einrichtung und ihrem Tätigkeitsfeld. Abstufungen sind aber möglich in der arbeitsrechtlichen Reaktion bei schweren Verstößen gegen Loyalitätsverpflichtungen. Sie orientieren sich an folgenden Prinzipien:

a) Als grundlegend wird erachtet, daß die kirchliche Dienstgemeinschaft in der Einrichtung als ganze in ihrer Glaubwürdigkeit und ihrem Auftrag nicht beeinträchtigt wird. Dies läßt unter besonderen Umständen bei Verfehlungen eine Weiterbeschäftigung des einzelnen zu.

b) Wenn es zu Verstößen gegen die Loyalitätsverpflichtungen kommt, ist nach der neuen Ordnung nicht nur die Tatsache des Verstoßes an sich relevant, sondern ebenso der Tätigkeitsbereich und die Stellung des Mitarbeiters in der Einrichtung sowie die subjektiven Gründe und die persönliche Lebenssituation. Es gibt somit keinen starren Kündigungsautomatismus. Mitentscheidend ist, ob der Mitarbeiter grundlegend mit dem kirchlichen Auftrag und den Grundprinzipien der katholischen Kirche übereinstimmt – auch wenn er im Einzelfall davon abgewichen ist – oder ob er sie ablehnt und gar bekämpft.

Die Deutsche Bischofskonferenz nahm das Ergebnis einer *Untersuchung über die Kirchenaustritte* zur Kenntnis. Die Ursachen sind vielfältiger Art. „Auf jeden Fall können wir den Austritten nicht dadurch begegnen, daß wir die Botschaft verbiegen und ‚marktgerecht' präsentieren. Die Kirche wird immer ein Stachel sein und deshalb auch bei vielen Menschen Widerspruch hervorrufen. Die Klarheit der Botschaft muß bleiben, auch wenn wir versuchen müssen, sie verständlicher und einsehbarer zu machen."

Die Bischofskonferenz nahm ferner eine *Vereinheitlichung der Partikularnormen* vor, und legte die neue Fassung dem Heiligen Stuhl zur Billigung vor. Des weiteren verabschiedete die Konferenz *Satzungskriterien für katholische Vereinigungen.*

Was die gesellschaftlichen Fragen betrifft, so ist die Bischofskonferenz dabei, ein *Wort über soziale Fragen* zu erstellen.

Die Kommission für Erziehung und Schule legte der Vollversammlung eine *Erklärung*

über „Bildung in Freiheit und Verantwortung" vor. Die Erklärung wird als Veröffentlichung der Kommission „Erziehung und Schule" vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben.

Die neue Solidaritätsaktion RENOVABIS hatte bei der ersten Kollekte das erfreuliche Ergebnis von 22 Millionen DM. Die Aktion, die auf Initiative von Laien entstanden ist und in Freising (Domberg) die Geschäftsstelle hat, wird fortgeführt. Die nächste Kollekte findet am 15. Mai 1994 statt.

Die Bischöfe gaben eine Erklärung ab über die bedrückende Lage im ehemaligen *Jugoslawien.*

In seinem *Eröffnungsreferat* sprach der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Dr. Karl Lehmann, Bischof von Mainz, zum Thema: *„Verantwortliche Elternschaft zwischen Gewissenskonflikt, pastoraler Verantwortung und lehramtlichen Aussagen."* In der Diskussion wurde vermerkt, daß in dem Referat zwar die (inzwischen revidierte) Stellungnahme der österreichischen Bischöfe erwähnt worden ist, nicht aber die Erklärung der Ordinarienkonferenz der DDR. Auch entstand die Frage, wie die Erklärung einzuordnen ist, die seinerzeit Kardinal Joseph Höffner als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz zur „Königsteiner Erklärung" (in einschränkendem Sinn) abgegeben hat. Die Deutsche Bischofskonferenz ließ es vorerst offen, ob nunmehr eine weitere ergänzende oder fortführende „Erklärung" zu erarbeiten ist, unter Würdigung der allseits positiven, aber im deutschen Sprachbereich noch wenig bekannten Ergebnisse der „natürlichen Familienplanung".

Weitere Themenkreise, mit denen sich die Deutsche Bischofskonferenz befaßte, sind: Hospizbewegung, Seelsorge beim Bundesgrenzschutz, Stellungnahme zu den Lineamenta der Bischofssynode 1994 über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt, und schließlich Durchführungsbestimmungen zum „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus".

Die Bischofskonferenz befaßte sich mit einer *Umfrage wegen der tridentinischen Messen,* und sah zum gegenwärtigen Zeitpunkt keinen Handlungsbedarf.

Personalien:

Die Vollversammlung wählte Bischof Dr. Karl Lehmann (Mainz) erneut für sechs Jahre zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Der bisherige stellvertretende Vorsitzende, Erzbischof Dr. Oskar Saier, wurde ebenfalls im Amt bestätigt.

Prälat Wilhelm Schätzler wurde erneut zum Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz gewählt; Dr. Rainer Ilgner zum Stellvertreter des Sekretärs.

Die Vollversammlung wählte Herrn Ludger Nagel-Sündermann (Magdeburg) für die laufende Amtszeit bis zur Herbst-Vollversammlung 1996 zum Sekretär der Jugendkommission.

Zum neuen Mitglied in der Unterkommission für Missionsfragen hat die Vollversammlung den Bischof von Augsburg, Dr. Viktor Josef Dammertz OSB, gewählt.

Dr. Gerhard Feige (Erfurt) wurde in die Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland berufen.

Für den KNA-Beirat, der acht Mitglieder umfaßt, wurden von der Vollversammlung als Vertreter Prälat Paul Bocklet (Bonn), Dr. Reinhold Jacobi (Bonn), Generalvikar Heinrich Schenk (Hildesheim) und Josef Schmitz-Elsen (Freiburg) benannt.

2. Gestellungsleistungen für Ordensangehörige

Die Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands hat auf ihrer Sitzung am 21. 6. 1993 den Bistümern einstim-

mig empfohlen, ab 1.1.1994 die Gestellungsgelder in den Bistümern der alten Bundesländer wie folgt anzuheben:

Gestellungsgruppe I
von 81600 DM auf 84000 DM
Gestellungsgruppe II
von 60200 DM auf 62400 DM
Gestellungsgruppe III
von 47000 DM auf 48600 DM

RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN

Unter dem Thema „Das Evangelium leben – in Freiheit und Solidarität" fand vom 7. bis 12. September 1993 in Prag das 8. erweiterte Symposium des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) statt. Eines ist der Kirche im alten Europa vor der Jahrtausendwende bewußt: In einer pluralen, von innerweltlichen Interessen geleiteten Gesellschaft muß christlicher Glaube überzeugend gelebt werden, wenn er überleben will. In Osteuropa hat die Kirche in der Zeit des Zusammenbruchs kommunistischer Systeme ein reiches Kapital an Glaubwürdigkeit gewonnen. Vor der Wende war sie nicht nur in Polen ein Hort der Freiheit. In der Zeit der Wende wurde sie dann zu einem Ort der Orientierung und in einer ersten Phase geistigen und ideologischen Vakuums zum Schnittpunkt hoher, ja überhöhter Erwartungen. Vier Jahre nach der „samtenen" Revolution steckt Europa insgesamt in einem Prozeß der Neugestaltung, von dem auch die Kirchen nicht unberührt bleiben.

Beim 8. Symposium der europäischen Bischöfe in Prag wurde deutlich, daß die Kirche sich zwar „an der Seite der Menschen" weiß, aber keineswegs überall einen sicheren Standort in der Bevölkerung behauptet oder auch nur gefunden hat. Das Thema „Das Evangelium leben – in Freiheit und Solidarität" lud zu grundsätzlichen Überlegungen darüber, wie Kirche es mit Freiheit und Solidarität hält, ebenso ein wie zur Frage nach der konkreten Umsetzung beider Werte im christlichen Lebensvollzug. Entgegen der Meinung auch mancher in der Kirche, Europa sei zum „Friedhof der Werte" geworden, belegen Ergebnisse einer langfristig angelegten europäischen Wertestudie, daß die Religiosität in Europa keineswegs abnimmt. So bezeichnen sich 57 Prozent der Europäer als religiös und nur fünf Prozent als atheistisch.

Es sei eine Täuschung zu meinen, die osteuropäischen Kirchen seien gestärkt aus der Unterdrückung durch die kommunistischen Regime hervorgegangen, bekannte der Prager Erzbischof Miloslav Vlk, Vorsitzender des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Für mehr als die Hälfte der tschechischen Bevölkerung sind Glaube und Religion heute Fremdwörter. Die nach der Wende häufig propagierte Einteilung in den „glaubensstarken Osten" und den „gottlosen Westen" Europas ist überholt. Doch die Verständigung über den Geschichte gewordenen ideologischen Graben hinweg fällt auch heute noch nicht leicht.

Die Anwesenheit von 170 Priestern, Ordensleuten und Laien beim Prager Symposium sorgte dafür, daß Freiheitsverständnis und Solidaritätsgebot auch binnenkirchlich in den Blick kamen. Sie redeten offen und wurden von den rund 100 Bischöfen auch angehört. Einmütigkeit darüber, daß angesichts der instabilen Werte-Entwicklung in Europa die Kirche solidaritätsstiftend wirken muß, war in Prag bald hergestellt. Schwierig wird die Weichenstellung in der Praxis. Der zähe Streit um die Rückgabe des beschlagnahmten Kirchenbesitzes in der tschechischen Republik ist hierfür ein Beispiel. In der ohnehin laizistisch geprägten öffentlichen Meinung herrscht der unselige Eindruck, als kümmere sich die Kirche um Immobilien und Grundbesitz und um nichts anderes. Daß die Kirche mit der Trennung vom Staat die Finanzierung ihrer seelsorglichen Arbeit sicherstellen muß, ist offenbar nur schwer zu vermitteln.

Andererseits könnte die Kirche tatsächlich in Gefahr geraten, über dem Aufbau pastoraler Strukturen und der Sicherung ihrer Rechte im Verhältnis zu Staat und Politik die Kräfte zu verbrauchen, die sie für die Verkündigung ihrer Botschaft in einer nichtchristlichen Gesellschaft so nötig braucht. Seelenrettung rangiere vor Kirchenstärkung, postuliert die polnische Soziologin Jolanta Babiuch. Sie warnt die Kirchen in Osteuropa auch davor, zu den Bedingungen der vorkommunistischen Zeit zurückkehren zu wollen. Nach fünf Jahrzehnten staatlicher Repression seien sie heute in der Gefahr, gegen eine vage und undefinierte „liberalistische" Bedrohung zu Felde zu ziehen (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 38 v. 24. 9. 92, S. 11).

ÖKUMENISMUS

Islam-Mission in Albanien

Schon länger war es bekannt, daß Saudiarabien seine „humanitäre" Hilfe an Albanien nur gegen Verpfändung weiterer staatlicher Ländereien leistet. In den ursprünglichen Vereinbarungen war von deren „touristischer Erschließung" die Rede. Jetzt hat König Fahds Finanzminister jedoch die wahren Karten aufgedeckt: Auf diesen meist in christlicher Umgebung liegenden Grundstücken werden „islamische Musterstädte" eingerichtet und damit das Land der Skipetaren noch weiter islamisiert, als das während 500 Jahren Türkenherrschaft schon zu 60 Prozent gelungen ist. An der Spitze eines Teams saudischer Städteplaner, Ingenieure und Moscheenbaumeister ist der für die Albanien-„Hilfe" zuständige Minister Muhammad Ali Ab al-cheil in der albanischen Hauptstadt eingetroffen, um die „islamisch-missionarische" Nutzung der als Zahlung für Lebensmittel und Konsumgüter sowie Schul- und Spitalszubehör aus der Konkursmasse der kommunistischen Staatsgüter von einst überantworteten Liegenschaften auf ihre Eignung für den Bau von „frischen Keimzellen des Islams in Südosteuropa" zu untersuchen. Jede Stadt soll um ein Zentrum mit Moschee, Koranschule und Krankenhaus entstehen, als Startkapital stehen pro Siedlungseinheit rund 40 Millionen DM zur Verfügung. Besiedelt werden sollen Albaniens künstliche „Städte Allahs" mit vertriebenen Muslimen aus Bosnien und anderen serbisch beherrschten Gebieten. Während die islamisch geführte „Demokratische" Regierungspartei in Tirana diesen Bestrebungen keinen Widerstand entgegensetzt, weist die Opposition der „Republikaner" auf den Mißbrauch hin, der mit der „menschlichen Not der bosniakischen Flüchtlinge zur totalen Islamisierung Albaniens getrieben werden soll" (steyl aktuell [sta] 101/93).

STAAT UND KIRCHE

Krankenversicherung für Ordensleute in Einzeldienstverhältnissen

In begründeten Fällen ist der Abschluß von Gestellungsverträgen für den Einsatz von Ordensleuten im Dienst von Dritten nicht möglich, so daß ein unmittelbares Arbeitsverhältnis durch Abschluß eines Einzeldienstvertrages zu begründen ist. Dadurch wird das Ordensmitglied zum Bezieher von persönlichen Einnahmen und unterliegt der Steuer- und Sozialabgabenpflicht.

Durch das unmittelbare Arbeitsverhältnis entsteht in jedem Fall Versicherungspflicht in der gesetzlichen Alters- und Arbeitslosenversicherung. Bisher zweifelhaft war jedoch die Frage, ob auch Versicherungspflicht in der gesetzlichen Krankenversicherung besteht, nachdem seit dem Inkrafttreten des Sozialgesetzbuches (SGB) V (§ 6 Abs. 1 Nr. 7) ab 1. 1. 1989 die Ordensangehörigen kraft Gesetz von der Krankenversicherungspflicht generell befreit sind. Offen ist auch die Frage, wie in diesem Fall eine Versicherung in einer gesetzlichen Krankenkasse (z. B. BEK/DAK) als freiwilliges Mitglied möglich und zu bewerten ist.

Auf Bitten verschiedener Ordensgemeinschaften hat das Generalsekretariat der VDO diese Frage den zuständigen Abteilungen in den Hauptverwaltungen der beiden Ersatzkassen BEK und DAK vorgetragen und um verbindliche Stellungnahme gebeten. Ein Schreiben der BEK (HV Wuppertal) vom 23.7.1993 sieht nach Abstimmung mit der DAK folgende Lösung vor:

a) Ordensleute in einzeldienstvertraglichen Arbeitsverhältnissen unterliegen zwar der Versicherungspflicht in der gesetzlichen Renten- und Arbeitslosenversicherung, sind jedoch versicherungsfrei in der gesetzlichen Krankenversicherung. Einzugsstelle für die RV- und BA-Pflichtbeiträge ist jene Krankenkasse, bei der die freiwillige Krankenversicherung durchgeführt wird.

b) Einnahmen aus dem Einzeldienstvertrag, die dem Orden zufließen und nicht dem Ordensmitglied zu dessen persönlichen Verfügung, bleiben unberücksichtigt bei der Beitragsbemessung der freiwilligen Krankenversicherung!

c) Es besteht kein Anspruch auf Zahlung eines Arbeitgeber-Anteils zur freiwilligen Krankenversicherung eines Ordensmitgliedes analog zur Regelung bei „normalen" Arbeitsverhältnissen mit KV-Pflicht. Falls der Arbeitgeber einen Zuschuß zur freiwilligen Krankenversicherung eines bei ihm beschäftigten Ordensangehörigen gewährt, ist dies als Erhöhung des Bruttoverdienstes zu werten.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Während des Generalkapitels der Salvatorianer in Krakau wurde P. Karl Hoffmann SDS am 21.7.1993 zum Ordensgeneral gewählt. Er trat sein neues Amt am 1.11.1993 in Rom an. Weltweit haben die Salvatorianer derzeit rund 1200 Mitglieder. Pater Hoffmann war acht Jahre lang Provinzial der norddeutschen Ordensprovinz und wirkte in der VDO-Kommission Pastorale Grundfragen mit, die er seit 1989 als Kommissionsvorsitzender leitete.

Das Amt des Provinzials der norddeutschen Provinz der Salvatorianer übernimmt bis zum Ende der laufenden Amtszeit im Januar 1995 P. Bruno Mersch SDS, der bisherige Provinzvikar.

Bischof Manfred Müller von Regensburg nahm am 29. September 1993 in der Propsteikirche Paring die Propstbenediktion (Abtsweihe) von Propst Helmut Grünke CRV von der Windesheimer Kongregation der Augustiner Chorherren vor. Dies ist nach Mitteilung aus Paring die erste Propstbenediktion der Augustiner Chorherren in Deutschland seit der Säkularisation von 1803.

Vom 31.8. bis 2.9.1993 tagte im Kloster Rohr das Generalkapitel der Bayerischen Benediktinerkongregation. Als neuer Abtpräses wurde dabei Abt Dr. Gregor Zasche OSB aus der Abtei Schäftlarn gewählt. Er tritt in dieser Funktion die Nachfolge von Abt Dr. Odilo Lechner OSB an, der 15 Jahre lang der Bayerischen Benediktinerkongregation als Abtpräses vorstand.

Beim Generalkapitel der Missionare vom hl. Johannes dem Täufer wurde am 6. August 1993 in Leutesdorf P. Josef Jahnel MSJ zum neuen Generalobern gewählt. Er tritt die Nachfolge von P. Joseph Schultheis an, der in den letzten zwölf Jahren die Gemeinschaft geleitet hat.

Zum neuen Generalobern der Monfortaner wurde P. William Considine SMM gewählt.

Neuer Generaloberer der Hiltruper Missionare vom Heiligsten Herzen wurde P. Michael Curran MSC.

Die Maristenpatres wählten P. Joachim Fernández SM zum neuen Generalobern.

Zum neuen Generalobern der Missionare von Scheut wurde P. Jacques Thomas CICM gewählt.

2. Berufungen und Ernennungen

In der Frühjahrs-Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands (VDD) am 21.6.1993 wurde P. Dr. Karl Siepen CSsR auf Vorschlag der Vorstände der drei Ordensobern-Vereinigungen VDO, VOD und VOB als Mitglied in die Staatskirchenrechtliche Kommission des VDD für die laufende Amtszeit bis Ende 1996 berufen. Erstmals seit 1.1.1992 wirken Ordensvertreter damit in insgesamt sieben Verbandskommissionen mit. Diese Mitwirkung soll einer besseren Abstimmung gemeinsamer Anliegen und Fachfragen dienen und die Zusammenarbeit zwischen dem Verband der Diözesen Deutschlands und den Ordensobern-Vereinigungen intensivieren.

Weiterhin sind seit 1.1.1992 folgende Ordensvertreter in Kommissionen des VDD als Mitglieder tätig: P. Karl Adolf Kreuser SJ (Kom. für Kirchenvermögen, Grundstückswesen und Baurecht); Sr. Scholastika Rönneper (Kom. f. Schulrecht); P. Hermann Josef Reetz CSSp (Kom. f. Verlags-, Urheber und Medienrecht); Br. Stephan Veith OSB (Steuerkommission); Sr. Marianne Schepp OSF (Personalwesen-Kommission) und P. Franz Solan Nüßlein OFMCap (EDV-Kommission).

Das Generalkapitel der Hiltruper Herz-Jesu-Missionare, das im September in Rom getagt hat, hat den Provinzial der Norddeutschen Ordensprovinz, P. Klaus Sanders MSC, in die Generalleitung der Ordensgemeinschaft gewählt. Erst bei der diesjährigen Mitgliederversammlung der VDO Ende Juni 1993 wurde P. Sanders zum zweiten Vorsitzenden der VDO gewählt; zuvor leitete er mehrere Jahre lang die VDO-Kommission Weltkirche. Auf Vorschlag der VDO ist P. Sanders in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Kommission Weltkirche auch als Mitglied in die Deutsche Kommission Justitia et Pax berufen worden und repräsentierte die VDO in der Arbeitskonferenz Weltkirche, die von der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz zweimal jährlich einberufen wird.

P. Dr. Fritz Arnold SM, Provinzial der deutschen Provinz der Maristen-Patres von 1986 bis 1992, wurde als Generalassistent in die Leitung seiner Ordensgemeinschaft nach Rom berufen und zum Vizegeneral gewählt. Er trat sein Amt Mitte November 1993 an. Weltweit gehören ca. 1500 Mitglieder zur Ordensgemeinschaft der Maristen-Patres.

Während der diesjährigen Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren (AGCEP) in Ellwangen wurde am 20.10.1993 P. Jochen Aretz SDB, Provinzprokurator der Norddeutschen Provinz der Salesianer Don Boscos in Köln, zum neuen Vorsitzenden gewählt. Er tritt für die bis 1995 laufende Amtszeit die Nachfolge von P. Hermann Josef Reetz CSSp an, der von 1989 an AGCEP-Vorsitzender war.

Der Papst ernannte Msgr. DDr. Winfried Schulz, Regensburg, zum Richter am Berufungsgericht des Staates der Vatikanstadt (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 46, v. 19.11.93, S. 3).

Nachfolger von Pater Lechner als Katholischer Wehrbereichsdekan und Prokurator für die Ordensleute in der *Militärseelsorge* ist seit 1.5.1993 Pater Johannes Müller, der ebenfalls aus dem Pallottinerorden kommt. Das Katholische Militärbischofsamt wird Stellen in der Militärseelsorge, die aufgrund ihrer pastoralen Erfordernis besonders für Ordensgeistliche geeignet sind, künftig im Mitteilungsblatt der Vereinigung Deutscher Ordensobern ausschreiben.

Zum Mitglied der Bischofskongregation wurde vom Papst u.a. der Bischof von

Fulda, Erzbischof Johannes Dyba, ernannt (L'Osservatore Romano n. 249 v. 28.10.93).

P. Daniele Ols OP wurde durch den Heiligen Vater unter die Relatoren der Kongregation für die Heiligsprechung aufgenommen (L'Osservatore Romano n. 163 v. 18.7.93).

3. Ehrung und Auszeichnung

Pater Professor Dr. Dr. Paul Zepp SVD, Offizial des Erzbistums Köln, erhielt aus der Hand von Erzbischof Joachim Kardinal Meisner die Maternusplakette. Mit der „höchsten Auszeichnung", die ihm zur Verfügung stehe, überraschte der Kardinal den Leiter des Kölner Diözesangerichts. Kardinal Meisner würdigte P. Zepp damit für seine langjährigen Dienste im Offizialat des Erzbistums.

Pater Zepp gehört dem Orden der Steyler Missionare an und war dessen Provinzial. An der Ordenshochschule in St. Augustin lehrte er Kirchenrecht und war zuletzt deren Rektor. Am 10. April 1917 in Salzstetten geboren, empfing P. Zepp 1946 die Priesterweihe. Im Erzbistum Köln wirkte er zunächst als Prosynodalrichter und Vizeoffizal, bevor ihn Kardinal Joseph Höffner am 25. Januar 1987 für zehn Jahre zum Offizial ernannte (Presseamt des Erzbistums Köln Nr. 1368/Na 8657).

4. Heimgang

Im hohen Alter von fast 89 Jahren verstarb am 17. August 1993 P. Heinrich Schuh CSsR. Er leitete in den Jahren 1962–1969 als Provinzial die Kölner Provinz der Redemptoristen. Die Beisetzung fand am 23.8.1993 in Hennef-Geistingen statt.

Am 26. September 1993 starb der Missionsbischof Friedrich Kaiser Depel MSC, Tit.-Bischof von Berrea und Prälat von Caravelí (Peru). Der Verstorbene stammte aus Dülmen (Bistum Münster). Geboren am 24. Mai 1903, schloß er sich den Hiltruper Herz-Jesu-Missionaren an und wurde 1932 zum Priester geweiht und nach Peru ausgesandt. Seit 1957 war er Prälat von Caravelí, seit 1963 Tit.-Bischof von Berrea. 1971 trat er aus Gesundheitsgründen von der Leitung der Prälatur zurück.

Am 6. Oktober 1993 starb Kardinal Victor Razafimahatratra SJ, Madagaskar. Der Verstorbene war am 8. September 1921 geboren und seit 1945 Jesuit. 1971 wurde er zum Bischof von Farafangana und 1976 zum Erzbischof von Tananarive ernannt. Im gleichen Jahr ernannte ihn Papst Paul VI. zum Kardinal und verlieh ihm die Titelkirche Heilig-Kreuz in Jerusalem.

Am 14. November 1993, am Vortag seines 85. Geburtstages, starb P. Johannes Wiesneth SVD. Der Verstorbene, geboren 1908 in Waging am See, wurde 1934 zum Priester geweiht für die Erzdiözese München und Freising. Er war Sekretär des Ludwigsmissionsvereins (heute MISSIO München). 1939 erhielt er durch den Erzbischof von München und Freising die Erlaubnis zum Eintritt in die Steyler Missionsgesellschaft. Er wurde zunächst Sekretär der Päpstlichen Missionswerke in Wien. 1948 wurde er ausgesandt in das Missionsgebiet auf den Philippinen; dort wirkte er elf Jahre. Im Jahre 1959 wurde ihm der Aufbau der Pfarrei St. Hedwig in München übertragen. Als 60jähriger reiste er schließlich nach Ekuador aus, wo er 23 Jahre lang wirkte. In Ekuador war P. Wiesneth Seelsorger, Bischofsvikar und Bevollmächtigter der Ekuadorhilfe des Erzbistums München und Freising. R.I.P.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Zur paulinischen Theologie und ihrer Wirkungsgeschichte

Drei Bücher zur paulinischen Theologie, vorgestellt von Heinz Giesen C.SS.R., Hennef

Die drei vorzustellenden Bücher behandeln zentrale Themen der paulinischen Theologie. Deshalb verdienen sie besondere Aufmerksamkeit.

1. *Gott als Thema paulinischer Theologie*[1]

Das paulinische (= pln.) Gottesverständnis hat bislang in der Forschung kaum Beachtung gefunden. Man war sich nämlich darin einig, daß das Zentrum pln. orientierter Theologie die Christologie bildet, wobei die Stellung Christi zu Gott als Subordination gesehen wurde. Bestimmend für diese Sicht ist das dogmatische Interesse, an einem reinen Monotheismus festzuhalten. Dabei bleibt die Tatsache unerklärt, daß Paulus auch eine Nebenordnung Christi zu Gott kennt. Das pln. Gottesverständnis setzt die Erkenntnis voraus, daß von Gott nicht reden kann, wer vom Menschen absieht. Der Zugang zum spezifischen Inhalt jeder Rede von Gott ist nur über Interpretamente möglich, die dem Wort Gott erst seinen Sinn geben. Hier ist die Frage nach der Kontinuität des pln. Gottesbegriffs zum jüdischen Erbe und zur frühchristlichen Tradition zu stellen.

Die Analyse einschlägiger jüdischer Texte aus hellenistisch-römischer Zeit zeigt, daß die Gottheit Gottes und ein „reiner" Gottesbegriff zuungunsten der Beziehung zwischen Gott und Mensch betont wird. Der vorpln. christlichen Rede von Gott sei gemeinsam, daß sie von der Vorstellung eines für sich existierenden Gottes ausgehe, die inhaltlich durch die Beziehung zu Jesus bzw. Christus gefüllt werde. Nur 2 Kor 1,9; Röm 4,17 und teilweise 1 Kor 8,6 definieren Gott nicht über sein Handeln an Christus. Vereinzelt haben die Formeln auch eine soteriologische Ausrichtung.

Paulus begründet schon in 1 Thess 1,9.10 die Rede von Gott exklusiv christologisch. Selbst 1 Kor 8,6 geht es nicht um die theoretische Fixierung des Monotheismus, sondern um den einen Gott, der sich den Menschen zuwendet. Inhaltlich ist der Gottesbegriff christologisch gefüllt; denn der Glaube an den einen Gott ist noch nicht christlich. Wie über das Göttliche außerhalb der glaubenden Gottesbeziehung zu reden ist, ist eine Frage des objektivierenden weltanschaulichen Standorts, die Paulus nicht interessiert. Die Auferstehungsleugner in Korinth wenden sich gegen ihre eigenen Voraussetzungen, wie schon die von ihnen praktizierte Vikariatstaufe (1 Kor 15,29) verrät. Da die Auferweckung von den Toten Folge der Auferweckung Christi ist, widersprechen sie vor allem ihrem eigenen Christusbekenntnis.

---

1 Klumbies, Paul-Gerhard: *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext.* Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 155. Göttingen 1992: Vandenhoeck & Ruprecht. 289 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-525-53836-7).

Auch das Faktum, daß sie Paulus als Apostel und wahren Zeugen Gottes anerkennen, steht im Widerspruch zu ihrer Leugnung. Paulus teilt nicht ihre weltanschauliche Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung, sondern die Auferweckung der Toten durch Gott.

Gegenüber einer übersteigerten Christusfrömmigkeit, die den Geistbesitz falsch einschätzt und meint, die Welt mit ihren Mächten und Gewalten schon überwunden zu haben, relativiert Paulus in 1 Kor 15,23–28 Christi Stellung im Sinn einer Subordination unter Gott. Nach 2 Kor 5,18–21 ist es Gott selbst, der durch Christus die Welt versöhnt. Wie in 1 und 2 Kor bringt Paulus auch im Phil.-Hymnus (2,6–11) seine Kreuzeschristologie ein. In Röm 3,21–26 spricht Paulus von der Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Gegenwart erschließt. Es zeigt sich, daß es eine enge Beziehung zwischen der Gerechtigkeit Gottes, dem Christusgeschehen und dem Glauben bzw. Glaubenden gibt. Das Gesetz des Glaubens, das nach V. 27–31 dem Gesetz aus den Werken gegenübersteht, ist der Glaube ohne das Gesetz. Der Glaube, der Gott als den rechtfertigenden identifiziert, ist an das Christusgeschehen gebunden, so daß auch das „Gerechtfertigtwerden" christologisch interpretiert ist. Durch den Glauben wird auch das Gesetz zu seiner ursprünglichen Intention als einer heilsamen Gabe Gottes gebracht. Auch nach Röm 5,1–11 geschieht Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott nur durch Christus, so daß nur der Christ in der Gottesbeziehung steht. So grenzt Paulus sich vom jüdischen Gottesverständnis ab, das die Heilserwartung durch das Gesetz begründet. Nach Röm 8,9–11 erschließt sich, wer Gott ist, vom Geist und von Christus her, nicht aber von der hier benutzten Vorstellung der Einwohnung.

Die Grundüberzeugung des Paulus, daß Gott allein im Glauben an Christus zugänglich ist, bezeugt auch Röm 9–11. Die wahre Nachkommenschaft Abrahams hängt allein von Gott ab, der Christen aus Israel und den Heidenvölkern beruft. Das Gottesverhältnis wird durch die Gerechtigkeit Gottes thematisiert, die sich nur dem Glauben erschließt, der immer christologisch ausgerichtet ist. Einzige Ursache für den Unglauben ist der Ungehorsam (10,16). Der gegenwärtige Zustand Israels bedeutet keine Verstoßung durch Gott. Dagegen spricht schon die Existenz des Paulus. Israels Versagen ist vielmehr Voraussetzung für die Heidenmission, die ihrerseits Juden dazu führen soll, den Heiden nachzueifern. Der Apostel verdeutlicht das mit dem Bild vom Ölbaum. Nur Glaubende wachsen als Zweige am Ölbaum; die Zweige, die von Natur aus dazugehören, das ist Israel, hat Gott aufgrund seines Unglaubens herausgebrochen. Die Wurzel, von der V. 17b.18 spricht, ist nicht Israel, sondern „der von Paulus für das Christentum reklamierte Abraham als Zeuge der Glaubensgerechtigkeit" (229). Paulus drückt seine Hoffnung aus, daß Israel einmal zum Glauben an das Evangelium finden wird; denn eine Rettung Israels am Christusgeschehen vorbei ist für ihn nicht vorstellbar.

Abschließend stellt Klumbies seine Ergebnisse unter thematischer Rücksicht zusammen. Das christologisch-soteriologische Gottesverständnis des Paulus unterscheidet sich demnach nicht nur vom Judentum, sondern auch von der von ihm aufgenommenen christlichen Tradition. Paulus spricht von Gott nicht nur, indem er vom Menschen spricht, und nicht allein in bezug seines Handelns an Christus, sondern unter dem Aspekt des Heils, das dem Menschen zugedacht ist. Eine Kontinuität zum jüdischen Gottesverständnis gibt es nur traditionsgeschichtlich: „Rückschauend stellt er fest, daß Gott schon immer der gewesen ist, als der er sich in Christus offenbart hat" (245). Im gegenwärtigen Glaubensvollzug gibt es jedoch nur eine Diskontinuität. Die Beziehung zu dem vom Gesetz her bestimmten Gott beläßt den Menschen im Bereich der Heillosigkeit. Daß Paulus in der Gottesfrage auch zur frühchristlichen Tradition in Diskontinuität steht, dürfte jedoch zuviel behauptet sein. Denn Paulus spricht nirgendwo davon, daß die, die sich zu seinen vorgegebenen Traditio-

nen bekennen, das Heil verfehlen. Vielmehr dürfte das Bekenntnis zum Handeln Gottes an Jesus Christus in der frühchristlichen Tradition die Überzeugung voraussetzen, daß allein in ihm Heil ist.

2. *Das Geistverständnis des Paulus*[2]

Mehr als 100 Jahre nach H. Gunkels Werk über die Wirkungen des Geistes legt Horn in seiner Göttinger Habilitationsschrift erstmals wieder eine Gesamtdarstellung der paulinischen Pneumatologie vor. In der Forschung hat sich seit Gunkel eine Betrachtungsweise durchgesetzt, die in der frühchristlichen Pneumatologie den Erlebnissen einen geschichtlichen und sachlichen Vorrang vor Lehraussagen einräumt. Die vorliegende Arbeit sucht demgegenüber zu zeigen, „daß die Behauptung des Geistbesitzes primär eine theoretische Folgerung urchristlicher Theologie ist und sich aus der Interdependenz von Wahrnehmung und Deutung ergibt" (15).

Nach einer kritischen Bestandsaufnahme der Forschungsgeschichte fragt Horn nach den Voraussetzungen der pln. Pneumatologie (I). Wesentlich für die Entstehung der urchristlichen Pneumatologie ist die Lehre vom erloschenen und wiederkehrenden Geist, die sich in verfestigter Form erst in der tannaitischen Literatur findet und somit nicht vor der ntl. Zeit zu datieren ist, auch wenn sie eine atl.-jüdische Vorgeschichte hat. Vom wiederkehrenden Geist spricht die Aggada meist im Anschluß an Ez 36,26f und Joel 3,1–5. Unter Einfluß des Hellenismus wird der Geist als schon gegenwärtig verstanden, da der Mensch am göttlichen Geist, an der oberen Pneumasphäre der oberen Welt, teilnehmen kann.

Die vieldiskutierte Frage, ob der Geist endzeitliche Funktion neuen Verhaltens oder Substanz des eschatologischen Lebens ist, da er stofflich in den Menschen eingehe, ist religionsgeschichtlich nicht alternativ zu beantworten. Paulus nimmt die urchristliche Pneumatologie auf, wie die von ihm überlieferten Formeln, Motive und Traditionen beweisen. Das Einwohnungsmotiv bezeugt die stoische Philosophie, aber auch die jüdisch-hellenistische Mystik. Das damit verwandte Tempelmotiv hat eine breitere Vorgeschichte. Die Formeln und Motive lassen den Anspruch urchristlicher Theologie erkennen, daß der Geist Gottes in der Gemeinde und in jedem einzelnen Christen gegenwärtig ist und daß solches Geschehen als eschatologisch gewertet wird. Die Jesustradition Mk 6,6–13 berichtet von einer vorösterlichen, Joh 20,19–23 von einer österlichen und Apg 2,1–10 von einer nachösterlichen Geistmitteilung Jesu an seine Jünger.

Die pln. Pneumatologie entwickelt sich in drei Epochen, ist also eine Pneumatologie im Werden (II): a) in der frühpln. Verkündigung, b) in Auseinandersetzung mit dem pneumatischen Enthusiasmus in Korinth und c) in Auseinandersetzung mit der judenchristlichen Gegenmission. Nach 1 Thess befähigt der Geist Gottes die Gemeinde funktional zu endzeitlichem Verhalten: Er ermöglicht die Verkündigung, verwirklicht die Erwählung (1,5), gewährt Freude in der Bedrängnis (1,6), ist die Kraft, die den neuen Stand in Heiligung (4,8) realisiert, befähigt zur Prophetie, die Gottes Willen offenbart (5,19f). Der Geist hebt die Schwierigkeiten des Alltags nicht enthusiastisch auf, sondern verwirklicht angesichts

---

2 Horn, Friedrich Wilhelm: *Das Angeld des Geistes.* Studien zur paulinischen Pneumatologie. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 154. Göttingen 1992: Vandenhoeck & Ruprecht. 478 S., Ln., DM 158,– (ISBN 3-525-53835-9).

der Parusie die Heiligkeit, zu der die Gemeinde berufen ist. Der Geist als die Kraft bis hin zur Parusie ist vom Kyrios als dem Parusiechristus geschieden.

Die korinthische Gemeindetheologie versteht den Geist als die entscheidende Taufgabe. Die Taufe versetzt den Menschen in die Sphäre des Kyrios (1 Kor 12,13), in einen neuen Stand, der ihn naturhaft an der himmlischen Sphäre teilhaben läßt. Wie Horn wahrscheinlich machen kann, ist Pneumatiker (= Geistesmensch) eine Selbstbezeichnung von Christen, die sich so von den Psychikern absetzen. 1 Kor 12–14 argumentiert gegen die mit den Zungenrednern identischen Pneumatiker, die sich ausschließlich an der Erhöhungschristologie orientieren und grundsätzlich Distanz zur Welt halten. Ihnen stellt Paulus seine Niedrigkeitschristologie (1 Kor 1,18ff; 2 Kor 4,10 u. ö.) und den eschatologischen Aspekt einer künftigen Auferstehung gegenüber.

Der pneumatische Enthusiasmus ist am ehesten von der Mysterienreligion beeinflußt. Hyperpln. sind die Pneumatiker allenfalls insofern, als sie bestimmte aus 1 Kor erschließbare Inhalte der Gründungspredigt des Paulus radikalisieren. Hier sind u. a. das Einwohnungs- und Tempelmotiv (3,16; 6,19) und die judenchristliche Tauftradition in 6,11 zu nennen, die naturhaft-magisch interpretierbar sind und den Geist in Distanz zum Leib stellen. Für die Glossolalie, das Taufverständnis und den Gegensatz Pneumatiker – Psychiker reicht eine radikal verstandene pln. Theologie jedoch nicht aus. Entscheidend ist der Einfluß hellenistischen Denkens.

Der pneumatische Enthusiasmus nötigt Paulus dazu, seine Pneumatologie zu präzisieren: Seine Verkündigung ist keine Weisheitsrede, sondern Wort vom Kreuz (1,18). Er selbst hat eine tiefere pneumatische Erkenntnis als die Pneumatiker (2,16; 3,1ff). Die Korinther sind unfähig, den Inhalt seiner Kreuzesbotschaft anzunehmen (3,2). Deshalb ist ihr Anspruch, Geistesmenschen zu sein, hinfällig. Die Charismen sind Gaben zur Erbauung des Leibes Christi. Paulus läßt die Glossolalie nur im Privatbereich gelten und in der Gemeinde nur, wenn sie durch die Gabe der Deutung ergänzt wird.

Den judenchristlichen Gegnern in Korinth gegenüber muß Paulus die Legitimität seines Apostolats und den Stellenwert des Geistes betonen. So heißt es in 2 Kor, daß das Wirken des Geistes sich in der Schwachheit offenbart. Gegen die Eindringlinge, die sich auf Empfehlungsschreiben berufen, argumentiert Paulus mit der Antithese von Buchstaben und Geist (2 Kor 3). Die Galater stellt Paulus im Blick auf die judenchristliche Gegenmission vor die Alternative Gesetz oder Geist. Er trennt zwar die Zeit des Geistes radikal von der Zeit des Gesetzes, hält aber an dessen Hauptforderung, der Nächstenliebe, fest, in der sich die Freiheit bewähren muß. Im Phil stellt Paulus heraus, daß die geistbegabte Gemeinde die endzeitliche Beschneidung erfahren hat. Deshalb ist die Beschneidungsforderung der Gegenmissionare zurückzuweisen.

Der Ertrag (III) aus der Auseinandersetzung des Paulus mit seinen Gegnern ist die gedankliche Bewältigung, die vor allem in Röm 8 vorliegt und die mit „Angeld des Geistes" (2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23) auf den Begriff gebracht ist. Die Vorstellung eines Angelds, das den Anspruch auf Erwerb eines religiösen Endziels begründet, gibt es – in anderer Terminologie – auch in der ntl. Umwelt. Parallelaussagen zum Angeld des Geistes sind die Sohnschaft und das Erbe, die ebenso die gegenwärtige Heilsgabe in ihrer Zukunftsausrichtung betonen.

Der Geist Gottes ist bei Paulus eine von Gott abhängige und ihm gegenübertretende hypostatische Größe. Sein Handeln ist ausschließlich auf das Heilsgeschehen in Christus in dem Sinn bezogen, daß der Geist Christus dem Glaubenden bezeugt und zueignet. Nach-

dem Horn die Einzelaspekte des Wirkens des Geistes dargestellt hat, faßt er wesentliche Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen. Das Urchristentum konnte sein Geistverständnis nicht aus einer Erwartung des Judentums übernehmen, sondern es ist erst geworden, wie die ntl. Schriften zeigen. Damit konnte es auf Vorstellungen sowohl aus dem hellenistischen und palästinischen Judentum als auch aus dem Hellenismus zurückgreifen.

Horn hat in seiner Habilitationsschrift ein zentrales Thema pln. Theologie umfassend und ausgewogen behandelt. Wer sich mit ihr, insbesondere mit der Lehre vom Geist beschäftigen will, wird an dieser Arbeit nicht vorübergehen können.

3. *Die paulinische Theologie und ihre Wirkungsgeschichte*[3]

Hübners Theologie (= Theol.) hat bewußt beide Testamente im Blick. Dabei setzt er methodisch an der Rezeption von Inhalten des AT im NT an, die er für die ntl. Theol. für konstitutiv hält [vgl. Rez. zu Bd.1 in: OrdKor 33 (1992) 105f]. Der 2. Bd. behandelt die pln. Theol. und deren Wirkungsgeschichte im NT. Da Hübner Exegese der Schrift als deren Interpretation versteht, legt er die Theol. so dar, daß er wichtige Texte interpretierend erschließt. Dadurch, daß er der Chronologie der Briefe folgt, gewährt er Einblick in die Entwicklung der pln. Theol. Zuvor weist er jedoch die Bestreitung der Rechtfertigungslehre als Mitte pln. Theol. vor allem durch amerikanische Exegeten zurück, da sie einer kirchlichen Konfession die Grundlage nehme. Umfang und Gewicht der Argumentationsweise mit dem AT will er besonders an den atl. Zitaten und Anspielungen in ntl. Schriften erkennen. Christen verstehen das AT als den ersten Teil ihrer Bibel. Da die pln. Theol. eine Theol. im Werden ist, erklären sich einige Inkonsistenzen.

Nach Thess 1 (41–56) ist christliche Existenz notwendig Existenz in Verfolgung und Drangsal einerseits und Existenz im Heiligen Geist andererseits. Für die Argumentation des Gal (57–111) sind die formellen, meist mit *formulae quotationis* eingeleiteten Zitate sowohl strukturierend als auch themenbestimmend. In seiner *narratio* will Paulus zeigen, daß er in dem, was er in seiner *argumentatio* zu sagen hat, mit den Jerusalemern übereinstimmt. Die Antithese „Werke des Gesetzes – allein der Glaube an Christus" (Gal 2,16) sei wenigstens im Prinzip schon in Ps 143 angelegt. Paulus beginne seine theologische Argumentation jedoch erst mit Gal 3,6: Dem Abraham der Beschneidungsdiatheke stellt er den des Glaubens und der Verheißungsdiatheke gegenüber (Gen 15,6). Der Gal biete eine Theol. des sich offenbarenden Gottes, dem sich der Mensch hörend öffnet. Die Schrift stehe in ihrer Funktion als Verheißung und Evangelium im Gegensatz zum mosaischen Gesetz. Das Gesetz reize allein zu Übertretungen. Wenn Gottes Verheißung, d.h. er selbst zum Ziel kommt, werde das Gesetz nichtig. Das große Thema des Gal ist die Freiheit des Christen.

Obwohl 1 Kor 1–4 (112–208) auf Paränese zielt, gehört es zum Tiefsten pln. Theol., die hermeneutisch als verantwortliche Theol. des Wortes begriffen ist, die als Kreuzestheol. notwendig christologisch-soteriologisch und pneumatologisch bestimmt ist. Konkret wird dieses Theologisieren in seiner ekklesiologischen Dimension. 1 Kor 5–7 stellt den Christen in seiner leiblich-geschichtlichen Konstitution als verantwortliches Wesen dar. Wenn Hübner für 1 Kor 7 eine gewisse Abwertung der Ehe durch Paulus in 1 Kor 7 konstatiert, wird man

---

3 Hübner, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Bd. 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte. Göttingen 1993: Vandenhoeck & Ruprecht. 451 S., geb., DM 89,– (ISBN 3-525-53587-2).

ihm nach den Arbeiten von N. Baumert kaum zustimmen können.[4] Weil für Paulus das Sein unter dem Gesetz völlig bedeutungslos sei, könne er das Verhalten der Schwachen in der Gemeinde ertragen (1 Kor 8–10). Im pln. Denken können sich soteriologische und ekklesiologische Vorstellungen treffen, weil ihnen das Existential der Räumlichkeit zugrunde liege. In den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls werden die Glaubenden räumlich in Christus hineinversetzt. Die zeitliche Repräsentation der Dahingabe Christi in seinem sakramentalen Leib und Blut gründet in der Existenzstellvertretung Christi am Kreuz für uns (vgl. Jes 53). Die Kirche als der Leib Christi ist der Wirkungsbereich des Heiligen Geistes (1 Kor 11–14). Weil die menschliche Existenz grundsätzlich leiblich ist, ist die Identität der Person als Leib im irdischen Dasein und nach der Auferstehung garantiert (1 Kor 15). Nach 2 Kor 2,14 –6,13; 7,2–4 ist apostolisches Wirken nur echt, wenn es sich auch im Glauben und Leben derer, die es erfahren haben, als echt erweist (209–231). Deshalb ist die Gemeinde als der Brief des Apostels der gewichtige theologische Beweis für seinen Apostolat. Die Korinther verlieren ihre ureigene Identität, wenn sie nicht zu ihrem Apostel stehen.

Das krönende Meisterwerk des Apostels, der Röm, hat ein positiveres Gesetzesverständnis als der Gal, was Hübner nicht – wie meist – auf unterschiedliche Gemeindesituationen, sondern auf eine theologische Entwicklung bei Paulus zurückführt. Röm 15,25ff zufolge befürchtet Paulus, die Urgemeinde könnte seine Kollekte, ein Zeichen für die geistliche Zusammengehörigkeit zwischen den heidenchristlichen Gemeinden und der Urgemeinde, nicht annehmen. Deshalb betone er, daß Israel so sehr zur Kirche Jesu Christi gehöre, daß es am Ende als Ganzes zu Christus finde (11,26).

Gottes Gerechtigkeit zeigt sich in besonderer Weise in ihrem Verwiesensein auf den Glauben. Juden wie Heiden stehen unter der Macht der Sünde (Röm 1–3). Daraus folge die Verpflichtung der Kirche, auch den Juden das Heil in Christus zu verkünden. Der als Sühne im Glauben erfahrene Christus rechtfertigt. Damit ist die zur Zeit des Paulus existierende Kultpraxis ignoriert. Die Rechtfertigung erfährt im eschatologischen Endheil ihre Vollendung (Röm 5,6ff). Das nach Röm 7,12 heilige Gesetz ist schwach, insofern es von der Sündenmacht mißbraucht wird. Insoweit Gott und Mensch gerade von ihrem Wollen her gesehen werden, darf man in Röm 8 die Koinzidenz von göttlichem und menschlichem Trachten als theologische Spitzenaussage sehen. Wie Hübner überzeugend zeigt, wird auch Israel am Ende der Tage aufgrund der Rechtfertigung durch den Glauben gerettet (Röm 9–11). Abschließend behandelt der Verf. im Zusammenhang mit dem Hymnus in Phil 2 die pln. Christologie, die dieser geradezu selbstverständlich voraussetzt, wenn er andere, vor allem soteriologische Probleme argumentativ entfaltet. In 1 Thess ist von Christus vor allem als dem eschatologischen Richter die Rede, während im Gal die soteriologische Dimension der Christologie dominierend ist. Die Sendungschristologie des Phil.-Hymnus setzt die Präexistenzchristologie voraus. Die christologische Formel in Röm 1,3f ist mit ihrer Ausrichtung auf Erhöhung und Inthronisation mit dem Hymnus in Phil 2 verbunden.

Ging es bei der Darstellung der pln. Theol. vor allem um den theologischen Umgang des Paulus mit dem AT, wechselt in der abschließenden Betrachtung die Perspektive. Nun schaut er vom AT her auf den Rezeptor der Schrift. In der Emphase, die Paulus auf die Freiheit legt, sieht Hübner einen Ansatzpunkt für die Erkenntnis von wesenhaften Strukturen

---

4 Vgl. zuletzt N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus.* Überwindung eines Mißverständnisses. Würzburg 1992, 29–121; ausführlicher ders., *Ehe und Ehelosigkeit und Ehe im Herrn* (FzB 47), Würzburg 1984.

gesamtbiblischer Theol., insofern auch im AT die Freiheit von großer Bedeutung ist: Jahwe hat Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit (Ex 20,2; Dtn 5,6). Von Gottes Segen hängt Israels Freiheit ab, von Israels Treue zu Jahwe, zu seinem Bund und zu seinem Gesetz die Bewahrung des Segens. Deutero- und Tritojesaja, von denen her Paulus in besonderer Weise denke, sind es gerade, die im verschuldeten Exodus nach Babylon im soteriologischen Kontext eine typologische Überbietung des Exodus aus Ägypten sehen. Der erneute Exodus ist das Geschehen der vergebenen Gnade Gottes (Jes 40,2). Theologisch stehe dieser Exodus der pln. Theol. vom gottgewirkten „Exodus" aus dem Herrschaftsbereich von Sünde, Tod und Gesetz näher als der Exodus aus Ägypten. Die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen AT und NT bestehe einzig und allein im Handeln Gottes, in seiner Offenbarung. Insofern der Messias, auf den alle Schrift hinweise, Jesus von Nazareth ist, ist der Umgang mit der Prophetie christlich.

In den folgenden Abschnitten (347–410) behandelt Hübner die Wirkungsgeschichte der pln. Theol. Maßstab für die theol. Dignität der Schriften ist die zuvor entworfene pln. Theol. Unter dieser Rücksicht werden die meisten Schriften positiver gesehen, als es normalerweise in der protestantischen Exegese zu geschehen pflegt. Besonders gut kommen der Kol und Eph weg. In wenig günstigem Licht werden 2 Thess und die Pastoralbriefe gesehen. In Jak 2,14–26 sieht Hübner bewußte antipln. Polemik, obwohl er erkennt, daß sowohl der Glaubensbegriff als auch die Wendung „Gesetzeswerke" bei Jak einen anderen Inhalt haben als bei Paulus. M. E. richtet sich der Jak an Adressaten, die Glauben nur als bloßes Fürwahrhalten verstehen. Demgegenüber betont Jak – wie Paulus, allerdings in unterschiedlicher Terminologie –, daß nur ein Leben aus dem Glauben heilswirksam ist. Im 1 Petr sieht Hübner einen Höhepunkt der Wirkungsgeschichte der pln. Theol. Der Jud habe demgegenüber nur theologiegeschichtliche, keine theologische Bedeutung. Besser ergeht es dagegen dem 2 Petr.

Das Fazit lautet: Es gibt „keinen neutestamentlichen Autor, der den Apostel in seiner theologischen Bedeutsamkeit erreicht, vielleicht vom Evangelisten Johannes abgesehen. Fast das ganze Neue Testament ist also in irgendeiner Weise paulinisch" (411). Daß Paulus zu den größten Theologen des NT gehört, kann niemand bestreiten. Dennoch darf man ihn nicht zum Maßstab aller Theol. machen; sonst gerät man in Gefahr, die theologisch eigenständige Leistung nachpln. Autoren abzuwerten. Das gilt besonders für Jak und 1 Petr, der als Höhepunkt pln. Wirkungsgeschichte nicht hinreichend gewürdigt ist. Beim heutigen Forschungsstand wäre auch die Bedeutung des AT als Ganzem für die ntl. Theol. zu betonen und nicht nur einzelne Textstellen, selbst wenn sie zitiert werden. In einer pln. Theol. wären zudem Erwägungen wünschenswert, inwieweit der Apostel auf Jesustraditionen zurückgegriffen hat, die er zudem mit anderen ntl. Autoren gemeinsam hat. Insgesamt darf der vorliegende Band als eine Summe der Arbeit des international anerkannten Paulusforschers gewertet werden.

Besprechungen

Orden und Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Hrsg. v. Bernard McGinn, John Meyendorff und Jean Leclercq. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Würzburg 1993: Echter Verlag. 488 S., Pappband, DM 78,– (ISBN 3-429-01500-6).

Von einer mehrbändig geplanten Geschichte der Spiritualität liegt ein erster Band vor. Die Autoren sind meist aus dem englischen Sprachgebiet; eine auf Autoren und Inhalt hin ökumenische Perspektive bezieht neben der Mehrheit der Katholiken unter den Verfassern auch orthodoxe und evangelische Fachleute mit ein. Das Buch, über 400 Seiten stark, umfaßt den Zeitraum bis zum 12. Jahrhundert, einen angesichts der Fülle von Entwicklungen und Traditionen auch für ein Buch dieses Umfangs gewaltigen Zeitraum. – Dem Buch, das aus dem Englischen übersetzt ist, schickt J. Sudbrack eine begeisterte deutsche „Einführung" voraus (11–29). Zu Recht wird darin das Buch „eine Gesamtdarstellung in Monographien" genannt (14). Die beinahe 30 Kapitel sind in zwei Hauptteile gegliedert: Teil 1 beschreibt „Perioden und Bewegungen" (u. a.: die frühchristliche Gemeinde; gnostische Spiritualität; die geistliche Botschaft der Kirchenväter; Christentum und kulturelle Vielgestaltigkeit; die Gregorianische Reform; die religiöse Welt des 12. Jahrhunderts). Teil 2 behandelt „Themen und Werte" (Christus als Erlöser; die Dreieinigkeit; der Mensch als Abbild Gottes; Liturgie und Spiritualität; Weisen des Gebetes und der Kontemplation) – alles wird jeweils in eigenen Kapiteln in der je besonderen Entwicklung im Westen und Osten beschrieben (hierin liegt wohl einer der originellsten Aspekte einer katholisch geprägten Geschichte der Spiritualität).

P. Sudbrack empfiehlt zu Recht, aus den Monographien sich das jeweils zunächst Interessierende „herauszupicken" (14), denn der Versuch einer fortlaufenden Lektüre wäre für die meisten Leser wohl eine Überforderung. Auch so bietet das Buch nicht geringe Schwierigkeiten. Manche Artikel wiederum fallen so summarisch aus, daß ich mich an kirchengeschichtliche bzw. patrologische Schulbücher mit ihren Aufreihungen von vielen Namen und Fakten erinnert fühlte (etwa der Artikel über Mönchtum und Aszese im westlichen Christentum [139–154] oder der Beitrag über „die geistliche Botschaft der Kirchenväter" [88–114]). Eine kritische Aufarbeitung der Tradition, etwa im Blick auf die tiefe Ambivalenz der Ehetheologie bei Augustinus erscheint bei dieser Art der Darstellung (über Augustinus finden sich bei Ch. Kannengiesser vier Seiten) nicht im Bereich des Leistbaren.

Andere Beiträge bereichern den Bestand des landläufig Gelernten, wie etwa die verschiedenen Einblicke in die östliche Spiritualität oder die Ausführungen über gnostische Spiritualität (71–88).

Ein weites Gebiet, das eher zu wenig Aufmerksamkeit in dem Buch findet, ist das der Volksfrömmigkeit. Die reiche Skala der Andachtsformen, Wallfahrten, der Heiligenkult, das Brauchtum und seine wechselvolle Beziehungsgeschichte mit dem vorgefundenen und dann anverwandelten vorchristlichen Erbe wird leider nicht in eigenen Untersuchungen thematisiert. Formen der Askese wie die für uns Heutige absolut problematische des irischen Mönchtums werden nur knapp und unkommentiert erwähnt (185), wo doch nur eine Beschreibung mit Beispielen und der Versuch einer Kritik wirkliche Einblicke brächte (man vgl. dazu die viel konkretere und farbigere Darstellungsweise in den seinerzeitigen Lehrbriefen „Typen christlicher Frömmigkeit").

Die Übersetzung liest sich angenehm und flüssig; bei der nicht leichten Materie ist dies eine entscheidende Stärke des Buches. Einige Schönheitsfehler seien aber dennoch genannt. So muß es S. 47 sicher im Deutschen Sensibilität (für sensitivity) und auf S. 62 Gnosis (für gnosticism) heißen. Auf S. 140 ist offenbar die Ortskirche (nicht: Ostkirche) gemeint, für „die Campania" sollte Kampanien stehen (143). Kirchennamen in anderen Ländern sollten (außer St. Peter, Rom!) besser in der Originalform belassen werden (Sant'Alessio, Rom; Sant'Apollinare in Ravenna, 150).

Im ganzen haben wir ein Buch vor uns, das Leser, die am Werden der christlichen Spiritualität interessiert sind, sicherlich öfter zur Hand nehmen werden, um immer wieder neu in das große Meer der christlichen geistlichen Tradition einzutauchen. Die Mühe der persönlichen Auseinandersetzung mit dieser Tradition im bejahend-lernenden und auch im kritischen Sinn bleibt freilich weithin dem Leser selbst aufgegeben.

Peter Lippert

Abeln, Reinhard – Kner, Anton: *Kein Weg im Leben ist vergebens.* Wüstenerfahrungen sind unersetzbar. Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften 62. Münsterschwarzach 1990: Vier-Türme-Verlag. 51 S., kt., DM 6,– (ISBN 3-87868-415-0).

Ein mutiges Wort haben die beiden Autoren als Überschrift über dieses Büchlein gesetzt; Mut zu machen ist auch die Absicht, mit der sie ihre Gedanken veröffentlichen. Zu Beginn bieten sie ihrem Leser einige Betrachtungen zu Wüstenerfahrungen an; die Wüste wird als Ort in der Bibel erwähnt, an dem es nicht mehr weiter geht, der zugleich aber ein Ort der Begegnung mit Gott ist. Moderne Wüstenerfahrungen, Erfahrungen von den Brechungen des Lebens, zeigen die heutige Bedeutung des Bildes auf. Daß diese Erfahrungen einen Sinn im gesamten Leben eines Menschen haben, soll in einem zweiten Kapitel nahegebracht werden. Wie auch im vorangehenden Kapitel werden hier eine Fülle von Beispielen aus der geistlichen Tradition, Legenden, zeitgenössische Berichte, Sinnsprüche und kurze Zitate angeführt, die oft nur durch kurze überleitende Sätz miteinander verbunden sind. Als Hilfe, im eigenen Leben einen Sinn wieder zu entdecken, werden im dritten Kapitel die echte Begegnung mit Menschen und mit Gott angeführt. Gebetsbeispiele runden das Büchlein ab. Es ist nicht eigentlich ein Buch zum Nachdenken und Durchdringen schwieriger Situationen, vielmehr eine erbauliche Aufmunterung für Menschen, die möglicherweise nach einem einzigen Satz bzw. einem Beispiel suchen, durch das sie sich begleiten lassen. Johannes Römelt

Herbstrith, Waltraud: *Verweilen vor Gott.* Mit Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Edith Stein. Reihe: Topos-Taschenbücher, Bd. 232. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 106 S., kt., DM 9,80 (ISBN 3-7867-1697-8).

Die Verfasserin, Mitbegründerin des Edith-Stein-Karmel in Tübingen und bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Spiritualität des Karmel und zu allgemeinen Themen der geistlichen Theologie, legt hier ein paar skizzenhafte Erwägungen zum Thema des vor Gott verweilenden Gebetes vor, die sich an drei großen, aber untereinander unterschiedlichen Gestalten des Karmel und seiner geistlichen Erfahrung orientieren: an Teresa von Avila, an Johannes vom Kreuz und an Edith Stein (41–100). Diesen Kapiteln geht eine grundsätzlich gehaltene Erschließung dessen voraus, was Meditation ist (15–37). Ich muß gestehen, ich fand diesen ersten Teil des Büchleins hilfreicher und ansprechender als insbesondere den Abschnitt über Johannes vom Kreuz. Gewiß gelingt auch hier immer wieder der Brückenschlag ins Heute, aber irgendwie bleibt mir das über Johannes Gesagte fremd. Zum Beispiel: verschiedentlich werden diejenigen, die nicht den Gebetsweg des Johannes vom Kreuz als ihren Weg und ihr Ziel ansehen, unterschwellig getadelt (73, 76); das Hinter-sich-lassen aller „kategorialen" Elemente der Spiritualität wird irgendwie als Ziel vorgeschrieben (Stichworte: Leersein, Nicht-Tun, Nicht-Sehen). Ein Textbeispiel: „Nicht als ob er (scil. Johannes) Betrachtungen über das Leiden und die Auferstehung Christi abgelehnt hätte. Aber er möchte uns weiterziehen" (77). Natürlich hat die Verfasserin recht, wenn sie fortfährt: „...denn auch das schönste Bild von Christus ist nicht der Herr selbst, sondern unsere Vorstellung von ihm" (ebd.). Aber so sehr Spiritualität gerade heute nicht ohne Elemente einer „negativen Theologie", also als „negative Spiritualität" leben kann, so sehr braucht sie das Bild, die Vorstellung, um leben zu können. Und wenn uns die Karmeltradition über das Schweigen angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes etwas lehren kann, dann wäre sicherlich auf die „kleine" Thérèse von Lisieux zu hören...

Was hier in Anlehnung an Johannes vom Kreuz vorgelegt und von mir kritisch kommentiert wird, wird freilich nicht nur Anlaß, eine Frage an die Verfasserin zu richten, sondern auch an die Tradition selbst: Es sollte wohl dieser Weg dann doch nicht als der Weg einfachhin beschrieben werden. Bestimmte spirituelle Akzentuierungen mögen z. B. introvertierten Menschen hilfreicher erscheinen als Menschen anderer psychischer Struktur. Und solch introvertierte Akzente sind in manchen Abschnitten des Buches nicht zu übersehen (in der Deutung von Joh 4, 23f, S. 81; 84). Dabei wäre in dem Zitat von E. Stein ein Ansatz gewesen, wenigstens die Perspektive auf einen spirituellen Pluralismus hin zu öffnen (vgl. 99).

Ich bin überzeugt, daß die geistliche Theologie angesichts nicht nur des Reichtums, sondern auch der Vielfalt ihrer Traditionen zurückhaltend damit sein sollte, eine bestimmte spirituelle Option als Hochform der Spiritualität zu deklarieren. Es müßte auch in der Theoriebildung und in geistlichen Anweisungen m. E. viel mehr, als es geschieht, auf die Bedeutung der psychischen Eigenart der ein-

zelnen Menschen für die Ausgestaltung einer wirklich persönlich echten Spiritualität eingegangen werden. Dabei braucht man nicht unbedingt das heute so oft zu Rate gezogene Enneagramm als allein hilfreich anzusehen. Aber das große Interesse, das diese Typenlehre unter Ordensleuten findet, deutet mindestens auf den Wunsch nach einer Übereinstimmung der eigenen psychischen Identität mit einer entsprechenden Ausprägung von Spiritualität hin (leider hat in Deutschland der m. E. einfachere und plausiblere Myers-Briggs Personality Indicator kaum Beachtung gefunden, auch nicht, was die Konsequenzen für eine persönlichkeitsgerechte Spiritualität beträfe).

So hat mich also das gut lesbare und aufgeschlossene Büchlein selbst dort, wo es bei mir Einspruch hervorrief, bis zur letzten Seite engagiert. Das mag ihm mit vielen Lesern so gehen; sollten deren Stellungnahmen dann anders ausfallen, wäre auch dies nur ein Indiz dafür, daß es bei der Suche nach Formgebung der Spiritualität kein bloßes Richtig oder Falsch gibt, sondern eine Mehrzahl von spirituellen Wegen, deren Richtung gemeinsam gewiesen werden kann, die aber verschieden verlaufen und unter denen jeder Glaubende seinen Weg finden muß. Peter Lippert

Henrici, Peter – Wild, Peter: *Entdeckung der Liebe.* Übungen zur Meditation der Beziehungen. Meditationskurs, Bd. 2. München 1992: Kösel. 192 S., geb., DM 34,– (ISBN 3-466-20353-8).

Der vorliegende Band ist der zweite eines auf drei Bände konzipierten Meditationskurses. „Entdeckung der Stille" (der erste Band dieser Trilogie) bietet Übungen zur gegenständlichen Meditation, „Entdeckung Gottes" (der dritte Band) Übungen aus dem religiösen Meditationsschatz der Menschheit. „Übungen zur Meditation der Beziehungen" sind – wie der Untertitel ausdrückt – Inhalt dieses zweiten Bandes. Obwohl jeder dieser Meditationszyklen nach Wunsch der Autoren ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden soll, wird hier doch zu Beginn auf Grundlagen erinnernd zurückgegriffen, die in der ersten Reihe gelegt wurden. Die Inhalte der Meditation werden aber in zehn Übungsreihen getrennt entwickelt; jede dieser Übungsreihen enthält sieben Übungen, so daß sie als Leitfaden für eine Woche dienen kann. Gegenstand der Meditation werden im Laufe dieser Übungsreihen u. a. das eigene Bewußtsein von der Verbundenheit mit anderen, der eigene Stammbaum, Arten der Beziehung (wie Dienstleistung und Geschenk), das Bewußtsein vom Wert eines jeden Menschen, Werte im Zwischenmenschlichen (wie Wahrheit, Güte, Treue), schließlich auch Trennendes und seine Überwindung.

Die einzelnen Übungen sind in direkter Ansprache an den Leser formuliert, sie machen auf den stützenden Rahmen aufmerksam, sie geben ganz konkrete Schritte zum Einstieg in die Übung an, Formulierungen zur Anleitung der eigenen Phantasie und Vorstellungskraft, und sie umfassen auch noch einen Impuls oder einige Fragen zum Abschluß der Meditation. Dieser detaillierte und offensichtlich in der Praxis erprobte Aufbau der Übungen und die Konkretheit der Übungsinhalte machen dem Leser bzw. besser dem Benutzer den Mitvollzug leicht. Es ist tatsächlich ein Buch, das sich in seinem Reichtum nur dem erschließen wird, der es auch tatsächlich bei der eigenen Meditation verwendet. Und genau das ist es ja, worum es geht. Johannes Römelt

Faricy, Robert – Wicks, Robert J.: *Jesus betrachten.* Gedanken und Hilfen zur Kontemplation. Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften 63. Münsterschwarzach 1990: Vier-Türme-Verlag. 39 S., kt., DM 5,60 (ISBN 3-87868-416-9).

Robert Faricy, der Autor dieses kleinen Buches (der Beitrag des als Mitautor aufgeführten Robert J. Wicks wird leider an keiner Stelle erläutert), lehrt an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom Spiritualität. Ein Vortrag, den er in den USA hielt und der dort reges Interesse fand, bildet die Grundlage dieser Veröffentlichung. In einfachen Sätzen, die von Ursula Kluitmann in ein leicht lesbares Deutsch übersetzt wurden, stellt Faricy Kontemplation als die Gabe vor, „Jesus als Person kennenzulernen". In enger Orientierung an der Heiligen Schrift erläutert er die Art der Liebe Jesu und gibt so eine theologische Grundlegung der Kontemplation, wie sie für jeden Christen ein Weg sein kann. Es folgen darauf Anmerkungen zu den Empfindungen bei der Kontemplation, mögliche Wege bzw. Methoden und Schwierigkeiten. Als kleine, ganz grundlegende Information und Ermutigung kann dieses Büchlein sehr gute Dienste leisten. Johannes Römelt

Boros, Ladislaus: *Im Leben Gott erfahren.* Berührungen. Reihe: Herderbücherei, Bd. 1796. Freiburg 1993: Herder. 283 S., kt., DM 17,80 (ISBN 3-451-08796-0).

Daß ungezählte Menschen heute an Gott leiden, an dem fernen Gott, an dem Gott, der kein Gesicht hat, ist eine unleugbare Tatsache. Der Autor versucht am Leben einzelner Menschen aufzuzeigen, wie sie Gott erfahren haben. Man darf bezweifeln, daß er mit den Beispielen, die er herausgreift und die oft Jahrzehnte und Jahrhunderte zurückliegen, den heutigen Menschen noch erreichen wird. Dabei unterstellt der Verfasser ein theologisches Wissen, das bei vielen Gottsuchenden nicht vorhanden ist und durch sein Buch auch nicht vermittelt werden kann. Der Leser schaltet ab, sobald er sich nicht verstanden weiß. Wer andere Bücher von L. Boros gelesen hat und ihn als geistlichen Schriftsteller schätzt, wird auch nach diesem Buch greifen. Peter Bock

Martini, Carlo Maria: *Du kennst mich, Herr!* Denkanstöße für junge Christen. München 1993: Verlag Neue Stadt. 96 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-87996-301-0).

Als Bibelwissenschaftler ist Kardinal Martini mit dem Evangelium vertraut. Das zeigt auch sein neues Buch: Du kennst mich, Herr. Der Untertitel des Buches: Denkanstöße für junge Christen, weist auf den Inhalt hin. In Gruppengesprächen mit jungen Menschen im Alter ab 14 Jahren sucht er in der Deutung biblischer Gestalten Jugendliche an die sie bedrängenden Fragen heranzuführen: Wer bin ich? Worum geht es in meinem Leben? Welche Perspektiven hat mein Leben? Wie werde ich mit den Schwierigkeiten meines Charakters, meines Temperamentes fertig? Wo kann ich in einem Buch nachlesen oder an Menschen ablesen, um eine Antwort auf diese Fragen zu finden.

Kardinal Martini gibt in der Deutung biblischer Gestalten Antwort auf diese Fragen. Mit psychologischem Einfühlungsvermögen in die Seele junger Menschen deckt er psychische Vorgänge auf, die nachdenklich machen und zugleich Mut machen.

Zu diesen biblischen Gestalten gehören der Jüngling von Naim, König David, der Apostel Paulus und der Diakon Stephanus. Wenn Martini am Schluß seines Buches schreibt: „Es geht darum, verstanden zu haben, wer der Herr für mich ist", dann ist der Jugendliche, ist jeder Mensch auf dem rechten Weg zur Begegnung mit Gott. Nicht nur den Jugendlichen selbst, auch allen, die mit der Führung junger Menschen zu tun haben, ist dieses Buch wärmstens zu empfehlen. Peter Bock

Jackowski, Karol A.: *Mehr Spaß am Leben.* Zehn todsichere Tips einer amerikanischen Nonne. Freiburg 1993: Herder. 126 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-451-23087-9).

Die Autorin, Ordensfrau und Dozentin in Notre Dame, Indiana/USA, vertritt in diesem humorvoll geschriebenen Buch die These, daß der Mensch, sofern er seine Lebensvorstellung und sein Leben in Einklang bringt, „mehr Spaß am Leben" hat. Dieser sympathischen Feststellung folgt ein Zehn-Punkte-Programm, das helfen soll, dieses Ziel zu erreichen. Tiefsinniges wird hier in leicht verständlicher und ansprechender Form vorgetragen und geht doch über kurzweilige Unterhaltung weit hinaus, was den Leser animieren könnte, ein derartiges Zehn-Punkt-Programm für sich selbst aufzustellen. Die eingestreuten Zeichnungen illustrieren gekonnt die dargebotenen Ratschläge.
Klaus Burckhardt

Heilige Schrift

Archäologisches Bibel-Lexikon. Hrsg. v. Avraham Negev. Neuhausen-Stuttgart 1991: Hänssler-Verlag. 520 S., geb., DM 128,– (ISBN 3-7751-1685-0).

Das erstmals 1972 in deutscher Sprache erschienene „Archäologische Lexikon zur Bibel", herausgegeben von dem namhaften israelischen Archäologen Avraham Negev und für den deutschen Sprachraum bearbeitet von Joachim Rehork, liegt hier in einer völlig neuen Bearbeitung vor, die sich an der ebenfalls von Negev herausgegebenen Neuauflage der „Archaeological Encyclopedia of the Holy Land" (Jerusalem 1986) orientiert. Die Bearbeitung der deutschen Ausgabe übernahmen

die Archäologin Renate Rosenthal-Heginbottom und der Alttestamentler und Archäologe Wolfgang Zwickel. Offensichtliche Fehler der Erstausgabe wurden weitgehend beseitigt und Beiträge, wenn nötig, auf den aktuellen Forschungsstand gebracht bzw. völlig neu geschrieben, wobei versäumt wurde mitzuteilen, um welche Artikel es sich dabei handelt.

Die Neuausgabe mit ca. 600 Artikeln informiert den Leser nicht nur über Grabungsergebnisse, sondern liefert auch brauchbare Überblicke zu vielen Aspekten des täglichen Lebens von der Urgeschichte bis zur Spätantike, im einzelnen über die damaligen Lebensverhältnisse, den Kult, das Kriegswesen und den Handel. 58 Farbtafeln und 268 Abbildungen illustrieren und ergänzen das geschriebene Wort und vermitteln so dem Leser eine anschauliche Vorstellung. In einem Anhang finden sich außerdem einige Übersichtskarten aus alt- und neutestamentlicher Zeit, eine archäologische Karte, Zeittafeln, ein Verzeichnis wichtiger antiker Quellen und weiterführender Literatur sowie ein Glossar, wobei anzumerken ist, daß die Karten leider nicht ausreichend auf die entsprechenden Artikel im Lexikonteil abgestimmt wurden, da Namen fehlen, die dort in einem eigenen Beitrag vorgestellt wurden. Perfektion ist bei einer solchen Materie auch bei großer Sorgfalt nicht erreichbar. Das beweist auch dieses in seiner äußeren Aufmachung übersichtlich gestaltete und angenehm lesbare Werk. Abgesehen von der Tatsache, daß neue Ausgrabungen den Aussagewert einzelner Artikel schnell relativieren, wird man immer auch auf Lücken stoßen, die es eigentlich nicht geben sollte. Ich vermißte z. B. einen Beitrag über das judäische Bergland, den mittlerweile trockengelegten Hule-See und über Assyrien, zumal im Vorwort ausdrücklich ein Überblick über die Nachbarn Israels verprochen wurde (S. 7). Abträglich sind sicher auch manche Aussagen, die in dieser Form kaum zu halten sind. (So wird z. B. der biblische Bericht über den Fall Jerichos offensichtlich als geschichtlich angesehen, obwohl die umfangreichen Ausgrabungen dafür keine Bestätigung liefern konnten, S. 211.)

Trotz dieser und anderer hier nicht genannter Mängel ist die Neuausgabe dieses Lexikons zu begrüßen, zumal im Augenblick kein besseres Nachschlagewerk auf dem deutschen Büchermarkt angeboten wird. Es ermöglicht allen Interessierten immerhin einen ersten Überblick und liefert bei aller Kürze eine Fülle interessanter Details, die in dieser Zusammenstellung hierzulande nicht so leicht zu erhalten sind.

Franz Karl Heinemann

Große Frauen der Bibel in Bild und Text. Freiburg 1993: Herder. 295 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-451-22925-0).

Das Wort „große" im Titel dieses überlegt und prachtvoll gestalteten Buches mag den überraschen, der bisher der Meinung war, den in der Bibel mehr beiläufig erwähnten Frauen – von Eva, der Urmutter allen Lebens, und von Maria, der Mutter Jesu, einmal abgesehen – komme keine nennenswerte Bedeutung zu. Eine solche Sicht der Dinge konnte entstehen, weil in den zurückliegenden Jahrhunderten Theologie und religiöses Leben fast ausschließlich von Männern geprägt wurden und Frauen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung nur begrenzte Möglichkeiten hatten, ihren Glauben öffentlich zu artikulieren. Sie spielten in der Kirche tatsächlich nur eine untergeordnete Rolle. Das zeigt sich bereits im Neuen Testament, wo die Frauen eindeutig im Schatten der Apostel stehen, und findet seine Fortsetzung in der Kirchengeschichte. Franziskus von Assisi ist beispielsweise bekannter als seine Verwandte Klara, und in der großen Sammlung von Vätertexten, der Patrologia latina, erscheint neben vielen Kirchenvätern nur eine einzige „Kirchenmutter", Hildegard von Bingen. Das sich wandelnde Rollenverständnis der Frau in unseren Tagen mußte zwangläufig auch zu einer Korrektur dieses weitverbreiteten Bildes führen und hat mittlerweile auch in der Theologie zu Einsichten geführt, an denen keiner achtlos vorübergehen sollte. Das hier vorgestellte Buch ist ein überzeugendes Beispiel der neuen Sichtweise der Frau, die darum weiß, daß nicht der Mann im Mittelpunkt der Bibel steht, sondern Gott und seine Botschaft von der Rettung und Befreiung, die Männer und Frauen gleichermaßen angeht und auch durch Männer und Frauen zu allen Zeiten weitergetragen wurde und wird.

Herbert Haag, emeritierter Professor für Altes Testament in Tübingen, hat das informative Vorwort geschrieben, in dem er mit Beispielen belegt, daß es in der tausendjährigen Geschichte Israels keine Phase gegeben hat, in der Frauen nicht entscheidend die Geschichte bestimmend und das Leben gestaltend aufgetreten wären, auch wenn schon frühzeitig Versuche unternommen wurden,

ihre Rolle herunterzuspielen. Daß es ihnen trotz ihrer schwierigen Position in einer patriarchalischen Gesellschaft gelegentlich gelang, selbstbewußt und frei aufzutreten, zeigen schon Texte der Bibel selbst, die hier abgedruckt werden, noch deutlicher aber die sorgfältige Auslegung dieser Texte, die die bekannte Theologin und Schriftstellerin Dorothee Sölle in nachvollziehbaren und klaren Gedanken beigesteuert hat. Dabei wird immer wieder deutlich, daß die Frauen von damals auch Menschen von heute viel zu sagen haben. Sölles Meditationen sind jeweils mit einem beigen Ton hinterlegt und auf diese Weise deutlich von den Beiträgen Joe Kirchbergers abgehoben, der in seinen Ausführungen den Spuren nachgeht, die diese Frauen in der Literatur von den frühen jüdischen und christlichen Apokryphen bis in die Werke großer Dichter und Schriftsteller unserer Tage hinterlassen haben. Diese Zeugnisse lassen erkennen, wie vielfältig die biblischen Frauengestalten interpretiert worden sind und wie sie über Jahrhunderte immer wieder Menschen zur Auseinandersetzung herausgefordert haben. Besondere Beachtung verdient der ausgezeichnete Bildteil, in dem die Kunsthistorikerin Anne-Marie Schnieper eine reiche Fülle von Kunstschätzen von der Romanik bis zu Marc Chagall zusammengetragen und in knappen Bildlegenden kommentiert hat. Die über 400 farbigen und prächtigen Abbildungen zeigen starke und selbstbewußte Persönlichkeiten und lassen ahnen, daß die großen Künstler trotz aller Schwarz-Weiß-Malerei die Frauen der Bibel häufig zutreffender gesehen und besser verstanden haben als die meisten ihrer zeitgenössischen Theologen.

Im einzelnen werden vorgestellt Eva und Lilit, Sara und Hagar, Lots Frau und Töchter, Rebekka, Tochter des Betuel, Rachel und Lea, Tamar, die Frau des Potiphar, die Dirne Rachab, die Richterin Debora, die Tochter des Jiphtach, Delila, Rut, Hanna, Abigail, die Hexe von Endor, Batscheba, die Königin von Saba, Judit, Ester, Susanna, Elisabet, die Mutter Johannes des Täufers, Herodias und Salome, die Frau der Salbung, Maria und Martha, Maria von Magdala, und Maria, die Mutter Jesu. Zweierlei fällt an dieser Liste auf. Sie ist nicht vollständig und konnte auch nicht vollständig sein. Trotzdem ist zu bedauern, daß das weibliche Personeninventar des Neuen Testaments zu kurz gekommen ist und daß in der Reihe alttestamentlicher Frauen eine so wichtige Persönlichkeit wie Mirjam fehlt, der wir immerhin das älteste Zeugnis von der Errettung am Schilfmeer verdanken und die mit ihrer Deutung dieses Ereignisses ihrem Volk eine neue Zukunft eröffnet hat. Das Thema, das in diesem frühen Zeugnis einer glaubenden Frau angeschlagen ist, wird in der Bibel vielfach und immer neu entfaltet: Gott steht auf seiten der Schwachen, die im Machtkampf der Menschen unterliegen müssen. Er bringt für sie die große Wende, er macht ihnen Mut zu einem Leben in Freiheit. Störend fand ich zweitens, daß man sich einmal mehr nicht an das ökumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen gehalten hat. Auf diese Weise wird das Durcheinander in Schreibweise und Aussprache weiterbestehen und auch in Zukunft mancherlei Verwirrung und Unsicherheit stiften.

Dennoch, im ganzen ein gelungenes Werk, das einen lebendigen Einblick in die oft aufregende und spannende Geschichte biblischer Frauengestalten gewährt und den Leser einlädt, sich mit dem Schicksal dieser Frauen auseinanderzusetzen. Es ist Zeit und lohnend, diesen Frauen Gehör zu schenken, nicht etwa, weil sie bessere Voraussetzungen mitbringen, Gottes Wirken zu verstehen, sondern weil Gott zu seinem Dienst bestellt, wen er will. Franz Karl Heinemann

MATHYS, Hans-Peter: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). Reihe: Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 71. Freiburg, Schweiz, 2. Aufl. 1990: Universitätsverlag i. Gem. m. d. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. XII, 198 S., geb., DM 85,– (ISBN 3-7278-0357-6).

Die alttestamentliche Formulierung des Gebotes der Nächstenliebe (Lev 19,18) ist für das christliche Ethos von besonderer Bedeutung. Was gelegentlich als christliches Spezifikum behauptet wurde, dieses Gebot in der jesuanischen Fassung als von allen nationalen, rassistischen und sonstigen Einschränkungen freies, universales Liebesgebot zu verstehen, bis hin zur Feindesliebe, das scheint in anderen religiösen Kulturen, aber auch im Alten Testament noch tiefen Grenzziehungen ausgesetzt zu sein. Ist Lev 19,18 als rein nationales Volksethos zu verstehen, das den Binnenfrieden im Umgang der Glieder des Bundesvolkes miteinander zu regeln versuchte? Oder gibt es eine Tendenz zu universaler übernationaler Gültigkeit hinaus, wie sie sich etwa in der Exilszeit auch für das Verständnis des Jahweglaubens überhaupt zeigt? Die textkritischen Untersuchungen, die redakti-

ons- und traditionsgeschichtlichen Untersuchungen von Hans-Peter Mathys, die hier in einer zweiten, überarbeiteten und ergänzten Auflage vorliegen, versuchen Lev 19,18 nicht im Volksethos, sondern in einer Gemeindeethik zu verankern. Diese Neudefinition des „Sitz im Leben" scheint auf eine universale Bedeutungsvalenz hinzuweisen, die der neutestamentlichen Radikalisierung des Liebesgebotes gleichkommt.

Josef Römelt

Dohmen, Christoph – Mussner, Franz: *Nur die halbe Wahrheit?* Für die Einheit der ganzen Bibel. Freiburg 1993: Herder. 143 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-451-23067-4).

Der Alttestamentler C. Dohmen und der Neutestamentler F. Mußner plädieren im vorliegenden Buch leidenschaftlich für die Einheit von Neuem und Altem Testament. Ihre Beiträge gehen auf Referate zurück, die sie im September 1991 bei einem Kolloquium des Schülerkreises von Joseph Kardinal Ratzinger gehalten haben. Die Verf. wenden sich an einen größeren Kreis von interessierten Christen, um ihnen zu einem vertieften Verständnis der Bibel zu verhelfen. Wie Dohmen zu Recht betont, ist es unmöglich, Christus zu kennen, wenn man das AT nicht kennt; denn es war ja die Bibel Jesu und der frühen Kirche. Die „Bibel Israels" wurde zum ersten Teil der christlichen Bibel, zum Alten Testament. Das NT läßt sich als Ergänzung des AT verstehen. Dohmen beklagt, daß das AT in der Praxis des christlichen Lebens gering eingeschätzt wird. Das zeigt sich schon in der Auswahl der liturgischen Texte, aber auch darin, daß es in der Theologie (mit Ausnahme der Schöpfungstheologie) kaum eine Rolle spielt und daß nur selten über alttestamentliche Texte gepredigt wird.

Mußner zeigt an einigen Beispielen, wie das NT alttestamentliche Texte auslegt, um von hier aus zu zeigen, wie vom NT selbst aus die Einheit der Bibel zu begründen ist. Als Einheitsgrund der Bibel erkennt Mußner Jahwe, der sich als der Widersprechende und Rettende durchsetzt.

Die beiden Autoren zeigen überzeugend, daß für den Christen AT und NT eine untrennbare Einheit bilden. Dabei bleiben sie nicht bei der theoretischen Überlegung stehen, sondern ziehen daraus auch Folgerungen für das Glaubensleben und für den jüdisch-christlichen Dialog. Das Buch kann Vorbehalte und Vorurteile über das AT abbauen helfen, weshalb seine Lektüre sehr zu empfehlen ist.

Heinz Giesen

Schnackenburg, Rudolf: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien.* Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband 4. Freiburg 1993. Herder: 357 S., geb., DM 62,– (für Abnehmer des Gesamtwerkes DM 56,–) (ISBN 3-451-23072-0).

Schnackenburg geht es in seinem „Jesusbuch" nicht um die Rekonstruktion dessen, was sich in den Evangelien historisch verifizieren läßt. Sein Anliegen ist es vielmehr, zur Sprache zu bringen, wie die Evangelien Jesus Christus darstellen. Dieses Anliegen entspricht zweifellos der Intention der Evangelisten, die bewußt Aussagen über Jesus von Nazaret in seiner Bedeutung für den Glaubenden machen.

In der vorliegenden Christologie zeichnet Schnackenburg in chronologischer Abfolge das Christusbild des Mk-, Mt-, Lk- und JohEv nach. So beschreibt er zunächst die Tätigkeit Jesu nach dem MkEv (28–89) und kommt dann auf die Würdenamen Jesu zu sprechen. Ausführlich geht er auch auf das wichtige markinische Motiv des Messiasgeheimnisses ein. Beim MtEv (90–151) stellt er neben den Hoheitstiteln in ihrer besonderen Ausformung gegenüber dem MkEv die Bedeutung der alttestamentlichen Kontext- und Erfüllungszitate heraus, die Jesus als den Erfüller alttestamentlicher Vorhersagen charakterisieren, der eine größere Gerechtigkeit fordert. Schnackenburg legt sodann die grundlegende Sicht des LkEv (152–244) dar und zeichnet einige seiner charakteristischen Züge nach: Jesu Menschlichkeit, seine Stellung zu den Armen und Reichen, seine Zuwendung zu den Frauen und sein Gebet. Der Lieblingsjünger im JohEv (245–326) ist der Garant der Überlieferung. Er ist ein Jünger Jesu, der nicht zum Zwölferkreis gehört und aus Jerusalem stammt, mit dem Jesus sehr vertraut war und der Zeuge des Todes Jesu war. Den Kern des Evangeliums (bis 20,31) schreibt Schnackenburg einem hellenistisch gebildeten Theologen zu, der sich nach dem Tod des Lieblingsjüngers auf dessen Überlieferungen stützt. Der johanneische Kreis besorge dann die Schlußredak-

tion. Auf diesen gehe wohl auch die Christologie des JohEv zurück. Die dem JohEv eigene Christologie spiegelt sich in folgenden Titeln: Jesus ist der Gesandte, der Sohn, der Menschensohn, der Prophet, der präexistente Logos. Der Verf. betont abschließend, daß das Christuszeugnis vielgestaltig und einheitlich zugleich ist (327–354): Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes, der Heilsbringer, der ganze andere. Schnackenburg legt eine beeindruckende Christologie der Evangelien vor, die im ganzen die Forschung der letzten Jahrzehnte zusammenfaßt. In einem solchen Werk kann es verständlicherweise keine ausführlichen Auseinandersetzungen mit anderen Positionen geben. Es ist auch selbstverständlich, daß man im einzelnen anders interpretieren kann. So kann man m. E. nach wie vor mit guten Gründen vertreten, daß für Mt die Gerechtigkeit Gabe und Aufgabe ist. Und es dürfte nicht zufällig sein, daß Mt zu Beginn (5,6) und gegen Schluß (6,33) der Bergpredigt den Geschenkcharakter der Gerechtigkeit betont, um so zu verdeutlichen, daß Gott den Menschen zuerst zu sittlichem Tun befähigt, bevor er fordert. Die Bergpredigt überfordert den Menschen also nicht. Das sieht Schnackenburg im übrigen selbst, wenn er von der Liebe als dem Kern der neuen Gerechtigkeit spricht, nämlich von der „Liebe zu den Menschen aus der von Gott empfangenen Liebe" (144).

Insgesamt wird man mit der Verlagsreklame über Schnackenburgs Buch urteilen müssen: „Ein Grundlagenwerk für Theologie und Verkündigung, für Kirche und Gemeinden." Leider fehlen jedoch jegliche Register, die das Arbeiten mit dem Buch erleichtern könnten. Heinz Giesen

Religionstheologie – Dogmatik

Bühlmann, Walbert: *Wenn Gott zu allen Menschen geht.* Der biblische Glaube, die Weltreligionen und die Zukunft der Menschheit. Topos Taschenbücher 219. Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 216 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-7867-1621-8).

Bereits vor gut zehn Jahren veröffentlichte der Missionstheologe Walbert Bühlmann, der durch seine Bildungsarbeit über die Grenzen seiner Schweizer Heimat hinaus bekannt ist, die Originalfassung des hier in gekürzter Version und als Taschenbuchausgabe vorliegenden Buches. Das Anliegen Bühlmanns in diesem Buch ist die Begründung und die Werbung für den interreligiösen Dialog; den Leitfaden für seine Auseinandersetzung mit den verschiedenen religiösen Gedanken und Vorstellungen bildet der Gedanke der Auserwählung (der ursprüngliche Untertitel des Buches machte dies deutlich: „Für eine neue Erfahrung der Auserwählung"). Grundthese Bühlmanns ist, daß „Auserwählung nicht Privilegierung von einzelnen, sondern Hoffnung für alle bedeutet, nicht Monopolfall, sondern Modellfall" (11). Daß sich das Volk Israel selbst als das auserwählte Volk verstand, ist natürlich auch Christen geläufig. Bühlmann zeichnet die Entstehung dieses Selbstverständnisses nach, er zieht die Linie dann weiter aus und belegt den Gedanken der Erwählung im Rahmen des christlichen Glaubens (1. und 2. Kapitel) und schließt ein umfangreiches drittes Kapitel über die Religionen Afrikas, Asiens und Amerikas an. Ein gemeinsames Ergebnis steht am Ende dieser Darstellung der verschiedenen Religionen: „Die meisten Völker... hegen und pflegen einen ausgeprägten Ethnozentrismus, der meistens religiös... überhöht wird. Sie anerkennen eine Gottheit als tiefsten Grund ihrer eigenen Identität. Sie leben folglich im Bewußtsein eine Art Bund mit Gott..." (144). Den drei Kapiteln der Datensammlung folgt ein abschließendes Kapitel, das die Vereinbarkeit der Religionen miteinander, die Stellung des Christentums in diesem Zusammenhang und die Würdigung verschiedener religiöser Erfahrungen zum Thema hat, also die wichtigsten systematischen Themen einer Theologie der Religionen. Bühlmann wirft hier mehr die Fragen auf, als daß er eine Antwort gibt: Worin ist der Anspruch einer Religion begründet, ist Offenbarung nicht nur eine Projektion von Menschen? Was bedeutet Inspiration? An zentraler Stelle schließlich, bei der Frage nämlich, wieso dem Christentum eine irgendwie geartete besondere Stellung im Kreis der Religionen zukommen sollte, steht das persönliche Glaubensbekenntnis des Autors selbst. „Für meinen Glauben ist das Christusereignis nicht bloß ein quantitatives Mehr in der religiösen Entwicklung der Menschheit, nicht bloß eine überaus schöne Blume im vielfältigen Garten der Religionen, sondern eine absolut neue Initiative und Offenbarung Gottes..." (169). An dieser Stelle wird deutlich, daß Bühlmann sich in erster Linie als Gesprächspartner von Christen und von Angehörigen anderer Religionen versteht – in der Bemühung um ein rechtes Verständnis füreinander. Sein Anliegen ist nicht in erster Linie die gedankliche Analyse von Problemen: religionskritische

Argumente und Äußerungen eines exklusiven Heilsanspruches in den verschiedenen Religionen werden deshalb auch nicht näher untersucht und aufgelöst. Bühlmanns Ziel ist vielmehr die Vermittlung eines einheitlichen Gesamtbildes von der Heilsgeschichte Gottes mit uns Menschen, das er durch reiche historische Kenntnisse abstützt, und die Werbung für den Dialog unter den Religionen. Manchem kritischen Leser wird das bei weitem nicht ausreichen, dennoch darf man froh sein über diese allgemeinverständliche und übersichtliche Darstellung und das engagierte Plädoyer für eine Verständigung.

Johannes Römelt

CAMPBELL, Joseph: *Die Mitte ist überall.* Die Sprache von Mythos, Religion und Kunst. München 1992: Kösel. 192 S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-466-34269-4).

Der 1987 verstorbene Amerikaner Joseph Campbell war in den Vereinigten Staaten und darüber hinaus ein bekannter Mythenforscher, der u. a. die Werke von Carl Gustav Jung und Heinrich Zimmer (bei dem Campbell auch studierte) in einer englischen Fassung herausgab. Die in diesem Band gesammelten Beiträge gehen auf Referate zurück, die Campbell zu verschiedenen Anlässen in den Jahren 1981–1984 am C. G. Jung Institute in San Franzisko hielt. Campbell war, als er diese Vorträge hielt, bereits um die achtzig Jahre alt: es handelt sich dementsprechend um eher überblicksartige Beiträge am Ende eines Forscherlebens, in denen Campbell ohne größere methodische Reflexionen und kritische Fundierung einige Grundinhalte seiner Überlegungen einem breiteren Publikum zugänglich machen wollte. Im Begriff des Mythos (in der deutschen Übersetzung werden Mythos und Mythologie ägerlicherweise nicht voneinander unterschieden, Indiz für einen nicht sehr sorgfältigen Umgang mit sprachlichen Ausdrücken) verschränkt der Autor individual- und sozialpsychologische Motive: ein Mythenkomplex „bringt einerseits die Gemeinschaft in Übereinstimmung mit einer intuitiv gewußten Naturordnung und führt andererseits mit Hilfe seiner symbolischen erzieherischen Rituale die einzelnen durch die unvermeidlichen psychophysischen Wandlungsstufen eines Menschenlebens" (24). Belegt wird diese Verbindung mit vielfältigem Material, das Campbell aus der Bibel, aus indischen, persischen, nordamerikanischen u. a. Mythen heranzieht und mit physikalischen Daten und literarischen Texten kombiniert. Man darf sich von diesem Band nicht zuviel erwarten; es herrscht ein aufzählend-darstellender Stil vor, die Gedanken sind nicht deutlich präzisiert, sondern sollen eher allgemein plausibel gemacht werden, ohne daß an den einzelnen Beispielen von Mythen detailliert gearbeitet würde. Theologisch interessant wäre eine stärkere Beleuchtung der Beziehung zwischen der Campbellschen natürlichen Mythen-Religion und dem Bild eines personalen Gottes (wie im Christentum) gewesen; aus letzterer Sicht hat Johann B. Metz an anderer Stelle einige beachtenswerte und kritische Anmerkungen zur heutigen Mythenfreudigkeit gemacht.

Johannes Römelt

KNOEPFFLER, Nikolaus: *Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner.* Zur Frage seiner Kantischen Herkunft. Reihe: Innsbrucker theologische Studien, Bd. 39. Innsbruck 1993: Tyrolia Verlag. 214 S., kt., DM 32,– (ISBN 3-7022-1880-7).

Karl Rahners theologischer Denkansatz wird meist als transzendental charakterisiert, so daß dieses Wort die Funktion eines Schlüsselwortes annimmt, das das Wesen seines Denkens benennt. Außer Zustimmung zu dem damit gegebenen Ansatz hat Rahner auch Kritik erfahren, indem seine Theologie als transzendentale Anthropologie und damit als radikaler Subjektivismus gedeutet wurde, die am Ende die christliche Wahrheit auf bloße Vernunftwahrheit reduziert. Wie steht es mit der Schlüsselrolle dieses Terminus und aus welchen Wurzeln speist er sich? Daß bei dieser Untersuchung der Gebrauch des Wortes bei Kant eine wichtige Rolle spielt, ist naheliegend, ja selbstverständlich. Es geht in dieser Arbeit also darum, den Sprachgebrauch des Wortes „transzendental" bei Rahner herauszuarbeiten und die Frage zu klären, wie weit sich der Rahnersche Gebrauch des Wortes von Kant herleitet. Auf diese Weise soll ein Fingerzeig gegeben werden, wie Rahners Denken zu verstehen und zu beurteilen ist.

Das Gesagte begründet die Einteilung des Buches, die Analysen werden in drei Kapiteln durchgeführt: 1. Rahners Sprachgebrauch von „transzendental", 2. Kants Sprachgebrauch von „transzendental", 3. das Transzendentale bei Kant und Rahner im Vergleich.

Im Mittelpunkt des ersten Kapitels stehen außer einigen Aufsätzen die Werke „Geist in Welt", „Hörer des Wortes" und „Grundkurs des Glaubens". In bis in letzte Einzelheiten mit Akribie gearbeiteten Analysen wird aufgewiesen, was Rahner unter „transzendental" versteht, wie das Umfeld dieses Begriffes aussieht und wie der Sprachgebrauch mit der Entwicklung seines Denkens die entsprechenden Änderungen erfährt. Es wird deutlich, daß der Sprachgebrauch Rahners nicht univok ist, sondern verschiedene Gesichtspunkte in diesem Terminus zusammenbringt, bis schließlich im „Grundkurs" eine Präzisierung und umfassende Definition gegeben wird. Der Autor schreibt: „Das Transzendentale ist sachlich die existentiale, im weiten Sinn apriorische Bedingung der Möglichkeit von konkreter Erfahrung. Das Transzendentale läßt sich deshalb genauer als transzendentale Offenbarung bezeichnen. Sie ist als Akt verstanden die Wirklichkeit Gottes selbst, der als quasi-formale Ursache die transzendentale Erfahrung überformt und sich so selbst im Modus des Angebots mitteilt" (120). Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß sich der transzendentalphilosophische Teil des „Grundkurses" in den transzendentaltheologischen „aufhebt". Inhaltlich bedeutet Rahners Bemühen den Versuch, den christlichen Glauben vernunftgemäß zu erschließen, indem die Frage geklärt wird: „Wie kann das absolute Geheimnis den Menschen wirklich angehen? Wie kann die Frage, die der Mensch ist, von Gott her ihre Antwort finden?" (122)

Das zweite Kapitel über den Gebrauch von „transzendental" bei Kant untersucht in gleich eindringlicher Weise die „Kritik der reinen Vernunft". Inbezug auf Rahner kann dabei festgestellt werden, daß er einerseits durch den Kantschen Sprachgebrauch und seiner inhaltlichen Füllung beeinflußt ist, daß andererseits aber auch deutliche Unterschiede sichtbar werden (mehrfach wird z. B. auf die Bedeutung Maréchals für Rahner hingewiesen).

Das dritte Kapitel vergleicht beide Denker. Wichtig ist hier die Antwort auf den Subjektivismusvorwurf. Schon für Kant gilt, daß sein Rückgang auf das „ich denke" keinen platten Subjektivismus im Sinne von „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" darstellt. Noch weniger kann man solches von Rahner behaupten. Knoepfflers Analysen machen das einsichtig genug. Er nimmt Rahner auch in Schutz gegenüber dem Vorwurf des Geschichtsverlustes. Das unableitbare Christusereignis bewirkt die Möglichkeit des Menschen, von vornherein in der transzendentalen Offenbarung zu stehen, ohne daß durch diese Zentrierung der Geschichte auf Christus hin der Eigenwert der geschichtlichen Ereignisse verloren geht, allerdings so, daß sie vom Christusereignis als endgültige Zusage Gottes an den Menschen ihren letzten Sinn bekommen.

Die Rezension kann nur auf einige wichtige Punkte hinweisen. Der reiche Gehalt des Buches erschließt sich erst dann, wenn man die subtilen Analysen im einzelnen studiert. Das Bild Rahners jedenfalls bekommt präzisere Konturen, mancher Vorwurf erweist sich als gegenstandslos. Gerade die nüchterne Darbietung der Bedeutung und Entwicklung des Terminus „transzendental" zeigt auch, das Rahner keineswegs im Philosophischen stecken geblieben ist, sondern – auch im transzendentalen Bereich – zu einer umfassenden sich auf göttliche Offenbarung gründenden Theologie gefunden hat.

Siegfried Hammer

Imbach, Josef: *Sehnsucht nach dem verlorenen Gott.* Graz 1992: Verlag Styria. 208 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-222-12145-1).

Die Frage nach Gott werden Menschen immer entweder bewußt stellen oder unbewußt leben.

Der Schweizer Minorit und Fundamentaltheologe stellt die Frage nach Gott, wie sie sich gerade heute viele Menschen stellen. Zuerst zeichnet er die Hauptzüge der vor allem mit und seit der Aufklärung gegebenen geistigen Freiheitsgeschichte menschlichen Autonomiestrebens, das sich vor allem im naturwissenschaftlichen Fortschritt und in einer zunehmenden Säkularisierung zeigte. Ihren Höhepunkt, wenn auch nicht ihr Ende, fand diese Entwicklung in der „Gott ist tot"-Erfahrung, wie sie Friedrich Nietzsche am Ende des 19. Jahrhunderts in seiner „Fröhlichen Wissenschaft" ausdrückte. Die immer schon gegebene Frage nach der „Rechtfertigung Gottes" angesichts des Leidens und des Bösen wurde dadurch keineswegs als erledigt angesehen, sie erfuhr vielmehr eine letztmögliche Verschärfung in der Frage nach Gott in und nach Auschwitz. Auch zeigt die Naturwissenschaft eine bis in die Mitte unseres Jahrhunderts nicht mehr für möglich gehaltene Offenheit gegenüber der Frage nach Gott.

Die in unserer Zeit gestellte Frage nach Gott als Sehnsucht nach dem ganz anderen, als Erfahrung der Bedeutung personaler Begegnung und geschichtlicher Entwicklung und als neue Sensibilität für das alles umgreifende und nie einzuholende „Geheimnis" eröffnet einen breiten Zugang zu den biblischen Zeugnissen „von Gott".

Es ist erstaunlich, wie hervorragend es Imbach sowohl gedanklich als auch sprachlich gelingt, dieses umfangreiche und schwierige Thema zu vermitteln. In einem großen abschließenden Teil wird das, was zuvor spekulativ und narrativ mitgeteilt wurde, in der dritten Sprache der Theologie, in der Gebetssprache, ausgedrückt. Imbach veröffentlicht hier ein Buch, das ich uneingeschränkt empfehlen kann. Klemens Jockwig

Gruber, Elmar: *Mein Gottesbuch.* Eine Vergewisserung des Glaubens. Freiburg 1992: Herder. 240 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-451-22641-3).

In einer Zeit, die vom Individualismus und Pluralismus gekennzeichnet ist, sieht sich der einzelne heute auch einer unübersichtlichen Vielfalt von Sinnangeboten gegenüber. In der Vergewisserung von Werten, die seinem Leben Sinn geben, ist der einzelne in seiner Vereinzelung weitgehend überfordert. In dieser Situation möchte der bekannte Münchner Religionspädagoge hinsichtlich der christlichen Glaubensinhalte eine Orientierung im „Markt der Angebote" bieten. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß er die christliche Glaubenslehre den Menschen in ihrer gegenwärtigen Erfahrungswelt nahebringen will. Thematisch ist dieses Glaubensbuch nach dem Glaubensbekenntnis aufgebaut; dabei übernimmt Gruber weitgehend den Aufbau des kath. Katechismus von 1955: Von Gott und unserer Erlösung – Von der Kirche und den Sakramenten – Vom Leben nach den Geboten Gottes – Von den letzten Dingen.

Es ist erstaunlich, welche Fülle von Inhalten Gruber in diesem nicht sehr umfangreichen Buch unterbringt. Der Autor schreibt eine einfache, verständliche Sprache. Er greift allgemein menschliche und spezifisch gesellschaftlich geprägte Erfahrungen auf. Wenn er aber aus ihnen heraus dann zu religiösen und unterscheidend christlichen Aussagen kommt, erfährt man, daß sich Gruber mit seiner guten Absicht einfach überfordert hat. Das kurze Bibelzitat und Gebet am Schluß jedes kleinen Kapitels, manche sind nur eine knappe Seite lang, weisen auf diese Überforderung meist noch zusätzlich hin.

Was macht heute jemand z. B. mit solchen Sätzen innerhalb des über eine Seite gehenden Kapitels „Die Versuchung": „Die Freude kommt nicht von den äußeren Dingen, auch wenn wir sie durch äußere Dinge erfahren. Die Lebensfreude kommt von der Erfahrung des ewigen Lebens und der ewigen Liebe, die wir in unserem irdischen Leben machen können" (129). Oder wenn es bei den wenigen Sätzen zu dem kleinen Kapitel „Maria ist die Mutter Gottes" heißt: „Gott hat ihr eine ‚uneheliche Schwangerschaft' zugemutet. Sie hat im Glauben diese Schwangerschaft angenommen und ihr Kind von Gott empfangen" (51). Oder wie soll ich diesen Satz unter der Überschrift „Gott wirkt in allem" verstehen: „Gott kann alles brauchen. Er wirkt in allem das Gute: in dem, was wir gut finden, aber auch in dem, was wir böse finden" (32).

Eine gute Absicht allein genügt eben nicht. Es stellt sich mir unwillkürlich die Fage, ob hier nicht ein Verlag den allgemeinen Glaubensbuch-Boom mit einem katechetischen „fast-food"-Angebot nützen wollte. Auf der Rückseite des Buches steht in Fettdruck: Die Grund-sätze des Glaubens: kurz gefaßt, lebensnah und leicht verständlich: Die fundamentale Glaubensinformation und Lebensorientierung für alle Christen. Greifen Sie zu, kann man da nur sagen. Klemens Jockwig

Baudler, Georg: *Gott und die Frau.* Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion. München 1991: Kösel-Verlag. 431 S., geb., DM 49,80 (ISBN 3-466-36337-3).

Ein Thema, das im Lauf der Geschichte der Menschen Politik und Kultur der Völker entscheidend geprägt hat, behandelt hier der Aachener Theologe und Religionspädagoge. Baudler hat sich bereits Ende der achtziger Jahre mit seiner umfangreichen Veröffentlichung „Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen" mit der Gottesvorstellung innerhalb der Kulturgeschichte auseinandergesetzt.

Es geht dem Autor um jene Dimension der Wirklichkeit in den zentralen Lebensbereichen „Frau, Sexualität und Gewalt", die über die beschreibende Wahrnehmung hinausgeht: Welche Grundlagen und Zusammenhänge bestimmen das Miteinander und Ineinander von Religion, Frau, Sexualität und Gewalt im Verlauf der Geschichte der verschiedenen Völker und Kulturen? Baudler gibt vom Standpunkt des christlichen Theologen her einen religionsgeschichtlichen Überblick über das Verständnis des Frau- und Mannseins, wobei er sich den Ergebnissen der Verhaltensforschung und der Grundvorstellung der Evolution verpflichtet weiß. Er sieht menschliches Leben, Religion und Glauben im Gesamtzusammenhang der Evolution, „ohne sie in ihrem Wesen aus ihr abzuleiten" (S.12).

Baudler verfolgt eine dreifache Intention in seiner Arbeit: „Nicht nacheinander, sondern ineinander verschränkt, erörtert sie erstens das Phänomen des Frau- und Mannseins aus geschichtlicher Sicht, zweitens entfaltet sie die vielfältigen Symbole und Mythen, in denen es um die Frau und Mutter und ihr Zusammenspiel mit dem Mann geht, beginnend bei altsteinzeitlichen Zeugnissen bis hin zur Stellung der Frau in den heutigen Weltreligionen, und drittens sucht sie in und durch diese lebenspraktische und religionsgeschichtliche Perspektive ein mögliches evolutives Verständnis des Christusereignisses zu erarbeiten" (12).

Im letzten Kapitel seiner Arbeit entfaltet Baudler die Gottesoffenbarung Jesu als Überwindung der Gewalt und als unzerstörbare Zuversicht gegen die letzte Gewalt des Todes auf endgültiges Leben in der alles umfassenden Heimat bei Gott, dem Vater Jesu Christi und aller Menschen sowie der gesamten Schöpfung. Baudler verfolgt mit seiner Arbeit ein religionspädagogisches Ziel. Er will mit der hier gegebenen Deutung des christlichen Glaubens im Bereich dieser das menschliche Leben derart entscheidend bestimmenden Themen den Menschen in seiner Alltagserfahrung ansprechen und dabei das Weltbild der Menschen ernstnehmen, das heute nicht mehr ohne den Zusammenhang mit den Wahrnehmungen und Deutungen der anderen Religionen gesehen werden darf.

Dieser Intention kann ich nur eindringlich zustimmen. Zu Einzelheiten und zur Gesamtschau des hier gegebenen religions- und kulturgeschichtlichen Überblicks werden sich Vertreter der entsprechenden Wissenschaften zu Wort melden.

Klemens Jockwig

Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben. Hrsg. v. Hermann Kochanek. Freiburg 1992: Herder. 288 S., kt., DM 46,– (ISBN 3-451-22866-1).

Auf den ersten Blick mag das Thema „Reinkarnation" manchem wie eine Abseitigkeit erscheinen, die allenfalls für ein paar „Esoterik-Freaks" und ihre Gesprächspartner von Wichtigkeit ist. Solchem Wegschieben widerspricht aber die Statistik; zunehmend halten Menschen diese Sicht des Lebens- und Todesschicksals und der Ewigkeitsdeutung für möglich nach dem pluralistischen Motto „warum nicht?". So müssen sich heute Christen mit ihrer Auferstehungshoffnung nicht nur der „Nach-dem-Tod-ist-alles-aus"-Ideologie stellen, sondern auch verschiedensten Reinkarnationshoffnungen. Der Herausgeber, Pastoraltheologe an der Hochschule der Steyler in St. Augustin, hat somit ein hochaktuelles Thema aufgegriffen. Die insgesamt 15 Beiträge sind in drei Kapitel gegliedert: „Die Antwort der Religionen" (12–97); „Westlich-europäische Reinkarnationsvorstellungen – eine kritische Abgrenzung" (100–193); „Zum Dialog zwischen Auferstehungsglauben und Reinkarnationslehre" (196–284).

In einem solchen Band mag wohl jede(r) Leser(in) dort einsteigen, wo das Leserinteresse am spontansten ist. Der systematisch Interessierte sei auf die Zusammenschau verwiesen, wie sie – in jeweils etwas anderer, aber sich nicht ausschließender Position – in den Beiträgen von H. Waldenfels und F.-J. Nocke vorliegt („Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf der Suche nach seiner Zukunft", 248–262; „Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung? Einige Überlegungen aus der Sicht systematischer Theologie", 263–284). An dem Buch finde ich positiv: zum einen die Analyse und Wertung des Phänomens, die zu verstehen versucht, nach hintergründigen Erwartungen fragt, und die zugleich dezidiert von einem katholischen Glaubensstandpunkt aus argumentiert zum zweiten die wertvolle Information über die asiatischen und die spezifisch europäischen Wurzelböden einer heutigen „vulgären" Idee der Reinkarnation; zum dritten die Information aus dem wenig bekannten Bereich der ernsthaften Paranormologie und

aus der empirischen Erforschung von Phänomenen, auf welche sich die Idee der Reinkarnation gern beruft, sowie aus der vergleichenden Religionswissenschaft, der eine knappe Fassung des Kerns christlichen Auferstehungsglaubens an die Seite gestellt wird. Die Beiträge sind meist recht gut lesbar, informativ und so knapp gehalten, daß das Interesse des nicht in der Frage bewanderten Lesers wachgehalten wird. Bei allem hat die Frage ja wirklich die Auswirkung von „Konsequenzen für das (eigene) Leben" (vgl. den Untertitel des Buches). Man kann dem Herausgeber und den Verfassern des Buches nur dankbar sein für den Einstieg in eine fremde Welt, die uns allenthalben nahegekommen ist.

Peter Lippert

Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie, Bd. III.* Göttingen 1993: Vandenhoeck & Ruprecht. 767 S., kt., DM 125,– (ISBN 3-525-52190-1).

Mit Spannung erwartet und mit Freude zur Kenntnis genommen liegt der letzte Band der Systematischen Theologie von P. vor (vgl. OK 1989, 365 und 1992, 241). An Kapiteln der knappeste (den sechs des ersten Bandes und den fünf des zweiten Bandes folgen hier vier) und an Seiten der umfangreichste (die 515 des ersten Bandes und die 567 des zweiten Bandes wachsen hier auf 767 an) zeigt er bereits darin das Gewicht der hier behandelten Thematik und ihrer argumentativen Bedeutung: Kirche, Erwählung, Eschatologie, Geistausgießung, Reich Gottes und Kirche (13–113); Die Gemeinde des Messias und der einzelne (115–472); Erwählung und Geschichte (473–567); Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes (569–694).

Wieder beeindruckt die umfassende Kenntnis, mit der hier die Glaubenslehre aus der Sicht des evangelischen Systematikers dargelegt wird: analytisch dem Glaubensbewußtsein entnommen, argumentativ abgesichert und durch die Theologiegeschichte auf das Heute hin entfaltet. Den katholischen Dogmatiker beglückt das große Gewicht, das hier der Kirche zugemessen wird, wie auch der klare Blick, mit dem die zeit- und interessenbedingte Verengung im Blickfeld der Reformatoren wahrgenommen wird, ohne daß deren berechtigte Anliegen und daraus erwachsende Gewichtungen aufgegeben werden. Es ist diese Sicht des Verfassers, die dann in der Frage nach Kirche, Sakrament (vor allem nach der Eucharistie als Kirche im Vollzug) und Amt eine größtmögliche Offenheit für die katholische Position und eine weitestmögliche Nähe zu ihr bewirkt. So ist gerade dieser Band (mehr noch als die beiden vorangehenden) ein ökumenischer Beitrag erster Ordnung, auch wenn der theologische Disput weiterzuführen ist (so fiel z. B. auf, daß in der Frage nach dem Ursprung der Eucharistie die Überlegungen von J. Jeremias und vor allem auch H. Schürmann nicht aufscheinen). Bei solcher Gläubigkeit, methodischer Klarheit und angstfreier Offenheit kann er geführt werden.

Wieder beschließen die drei Register (Bibelstellen, Namen und Sachen) den Band und mit ihm das großartige Werk.

Viktor Hahn

Moral- und Pastoraltheologie

Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. Hrsg. v. Johannes Gründel. Bd. 2: Schöpfung – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur. 240. S. Bd. 3: Partnerschaft – Ehe – Familie – Leibliches Leben – Kirche. 244 S. Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 142 und 143. Düsseldorf 1992: Patmos Verlag, je DM 34,80 (ISBN 3-491-72253-5; ISBN 3-491-72254-3).

Das insgesamt dreibändige Werk, dessen ersten Band wir bereits früher besprochen haben, trägt den Untertitel „Ein Grundkurs der Moral". Nachdem im ersten Band Fragen der sog. Fundamentalmoral behandelt worden waren, nimmt sich der dritte Band die Lebenssektoren „Partnerschaft – Ehe – Familie – Leibliches Leben – Kirche" vor. Der zweite Band handelt über „Schöpfung – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur". Jeder Band enthält dreizehn Kapitel von je verschiedenen Verfassern. Es ist leicht vorstellbar, wie viele Einzelfragen das Werk angeht und auf recht unterschiedliche Weise bearbeitet. Denn das Werk beansprucht keine gemeinsame „Linie" und bietet diese auch nicht. Allerdings trat für mich die Unterschiedlichkeit der Standpunkte einzelner Verfasser nicht so

deutlich zutage wie im ersten Band (eine Ausnahme bietet hier die Position des Nestors der evangelischen Umwelttheologie, G. Altner, die sich von der m. E. entschieden überzeugenderen Position von Ph. Schmitz deutlich unterscheidet).

Eigenart und Anlage des Werkes machen eine rezensierende Stellungnahme nicht eben leicht. Ein engagierter Widerspruch zu wichtigeren Aussagen, der kritisierend anzumelden wäre, hat sich bei mir, von Ausnahmen abgesehen, kaum eingestellt. Eine andere Frage ist die nach direkter Zustimmung einerseits oder nach möglichem Überdruß andererseits beim Lesen der einzelnen Beiträge. Denn nach Lesbarkeit, Stil und Ansprüchen an die Vorkenntnisse der Leser sind diese doch sehr unterschiedlich gehalten. Gelegentlich werden wichtige Fragen nur eben berührt, oder es werden nur begrenzte Aspekte eines komplexen Themas behandelt (vgl. den knappen Beitrag R. Süßmuths über die Familie; die Nichtbehandlung der Ehelosigkeit bei E. Schockenhoff trotz der Ankündigung im Titel, beides wurde zu Recht anderwärts bemängelt). Manchmal findet sich nochmals etwas wieder, das dem theologisch interessierten Leser bereits sehr bekannt ist (vgl. die Beiträge von P. M. Zulehner oder H.-R. Laurien). Anderes, vor allem aus den an die Theologie angrenzenden Teilen der Medizin oder der Soziologie, liest sich demgegenüber sehr viel spannender. Gelegentlich kann ein hoher Grad von Abstraktion und ein komplizierter Stil das Leseinteresse lähmen, können auch Ungereimtheiten des Wortgebrauchs („progressierend", 220; „reflexiv" statt „reflex", 226) ärgerlich machen, wie dies für mich beim Beitrag von G. Hunold über Medienethik der Fall war.

Im ganzen haben sich mir die zwei Bände als eine doch recht anregend wirkende Lektüre dargeboten. Damit die Kompliziertheit und Vielfalt heutiger Lebensbereiche und damit heutiger Verantwortlichkeiten nicht zur Entmutigung gerät, bedarf es freilich einer Einordnung des Ethischen in das Spirituelle; erst diese Dimension läßt uns die Erfahrung annehmen, daß die Kräfte der Menschen zum Tun des Guten begrenzt sind und seine Erkenntnis des Gesollten so lückenhaft ist; erst dort, wo sich die Analyse des menschlich, also ethisch Aufgetragenen und die zupackende Verantwortung für das uns real Mögliche verbindet mit der gelassenen Annahme dessen, was immer unabgegolten bleiben muß, wird Erfahrung von Erlöstsein möglich und das Leben lebbar. Peter Lippert

Huber, Wolfgang: *Die tägliche Gewalt.* Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde. Freiburg 1993: Herder. 189 S., kt., DM 32,– (ISBN 3-451-23238-3).

Gewaltphänomene neuer unvorstellbarer Qualität sind heute wieder tägliches Brot geworden: der Fremdenhaß in Deutschland, der Golfkrieg, der Krieg im ehemaligen Jugoslawien usw. Wolfgang Huber, Professor für Theologische Ethik in Heidelberg, versucht eine Darstellung des Themas im Blick auf das für die gegenwärtige Kultur zentrale Ethos der Menschenwürde – eine Darstellung, die von der Wahrnehmung der medienvermittelten Gesellschaft (1. Gewalt und Intimität als Unterhaltung; 2. Die Würde des Menschen ist antastbar – der Sport als Beispiel) bis hin zur Identitätssuche eines neuen zusammenwachsenden Europas reicht. Es spricht an, wie nuanciert die Problemfelder der Beziehung zwischen Einheimischen und „Fremden" (3. Die Mehrheitsgesellschaft und die Minderheiten – Bedingungen des Zusammenlebens), der Dilemmata zwischen einem Ethos der Gewaltlosigkeit und bewaffneter Friedenssicherung (5. Rückblick auf den Golfkrieg; 6. Militärische Gewalt nach dem Ende des Kalten Krieges) und der ökologischen Balance zwischen Kultur und Natur dargestellt werden (7. Gewalt gegen Mensch und Natur – die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos). Huber nennt ausdrücklich die Notwendigkeit ethischer Minimalverständigung, damit multikulturelle Gesellschaftsform gelingen kann. Er wirbt für eine „subsidiär" „föderalistische" Pluralitätskultur, die die religiösen, ethnischen und kulturellen Verschiedenheiten mutig miteinander in Kontakt bringt, sie in ihrer Unterschiedenheit nicht voreilig (etwa unter dem Konzept einer christlichen Reevangelisierung Europas) nivellieren will, ohne darüber die Notwendigkeit echter Konsensgestaltung und Ausformulierung konsensueller Räume zu vergessen, die sich in der Identitätsbildung etwa der christlichen Kirchen (ohne imperialistischen Herrschaftsanspruch) zeichenhaft anbieten (4. Die Krise der politischen Kultur und die Zukunft Europas). Auch wenn man vielleicht in einzelnen konkreten Analysen und Vorschlägen anderer Meinung als der Verfasser sein kann, das Buch gibt eine zwar allgemein und quasi zeugnishaft gehaltene, aber sehr hilfreiche Orientierung in den komplexen und widersprüchlichen politischen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen unserer gegenwärtigen europäischen Situation. Josef Römelt

McKaughan, Molly: *Kinder ja, aber später.* Der Kinderwunsch in der Lebensplanung von Frauen. München 1990: Kösel. 302 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-466-30300-1).

Die freiberufliche amerikanische Journalistin Molly McKaughan wendet sich an die Frauen der modernen Frauenbewegungen, die mit Beginn der zunehmenden Berufstätigkeit von Frauen in den westlichen Gesellschaften nach einem guten Ausbildungsabschluß familiäres Leben gegenüber Karriere und finanzieller Sicherung einer eigenen, unabhängigen Existenz in den Hintergrund gerückt hatten und nun im Alter von 30–40 Jahren auf einen intensiven eigenen Kinderwunsch stoßen. McKaughan spricht vom Phänomen der „biologischen Uhr", die für solche Frauen mit zunehmendem Alter und Zugehen auf den Verlust der Gebärfähigkeit „sehr laut zu ticken beginnt". Der oft mit sehr viel Engagement und Erfolg gesicherten beruflichen Existenz, der damit verbundenen persönlichen Entfaltung und Erfüllung steht die offene Frage nach dem Sinn der Erfahrung gegenüber, ein eigenes Kind haben zu können und haben zu wollen.

In den ersten Kapiteln des Buches läßt die Journalistin zunächst vorwiegend die betroffenen Frauen selbst zu Wort kommen. In einer unverstellten und offenen Weise werden die verwinkeltesten Gefühle und Gedanken der Frauen wiedergegeben, die sich in der beschriebenen Lage befinden: Verheiratete mit doppeltem Einkommen, die im Kontext des harten amerikanischen Wirtschaftslebens vor der Frage stehen, wie Beruf und Kind ohne Verlust des Lebensstandards oder gar der Existenzsicherung zu vereinbaren sind; allein lebende Frauen mit Partnern, die ein eigenes Kind wünschen, sogar ohne vom „Freund und Vater" dafür ein finanzielles Aufkommen zu verlangen; Frauen, die an eine künstliche Befruchtung über die Samenbank denken usw. Die Ambivalenz zwischen Sehnsucht nach Familie und Angst vor den Einschränkungen, die damit für Beruf und Freizeit verbunden sind, kommen tief zum Ausdruck. Der „Gang zur Samenbank" erscheint als ein allerletzter Ausweg, den offenbar wenig Frauen als befriedigend erleben. Grund dafür ist nach den Berichten der Wunsch der Frauen, ihrem Kind sagen zu können, daß sie ihr Leben einer Beziehung verdanken, in der sich die Mutter geborgen und geliebt wußte, auch wenn das nicht den Rahmen einer ehelichen Partnerschaft voraussetzt.

In dem abschließenden Kapitel stellt das Buch medizinische Daten zum Zyklus der Frau und ihrer Fruchtbarkeit dar, zur Schwangerschaft in fortgeschrittenem Alter der Frau. In der Schilderung verheirateter und alleinstehender Frauen, die noch mit 30 bzw. 40 Jahren eine erfolgreiche Schwangerschaft erleben durften, der damit verbundenen Balance-Versuch zwischen Beruf, Familie und Partnerschaft, der bitteren oder hilfreichen Verzichtserfahrungen in diesem Balancieren, kehrt das Buch zur Darstellungsweise von Erfahrungen zurück.

Das Buch spricht an durch die lebendigen Erfahrungsberichte, die auf einer statistisch standardisierten Umfrage der Autorin in einer amerikanischen Zeitschrift beruhen. Wertungsfrei werden Schwierigkeiten, Ängste, Sehnsüchte und Träume der autonomen, unabhängigen Frau im Beruf deutlich. Es ist schade, daß nur Frauen aus sehr gut situierten finanziellen Verhältnissen zu Wort kommen. So bleibt das Empfinden einer etwas elitären „Oberschichtproblematik". Das hinter den Stellungnahmen und Beschreibungen verborgene Problem der Frau als autonome Partnerin und berufstätige Mutter, die weiteren Fragen der ökonomischen und politischen Stellung von Familie, Partnerschaft sowie von Auflösung traditioneller Familienbilder bleiben deshalb offen und eher ohne ethische Reflexion.

Josef Römelt

Constam, Dorette: *Befreiung aus dem Hungerturm.* Hilfe für Magersüchtige. Bern, Wuppertal 1991: Blaukreuz-Verlag. 164 S., Pp., DM 19,80 (ISBN 3-7871-0078-4).

Das Buch beschreibt das Phänomen der verschiedenen Eßstörungen (Magersucht, Fettsucht, Eß-Brech-Sucht) aus der Erfahrung einer Betroffenen. Aber es geht der Autorin nicht um einen biographischen Bericht, sondern um die sorgfältige Darstellung der Symptome der Störungen, die Analyse der gesellschaftlichen Hintergründe, die Verankerung der Suchtprobleme in der Familienstruktur und schließlich in der Persönlichkeit der Süchtigen selbst.

Die Stärke des Buches liegt sicherlich in der reflektierenden Bearbeitung der charakteristischen Persönlichkeitsstruktur der Süchtigen selbst. Das Persönlichkeitsprofil, das entworfen wird, scheint

dabei vor allem einen mehr oder weniger ‚typischen' Hintergrund der Magersucht bzw. Eß-Brech-Sucht darzustellen (kaum der Fettsucht). Die Grundthese: Die Suchtdynamik der Krankheit stammt gleichsam aus einer eigentümlichen Ambivalenz zwischen übergroßem Verantwortungsbewußtsein, mit dem die Süchtige (die Eßstörungen betreffen zu 90% Prozent Frauen) das Leben der Herkunftsfamilie und ihre Beziehungen zu balancieren versucht, und einem eigentümlichen Perfektionismus, der das eigene Körpergefühl schließlich destabilisiert oder sogar zerstört. Das Harmoniebedürfnis, für das die Süchtige oft eine ungeheure Energie aufwendet und das die Abgrenzung innerhalb der Familie (besonders gegenüber der Mutter) häufig mißlingen läßt, schlägt in einen Perfektionismus um: Die Süchtige versucht ihre Stärke, zu der sie sich aus dem tiefen Verantwortlichkeitsgefühl gezwungen empfindet, schließlich im Umgang mit ihrem Körper – gleichsam stellvertretend – zu leben. Die Widersprüchlichkeit, sich im Umfeld der Familie (oder anderen nahen Menschen) nie aus der balancierenden Verantwortung für andere entlassen zu sehen, sich zugleich aber heillos überfordert zu fühlen, spiegelt sich in der Gegensinnigkeit der Eßstörung wider. Einerseits dient der Kampf mit dem eigenen Körper dem Beweis der persönlichen Stärke. Und zugleich ist die Störung Ausdruck des unsicheren Ja – Nein zu echtem Selbstand (Abgrenzung) und gelungener Offenheit für die anderen (ohne überanstrengende Selbstopferung für fremde Balance). Die Magersüchtige kämpft über ihre eigenwillige und nach außen hin sichtbare Körperkultur um den absoluten Freiraum, macht klar, daß sie (wenigstens in der Bestimmung über ihren Körper) von keinem dreingeredet haben will. Sie setzt ein aggressives Zeichen der Autonomie (manchmal wetteifern Mutter und Tochter um den schlankesten Körper). Zugleich spürt sie die eigene Abhängigkeit von dieser Form der Selbstbestätigung, braucht die immer extremere Verminderung des Körpergewichts als Beweis der eigenen Überlegenheit und Anerkennung. Sie delegiert ihr Selbstbewußtsein schließlich an den Mechanismus der Abmagerung. Für die Eß-Brech-Süchtige ist der Kampf eher verborgen (es gibt Ehemänner, die in Jahren eßbrechsüchtiger Abhängigkeit ihrer Frauen keine Ahnung von den Sorgen und Konflikten ihrer Partnerin haben). Der Ekel vor den eigenen Freßanfällen, der körperlich sehr demütigende Vorgang des Erbrechens (an den sich die Süchtige allerdings gewöhnt), die Selbstbestrafung durch das extreme Hungern läßt die Konfliktfelder eher im Eigenleben der Süchtigen selbst.

In der Frage nach der Hilfe für die Störungen konzentriert sich Dorette Constam vor allem auf die seelsorgliche Hilfe. Die Therapien werden praktisch nur genannt, knapp voneinander abgehoben und vor allem in ihren Grenzen charakterisiert. Das ist freilich sehr verkürzt und wird den therapeutischen Anliegen kaum gerecht. Für Dorette Constam ist die seelsorgliche Auseinandersetzung mit dem Perfektionismus, der hinter der Suchterfahrung steht, die entscheidende Hilfe. Das entspricht wahrscheinlich ihrer persönlichen Erfahrung.

Das Abgeben-Können der Verantwortung in der Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes ist vom Seelsorglichen her der entscheidende Schritt, um aus dem Suchtkreislauf der Eßstörungen herauszukommen. Hier kann der Süchtige konkret den Verzicht auf Perfektion erlernen, eine emotionale ‚Strategie' entwickeln, um die treibende Kraft hinter der entfremdeten Körpererfahrung zu verändern. So wird eine Distanzierung von der riesigen Überforderung möglich, die hinter dem Suchtverhalten steht, ohne daß die eigenen Schritte der Veränderung einfach abgenommen würden. Die Auseinandersetzung mit der größeren Macht Gottes, die Erfahrung der Möglichkeit, schwach sein zu dürfen, ohne dabei den Partner zu destabilisieren – Gottes Liebe wird im Glauben als unzerstörbar geschenkt, als unerschütterlich stark erfahren – läßt den Kampf um die Souveränität, wie er am Körper und seinen Nahrungsbedürfnissen ausgetragen wird, entkrampfen.

Das Problem dieses Buches ist sicherlich, daß solche Erfahrungen eine ganz bestimmte emotionale und kognitive Bekanntschaft mit dem Glauben voraussetzen. Wenn der Glaube biographisch im Leben einer Suchtkranken noch überhaupt keine Rolle gespielt hat, dürfte es schwer sein, für die Überwindung der Sucht solche Erfahrung wirklich hilfreich einzubringen. Auch der Glaube setzt eine bestimmte Zeit der Reifung voraus. Sonst kann er allzu leicht eine neue Abhängigkeit mit sich bringen. Bei Dorette Constam wird aber ein wirklich realistischer und reifer Prozeß zwischen Seelsorger, Suchtkranker und Gott selbst aufgezeigt, dessen heilende Kraft faszinierend ist. Ihr Buch ist ein ehrlicher Zeuge, wie moderne therapeutische Erfahrung und glaubende Beziehung in eine tiefe, ungekünstelte Einheit finden können. Es schließt mit dem Hinweis auf (nicht nur religiöse) Texte und Bücher, die für die Auseinandersetzung mit der Suchterfahrung hilfreich sein können.

Josef Römelt

Basiskurse im Christsein. Hrsg. v. Hans-Ferdinand Angel und Ulrich Hemel. Zu Ehren von Wolfgang Nastainczyk. Frankfurt 1992: P. Lang. 461 S., kt., DM 99,– (ISBN 3-631-44678-0).

Zum 60. Geburtstag des bekannten Regensburger Religionspädagogen Wolfgang Nastainczyk ist die hier vorliegende Sammlung von Beiträgen aus dem Bereich der seit den letzten dreißig Jahren weitgefächerten und sich immer mehr spezialisierenden Praktischen Theologie erschienen.

Die vielen Beiträge sind in folgende Bereiche gegliedert: 1. Lernen in Schule und Religionsunterricht (hier werden vor allem verschiedene Zielgruppen und Bildungsstufen thematisiert); 2. Glauben-Lernen mit Jugendlichen und Erwachsenen (Themen aus der Religionssoziologie und -psychologie sowie aus der Bibeldidaktik); 3. Lernen aus der Geschichte (zur Geschichte der Religionspädagogik); 4. Beiträge zum homiletischen und spirituellen Lernen (Themen aus dem Bereich der Spiritualität in ihrer religionspädagogischen Relevanz); 5. Interdisziplinäre Beiträge (hierbei seien besonders erwähnt der Beitrag von R. Ott über biblisches Erzählen und der von R. Sauer über Symbole); 6. zu grenzüberschreitendem Lernen (hier sind es vor allem Beiträge zur Situation in Polen und zum Verhältnis der Deutschen zu Polen; dies ist verständlich und verdienstvoll in Hinblick auf die oberschlesische Heimat von Nastainczyk); 7. Beiträge zum Lernen für die Zukunft.

Diese 42 Beiträge geben einen interessanten Überblick über die Vielfalt der Themen heutiger Religionspädagogik, ohne dabei nur in etwa den Anspruch von Vollständigkeit erheben zu wollen.

Klemens Jockwig

Psychologie

Gehrlein, Dieter: *Glauben voller Lebenslust.* Die Hilfe der Transaktionsanalyse. Freiburg 1992: Herder. 297 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-451-22843-2).

Marketing-Fachleute wissen, wie wichtig der Titel für den Verkaufserfolg eines Buches ist. Titel, Cover oder Outfit entscheiden, ob der Kunde ein Buch in die Hand nimmt oder nicht. Die Sprache verrät schon, daß Werbe- und Verkaufsstrategie aus dem angelsächsischen Raum kommen. Aber auch die Inhalte von Büchern, vor allem von Lebenshilfe-Büchern, sind nicht selten zeitverzögerte Übernahmen aus dem Norwestamerikanischen. Und wenn die Theologie mit ihren ureigenen Quellen nicht mehr zurechtkommt, warum sollte sie sich nicht nach anderen umsehen? Der Erfolg des Verkaufs solcher Bücher scheint den Verlagsherren recht zu geben, sich eher nach guten Marketing-Leuten als nach guten Theologen umzusehen.

Derartige Gedanken und entsprechende Gefühle des Ärgers und der Aggression – es ist ja vor allem wichtig, auf seine Gefühle zu achten – hatte ich, als ich Titel und Cover vorliegenden Buches sah und es trotzdem in die Hand nahm. Beides ist eindeutig aus dem „natürlichen und freien Kind-Ich" gestaltet, und das ist ja die Ursache für den Verkaufserfolg. Dennoch plädiere ich dafür, daß die Bücher aus dem pastoralen Bereich der sogenannten Lebenshilfe aus dem Erwachsenen-Ich heraus geschrieben und gestaltet werden sollten.

Das tut der Autor dieses für den Seelsorger zu empfehlenden Buches dann auch weitgehend. Der Vorteil des Buches ist, daß für die Arbeit mit der Transaktionsanalyse (TA) bereits eine zwanzigjährige Erfahrung vorliegt. Wichtige Anregungen und Hilfe für die Seelsorge braucht man der TA auch nicht mehr zu bescheinigen. Der Autor beweist mit dieser Veröffentlichung, daß die TA auch aus ureigenen theologischen Quellen strömt und diese durchaus für religiöse Menschen wieder zum Sprudeln bringen kann (freies Kind-Ich!).

Die TA ist sicher ein gutes „Hilfsmittel", um die Wichtigkeit und Wirkung von Gefühlen in der Pastoral einzusehen und entsprechend mit ihnen „umzugehen". Diesem Thema widmet der Autor abschließend noch ein eigenes Kapitel über die Zärtlichkeit. Warum er dabei dann aber nicht bei diesem umfassenden Begriff „Zärtlichkeit" bleibt, sondern eigens noch das Streicheln hervorhebt, dann aber auch vom „symbolischen Streicheln" sprechen muß, wird nicht einsichtig.

Der Vorteil der TA, der in ihrer Einfachheit und Geschlossenheit liegt, zeigt damit aber auch ihre Gefahren. Etwas weniger „Sicherheit" täte hier gut. Das Erwachsenen-Ich hätte dann schon im Titel des Buches das „voller" gestrichen. Den in das freie Kind-Ich verliebten Marketing-Leuten sei gesagt: Ohne das „voller" hätte der Titel meine Neugierde angesprochen, und die ist ja auch Ausdruck des freien Kind-Ichs.

Klemens Jockwig

Zukunftsorientierte Ausbildung von Unternehmensberatern. Hrsg. v. Urs M. Rickenbacher. Reihe: Management Consulting, Bd. 3. Stuttgart 1991: W. Kohlhammer. XIV, 313 S., geb., DM 79,– (ISBN 3-17-010765-8).

Unternehmens- und Organisationsberatung bekommt in unserer gegenwärtigen Zeit einen immer größeren Stellenwert. Auch Organisationen wie z. B. Caritas und Kirche sind davon nicht ausgenommen. Auf der Suche nach kompetenten Organisationsberatern stellt sich aber die Frage nach der Ausbildung der Berater als akuter Handlungsbedarf heraus.

In dem vom MCI – Management Consulting Institut Wien–Berlin – herausgegebenen, nun zur Besprechung anstehenden „Band 3 der Reihe Management Consulting werden im Rahmen des sogenannten Mehrebenen-Designs Wege und Perspektiven aufgezeigt, die zu einer wesentlichen Verbesserung des Ausbildungswesens und zu einer inhaltlichen Anreicherung des Beraterberufes beitragen können". Auch dieser 3. Band der Reihe darf als Ergebnis der Reflexion der Situation verstanden werden. Oder wie der Herausgeber im Vorwort formuliert: „Dabei kristallisierte sich immer deutlicher ein verändertes Anforderungsprofil des Unternehmensberaters heraus, von dem zunehmend nicht nur einschlägige sachliche Kompetenz erwartet wird, sondern darüber hinaus auch diverse andere Fähigkeiten und Fertigkeiten, wie etwa im Bereich der zwischenmenschlichen Kommunikation. Um diesen Anforderungen und Erwartungen von seiten der Auftraggeber gerecht werden zu können, erscheint eine Neuorientierung – weg von einer einseitig wirtschaftswissenschaftlichen Ausrichtung zugunsten einer angemessenen Berücksichtigung der sozial- bzw. geisteswissenschaftlichen Dimension – geboten... Daher wird in diesem Band der Ansatz des Mehrebenen-Designs vorgestellt, welcher von der grundsätzlichen Annahme ausgeht, daß ein zukunftsorientierter Berater über die Dimension des betriebs- bzw. volkswirtschaftlichen Wissens hinaus auch über eine Kombination von Basisqualifikationen in den Bereichen Pädagogik/Andragogik, Wissenschaftstheorie, Soziologie, Psychologie und Philosophie/Ethik verfügen sollte."

Kompetente Wissenschaftler, die ihrerseits allesamt über eigene Berater-Praxis-Erfahrungen verfügen, nehmen sich, nach einer Einführung „Vom Mehrebenen-Design zu den Ausbildungserfordernissen" (Urs M. Rickenbacher), in den folgenden Kapiteln der Inhaltsfelder an und diskutieren auch die Möglichkeiten der didaktischen Umsetzung der jeweiligen Erkenntnisse.

Das Kapitel „Philosophische Grundlagen des Management Consulting" (Peter Felix Müller) stellt sich dem Anliegen, „daß wir uns aus unserer Lebenswirklichkeit heraus mit dem Ringen um grundsätzliche Orientierungsmaßstäbe in einer pluralistischen Gesellschaft auseinanderzusetzen haben" (S. 19).

Die Ziele des nächsten Beitrags „Unternehmer und Unternehmensberater – über die wissenschaftstheoretischen Grundlagen des Unternehmertums und der Unternehmensberatung" (Hans-Hermann Hoppe) lassen sich folgendermaßen beschreiben: „Zunächst möchten wir klären, welchen wissenschaftstheoretischen Status unternehmerische Voraussagen besitzen. Damit im Zusammenhang steht die Frage: Läßt sich durch unternehmerische Beratung eine ‚Verwissenschaftlichung' der unternehmerischen Tätigkeit herbeiführen?... Die zweite Frage, die wir dann angehen möchten, ist: Folgt daraus, daß Unternehmer nichts von Beratern lernen können?" (S. 43f) Von Bedeutung für die Beratung ist ebenfalls die Konfrontation von Ökonomie und ethisch-philosophischen Überlegungen bzw. Grundsätzen, so z. B. im Hinblick auf Gewinnmaximierung, ökologische Problemfelder usw.

Unter dem Titel „Soziologie und Beratung" (Klaus Zapotoczky) wird überlegt, „welche Aufgaben sich der Soziologie und der Beratung unter den veränderten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Anforderungen der gegebenen geopolitischen und geoökonomischen Situation des ausgehenden

20. Jahrhunderts stellen..."(S. 61). An verschiedenen typischen Lebensbereichen wird nach einer Grundsatzanalyse aufgezeigt, daß ein spezifischer, oft noch gar nicht als solcher exakt wahrgenommener Beratungsbedarf besteht – besonders dort, wo in einer Gesellschaft und in einem spezifischen gesellschaftlichen Teilbereich gesellschaftswirksame Krisensituationen entstanden sind und entstehen.

Mit den sich ständig differenzierenden modernen Industriegesellschaften und ihrer weltweiten Verflechtung ist die Frage der Unternehmerethik bedeutsam geworden. Der Unternehmer ist zu einer wichtigen Schlüsselfigur der Wirtschaftsgesellschaft, ja der Gesellschaft schlechthin, geworden. Die Ereignisse in Osteuropa, aber auch in Lateinamerika z. B. machen deutlich, daß z. B. das politische System eines Landes sehr wesentlich davon mitbestimmt und geprägt wird, ob und welche Unternehmer tätig sind. Aber dies sind nicht die einzigen Ethik-relevanten Felder. So geht das folgende Kapitel „Die Bedeutung der Ethik für die Unternehmensberatung" (Alfred Klose) den Fragen der allgemeinen Unternehmerethik, der Unternehmensberatung und Unternehmerethik, Sonderproblemen der Unternehmerethik für die Unternehmensberatung und Grenzen der Unternehmensberatung aus der Sicht der Unternehmerethik nach. „Innerhalb der ‚Standardausbildung' von Unternehmensberatern... wird jedoch kaum auf diese ethischen Fragen eingegangen – ein Defizit, das dem einzelnen Berater mitunter erst zu einem recht späten Zeitpunkt in seiner Laufbahn bewußt wird", stellt Urs M. Rickenbacher (S. 250) fest.

Beratungstätigkeit ist ein diffiziles Unterfangen, in dem auch viele psychologisch erfaßbare Faktoren wirksam sind. So spielen z. B. Abwehr- und Verdrängungsmechanismen in den Beratungsphasen eine gewichtige Rolle und können einen Erfolg durchaus zweifelhaft werden lassen. Michael Hofmann geht in seinem Beitrag „Psychologische Aspekte der Unternehmensberatung und relevante Ausbildungsinhalte" Beratungsfällen nach, versucht sie tiefenpsychologisch zu erhellen und Konsequenzen für die Ausbildung zu ziehen.

Fast als Fortsetzung der Thematik, wenn auch mit anderer Methode und unter anderem Aspekt, ist der Beitrag zu verstehen: „Die Bedeutung der interkulturellen Kommunikation für die Unternehmensberatung" (Bernd-Dietrich Müller). In der internationalen Wirtschaftskommunikation ist es nicht damit getan, daß man die Geschäftssprache beherrscht. Wenn die ‚Kulturmauer' nicht wachsen soll, ist auf den Kommunikationsstil, die Andersartigkeit der Mentalitäten und Orientierungen usw. zu achten.

Unternehmensberatung ist Erwachsenenberatung und hat ihren Bedingungen zu folgen, wenn sie denn Erfolg haben will. Was das alles impliziert, stellt Günther Kienast in seinem Beitrag „Unternehmensberatung und Andragogik" vor.

Den Abschluß vor Fallbeispielen hat sich Urs M. Rickenbacher vorbehalten, der in seinem Artikel „Grunderfordernisse und Elemente einer zukunftsorientierten Ausbildung für Unternehmensberater" noch einmal die im einzelnen vorgestellten Inhaltsfelder des Mehrebenen-Designs im Überblick zusammenfaßt und in ganzheitlicher Betrachtung vorstellt, sozusagen den ‚roten Faden' herstellt, um dann konzeptionelle Aspekte der Aus- und Weiterbildung von Untenehmensberatern und einige organisatorische Überlegungen anzuschließen.

Das Buch schließt mit einem Autorenverzeichnis. Die Literaturangaben sind den einzelnen Kapiteln angeschlossen.

Insgesamt ein gewinnbringendes und interessantes Buch. Neue Einsichten kann es auch demjenigen vermitteln, der nichts direkt mit der Unternehmens- oder Organisationsberatung zu tun hat. Viele Aspekte, die für die Wirtschaft gelten, gelten auch für andere Organisationen. So könnte das Buch z. B. auch für Berater kirchlicher Organisationen hohen Anregungsgrad besitzen.

Karl-Heinz Ditzer

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Allegri, Renzo: *Mutter Teresa.* Ein Leben für die Ärmsten der Armen. München 1993: Verlag Neue Stadt. 160 S., geb., DM 24,80.

Alymov, Viktor: *Die Heimkehr der russischen Seele.* Ein Erlebnisbericht über Glaube und Ehe. Graz 1993: Verlag Styria i. Gem. m. d. Präsenz Verlag, Gnadenthal/Hünfelden. 187 S., kt., DM 29,80.

Augustinus, Aurelius: *Spät habe ich dich geliebt. Gebete eines Lebens.* Hrsg. v. Josef Sudbrack. Reihe: Gebete großer Christen. München 1993: Verlag Neue Stadt. 136 S., geb., DM 19,80.

Bartoli, Marco: *Klara von Assisi.* Die Geschichte ihres Lebens. Werl 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 285 S., kt., DM 29,80.

Betz, Hans Dieter: *2. Korinther 8 und 9.* Ein Kommentar zu zwei Verwandlungsbriefen des Apostels Paulus. Reihe: Ein Hermeneia-Kommentar. Gütersloh 1993: Chr. Kaiser. 301 S., kt., DM 128,–.

Boff, Leonardo: *Christentum mit dunklem Antlitz.* Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas. Freiburg 1993. Herder. 157 S., kt., DM 22,80.

Borg, Marcus J.: *Jesus, der neue Mensch.* Freiburg 1993. Herder. 290 S., geb., DM 36,–.

Bours, Johannes: *Der Gott, der mein Hirte war mein Leben lang.* Reihe: Herderbücherei, Bd. 1793. Freiburg 1993: Herder. 128 S., kt., DM 10,80.

Christliche Kirchen feiern das Abendmahl. Eine vergleichende Darstellung. Hrsg. v. Norbert Beer. Kevelaer 1993: Butzon & Bercker. 122 S., kt., DM 19,80.

Deine Dich liebende... Briefe an Mutter Kirche. Reihe: Hoffnung. Aschaffenburg 1993: Verlag U. Zöller. 223 S., kt., DM 23,50.

Den Menschen ein Bruder sein. Überlegungen zum Selbstverständnis der Brüderorden. Hrsg. v. d. Vereinigung der Ordensoberen der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB). Fürth b. Landshut 1993: Maristen Druck und Verlag. 47 S., kt., Preis nicht mitgeteilt.

Esser, Günter: *Josepha Dominica von Rottenberg (1676–1738).* Ihr Leben und ihr geistliches Werk. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. Bd. 2. Berlin 1992: Akad. Verlag. 446 S., geb., DM 112,–.

Forte, Bruno: *Zur Freiheit hast Du uns befreit.* Gebete. München 1993: Verlag Neue Stadt. 64 S., kt., DM 7,80.

Frielingsdorf, Karl: *Mein Leben annehmen.* Der pastoral-therapeutische Impuls der Schlüsselmethode. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 244 S., kt., DM 36,–.

Green, Julien: *Bruder Franz.* Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4248. Freiburg 1993: Herder. 416 S., kt., DM 19,80.

Haack, Friedrich-Wilhelm: *Europas neue Religion:* Sekten – Gurus – Satanskult. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4221. Freiburg 1993: Herder. 208 S., kt., DM 16,80.

Herders großes Weihnachtsbuch. Geschichten und Gedichte, Lieder und Legenden, Brauchtum, Basteln und Backen von St. Martin bis Dreikönige. Hrsg. und erzählt von Ulrich Peters. Freiburg 1993: Herder. 180 S., Pappband, DM 38,–.

Der Herr hat mir ein Lachen geschenkt. Kapuziner-Humor. Hrsg. v. Walter Ludin. Freiburg/Schweiz 1993: Kanisius Verlag. 96 S., kt., DM 16,50.

Horst, Ulrich: *Evangelische Armut und Kirche.* Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. Bd.1. Berlin 1992: Akad. Verlag. 229 S., geb., DM 98,–.

Irrgang, Bernhard: *Christliche Umweltethik.* Eine Einführung. Reihe: Uni-Taschenbücher, Bd.1671. München, Basel 1992: E. Reinhardt. 351 S., kt., DM 39,80.

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen I. Freiburg 1993: Herder. 180 S., kt., DM 48,–.

Johannes Cassian: *Gott suchen – sich selbst erkennen.* Einweisung in das christliche Leben, Teil 1. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet v. Gertrude und Thomas Sartory. Freiburg 1993: Herder. 480 S., geb., DM 48,–.

Johne, Karin: *Kreuz als Erlösung.* Ein Briefkurs des Glaubens. Graz 1993: Verlag Styria. 191 S., kt., DM 29,80.

Kamphaus, Franz: *Priester aus Passion.* Freiburg 1993: Herder. 302 S., geb., DM 29,80.

Kirchgessner, Bernhard: *Momente der Ruhe.* Sonn- und Feiertage im Lesejahr B. Regensburg 1993: F. Pustet. 94 S., kt., DM 14,80.

Klara von Assisi, die neue Frau. Brief der vier Generalminister der Franziskanischen Familie. Werl 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 75 S., kt., DM 10,80.

Körner, Reinhard: *Johannes vom Kreuz.* Reihe: Meister des Weges, Bd. 1. Freiburg 1993: Herder. 120 S., geb., DM 22,80.

Krauss, Heinrich: *Geflügelte Bibelworte.* Das Lexikon biblischer Redensarten. München 1993: C. H. Beck. 276 S., Ln., DM 38,–.

Kriminalisierung des Christentums? Karl Heinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand. Hrsg. v. Hans Reinhard Seeliger. Freiburg 1993: Herder. 320 S., kt., DM 58,–.

Ladner, Gerhart B.: *Handbuch der frühchristlichen Symbolik.* Gott, Kosmos, Mensch. Stuttgart 1992: Belser Verlag. 272 S., 120 Abb., geb., DM 98,–.

Lehmann, Karl: *Glauben bezeugen. Gesellschaft gestalten.* Reflexionen und Positionen. Freiburg 1993: Herder. 768 S., geb., DM 58,–.

Lehmann, Leonhard: *Klara von Assisi.* Eine neue Lebensform. Werl 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 46 S., kt., DM 9,80.

Lichtsekunden. Dominikanische Predigten zum Lesejahr B. Hrsg. v. Rudolf Stertenbrink. Freiburg 1993: Herder. 240 S., geb., DM 39,80.

Liebe Maria, lieber Petrus. Briefe. Hrsg. v. Paul Niemann. Reihe: Gütersloher Taschenbücher, Bd.1303. Gütersloh 1993: G. Mohn. 118 S., kt., DM 16,80.

Lindner, Wulf-Volker: *Predigten eines Psychoanalytikers.* Transparent, Bd. 4. Göttingen 1993: Vandenhoeck & Ruprecht. 127 S., kt., DM 19,80.

Lohfink, Gerhard: *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Reihe: Herderbücherei, Bd.1798. Freiburg 1993: Herder. 224 S., kt., DM 15,80.

Martini, Carlo M.: *Ich bin bei euch.* Leben im Glauben nach dem Matthäusevangelium. Reihe: Herderbücherei, Bd.1799. Freiburg 1993: Herder. 240 S., kt., DM 15,80.

Mello, Anthony de: *Eine Minute Unsinn.* Freiburg 1993: Herder. 216 S., geb., DM 28,–.

Müller, Josef: *Pastoraltheologie.* Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. Graz, Köln 1993: Verlag Styria. 215 S., Ln., DM 39,80.

Müller, Wunibald: *Begegnung, die vom Herzen kommt.* Die vergessene Barmherzigkeit in Seelsorge und Therapie. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 120 S., kt., DM 22,80.

Neue Predigten zum Alten Testament. Lesejahr B. Hrsg. v. Franz-Josef Ortkemper. Stuttgart 1993: Verlag Kath. Bibelwerk. 240 S., kt., DM 39,90.

Neysters, Peter – Schmitt, Karl Heinz: *Denn sie werden getröstet werden.* Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod. München 1993: Kösel. 375 S., geb., DM 44,–.

Nigg, Walter: *Die Hoffnung der Heiligen.* Wie sie starben und uns sterben lehren. Reihe: Herderbücherei, Bd. 1800. Freiburg 1993: Herder. 144 S., kt., DM 12,80.

Rahner, Karl: *Gebete des Lebens.* Hrsg. v. Albert Raffelt. Reihe: Herderbücherei, Bd. 1797. Freiburg 1993: Herder. 220 S., kt., DM 14,80.

Ratzinger, Joseph – Schönborn, Christoph: *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche.* München 1993: Verlag Neue Stadt. 96 S., kt., DM 17,80.

Ratzinger, Joseph: *Wahrheit, Werte, Macht.* Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg 1993: Herder. 93 S., geb., DM 22,80.

Rehm, Johannes: *Das Abendmahl.* Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog. Gütersloh 1993: Chr. Kaiser. 349 S., kt., DM 68,–.

Rotzetter, Anton (Text) – Schneiders, Toni (Fotos): *Franz von Assisi.* Eine Bildbiographie. Freiburg 1993: Herder. 112 S., geb., DM 49,80.

Ruh, Ulrich: *Der Weltkatechismus.* Anspruch und Grenzen. Freiburg 1993: Herder. 144 S., kt., DM 19,80.

Shea, John: *Staunen und Licht.* Weihnachtliche Spiritualität. Freiburg 1993: Herder. 253 S., geb., DM 39,80.

Spiritualität und Geschichte. Festgabe für Lothar Hardick zu seinem 80. Geburtstag. Hrsg. v. Dieter Berg. Reihe: Saxionia Franciscana, Bd. 2. Werl 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 278 S., kt., DM 49,80.

Svidercoschi, Gian Franco: *Brief an einen jüdischen Freund.* Karol Wojtyla und Jerzy Kluger. Graz, Köln 1993: Verlag Styria. 120 S., geb., DM 24,80.

Schenken und beschenkt werden. 24 Türen zum Advent. Hrsg. v. Wolfgang Bader. München 1993: Verlag Neue Stadt. 64 S., geb., DM 16,80.

Schneider, Herbert: *Gelebte Kontemplation mit Klara von Assisi.* Leutesdorf 1993: Johannes Verlag. 134 S., kt., Preis nicht mitgeteilt.

Schockenhoff, Eberhard: *Ethik des Lebens.* Ein theologischer Grundriß. Reihe: Welt der Theologie. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 461 S., geb., DM 54,–.

Schön und strahlend mit großem Glanz: Der Sonnengesang des heiligen Franziskus. Von Anton Rotzetter (Text) und Walter Bulander (Bilder). Werl 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 23 S., kt., DM 6,80.

Vanier, Jean: *In Gemeinschaft leben.* Meine Erfahrungen. Freiburg 1993: Herder. 428 S., kt., DM 28,–.

Wie heute von Gott reden? Österreichische Pastoraltagung Dezember 1992. Hrsg. v. Helmut Erharter und Horst Michael Rauter. Wien 1993: Herder. 90 S., kt., DM 19,80.

Wilmes, Hyacinth M.: *Im Land des Herrn.* Führer für Pilger. 5. Aufl. Werl 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 344 S., kt., DM 24,80.

Wittekind, Folkart: *Religiosität als Bewußtseinsform.* Fichtes Religionsphilosophie 1795–1800. Gütersloh 1993: Chr. Kaiser. 283 S., kt., DM 98,–.

„Das gottgeweihte Leben heute – Charisma in der Kirche für die Welt"

Randnotizen zu einem wichtigen Kongreß

Peter Lippert C.Ss.R., Hennef/Sieg

0. Vorbemerkung

Was ich hier vorlege, hat nicht die Absicht, die systematische Information über die einzelnen Referenten, Vortragsreihen und Diskussionspunkte zu wiederholen, die anderwärts bereits geboten wird. Dazu gehört neben dem, was in dieser Zeitschrift vorgelegt wird, sicherlich der mit Blick auf viele Details sorgfältig gearbeitete Beitrag von Kl. Nientiedt in der Herder-Korrespondenz (Schwierige Identitätsfindung. Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode: HK 48 [1994] 15–20). Inzwischen ist auch der komplette Dokumentationsband der Vereinigung der Generaloberen (USG) erschienen.

Mein Vorhaben ist begrenzter. Ich möchte, da ich das Glück hatte, an dem Kongreß teilnehmen zu können, Eindrücke festhalten, die gerade ein Chronist der „laufenden Ereignisse" mit seiner Arbeitsmethode nur schwer einfangen kann, persönliche Eindrücke, die allerdings bei jedem Teilnehmer unterschiedlich ausgefallen sein werden.

Um es vorweg zu sagen: was da in der meist sonnigen, aber auch für Rom schon vorwinterlichen, letzten Novemberwoche 1993 in der großen Aula der Augustinerhochschule, unmittelbar an den Kolonnaden des Petersplatzes gelegen, gedacht und gesagt wurde, ist für mich wegen des deutlichen Profils, des greifbaren Konsenses und dessen inhaltlicher Ausrichtung zu einem sehr ermutigenden Ereignis geworden.

1. Theologische Weichenstellungen

1.1 Die Grundoption

Bereits im Untertitel des Kongreßthemas (im Deutschen ist von „Charisma" in der Einzahl die Rede, im Italienischen von „Charisma" im Plural – das macht einen nicht unwichtigen Unterschied) zeigt sich, daß von den Veranstaltern, d. h. von der Internationalen Vereinigung der – männlichen – Generalobern das Ordensleben in einer doppelten Verwiesenheit gesehen wird: als Charisma – oder Charismen – in der Kirche, und dies für „die Welt". Man mag einwenden, daß, streng biblisch, Charismen immer Gaben des Geistes zum

Aufbau der Gemeinde, der Kirche sind. Dennoch sitzt der Untertitel, wie ich meine, theologisch richtig. Denn die ganze Kirche wiederum ist, mindestens nach der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, nicht für sich da, sondern eben für „die Welt", die durch die Kirche mit Gottes Plänen in Kontakt kommt. Diese Themenstellung ließ von vornherein hoffen, daß der Ausrichtung des Kongresses nicht jene fade Selbstbesorgtheit anhaften würde, die nicht selten bis in unsere Zeit hin manchen Äußerungen über das Ordensleben nachhängt.

1.2 Die thematische Struktur des Kongresses

Die thematische Gliederung der vier Haupttage (von Montag bis Donnerstag) wies bereits in der Formulierung des Programmblattes in die gleiche Richtung. Offensichtlich lagen der Programmstruktur die drei ekklesiologischen, seit der Sondersynode des Konzilsjubiläums vielfach betonten Aspekte der Kirche zugrunde. Diese drei Elemente (Kirche als Mysterium, als Communio und als Missio) erscheinen aber auf bedeutsame Weise variiert. Der Aspekt „Mission" wird vom Aspekt „comunione" (im Deutschen leider blaß als „Gemeinschaft" wiedergegeben) vorgeordnet. Daran schließt sich einen Thementag über „Identität" an (man mag diesen auf entfernte Weise mit dem ekklesiologischen Aspekt „Mysterium" in Verbindung bringen).

Dieser variierten Trias von Gesichtspunkten wird nun, als Entscheidung gerade im Vergleich zu den „Lineamenta" für die Bischofssynode höchst interessant, der erste Thementag mit dem Leitthema „Wirklichkeit des Ordenslebens in der Welt" vorangestellt, welche Überschrift im deutschen Tagungsprogramm leider fehlt: es wird also induktiv vorgegangen und erst einmal nach der tatsächlichen Situation der Orden gefragt. Dabei fehlt natürlich eine Beschreibung der Gegenwartssituation auch in den Lineamenta nicht. Aber sie ist recht global und recht pessimistisch. Es ist eine eher ideologisch und ängstlich ablehnende Sicht, in der kaum Chancen gesehen werden (vgl. das Votum der VDO und VOB Nr. 5; der VOD Nr. II; die Voten sind abgedruckt in dieser Zeitschrift Jg. 34 [1993] 389–396; 396–407; vgl. auch M. Hickey, Geistliche Einführung in die Lineamenta zur Bischofssynode 1994, ebda. 269–279, hier 273).

Der empirische Zugang, den der Kongreß suchte und fand, war ernüchternd, aber auch heilsam herausfordernd. Es ist gerade diese Ausrichtung, die für mich dem Kongreß den Geschmack von Lebensnähe gab, einen erfreulichen Mangel an Ideologischem und an abgehobener Prinzipienreiterei. Schade allerdings, daß unter dem Titel „Comunione" nur die Gemeinschaft mit der Ortskirche behandelt wurde, so daß die heute so wichtigen Fragen eines spirituell und menschlich adäquaten Kommunitätslebens in heutigen Ordensgemeinschaften fast unerwähnt blieben.

2. Haupteindrücke

2.1 Der Kongreß bot wirklichen Austausch

Es ist auf dem Kongreß, wie ich meine, gelungen, durch die Fülle, gelegentlich Überfülle der Referate an den Vormittagen hindurch, ferner in den etwa zwanzig kleinen Sprachgruppen, die gegen Abend jeweils wieder zu Großgruppen („Constellations") zusammengefaßt wurden, Möglichkeiten zu Austausch und Meinungsäußerung zu geben. Dabei wurde auf der Linie der Programmvorgabe, und somit in der doppelten „Relativierung", d. h. In-Beziehung-Setzung der Orden durchaus eine spirituelle, nicht etwa „nur funktionale" Ausrichtung sichtbar: Ordensleute leben ihre Berufung bewußt in der Kirche und für die Welt, und dies prägt den Ordensmann, die Ordensfrau heute auch spirituell.

2.2 Die Ordensfrauen waren auf dem Kongreß präsent

Da nun die Ordensfrauen erwähnt werden, sollte auch ein Wort zur Anwesenheit und Mitarbeit der Frauenorden gesagt werden. Denn manche Teilnehmer fragten sich, warum die Vereinigung der Generaloberinnen UISG den Kongreß nicht mit der USG zusammen ausrichtete. Die Antworten, die gegeben wurden, klangen für mich unterschiedlich plausibel, im Ganzen aber überzeugend. Der wichtigste Grund war wohl ein verfahrenstechnischer. Die UISG hat (gegenüber den ca. 400 Mitgliedern der USG) etwa 800 Mitglieder. Der Kongreß war mit 400–500 Teilnehmern schon an der oberen Grenze der Durchführbarkeit angelangt. Die wertvollen Beiträge der Schwestern haben aber den Kongreß ganz wesentlich mitgeprägt. Sowohl in den zwei soziologischen Grundreferaten (aus USA und Spanien) als auch in kürzeren Beiträgen (einer amerikanischen, philippinischen oder afrikanischen Ordensfrau) als auch in den Gruppen und „Konstellationen" wurde die Gemeinsamkeit der Anliegen deutlich.

2.3 Es gab einen überraschenden und ermutigenden Grundkonsens

Der keineswegs selbstverständliche und für mich eben ermutigende Eindruck war der eines weiten, fast weltweiten und kulturübergreifenden Grundkonsens darüber, was Ordensleben heute sein sollte. Zwar gab es daneben durchaus kulturbedingte Unterschiede und Dissense. So beharrte in meiner Gruppe ein indischer Teilnehmer sehr stark auf der Bedeutung der nichtchristlichen Formen von „Ordensleben" und auf der Nicht-Zweckhaftigkeit des Ordenslebens, während ein indonesischer Teilnehmer das Kriterium für die Glaubwürdigkeit des Ordenslebens bei Nichtchristen darin sah, daß Ordensleute „etwas Sinnvolles" (something meaningful) tun, worunter er offensichtlich etwas verstand, das im indischen Horizont eher zweitrangig wäre…

Der Konsens erstreckte sich immer wieder auch auf Kritik an den Lineamenta. Was in den Kritiken der VDO und der VOD zum Ausdruck kommt, ist nicht deutsche Sondermeinung, sondern weitherum bei den Leitungspersonen und Experten der Orden Weltkonsens. Auch der oben erwähnte Ausgangspunkt bei der nüchternen Frage nach der wirklichen Wirklichkeit fand weitgehende Zustimmung. Dabei war für mich auffällig, wie friedlich die Kritik vorgebracht wurde. Aggressionen gab es kaum; wo kritisiert wurde, geschah es meist nicht nur aus Engagement für das Ordensleben heraus, sondern auch in einer Haltung der inneren Versöhntheit – so eben, wie fruchtbare Kritik in der Kirche sein sollte.

2.4 Vom Wert guter Strukturen

Dieser Kongreß war ein Kongreß des „Establishments" der Orden: die Teilnehmer waren höhere Obere oder deren theologische Mitarbeiter. Es zeigte sich nun, daß Strukturen, auch solche, die bei aller Mitbestimmung auf einem Gelübde des Gehorsams aufbauen, nicht nur intern, sondern auch im Panorama der Gesamtkirche zur Stütze von Innovationsbereitschaft, unbefangenem Austausch und Wettbewerb verschiedener, innerhalb von Glaube und Kirche möglicher Standpunkte hervorragend geeignet sein können. Gewiß zeigen die Orden heute manche sehr schmerzlichen Krisensymptome. Zudem sind sie – neben einer verstärkten Laienteilnahme in den Räten und in den „neuen geistlichen Bewegungen" – gewiß weniger denn je das einzige belebende Element in der Kirche. Aber die Orden bleiben für die Lebendigkeit der Kirche von zentraler Wichtigkeit. Gerade was innerkirchliche Suchbewegungen und den Austausch geistlicher Erfahrungen betrifft, sind sie einfach unersetzlich. Jeder, der es mit der Kirche gut meint, muß den Orden nur wünschen, daß sie ihren spezifischen Platz im Ganzen der Kirche auf ihre Weise ausfüllen können, dazu die nötigen Berufungen finden und den nötigen Freiraum haben. In diesem Zusammenhang ist es auch verständlich, daß immer wieder das Anliegen laut wurde, daß die Orden selbst sagen sollten, wer sie sind, was sie wollen und was ihre Lebensform bedeutet.

3. Offene Wünsche

Natürlich gab es Äußerungen oder ausgebliebene Äußerungen, die sich für mich unter dem Stichwort der offen gebliebenen Wünsche zusammenfassen lassen.

3.1 Ein nicht ausgetragenes Problem: die Vielfalt der Kulturen

Es ist auch gesamtkirchlich eine immer dringlicher werdende und noch nicht gelöste, zum Teil noch nicht deutlich genug gesehene Aufgabe: es geht darum, daß sich die Christen, die heute in einer Welt leben, die einerseits zum Welt-

dorf zusammenwächst und die sich andererseits zugleich in einen immer größeren Pluralismus ausdifferenziert, eine gelebte und erlebte Glaubenseinheit erhalten. Dieses Problem lief während der vielen Überlegungen und Äußerungen dieses Kongresses mit, ohne daß es immer als die Aufgabe erkannt wurde, die ansteht, für die aber doch gerade in den Orden gute Ansätze dadurch bestehen, daß es hier nicht nur kulturellen Pluralismus gibt, sondern durch diesen hindurch auch gelebtes Bewußtsein von Zusammengehörigkeit.

3.2 Schwachstellen in der Argumentation

Daneben gab es Schwächen in der Argumentation, die ich so zusammenfassen möchte: wir erleben vielfach heute dort, wo über das Ordensleben gesprochen wird, daß sich an Stelle einer alten und ausgeleierten Begrifflichkeit zum Thema Ordensleben neue Schlagworte und neue Gemeinplätze bilden.

Hierhin gehört etwa die fast inflationär gewordene Beanspruchung des „Prophetischen" für das Ordensleben. Dabei wird höchst selten gefragt, was diese alttestamentliche und neutestamentliche Kategorie in der Bibel bedeutet. Auch wird viel zu selten gefragt, wem gegenüber Ordensleben prophetisch sei (der „Amtskirche" gegenüber? Der Gesellschaft gegenüber? Einzelnen Personengruppen oder Lebensformen gegenüber?) und worin denn ihre prophetische Rolle besteht (in der Art ihres Dienstes? Im Gemeinschaftsleben? In den Räten? Im Lebensstil?).

Ähnlich unbefriedigend verhielt es sich mit dem auffällig häufig angemahnten und ja tatsächlich höchst wichtigen Postulat der Inkulturation. Nicht nur die Spannung zwischen globalen Einheitstrends (die ja auch einen solchen Kongreß erst möglich machen!) einerseits und Regionalismen andererseits blieb wenig reflektiert, wie ich oben anmerkte. Es blieb auch ganz ungeklärt, wie sich der Ruf nach Inkulturation mit der ebenfalls häufig erhobenen, gewiß auch modischen, aber schließlich urchirstlichen Forderung nach einem „gegenkulturellen" Leben im Sinn einer Kritik der Anpassung an billige Trends vereinbaren läßt. Inkulturation und Gegenkultur, wie lassen sich diese beiden Aufgaben des Ordenslebens heute zueinander vermitteln? Es gab praktisch keine Antwort, ja kaum die gestellte Frage.

Auf ähnliche Weise fiel mir ein recht leichtfertiger Umgang mit Modebegriffen wie „Postmodernität" oder „Apokalyptik" auf. Mag der letztgenannte Begriff seit dem Buch von Metz über „Zeit der Orden?" immer wieder aufgegriffen werden. Ich halte ihn im Zusammenhang mit Ordensleben für eminent klärungsbedürftig. Es tut nicht gut, wenn ein geistreiches, kurzes Blitzlicht zu einem dauernd gebrauchten, nicht mehr befragten Leitbegriff wird.

Anders liegt der Fall bei der „Postmodernität". Hier gibt es eine ernsthafte, aber verwickelte Diskussion. Hier ist es nicht der kurze Geistesblitz, sondern der verwickelte Problemknoten, der es geraten sein läßt, nicht so schnell, so oft

und so unbekümmert mit einem solchen Begriff zu hantieren, wenn es um das Ordensleben geht.

Auch die Bedeutung des nichtchristlichen „Ordenslebens" wurde kaum ernsthaft reflektiert. Natürlich hat die Tatsache, daß es in verschiedenen Religionen mönchisches Leben gibt, für die Einschätzung des christlichen Ordenslebens eine große Bedeutung. Dieses außerchristliche „Ordensleben" zeigt nämlich, daß die Lebensform des Ordenslebens offenbar eine menschliche Grundmöglichkeit ist und nicht so im Widerspruch zu aller Humanität stehen kann wie es Rationalisten aller Schattierungen immer wieder gemeint haben. Andererseits muß wohl festgehalten werden, daß das christliche Ordensleben aus einer spezifisch christlichen Motivation herauswächst und erst durch sie ihren Sinn bekommt. Dieser Motivation gegenüber ist es irgendwie belanglos, daß es in anderen Religionen mit ganz anderen Menschen- und Weltbildern Klöster und Mönche gibt.

Gänzlich im Hintergrund blieb auch die Frage nach neuen Formen der Aggregation von Laien im Hinblick auf bestehende Ordensgemeinschaften. Dies ist aber heute ein dringliches Desiderat. Meinungen, welche die Frage aufwerfen, ob sich zur Zeit nicht eine „ganz neue Gestalt von Ordensleben" herausbildet, „die sich (noch?) nicht definieren läßt" (Votum der VOD, Schlußwort), darf man jawohl nicht einfach weglaufen. Sich ihnen stellen, heißt aber, sich der Frage nach Formen der Zugehörigkeit, des Mitlebens und Mitwirkens von Laien stellen; all das blieb zu sehr im Schatten.

4. Ergebnis

Es ist zu hoffen, daß die Früchte aus den Bemühungen, für die der Kongreß Auslöser und Vorgabe sein sollte, reifen werden: damit sind einerseits bestimmte Leitsätze (Propositionen) gemeint, die von einer Kommission erstellt werden, andererseits die theologische Synthese, die auf Grund der Arbeiten und Beiträge der Teilnehmer ausgearbeitet werden soll. Die erhoffte Auswirkung auf die Synode könnte inhaltlich und gewichtig sein. Ob sie das tatsächlich sein wird, mag sich zeigen, wenn das Arbeitspapier, das „instrumentum laboris" vorliegt. Eine Weitergabe von Zuversicht für die Teilnehmer (und diese sind ja entweder höhere Obere oder Multiplikatoren) war der Kongreß allemal. Man wird ihn gut in Erinnerung behalten.

Das Wort Gottes in der Kontemplation im Hören auf Klara von Assisi

Herbert Schneider OFM, Rom

Die heilige Klara von Assisi *hat keine ausdrückliche Darlegung* von Wort und Kontemplation hinterlassen. Sie ist jedoch eine genuine Zeugin der franziskanischen Spiritualität, die sie in inniger Christozentrik lebte und weniger verbalisierte. Was aber an Aussagen auf uns gekommen ist, kann ein wenig die Bedeutung des Wortes Gottes für die Kontemplation erschließen.

1. Die franziskanische Denkstruktur

1.1 Uns Menschen ist es ständig eigen, im setzenden Denken uns der Wirklichkeit zu bemächtigen. Es entspringt der Selbstmächtigkeit des denkenden Geistes. Der Mensch braucht dieses Denken auch zur eigenen Selbstbehauptung. Es ist vergleichbar mit der greifenden, ja zugreifenden Hand, die sich der Wirklichkeit zum Überleben bemächtigt. Die moderne Wissenschaft fügt dem ihr System der Hypothesenbildung hinzu, mit dem sie der Wirklichkeit ein Netz von miteinander verbundenen Fragen überstülpt, um sie so einzufangen. Das setzende Denken fängt die Welt ein.

Gegenüber der Mächtigkeit des menschlichen Geistes mit seinem setzenden, einfangenden Denken ist der franziskanischen Geistesart eher ein entdeckendes Denken eigen, das nicht die Wirklichkeit einfangen will, sondern auf der Spur der Wirklichkeit ist. Es will gleichsam in sich öffnende Hände annehmen, was sich zeigt und uns beschenkt. Die tiefere Wahrheit der Wirklichkeit gibt sich nur als Geschenk in die geöffneten Hände.

Ausgangspunkt dieses franziskanischen Denkens ist daher nicht die Mächtigkeit, sondern der Mangel. Gemeint ist die Unverfügbarkeit des Lebens, vor der ich in Ehrfurcht und Achtung stehe. Gerade mit dem Wort der Armut, so häufig mit der franziskanischen Geistesart verbunden, geht es um diesen Mangel und diese Mangelerfahrung, die mir einen neuen Zugang zur Wirklichkeit erschließt.

Wir werden diesen Gedanken des Mangels im Kopfe und im Herzen haben, wenn wir uns der Frage nach dem Wort Gottes in unserer Kontemplation zuwenden.

1.2 Kontemplation kann mithin im franziskanischen Verständnis nicht selbstherrliche Setzung des Wortes sein, als hätte ich nun mit der Mächtigkeit des Wortes, auch des Gotteswortes, die Welt und ihre Wirklichkeit begriffen und so im Griff.

Vielmehr ist Kontemplation inneres Vernehmen des Wortes, das sich vor mir nicht aufblähen muß, um in seiner Wahrheit und Schönheit erkannt zu sein.

Gerade in seiner Einfachheit und Begrenztheit ist es geschätzt. Sein Mangel wird zum Träger des Reichtums.

Das Vernehmen des Wortes ist die Einstellung des Kontemplativen. Dieses Vernehmen ist ein
- von der Sehnsucht getriebenes Anschauen,
- von der Wachheit des Geistes getragenes Verweilen,
- von der Liebe des Herzens bewunderte Einigung.

So ließe es sich im Anschluß an den Drei-Phasen-Weg der heiligen Klara von Assisi verdeutlichen wie sie ihn in ihrem zweiten Brief an die heilige Agnes von Prag erläutert. Der ganze Mensch ist beteiligt mit Leib, Geist und Herz.

2. Der Umgang mit dem Wort

2.1 Die heilige Klara zeigt sich in ihrem Wort, das sie uns in ihren Briefen, in ihrem Testament, in ihrer Regel hinterläßt. Wie Franziskus von Assisi, so hat auch Klara von Assisi darum gerungen, in der Regel den originären Ausdruck ihres Lebens nach göttlicher Eingebung festzuhalten.

Die Regel ist zwar Wort des Menschen, ihr Wort, aber sie ist durchdrungen und getragen von einem anderen Wort, nämlich dem Wort Gottes der Heiligen Schrift. Ihr eigenes Wort geht immer wieder wie bei Franziskus in das Wort Gottes über, nicht als fromme Zitationsweise, sondern als der Boden, auf dem alles Menschenwort steht. Ist doch das Wort der Schrift Ereignis des sich vernehmbar machenden Gottes.

Dies erfordert eine tiefere Observanz als die regelnden Worte zunächst herzugeben scheinen. Regelbeobachtung kann nur gelingen im Einschwingen mittels dieser Regelworte in die Wegrichtung des Wortes Gottes. Von daher lebt die franziskanische Berufung. Die Regel will der Kraft des Wortes Gottes zum Durchbruch verhelfen. Alles menschliche ordnende Sprechen findet so einen tieferen Sinn.

Wie bei Franziskus so wird auch bei Klara das regelnde und weisende Wort zum Gebet. Am Schluß ihres Testamentes führt *Klara ihre Worte fort* mit Worten der Bibel. Auf diese Weise bettet sie ihre Vermächtnisworte ein in die Bewegung des Heils, zu der uns die Bibelworte mitnehmen.

2.2 Klara sah gemäß ihres Biographen Thomas von Celano beim Hören des Wortes der Predigt tiefer. Sie suchte den Kern (vgl. Celano, 37). Das Wort des Menschen trägt eine tiefere Wirklichkeit in sich. Es geht um die Enthüllung des Wortes des Lebens, das alles trägt.

Was Klara interessiert ist der Kern. Was ist das?
- Es ist das Mysterium Jesus Christi.
- Es ist der Ruf des Wortes des Bräutigams.

Das will sagen: Durch jedes Predigtwort, mag es auch noch so schwach und arm sein, gerade auch so einen Mangel zeigend, will sie den Ruf des Bräutigams hören. Nun ist aber im letzten jedes Predigtwort, auch wenn es noch glänzend wäre, ein Mangel.

Wir kennen die Begebenheit, das Klara gerne einem guten und gelehrten Worte eines Bruders zuhörte. Als aber ein Bruder mit dem Gewand einfacher Worte vor ihr predigte, erfreute es sie ebensosehr. Sie hörte eben tiefer, sie war bedacht auf die Stimme Christi darin.

Was Klara interessiert, ist nicht die Hülle, die wir loben oder kritisieren können, wie es ja auch oft geschieht. Sie richtet sich aus nach dem Kern: was von Christus im Mangel dieses Wortes zu mir kommt.

3. Die Kontemplation als Erhellung des Wortes

3.1 Für Klara ist Kontemplation Öffnung des inneren Blicks, Schau in die Tiefe, nicht narzißtisch und im Selbstgefallen, sondern auf den in ihr, von dem sie lebt: Christus in seinem lebendigen Wort.

Im Hören des Wortes geschieht innerlich ein Vernehmen des in mir sprechenden und mit dem Ruf in seine Liebe mich lockenden Bräutigams. Dies wird aber nur der Sehnsucht beim Hören des Wortes geschenkt.

3.2 Kontemplation ist wie für Franziskus so auch für Klara eine an die Heilige Schrift gebundene und durch sie vermittelte Einsicht, die sie genießt, wie sie am Schluß ihres dritten Briefes an die heilige Agnes von Prag sagt. Das Hören des Wortes der Schrift läßt mich die Stimme des Bräutigams hören, ohne daß ich einer Selbsttäuschung verfiele.

Es gibt keine freischwebende Kontemplation, die sich vagabundierend verzettelt oder narzißtisch sich mit sich selbst beschäftigt und die Bestätigung ihrer eigenen Worte sucht und sich dabei verengt.

3.3 Im Geist der heiligen Klara können wir vom Worte der Heiligen Schrift indessen sagen:
– es ist lebendig, nicht nur bedenkend und erwägend;
– es ist aktuell, nicht nur vergangen und erinnernd;
– es ist wirksam, nicht nur monumental und mahnend;
wir leben in ihm, weil es in uns lebt.

4. Der Geist des Gebetswortes

4.1 Das Wort ist bedeutsam, aber nur, insofern es aus dem Geiste kommt und innerlich Leben hat. Der Geist des Wortes eint uns. Das Wort ist Träger des Geistes, es hat eine Geiststruktur (Regel VII,2).

4.2 Daher ist auf diesen Geist des Wortes auch die Arbeit und das Leben hingeordnet bzw. davon geführt, wenn Franziskus wie Klara vom Geist der Hingabe und des Gebetes bei der Arbeit sprechen. Nicht die Fülle irdischer Weltworte, auch nicht in ihrem religiösen Gewand, ist hier gefragt, vielmehr der Geist der Worte des Gebetes. Der Geist des Gebetes durchdringt das Sprechen und Arbeiten, indem so unser menschliches Leben und Wirken mit Gott verbunden wird.

Indem der Geist des Gebetes nicht lediglich Wissen des Wortes ist, mit dem wir uns wichtig machen könnten, sondern Rückgabe und Rückbindung unseres Lebens an Gott, geschieht unsere Vereinigung mit Gott. Nicht ich wirke, vielmehr wirkt das Wort im Heiligen Geiste in mir.

4.3 Der Geist will so eine neue Lebensqualität in uns bewirken, einen geistlichen Gottesdienst (Röm 12,1), wie Klara gegen Ende ihres dritten Briefes an Agnes von Prag deutlich macht.

Sie beruft sich auf das Wort des heiligen Franziskus, daß sie, die Schwestern, dem Heiligen Geiste verlobt seien zu einem Leben nach der Vollkommenheit des Evangeliums (vgl. sechstes Kapitel ihrer Regel). Das Evangelium aber ist das wirkende Wort. Klara nimmt es ganz an. Dadurch wird sie mittels der im Wort geschenkten Anverlobung an den Heiligen Geist eben mit Christus verbunden.

Der Geist führt sie in die Tiefe der Erfahrung Christi.

5. Das göttliche Flüstern

5.1 Das Letzte ist unsagbar. Die Tiefe des Gebetes ist ein Schweigen in persönlicher Nähe bei Gott. Dem einzelnen ist es ein kostbares Geschenk, mit dem er mehr lebt als daß er es aussprechen kann.

So sehr diese Erfahrung des göttlichen Flüsterns, von dem Thomas von Celano (Nr. 19) über Klara spricht, ihr ganz persönlich gehört, wird es doch in ihrem Verhalten offenkundig für andere, denn, so heißt es (Nr. 20): sie entflammte nach dem Gebet die Herzen der Schwestern.

5.2 Das Gebet ist Lebensdialog und Lebensweise geworden. Sehr beeindruckend bringt Thomas von Celano dies in ein Bild: Sie hat „ihren Jesus in Händen", in diesen ihren geöffneten, den Mangel kennzeichnenden Händen! Erneut wird hier deutlich, zu welchem Reichtum die franziskanische Mangelerfahrung der leeren Hände führt.

Mit dieser Feststellung sagen wir, daß der Mensch, wenn er den Mangel annimmt, zu einem mit Worten nicht mehr aussagbaren Verkosten des Geliebten, zu einer unaussprechbaren tiefen Einheit mit dem geführt wird, der sich dem Mangel ihrer leeren Hände schenkt, Christus selbst.

So hat Klara nun „als arme Jungfrau den armen Christus umfangen", wie sie es im zweiten Brief an Agnes ausdrückt. Im Mangel disponiert, wird der Mensch in diesem Gebet zu einer Transformation eingeladen, wie es Klara in ihrem dritten Brief an Agnes von Prag aufzeigt:
- Stelle deine Gedanken vor den Spiegel der Ewigkeit!
- Stelle deine Seele in den Glanz der Glorie!
- Stelle dein Herz vor das Bild der göttlichen Wesenheit und forme dich selbst durch Kontemplation gänzlich um in das Abbild seiner Gottheit! (dritter Brief an Agnes).

Spiegel der Ewigkeit, Glanz der Glorie, Bild der göttlichen Wesenheit ist aber Jesus Christus selbst.
Das Gebet gestaltet den Menschen um in Jesus Christus.
Der Mensch wird ein Christus-Bild.
Dies bewirkt die Kontemplation.

6. Das kontemplative Gebet

6.1 Dieses Gebet kann nur ein Gebet mit Christus in Händen sein, wobei schließlich nicht mehr ich ihn trage, sondern er mich. In diesem Vorgang aber geschieht meine Umgestaltung in ihm. Im liebenden oder wie Celano in Nr. 19 seiner Biographie sagt, küssenden Beschauen wird Klara selbst sehr vom Kuß der Liebe getroffen, daß sie innerlich umgestaltet wird.

Dieses Gebet ist nur verstehbar oder erfahrbar als Gebet in Christus, so daß er sich in mir auswirkt, bis daß ich sein Bild geworden bin, seine Züge trage, seine Gedanken und Ausrichtungen die meinen werden, seine Liebe mich gänzlich durchwirkt.

Wenn wir diese Sprache des Verkostens und Entzückens hören, von herrlichem Umfangen und Küssen dann ist das kein Rückfall in irdische Sinnlichkeit, die sich des Geliebten bemächtigen will, eher sind sie Mangelzeichen des in dieser Welt schmachtenden und glühenden Geistes, der nichts anderes ersehnt, als die Erfüllung durch den Geliebten.

6.2 Offenbar kann es nur so geschehen, daß Geduld, Sehnsucht, Liebe Christi in mir sich verlebendigen und ich in Verlängerung von ihm lebe. Dies ist möglich in einem inneren Identifikationsvorgang, von dem der heilige Paulus sagt: „Ich, nicht mehr ich, Christus lebt in mir" (Gal, 2,20).

Dann ist auch die Sehnsucht des Gebetsrufes Klaras in ihrem vierten Brief an Agnes von Prag erfüllt: „Ziehe mich hin zu dir, wir wollen dem Dufte deiner Salben nacheilen, himmlischer Bräutigam! Ich werde laufen und nicht ermatten, bis du mich führst in den Weinkeller, bis deine Linke mein Haupt unterstützt und die Rechte mich glückselig umfangen hält und du mich mit dem seligsten Kusse deines Mundes küssest" (Hohes Lied 2,4; 6.1).

Dies sagt Klara, nachdem sie in den Spiegel des Gekreuzigten geschaut hat.

Frau in der Kirche

Helga Melzer, Würzburg *

I. Bestandsaufnahme: Erfahrungen von Ungleichheit in der Kirche

„Gleichberechtigung ist Quatsch!" Das äußerte einmal, nach ihrer Meinung befragt, Fürstin Gloria von Thurn und Taxis.
Manchen Menschen mag diese Äußerung vielleicht aus der Seele sprechen. Möglicherweise bringen in diesem Sinne auch viele ChristInnen dem Thema „Frau in der Kirche" nur wenig Verständnis entgegen, weil sie in ihrer Pfarrgemeinde zunächst gar keine Benachteiligungen von Frauen entdecken.
Tatsächlich tragen Frauen einen Großteil des Gemeindelebens: Frauen stellen einen großen oder sogar den größten Anteil der Gottesdienstbesucher dar, es gibt aktive Frauengruppen, Frauen engagieren sich in der Kinder- und Jugendarbeit, im Kommunion- und Firmunterricht, die Pfarrgemeinderäte werden mehr und mehr zu Domänen der Frauen, ganz zu schweigen von den Pfarrbüros und Pfarrhaushalten, die ohnehin von Frauen besetzt sind.

Offensichtlich haben Frauen im großen und ganzen wenig Probleme mit ihrer Pfarrei. Sie werden gebraucht, und für ihre Arbeit werden sie gelobt, dankt man ihnen gerne.
Und scheinbar haben auch die Männer wenig Schwierigkeiten damit, Frauen das kirchliche Terrain zu überlassen – jedenfalls in bestimmten Bereichen, solange wir Frauen dabei gewisse Grenzen nicht überschreiten und alte Rollenzuweisungen nicht anzweifeln.

Ab und zu stoßen wir an diese Grenzen, und dann beschleicht uns trotz alledem das Gefühl, als Frauen nicht ganz ernst genommen zu werden.
Viele Frauen haben im Laufe der Zeit schon solche Grenzerfahrungen gemacht – und auch meine Lebensgeschichte in dieser Kirche ist geprägt von Erfahrungen dieser Art.
Da mache ich zunächst einmal die Erfahrung, daß ich als Frau in der Kirche als eigenständige Größe oftmals gar nicht bewußt wahrgenommen werde. Ich denke hier also an eine Grenze, die im Bewußtsein der Menschen liegt. Das wird ganz konkret in den vielen Liedern und Gebeten, in denen von den „Brü-

---

* Der folgende Text zum Thema „Frau in der Kirche" ist für den mündlichen Vortrag konzipiert und als Missionspredigt am 9. März 1993 in Odenthal, St. Pankratius, gehalten worden. Sein ursprünglicher Verwendungszweck ist in Ausdruck und Stil noch erkennbar. Grundsätzlich habe ich an meiner Darstellung nichts verändert, wenngleich ich mir ihrer Grenzen und Unvollkommenheiten, vor allem hinsichtlich des exegetischen Teiles und der Überlegungen zum Priesteramt, bewußt bin. Meine Ausführungen sind also keine theologische Abhandlung, sondern eine Ermutigung zum geschwisterlichen Miteinander in der Kirche.

dern“ und „Söhnen“ die Rede ist und wir Frauen gar nicht vorkommen. Genauso soll offiziell jede Lesung aus einem neutestamentlichen Brief durch die Wendung „Brüder“ eingeleitet werden. – Wo bleibe da ich als Frau?
Ein anderes Beispiel: Als Mädchen wollte ich sehr gern Ministrantin werden, und ich durfte es nicht. „Die Mädchen sind dazu da, um den lieben Gott in der Schola zu erfreuen“, wurde mir gesagt. Und später als Jugendliche durfte ich in einer Jugendmesse nicht die Lesung vortragen, weil es doch eher einem Jungen zukomme, das Wort Gottes zu verkünden. Hier stieß ich schon früh an eine dieser Grenzen, nämlich die Meinung, daß Frauen, daß Mädchen im Bereich des Altars, im Raum des Heiligen nichts zu suchen haben. Hinter dieser Vorstellung stecken uralte Vorbehalte gegen das Weibliche, deren Wurzeln sicher im Bereich des Sexuellen zu suchen sind. Seit undenklichen Zeiten galt die Frau als Inbegriff des Sinnlichen; sie ziehe durch ihre weiblichen Reize den Mann immer wieder auf die Ebene des Genießerischen herab und halte ihn durch ihre Verführungskünste vom wahren Menschsein ab. Aus Angst vor dieser unheimlichen Macht der weiblichen Sexualität wurde die Frau zum Einfallstor des Bösen überhaupt erklärt. So schloß man sie aus dem Raum des Heiligen, aus dem Bereich des Altars aus. Und unter den Folgen dieser uralten unbewußten Vorstellungen haben Mädchen und Frauen heute noch immer zu leiden, wenn ihnen der Zutritt zum Altarraum verwehrt wird!
Heute nun bin ich katholische Theologin. Aber obwohl ich ein volles akademisches Studium mit Diplom absolviert habe, bleiben mir bestimmte Tätigkeiten in der Kirche verschlossen. Ich kann weder Diakonin noch Priesterin werden. Zu kirchlichen Ämtern habe ich keinen Zugang, und zwar lediglich deshalb, weil ich eine Frau bin. Nun ist aber jede Machtausübung in der Kirche an das Amt gebunden. Das bedeutet, daß uns Frauen von vornherein die Möglichkeit genommen ist, in dieser unserer Kirche als einem sehr wichtigen Lebensraum Entscheidungen mitzutragen; wir haben keine Chance zur Mitbestimmung – und das ist ein ungerechter Zustand! Dabei gibt es theologisch keinen stichhaltigen Grund, der das kirchliche Amt wirklich zwingend nur Männern offenhält. Hier stoße ich an eine sehr deutliche Grenze, was meine Möglichkeiten als Frau in der Kirche angeht.

Solche Erfahrungen, wie die angesprochenen – und ihre Reihe ließe sich noch fortsetzen – lösen Gefühle in mir aus: Gefühle der Verletzung, der Enttäuschung, der Wut, der Ohnmacht…
Und das muß auch einmal gesagt werden dürfen, daß es nicht immer leicht ist, in dieser Kirche Frau zu sein!

Sicher, dieser Unzufriedenheit von uns Frauen wird von amtlicher Seite Rechnung getragen, wie etwa das päpstliche Lehrschreiben „Über die Würde der Frau“ zeigt. Da werden uns Frauen eine eigene Wesensart und eigene Gaben zugesprochen. Aber ich frage mich erstens: Warum meinen Männer, mir als Frau sagen zu müssen, was mein Wesen ist? Und zweitens: Warum kann ich meine mir eigenen Gaben nicht in gleichberechtigter Weise in Kirche und Gottesdienst einbringen?

Unterschwellig wird in uns – wie etwa in Texten und Liedern – immer noch das Bewußtsein wachgehalten, daß wir uns doch eigentlich in einer Männerkirche befinden. Da kann es noch so nett im Volksmund gemeinhin „ladies first", „Frauen zuerst" heißen – in dieser Kirche stehen wir Frauen doch in der zweiten Reihe.
Und das wird dann ganz konkret darin, daß uns Frauen die gleichen Rechte, wie sie Männern zukommen, versagt werden. Da können wir die Kirchen noch so zahlreich bevölkern und uns noch so viele Möglichkeiten des Engagements offen stehen – wir stoßen doch letztlich immer wieder an deutliche Grenzen, etwa – wie ich aufzuzeigen versucht habe – hinsichtlich der uns gestatteten Mitwirkung im Gottesdienst oder hinsichtlich der Entscheidungsmöglichkeiten in der Amtskirche.
In dieser Kirche wird man uns Frauen einfach nicht gerecht; wir sind nicht gleichberechtigt. Und darum, meine ich, ist der Ruf nach Gleichberechtigung kein Quatsch!

II. Grundsätzliche Überlegungen: Das Ideal der Geschwisterlichkeit

Der Gleichbe*recht*igung geht es nun, wie das Wort schon sagt, um gleiche Rechte für Mann und Frau: beide müßten in gleicher Weise in der Kirche berücksichtigt werden, beiden müßten dieselben Möglichkeiten offenstehen. Allerdings befinden wir uns mit dieser Forderung noch auf einer rein formalen Ebene.
Gehen wir also einmal eine Stufe tiefer und bedenken das Wesen der Geschlechter an sich sowie ihr Verhältnis zueinander.

Zunächst sehen wir uns der Tatsache gegenübergestellt, daß Mann und Frau von Natur aus nicht gleichartig, sondern grundlegend voneinander unterschieden sind.
Diese Verschiedenheit zeigt sich vor allem in den biologischen Gegebenheiten. Unser Geschlecht ist in unserem Erbgut festgelegt, und eben diese Erbinformationen sind dafür verantwortlich, daß Mann und Frau sich in Körperbau und Statur voneinander unterscheiden.

In einer Zeit, als die Frauen sich in Bildung und Beruf Einlaß in die Männerwelt erkämpften, wurden die Unterschiede zwischen den Geschlechtern gerne auf das Körperliche beschränkt: es gebe nur den sogenannten „kleinen Unterschied". Vorhandene Differenzen wurden dann ganz auf die Erziehung und gesellschaftliche Rollenvorgaben abgeschoben. „Jungen weinen nicht." „Nur Mädchen dürfen mit Puppen spielen." In diesem Sinne hat die französische Philosophin Simon de Beauvoir gesagt: „Als Frau wird man nicht geboren, man wird dazu gemacht." Daß auf diese Weise gewisse Klischees erzeugt werden, ist sicher richtig. Aber die Folge dieser Sichtweise war eine unfruchtbare Gleichmacherei: indem sie alle Unterschiede nivellierten, glichen sich die Frauen den Männern an.

Mittlerweile haben Frauen begonnen, danach zu suchen, was sie im Unterschied zu den Männern eigentlich ausmacht.

Es gibt mit Sicherheit typisch männliche und typisch weibliche Wesenszüge, die der Erziehung vorausliegen, weil sie dem Menschen mit seinem Geschlecht grundlegend eingeschaffen sind. Unser körperliches Sein – die Fruchtbarkeit und Gebärfähigkeit der Frau, die Zeugungskraft des Mannes – prägt uns ja in unserem ganzen Wesen. Ich will hier kein Schubladen-Denken fördern, indem ich allgemeine Definitionen aufstelle, über *das* Mann-Sein, über *das* Frau-Sein. Aber ich denke, wir alle machen die Erfahrung, daß es gewisse Grundanlagen gibt, die bei Mann und Frau verschieden ausgeprägt sind. So werden dem Mann in der Regel Momente wie Vernunft, Schaffenskraft und Ich-Stärke zugeordnet und der Frau die Gegenpole Gefühl, bewahrende Kraft und Gemeinschaftssinn. Auch wenn das Bild von typisch männlichen und typisch weiblichen Eigenschaften, das dahinter steht, nicht unumstritten ist, so bin ich im Umgang mit Männern und im Austausch mit anderen Frauen doch immer wieder in dieser Einschätzung bestätigt worden. Es sind grundlegende Unterschiede da, die man nicht wegdiskutieren kann.

Wir dürfen jedoch nicht meinen, ganz im Sinne dieser Eigenschaften, die ich genannt habe, festgelegt zu sein. Natürlich kann auch eine Frau abstrakt denken; natürlich kann auch ein Mann gefühlvoll sein. Wir alle haben also solche und solche Wesenszüge in uns, je nach Geschlecht jedoch wahrscheinlich in unterschiedlich starker Ausprägung.

Der Psychologe C.G. Jung nennt die eher männlich besetzten Eigenschaften in uns „animus" und die eher weiblich besetzten Eigenschaften in uns „anima". Er kommt zu dem Schluß, daß der Mensch nur dann ganz er selbst werden kann, wenn er die jeweils gegengeschlechtlichen Anteile seines Wesens annimmt, der Mann also seine weiblichen Wesensanteile, die er in sich trägt, und die Frau ihre männlichen Wesensanteile.
Ganz werden, heil werden können wir also nur dann, wenn wir den ganzen Reichtum entdecken, der in uns selbst verborgen liegt.
Dazu brauchen wir offensichtlich das jeweils andere Geschlecht, um von ihm zu lernen. So können wir unsere Verschiedenheiten als eine echte Chance begreifen: Mann und Frau sind ganz offensichtlich so angelegt, daß sie einander bereichern, daß sie sich gegenseitig Hilfe sein können, um zu einem immer volleren Menschsein zu gelangen. Jedes Geschlecht ist radikal ergänzungsbedürftig durch das andere!
Das setzt notwendig die Bereitschaft voraus, auf ein Werten und Urteilen zu verzichten. Daher will ich es hier einmal ganz klar sagen: Eine Frau ist genauso viel wert wie ein Mann. Die Einsicht in die grundsätzliche Gleichwertigkeit von Mann und Frau ist unverzichtbar!

Die Schriftstellerin Andrea Schwarz drückt diese für beide Geschlechter gegebene Notwendigkeit, voneinander zu lernen, in einem sehr schönen Gedicht aus:

Doch	ich darf teilhaben	darf ich dich einladen
du als Mann	an deiner Logik	zu meinen Gefühlen
bist sehr großzügig	deiner Sachlichkeit	meinen Ängsten
zu mir	deinem Wissen	meiner Spontanität
	deinen Wichtigkeiten	meinen Wichtigkeiten?

Wenn wir aber für die volle Entfaltung unserer eigenen Person der Ergänzung durch das jeweils andere Geschlecht bedürfen, dann braucht doch auch die Kirche beide Geschlechter, um menschlich sein zu können! Die Kirche macht sich ja selbst ärmer, ja sie bleibt unvollständig, wenn sie die eine Hälfte ihrer Gläubigen ignoriert. Letztlich ist es doch auch in der Kirche wichtig, daß Mann und Frau ihre Gleichwertigkeit in ihrer Verschiedenartigkeit anerkennen und ihre Verschiedenartigkeit als Bereicherung und Herausforderung entdecken. Erst wenn wir uns aufeinanderzubewegen, bereit sind, voneinander zu lernen, können wir uns miteinander auf den Weg zu einem erfüllteren Menschsein machen; nur so können wir selbst ganzheitlicher, kann die Kirche menschlicher werden.

In diesem Sinne müßte das Thema „Frau in der Kirche" eigentlich erweitert werden zu „Mann und Frau in der Kirche", weil es eben nicht nur die Frauen angeht, sondern genauso die Männer! Was wir daher in der Kirche eigentlich anstreben sollten, ist mehr Partnerschaftlichkeit, eine neue Geschwisterlichkeit im Umgang miteinander.
Dafür brauchen wir die Bereitschaft und den Mut, alte Rollenvorgaben abzulegen. Die Männer müßten dazu bereit sein, ihre in vielen Bereichen unangefochtene Vormachtposition aufzugeben und auch die Frauen zu Wort kommen zu lassen. Und wir Frauen müßten den Mut aufbringen, selber die Zügel in die Hand zu nehmen, auch wenn es viel bequemer ist, selbst keine Verantwortung zu tragen.
Auf diese Weise können Männer und Frauen sich gegenseitig befreien aus den Sackgassen, in die sie im Laufe der Jahrhunderte ohne ihr Gegenüber geraten sind: die Männer kommen weg von einer übertriebenen Männlichkeit, die vor allem auf Härte, Stärke und Macht setzt und die Kirche zu einer hierarchischen, oft gewalttätigen Männerkirche hat werden lassen; und die Frauen werden befreit von einer falschen Weiblichkeit, deren Ideale Unterordnung, Opferbereitschaft und Stillschweigen waren.

Mir scheint, daß die Frauen auf diesem Weg schon weiter sind. Sie sind selbstbewußter als früher, zielstrebiger, aktiver, entschlossener. Sie haben begonnen, ihr Leben – auch in der Kirche – selbst in die Hand zu nehmen.
Aber auch die Männer haben schon damit angefangen, ihrer weiblichen Seite näher zu kommen. Es ist heute für sie nicht mehr verpönt, Gefühle zu haben und zu zeigen, sie müssen ihre Härte nicht mehr ständig zur Schau stellen.
Doch Frauen wie Männer sind wir, gerade in der Kirche, noch auf dem Weg, voneinander zu lernen. Dabei sind unsere Einsicht und unsere Lernwilligkeit immer neu herausgefordert. Nur so können wir uns aufeinanderzubewegen,

den Reichtum entdecken, der im jeweils anderen Geschlecht liegt, und selbst immer mehr Mensch werden und unsere Kirche menschlicher, weil partnerschaftlicher gestalten.

Es geht also nicht nur um eine äußere Gleichberechtigung der Frau in der Kirche, sondern darum, daß Mann und Frau in aller Verschiedenheit ihre Gleichwertigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit erkennen und eine neue Geschwisterlichkeit verwirklichen.

III. Alttestamentliche Grundlagen

Diese grundsätzlichen Gegebenheiten, die Gleichwertigkeit der Geschlechter und ihre Ergänzungsbedürftigkeit, finden sich auch im Alten Testament in der Paradieserzählung im 2. Kapitel des Buches Genesis ausgedrückt (Gen 2,7.15.18.21–23).
Gott formt Adam aus Ackerboden. Aber Adam ist nach seiner Erschaffung noch nicht perfekt. Es fehlt ihm noch etwas Entscheidendes zu seiner Ganzheit, zur Vollständigkeit seines Wesens, so daß Gott den Entschluß faßt: „Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht."
„Hilfe" ist dabei nicht rein funktional zu verstehen, etwa als Hilfe zur täglichen Arbeit oder zur Erzeugung von Nachkommenschaft. Nein, hier ist eine grundsätzliche Verwiesenheit auf das andere Geschlecht gemeint, ohne das der Mensch nicht zu seinem vollen Menschsein gelangen kann. Und es wird hier auch die Gleichwertigkeit dieser Hilfe, also der Frau, vorausgesetzt, denn sonst könnte sie ja keine Adam *entsprechende* Hilfe sein!

Die Erschaffung der Frau aus der *Rippe* des Adam beschreibt bildlich die besondere Zusammengehörigkeit der Geschlechter. Männliches und Weibliches sind einander nicht fremd. Die Frau ist aus der Herzgegend des Mannes genommen. Und der Jubelruf des Adam – „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!" – erinnert an eine alte hebräische Redewendung zur Bezeichnung eines engen Verwandtschaftsverhältnisses: „Wir sind ein Gebein und Fleisch."
Dieser paradiesische Zustand, der also der Gleichwertigkeit von Mann und Frau Rechnung trägt, wird als ursprünglicher Wille Gottes dargestellt. Das Verhältnis von Über- und Unterordnung zwischen den Geschlechtern wird etwas später erst als eine Folge des Sündenfalls erwähnt. Da sagt Gott erst zu Eva: „Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen." Die Unterordnung der Frau läuft also Gottes Schöpferwillen zuwider; sie ist das Ergebnis der Umkehrung, der Pervertierung der Schöpfungsordnung durch die Sünde.

Noch deutlichere Aussagen dieser Art finden sich im Schöpfungsbericht im 1. Kapitel des Buches Genesis (Gen 1,27). Da heißt es: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie."

Hier ist nicht etwa von einem ersten Menschenpaar die Rede, sondern vom Menschen überhaupt und allgemein.
Ganz klar wird dabei die Gleichwertigkeit von Mann und Frau ausgesagt. Mann und Frau werden gleichermaßen unmittelbar von Gott erschaffen. *Beide* sind Abbild Gottes. Und beide erhalten auch kurze Zeit später den Auftrag, die Schöpfung mitzugestalten. Das bedeutet also, daß beide die gleiche Würde und den gleichen Wert haben. Es gibt kein Oben und Unten.
Auch die Hinordnung der Geschlechter aufeinander und ihre Ergänzungsbedürftigkeit wird klar ausgesagt: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Der Mensch besteht also grundsätzlich aus beiden Geschlechtern. Erst Mann und Frau zusammen machen den Menschen aus, nicht einer von beiden allein.

Dieser Satz aus dem Schöpfungsbericht räumt aber noch mit einem anderen, weit verbreiteten Vorurteil auf, daß nämlich Gott ein Mann sei. Dagegen erfahren wir hier ganz klar: Mann und Frau gemeinsam sind Abbild Gottes! Gott birgt diese Ganzheit in sich, zu der Mann und Frau einander erst notwendig ergänzen müssen. Gott ist nicht einfachhin auf eines der beiden menschlichen Geschlechter zu reduzieren!

Es gibt noch viele andere Stellen im Alten Testament, die auch die weibliche, mütterliche Seite Gottes aussagen.
Da wird Gott zum Beispiel öfters als gebärende Frau beschrieben, etwa im Buch Hiob (38,29): „Aus wessen Schoß ging das Eis hervor, des Himmels Reif, wer hat ihn geboren?"
Und zahlreich sind die Stellen, die Gottes Liebe als eine mütterliche, zärtliche und bergende darstellen, so wie es etwa im Buch Jesaja (66,13) heißt: „Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch."
Wie bedeutsam diese mütterliche Seite für Gott ist, zeigt auch der enge sprachliche Zusammenhang der Worte für „Mutterschoß" und das „Erbarmen" Gottes, die im Hebräischen auf eine Wortwurzel zurückgehen.
Weiblich sind im Hebräischen auch die Worte für den Geist Gottes (ruach), für die wirksame Gegenwart Gottes (shekinah) und das Wort Gottes (torah).
Die Reihe der Beispiele ließe sich noch beliebig fortsetzen.

Das Alte Testament lehrt uns also, daß Gott übergeschlechtlich ist, und daß erst Mann und Frau zusammen sein Abbild darstellen. Wir finden hier die Gleichwertigkeit der Geschlechter ausgesagt und ihre Verwiesenheit aufeinander zur notwendigen Ergänzung.
So sieht das Ideal aus, dem wir näherkommen müssen.

IV. Neutestamentliche Handlungsmodelle

Zur Zeit Jesu war die Realität weit entfernt von diesem Ideal, wie es sich im Alten Testament findet.
In Palästina, im damaligen Judentum war die Frau dem Mann klar untergeordnet, auch wenn ihre Stellung sicherlich nicht ganz so würdelos aussah, wie

wir uns das vorstellen, wenn wir Verordnungen im Alten Testament, die die Frau betreffen, lesen. Wenn zum Beispiel die Ehefrau ursprünglich dem Besitz des Mannes zugerechnet wurde, heißt das noch lange nicht, daß jeder Jude seine Frau auch tatsächlich wie einen Gegenstand behandelte.

Dennoch war die Frau dem Mann rechtlich klar unterlegen, und wo so etwas möglich ist, kann sie auch in ihrer Gleichwertigkeit nicht anerkannt gewesen sein.

So war die Frau in der Ehe ganz ihrem Mann untergeordnet. Nur der Mann hatte das Recht zur Ehescheidung. Und der Mann konnte ungestraft außereheliche Kontakte zu anderen, nicht verheirateten Frauen haben.
Im religiösen Leben war die Frau nicht zum Studium der Tora zugelassen, und im Tempel zu Jerusalem durfte sie nicht weiter als bis zum sogenannten „Vorhof der Frauen" vordringen.
Im öffentlich-rechtlichen Leben war die Frau deutlich benachteiligt. Auf offener Straße durfte sie nicht mit einem fremden Mann sprechen. Vor Gericht hatte ihre Zeugenaussage kein Gewicht.
So etwa stellen sich die gesellschaftlichen Gegebenheiten zur Zeit Jesu für Frauen dar.

Jesus tritt nicht als der große Sozialrevolutionär auf. Er klagt die Ungleichheit in der Stellung der jüdischen Frau nicht an. Jesus ist Jude, und als solcher bewegt er sich im großen und ganzen im Rahmen der jüdischen Gesellschaft, so wie sie ihm vorgegeben ist.
Aber so, wie die Evangelien ihn uns zeigen, überschreitet er des öfteren gesellschaftliche Grenzen, bricht er herkömmliche Konventionen. In seinem Verhalten läßt er immer wieder spüren, daß Frauen für ihn nicht weniger wert sind als Männer. Dafür läßt sich eine ganze Reihe von Beobachtungen zusammentragen, die das zeigen.

Jesus hatte unter seinen Anhängern auch Frauen, also Jüngerinnen, die ihm folgten. Lukas (8,1–3) zählt einige von ihnen namentlich auf: „Die Zwölf begleiteten Jesus, außerdem einige Frauen, die er von bösen Geistern und von Krankheiten geheilt hatte: Maria Magdalena,..., Johanna, die Frau des Chuzas,..., Susanna und viele andere."
Wir können davon ausgehen, daß die damalige Sprache genauso männlich geprägt war wie unsere Sprache heute. Wann immer darum in den Evangelien von den *Jüngern* Jesu die Rede ist, können wir an eine Anhängerschar denken, die aus Männern und Frauen bestand, die also auch weibliche Jünger*innen* miteinschloß.

Besonders hervorgehoben werden die Frauen in der Nachfolge Jesu noch einmal am Kreuz, bei dem sie ausharren, nachdem die männlichen Jünger geflohen sind. Da wird noch einmal von ihnen gesagt, daß sie Jesus vom Beginn seiner Wirksamkeit in Galiläa an begleitet haben, also ständig bei ihm gewesen sind. Wenn sie Jesus nun sogar bis unter das Kreuz folgen, scheuen sie nicht einmal die Leidensnachfolge als höchste Form der Nachfolge überhaupt.

Das heißt, die Frauen sind im echten, im konsequenten Sinne Jüngerinnen Jesu, nicht weniger!

Vor diesem Hintergrund verwundert es auch nicht, daß Jesus ohne Probleme Frauen als positive Beispiele für den Glauben heranziehen kann. Da fällt mir zum Beispiel die arme Witwe ein, die ihren ganzen Lebensunterhalt im Tempel opfert, nichts für sich zurückbehält – und dafür von Jesus lobend hervorgehoben wird (Mk 12,41–44).
Und Jesus ist auch so unkompliziert, in seinen Sinnbildern und Gleichnissen immer wieder auf die Lebens- und Erfahrungswelt von Frauen zurückzugreifen. Ganz bekannt ist da der Vergleich des Reiches Gottes mit einem Sauerteig, der von einer Frau geknetet wird.
In seinem ganzen Verhalten wendet Jesus sich Frauen wie Männern gleichermaßen zu. Er heilt sie, er vergibt Sünden, er sucht Kontakt. Darin drückt sich das Grundlegende seiner Botschaft aus, daß das Reich Gottes allen Menschen unterschiedslos verheißen ist, ohne Ansehen des Geschlechts.

Ich möchte das noch einmal an einem konkreten Beispiel verdeutlichen, nämlich an der Erzählung von der Begegnung Jesu mit einer Syrophönizierin (Mk 7,24–30).
Die gesellschaftliche Barriere zwischen Jesus und der Frau ist in diesem Fall besonders hoch, weil sie eine doppelte ist: die Frau ist keine Jüdin, sie ist Heidin. Die Härte, mit der Jesus ihr begegnet, wird verständlich, wenn man den Hintergrund der Geschichte bedenkt, nämlich die nachösterliche Öffnung der Jesusbewegung hin auf die Heidenmission, die keineswegs selbstverständlich war.
Aber ich möchte mich nicht bei diesem Hintergrund aufhalten, sondern den Blick auf die Frau und ihr Verhalten lenken: Sie hat den Mut, gesellschaftliche Grenzen zu überschreiten. Ihre Not macht sie erfinderisch. Ihr Glaube ist stärker als eine verletzte Eitelkeit angesichts der harten Reaktion Jesu.
Und Jesus verhält sich genau so, wie ich es bereits beschrieben habe:
Er läßt die Frau an sich heran und spricht mit ihr.
Er läßt sich von der Frau überzeugen. Das heißt, sie ist für ihn eine gleichwertige Gesprächspartnerin. Er akzeptiert sie und zollt ihrer Argumentation Anerkennung.
Er läßt der Frau am Ende Heil widerfahren, ungeachtet gesellschaftlicher und geschlechtlicher Grenzen. Damit bricht er allgemein anerkannte Tabus.
Insgesamt also nimmt Jesus die Frau ernst. Er benachteiligt sie nicht wegen ihres Geschlechts. In seinem ganzen Verhalten wird deutlich, daß er sie als gleichwertig erachtet.

Diese Haltung Jesu Frauen gegenüber setzt sich in der frühen Kirche fort.
So heißt es beispielsweise in der Apostelgeschichte, daß zusammen mit den Aposteln auch die Frauen, also die Jüngerinnen Jesu, im Gebet verharrten und den Heiligen Geist empfingen.
Überall in den Paulusbriefen finden wir Belege dafür, daß Frauen in den ersten Gemeinden Leitungsämter inne hatten. Da ist zum Beispiel Prisca (Röm 16,3), die zusammen mit ihrem Ehemann Aquila in Rom, Ephesus und Ko-

rinth missionarisch tätig ist. Und da ist Phoebe, Diakonin und Gemeindevorsteherin in Kenchräa (Röm 16,1). Und Syntyche und Chloe und Persis und Junia und Apphia und noch so viele andere Frauen!
Am Leben der Gemeinden nahmen Frauen selbstverständlich aktiv teil. Wir erfahren, daß sie auch als Prophetinnen auftraten, und das war das von Paulus am meisten geschätzte Amt.

Die ersten Christen praktizierten also konsequente Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau, weil sie ihre Gleichwertigkeit einsahen. Sie wußten: das Heil, das in Christus gekommen ist, gilt unterschiedslos allen Menschen.
Und so schreibt Paulus im Brief an die Galater (Gal 3,28): „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ‚eins' in Christus Jesus." Diese neue Gleichheit aller in den ersten christlichen Gemeinden war sicher auch ein Grund dafür, daß gerade Frauen und Sklaven die christliche Bewegung am Anfang getragen haben.

Leider ist das nicht so geblieben. Bei der Ausbildung von kirchlichen Strukturen wurden die Frauen wieder mehr und mehr ins Abseits gedrängt. Schon in das Neue Testament schleichen sich die ersten Redeverbote und Ermahnungen zur Unterordnung ein.

Dafür wurden dann im Laufe der Geschichte (zum Teil sehr alte) Begründungsmuster herangezogen, über die wir heute nur den Kopf schütteln können und die verletzen:
Da heißt es, die Frau sei ja erst *nach* dem Manne erschaffen worden, noch dazu bloß aus seiner Rippe.
Und Eva sei für den Sündenfall verantwortlich und die Frau daher „Tor zur Hölle" (Tertullian, um 200).
Und Mensch im vollen Sinne sei nur der Mann, die Frau dagegen ein defizitäres Wesen.
Und die Unterordnung der Frau sei „ein von Gott selbst erlassenes Grundgesetz" (Pius XI.).
Statt der Gleichwertigkeit der Geschlechter hat man immer wieder einen vermeintlichen Wesensunterschied behauptet.
Und so wurden dann auch 2000 Jahre Kirchengeschichte auf diese Weise gestaltet. Die Kirche wurde zu einer reinen Männerkirche, in der die Frauen nichts mehr zu sagen hatten.
Aber die Männer bezahlten ihre Machtposition auch mit einer Einseitigkeit, weil sie sich durch den Ausschluß der Frauen selbst eines wesentlichen Teiles ihres Menschseins beraubten.

Eines ist jetzt, so denke ich, klar geworden: Dieser Verlauf der Kirchengeschichte entspricht nicht dem Willen Gottes, wie er in der Schöpfung grundgelegt ist, wie auch Jesus ihn verwirklicht hat und wie die ersten Christen ihn umgesetzt haben.
Darum müssen wir uns heute auf die Anfänge unseres Glaubens besinnen, wenn es uns um Gleichberechtigung geht, um eine neue Geschwisterlichkeit im Umgang von Mann und Frau. Egal, was die Kirchengeschichte uns an ver-

meintlichen Vorgaben macht – auf diese Grundlage können wir uns guten Gewissens berufen.
Aber was fangen wir nun mit diesem Wissen um die Grundlagen an, in einer Kirche, die doch noch so weit entfernt ist vom Ideal gleichberechtigter Geschwisterlichkeit?

V. Praktische Konsequenzen

Wir Frauen haben zunächst die Möglichkeit, daß wir resigniert aus der Kirche austreten, weil wir in ihr keinen Lebensraum finden. So reagieren zur Zeit viele Frauen; wir sprechen vom „lautlosen Auszug der Frauen aus der Kirche". Gut, auf diese Weise können wir auf die gegebenen Mißstände aufmerksam machen, ein sichtbares Zeichen setzen, ein Warnsignal geben.
Aber wenn wir Frauen gehen: Wer soll dann noch etwas bewegen? Dann überlassen wir die Kirche ja ganz den Männern und nehmen uns selbst die Chance, an Veränderungen mitzuarbeiten.
Wir haben die Wahl, zu gehen oder auszuharren. Welchen Weg wollen wir nehmen? *Ich* habe mich dafür entschieden, dabeizubleiben, weil mir etwas an dieser Kirche liegt.

Das Ausharren in der Kirche ist jedoch nicht leicht. Viele Frauen, die in der Kirche bleiben, resignieren daher trotzdem.
Aber wenn wir in diesem Sinne nur noch immerfort über alle Ungerechtigkeiten klagen, über alle Mißstände lamentieren, dann lähmt das unsere ganze Tatkraft. Oder wenn wir im Gegenzug den Männern in dieser Kirche gegenüber feindselig werden, den Spieß einfach umzudrehen versuchen, dann machen wir ein echtes Miteinander unmöglich.
Wir haben die Wahl, zu resignieren oder hoffnungsvoll zu kämpfen. *Ich* habe mich dafür entschieden, nicht nur dabeizubleiben, sondern auch die kleinen Schritte zur Veränderung zu unternehmen, die mir möglich sind, um so an der Vermenschlichung dieser Kirche mitzuarbeiten.

Doch was kann man nun konkret in den Gemeinden tun?
Zunächst können alle mithelfen, das Bewußtsein der Menschen zu schärfen für die Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Das ist das erste und grundlegendste überhaupt. Denn nur von diesem Bewußtsein aus können auch Schritte zur faktischen Gleichbe*recht*igung unternommen werden. Wir haben die Bibel und die Ursprünge unseres Glaubens auf unserer Seite. Also brauchen wir auch nicht zu zögern, unsere Meinung zu vertreten, und brauchen uns nichts gefallen zu lassen! Wir sollten auf Benachteiligungen von Frauen aufmerksam machen, wo wir welche sehen! Wir sollten auch andere sensibel für das Ideal der Geschwisterlichkeit machen, das in unserem Glauben enthalten ist! Dazu sollten alle Möglichkeiten der Vermittlung genutzt werden! So könnte etwa einmal eine Nummer des Pfarrbriefs dieser Sache gewidmet werden!

Und dann kann konkret versucht werden, gleiche Rechte für Männer und Frauen zu schaffen, soweit es bis jetzt möglich ist. Man könnte einmal schauen, wieweit im kirchlichen Leben einer Pfarrei Frauen präsent sind und wo noch Defizite bestehen. Manche Gemeinden haben ja schon Ministrantinnen, Lektorinnen, Kommunionhelferinnen – das ist schon sehr ermutigend.
Wenn ich damit sage, daß Frauen sich auch in die herkömmlichen Männerdomänen Einlaß verschaffen sollten, dann meine ich damit aber nicht, daß wir Frauen uns zu schade sein sollten, trotzdem für den Basar zu basteln und für das Pfarrfest einen Kuchen zu backen. Auch die eher traditionellen Frauentätigkeiten in den Gemeinden sind wertvoll, genauso wie alle anderen Formen der Mitarbeit. Das Bemühen um Gleichberechtigung soll den Frauen lediglich prinzipiell alle Möglichkeiten offenhalten, so daß sie frei nach ihren Neigungen entscheiden können und nicht schon von vornherein auf bestimmte Aufgaben festgelegt sind.

Bei all dem ist es wichtig, daß hier die Männer genauso wie die Frauen gefragt sind.
Ich kann die Männer nur ermuntern, hier mitzuhelfen und die Frauen in ihren Bemühungen zu unterstützen.
Sie sollten keine Scheu haben, von den Frauen zu lernen und in klassische Frauendomänen einzubrechen. So finde ich es zum Beispiel ganz toll, wenn auch Väter etwa einen Kindergottesdienst mitgestalten oder mit zur Kindersegnung kommen.
Aber ich denke, man kann noch mehr tun. Warum geben Männer nicht einmal ihrem Herzen einen Stoß und kommen auch zum Kirchenputz, anstatt das nur den Frauen zu überlassen?

Ein Wort möchte ich auch noch zum leidlichen Problem unserer so männlich geprägten Sprache sagen.
Was die Anrede „Brüder" angeht, mit der jede Lesung aus einem neutestamentlichen Brief eingeleitet werden soll, so finde ich es gut, wenn die Lektoren und Lektorinnen diese Formel durch „Brüder und Schwestern" ersetzen.
Wie gehen wir aber am besten mit den vielen Liedern um, die Worte wie „Brüder", „Söhne" und so weiter enthalten? Manchmal ist es möglich, die betreffenden Worte durch „Christen", „Kirche" o. ä. zu ersetzen. Aber ich denke, auch Lieder, bei denen das nicht möglich ist, kann ich mitsingen. Es ist gut, grundsätzlich das Bewußtsein für sprachliche Engführungen wachzuhalten, ohne dabei fanatisch zu werden.

Denn letztlich geht es doch um etwas viel Tieferes, nämlich daß Männer und Frauen in den Gemeinden anfangen, einander Raum zu geben, voneinander zu lernen und in Geschwisterlichkeit miteinander zu leben. Nur wenn wir das schaffen, kann sich auch im Großen der Kirche etwas ändern.
Nun kann man natürlich sagen: Ach, wir an der Basis hier können doch sowieso machen, was wir wollen. Wirklich ändern wird sich „da oben" nie etwas. Das denke ich nicht! Und hier und da sind auch schon kleine Schritte unternommen worden, die wegweisend sind.

So zeigen doch schon die zunehmende Kritik und Sensibilität für das Thema „Frau in der Kirche" einen Aufbruch an.
Daß einzelne Gemeinden an der Basis eigene Wege gehen, indem sie zum Beispiel Ministrantinnen zulassen, ist doch schon einmal ein Anfang.
An den Universitäten geschieht viel an Bewußtseinsbildung. Das Problem unserer so männlich geprägten Sprache ist vor allem hier benannt worden. Nur ist der Weg von den Universitäten in die Gemeinden recht lang.
Es gibt genügend Professoren, die es beim Namen nennen, daß theologisch kein zwingender Grund besteht, das Priesteramt an das männliche Geschlecht zu binden. Das Argument, nur ein Mann könne Stellvertreter Christi sein, ist nicht haltbar, weil das Mannsein Jesu für das, was er uns bedeutet, unerheblich ist. Christus ist heute in ungeschlechtlicher Weise in unserer Mitte gegenwärtig, nämlich in Brot und Wein, in seinem Wort, in den Armen. Nur um Mensch zu werden, mußte sich Gott vor 2000 Jahren eben für eine geschlechtliche Identität entscheiden, anders ging das nicht. Nach dem Zweiten Vaticanum sind wir alle durch Taufe und Firmung zur Teilhabe am Priesteramt Christi berufen und zur Glaubensverkündigung befähigt – und es gibt keinen Grund, vor der Weihe einen Trennstrich zu ziehen, der die Frauen ausschließt. Nur denkt die Theologie hier schneller, als das Lehramt reagiert.
Aber es macht doch schon einmal Hoffnung, wenn die Deutsche und auch die Schweizer Bischofskonferenz für das Diakonat der Frau eintreten; oder wenn die bundesdeutschen Bischöfe 1981 verlauten ließen: „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Miteinander von Männern und Frauen sein"; oder wenn Weihbischof Ernst Gutting von Speyer (1987) der Kirche als „Offensive gegen den Patriarchalismus" eine gesellschaftliche Vorreiterrolle zusprechen will.

Was wir dabei brauchen, ist Geduld, ein langer Atem und das Vertrauen, daß der Heilige Geist in dieser Kirche wirkt.
Die Geschichte lehrt uns, daß die Kirche lernfähig geblieben ist und Fehler von gestern zugeben kann. Das sollte uns auch für die Zukunft Hoffnung geben.
So wurde zum Beispiel Teresa von Avila vom damals zuständigen Nuntius „eine unbelehrsame Vagabundin" genannt, „widerspenstig und verstockt, die unter dem Deckmantel der Frömmigkeit schlechte Sachen erfindet". Und nur vierzig Jahre nach ihrem Tod wurde sie heilig gesprochen! Und heute ist sie offiziell als Kirchenlehrerin anerkannt!

Was wir brauchen, ist ein langer Atem! Und so lange müssen wir die Spannung ertragen, zwischen unserem Anspruch und unseren Versuchen, ihn immer wieder in kleinen Schritten in unserem Lebensumfeld zu verwirklichen, und der Wirklichkeit, wie sie Amtskirche uns heute vorgibt.
Was wir tun können, ist, daß wir uns – Männer und Frauen – gemeinsam auf den Weg machen zu einer geschwisterlichen Kirche, in der Hoffnung, daß das Bewußtsein der Gleichwertigkeit von Mann und Frau und eine entsprechende Umsetzung in unseren Gemeinden auch einmal eine institutionelle Gleichberechtigung nach sich ziehen wird.

Die Zeit scheint dafür noch nicht reif zu sein. Aber Kirche kommt über kurz oder lang nicht daran vorbei, Geschichte zu bereinigen und Recht zu schaffen.

Schließen möchte ich mit einem Text von Andrea Schwarz, den ich sehr ehrlich und zugleich ermutigend finde.
„Ja, es ärgert mich gewaltig, daß ich als Frau in der katholischen Kirche weder Diakon noch Priester werden kann. Trotzdem – ich will darüber nicht nur klagen und jammern; ich will endlich ins Handeln kommen. Ich persönlich mag nicht mehr über die Situation der Frau in der Kirche *reden*, ich will Frau in dieser Kirche sein. Oder vielleicht richtiger: Ich möchte Mensch in dieser Kirche sein – als Frau.
Dazu muß ich mir klar werden darüber, wer ich bin, wer ich sein möchte, was ich kann...und genau das möchte ich gerne in diese Kirche und in diese Gesellschaft einbringen: meine Logik und meine Stärke, meine Verwundbarkeit und meine Ideen, meine Kreativität und meine Nachdenklichkeit, meine Zärtlichkeit und meine Träume, meine Grenzen und meine Fähigkeiten...
Auf irgend etwas von all dem zu verzichten, hieße, unsere Kirche und unsere Welt ärmer zu machen. Für einiges scheint derzeit noch kein Platz zu sein. Aber das entmutigt mich nicht. Träumen davon, was möglich sein könnte – aber gleichzeitig auch das tun, was jetzt schon möglich ist... und das ist nicht wenig.
Ich will (...) Mensch (...) in dieser Kirche und in dieser Gesellschaft sein, so wie ich bin... egal, ob das, wie ich bin, weiblich oder männlich besetzt ist. Ich möchte ich sein können, Mensch werden, Mensch sein."

Missionarische Spiritualität – Nicht nur für Missionare

Basilius Doppelfeld OSB, Münsterschwarzach

Zu den wenig beachteten Fragen innerhalb der Missionswissenschaft – die sich selbst in Frage gestellt sieht – gehört ohne Zweifel die „missionarische Spiritualität". In früherer Zeit war häufiger zu diesem Thema etwas zu lesen[1], und es handelte sich durchaus um engagierte Beiträge, was wohl damit zusammenhing, daß die Missionsarbeit von Orden und Missionsgesellschaften getragen wurde und Ordensleute der „Normalfall" des Missionars waren. Diese geistlichen Gemeinschaften hatten ihre spezifische Spiritualität, die bei aller gemeinsamen Grundlegung christlicher Spiritualität ihr Proprium zu benennen, ihr Charisma zu bezeugen und zu bewahren wußte, mochte es sich dabei um die alten und klassischen Orden handeln oder um Gemeinschaften, die speziell für die Missionsaufgabe gegründet worden waren. Heute hört und liest man seltener und selten so klar und mit Distinktion von diesen Spiritualitäten. Daß es sie noch gibt und daß um sie gerungen wird, zeigen die Bemühungen der Ordensgemeinschaften um eine zeitgemäße und theologisch verantwortbare Umschreibung der je eigenen Identität, wie sie in Grundsatzdokumenten, Konstitutionen, Statuten – kurz der „lex propria" – formuliert ist. Dabei gelingt es offensichtlich nicht immer, theologische Moden zu vermeiden. Auch das ein Zeichen der Verunsicherung, die die Orden getroffen hat und betroffen macht? Das Bild der Orden in der Gesellschaft und auch innerkirchlich hat an Deutlichkeit der Konturen verloren. Das muß nicht unbedingt ein negatives Zeichen sein; vielleicht hat man in früheren Zeiten zuviel Wert auf das Eigene der jeweiligen Gemeinschaft und ihrer Spiritualität gelegt und darüber das Gemeinsame aller christlichen Lebensformen, die Mitte der Berufung in die Christusnachfolge, vernachlässigt. Damit stellt sich uns die Frage, was denn Spiritualität überhaupt sei.

Im Rahmen dieses Beitrages müssen wir uns eine Diskussion des Begriffes „Spiritualität" versagen. Dazu sei auf grundlegende Werke wie das von Christian Schütz herausgegebene „Praktische Lexikon der Spiritualität"[2] und auf einschlägige Beiträge in jüngeren missionswissenschaftlichen Lexika[3] hingewiesen. Hier sei nur ein Akzent, der für unsere Fragestellung wichtig erscheint, herausgestellt.

---

1 Vgl. als spätes Beispiel die Missionsstudienwoche von 1975 in St. Augustin, deren Referate herausgegeben wurden von H. Rzepkowski unter dem Titel *„Allen alles werden"*. Beiträge zur missionarischen Spiritualität, St. Augustin 1978.

2 Freiburg u. a. 1988.

3 Vgl. K. Müller / Th. Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987; bei H. Rzepkowski (Hg.), Lexikon der Mission, Graz u. a. 1992, fehlt leider das Stichwort „Spiritualität".

Spiritualität ist – um es möglichst einfach zu sagen – die Beziehung des Menschen zu Gott, sein bewußt gestaltetes Verhältnis zu Gott, von dem er sich geschaffen und erlöst und auf den er sich bezogen, ja dem er sich verpflichtet weiß. Dieser Beziehungscharakter steht vor dem System-Charakter der Spiritualität. Auf letzteren hat man in früheren Zeiten größeren Wert gelegt, was nicht selten zur Folge hatte, daß Spiritualität sich zu erschöpfen schien in einer Sammlung und Ordnung von Frömmigkeitsübungen und dadurch in Gefahr geriet, legalistisch zu werden und das Wirken des Geistes eher zu behindern als es erkennen und erfahren zu lassen.

Ein Verhältnis zwischen Lebenden ist lebendig, ständigem Wandel unterworfen und verändert sich, weil sich die Beteiligten, die einander Begegnenden verändern – oder zumindest das Bild sich ändert, das der Mensch von sich selbst oder von Gott hat. Jede Epoche hat ihr Gottes- und Menschenbild und besitzt bereits von daher ihre eigene Spiritualität oder muß sie sich schaffen. Jeder Ordensgemeinschaft ist als Kind ihrer Zeit eine jeweilige zeit-gemäße Spiritualität eigen, und mit dieser Ordensspiritualität zusammen hängt die missionarische Spiritualität. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die benediktinische Spiritualität, die zu ihren unverzichtbaren Elementen das Leben und Arbeiten in Gemeinschaft, das feierliche Lob Gottes und die Beständigkeit in der Kommunität – um nur diese zu nennen – zählt, hält selbstverständlich diese Elemente auch für die Realisierung ihres missionarischen Auftrages für unverzichtbar.[4] Ähnliches ließe sich für die anderen Orden und geistlichen Gemeinschaften aufzeigen: die fundamentale spirituelle Ausrichtung ist zugleich die geistliche Grundlegung für den missionarischen Einsatz.

Eine Zeit der Verunsicherung

In seinem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, „Perfectae caritatis" (PC), hat das Vaticanum II 1965 die Rückbesinnung auf das Charisma des Anfangs gefordert mit den Worten: „Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen des christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse" (PC 2). Daß diese Forderung aufgegriffen wurde, könnte wohl für die meisten Orden schon dadurch belegt werden, daß die neueren, d. h. seit den 60er Jahren erschienenen Biographien der Gründerpersönlichkeiten offen und kritisch geschrieben sind.

---

4 Vgl. I. Auf der Maur, *Benediktinisch-missionarische Spiritualität,* in: NZM 25 (1969) 81–89; B. Doppelfeld, *Mönchtum und kirchlicher Heilsdienst.* Versuch einer ordnenden Durchsicht monastischer Literatur, in: Erbe und Auftrag 48 (1972) 435–447; Ders., *Mönchtum und kirchlicher Heilsdienst.* Entstehung und Entwicklung des nordamerikanischen Benediktinertums im 19. Jh., Münsterschwarzach 1974; Ders., *„Pastorale – il monachesimo"*, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, Bd. VI, 1248–1255, Rom 1980; Ders., *Benediktinisch-missionarische Lebensordnung,* in: Consuetudines Monasticae (FS K. Hallinger), Rom 1982, 375–383; Ders., (Hg.) *Mönche und Missionare,* Münsterschwarzach 1988; Ders., *Benediktiner entdecken die Mission wieder,* in: Ders., *Mönche*

Hat es aber in gleichem Maße eine Überprüfung der spirituellen Grundlegung der Missionsarbeit der jeweiligen Gesellschaft gegeben, eine kritische Reflexion über das bis in eben diese 60er Jahre geltende Paradigma von Mission? Oder fiel diese Frage unter den Tisch angesichts der großen Verunsicherung der Missionare und ihrer Arbeit, zur gleichen Zeit einsetzend wie und verstärkt durch das Missionsdekret „Ad gentes" (1965) des Konzils und die im gleichen Jahr promulgierte Erklärung „Nostra aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen? Es waren nicht allein die innerkirchlichen und hier vor allem die theologischen Entwicklungen, die zur Verunsicherung der Missionare beitrugen. Es war die Zeit, da ein Land nach dem anderen – und das gilt besonders für Afrika – die staatliche Unabhängigkeit erlangte, was natürlich auch Konsequenzen für die Kirchen in diesen Ländern hatte. Diese Zeit harrt noch einer gründlichen historischen Aufarbeitung, und diese sollte bald ernsthaft in Angriff genommen werden, solange noch Zeitzeugen zur Verfügung stehen.[5]

Die Mission war – grob gesagt – in ihrer Notwendigkeit, etwa umschrieben mit dem Stichwort „Seelenrettung", in Frage gestellt. Was blieb den Missionaren? Was konnte sie motivieren, weiterzumachen, zu bleiben? Viele gingen heim oder suchten sich eine andere, erfolgversprechendere Betätigung.

Da war die verführerische Alternative: Entwicklungshilfe statt Mission. Hilf den Menschen, menschenwürdiger zu leben, ihre Lebensverhältnisse zu verbessern, und stelle die Frage nach Wahrheit und Heilsnotwendigkeit einmal zurück. Es gibt ja wirklich genug Praktisches zu tun, ohne sich in Grundsatzdiskussionen erschöpfen zu müssen. Doch irgendwann, spätestens wenn die so gut gemeinten Anstrengungen zu scheitern drohen oder die Beteiligten frustriert sind, meldet sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit des persönlichen Engagements wieder und wird schnell dann doch grundsätzlich: Wie stehen der biblische Missionsauftrag, konkret ausgestaltet in der kirchlichen Missionsarbeit, und die gemeinhin unter dem Begriff „Entwicklungshilfe" subsummierten Aktivitäten zueinander? Ergänzen sie sich, indem sie Einseitigkeiten

---

und Missionare, 9–40; Ders., *In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung,* in: W. Henkel (Hg.), *Ecclesiae Memoria* (FS J. Metzler), Rom 1991, 471–481; Ders., *Benediktiner als Missionare,* in: ZMR 75 (1991) 210–218; S. Hertlein / R. Rudmann (Hg.), *Zukunft aus empfangenem Erbe,* St. Ottilien 1983; F. Renner, *Was trägt die Ordensspiritualität zur Missionsspiritualität bei?;* in: H. Rzepkowski (Hg.), *Allen alles werden,* 101–116; Ch. Schütz, *Überlegungen zum spirituellen Anspruch des hl. Benedikt heute,* in: Consuetudines Monasticae (FS K. Hallinger), 397–412; N. Wolf, *Benediktinisches Mönchtum im Dienste der Glaubensverkündigung,* ebd. 385–395; Ders., *Das gewandelte Missionsverständnis und die Antwort des Generalkapitels von 1984,* in: B. Doppelfeld (Hg.), *Mönche und Missionare,* 141–166.

5 Einen der wenigen Versuche einer Aufarbeitung stellt die Arbeit dar von E. Nunnenmacher, *Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret „Ad Gentes" und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren,* Nettetal 1984, bes. 153–156. Vgl. auch N. Wolf, *Das gewandelte Missionsverständnis und die Antwort des Generalkapitels von 1984,* bes. das Kapitel „Verunsicherungen", 147–153.

ausgleichen? Stehen sie konträr oder vielleicht gar kontradiktorisch gegeneinander? Sind sie die beiden Seiten ein und derselben Münze? Ein altes und bis heute nicht ausdiskutiertes Thema, eine Frage, die immer wieder auftaucht und auch hier nicht abschließend beantwortet werden kann. Günter Schühly hat in einem Vortrag „Hat Mission heute überhaupt noch einen Sinn?"[6] in jüngster Zeit dazu Stellung genommen und vorgeschlagen, Verkündigung – als herkömmliche Form von Mission – und Entwicklungshilfe, die er als „zwei unlöslich miteinander verbundene Begriffe"[7] bezeichnet, unter dem Stichwort „Neu-Evangelisierung" zusammenzufassen und zu praktizieren. Ob die Einführung des Begriffes „Neu-Evangelisierung" in diese Diskussion um das Zueinander von missionarischer Verkündigung und Entwicklungshilfe im o. g. Sinn hilfreich und erhellend ist, muß bezweifelt werden, nicht zuletzt im Blick auf die Spiritualität der in Mission und Entwicklungshilfe Engagierten.

Die allgemeine Verunsicherung hatte Auswirkungen auf die Spiritualität. Es waren ja nicht in erster Linie bestimmte Formen der Frömmigkeit in Frage gestellt, sondern der missionarische Grundauftrag stand zur Disposition. Das je Eigene der jeweiligen Ordensspiritualität rückte in den Hintergrund gegenüber einer umfassenden Verunsicherung. Andererseits wurde dank der durch das Vaticanum II eingeleiteten Rückbesinnung und -bindung an die Heilige Schrift das gemeinsame Fundament aller Spiritualität wiederentdeckt und herausgearbeitet. Dabei geriet das Spezifische der einzelnen Spiritualitäten allerdings zwangsläufig in den Hintergrund. Wie aber sah das Neue und Gemeinsame aus? Diese Frage soll anhand einiger Konzilstexte zu beantworten versucht werden.

Das Ordensdekret „Perfectae caritatis" betont im Zusammenhang mit der Mission der Kirche die Anpassung an die jeweiligen Lebensumstände. Es führt dazu aus: „Lebensweise, Gebet und Arbeit müssen den körperlichen und seelischen Voraussetzungen der Menschen von heute, aber auch – soweit die Eigenart des Instituts es verlangt – den Erfordernissen des Apostolats, den Ansprüchen der Kultur, der sozialen und wirtschaftlichen Umwelt entsprechen. Das gilt überall, vor allem in den Missionsgebieten" (PC 3).[8]

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche, „Lumen gentium", stellt mit deutlichen Worten die Verpflichtung des Ordenslebens zur Mission heraus: „Weil aber die evangelischen Räte ihre Befolger durch die Liebe, zu der sie hinführen, auch in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbinden, muß ihr geistliches Leben auch dem Wohl der ganzen Kirche gewidmet sein. Daraus ergibt sich die Pflicht, nach Kräften und entsprechend der Gestalt der eigenen Berufung, durch Gebet oder auch tätiges Wirken sich um die Einwurzelung und Festigung des Reiches Christi in den Seelen und seine weltweite Ausbreitung zu bemühen. Deshalb auch schützt und fördert die Kirche den eigenen Charakter der verschiedenen Ordensinstitute" (LG 44).

---

6 G. Schühly, in: Hirschberg 46 (1993) 129–134.

7 Ebd., 133.

8 Vgl. auch PC 11.

Mehrfach spricht das Missionsdekret „Ad gentes" von der missionarischen Berufung und Verpflichtung der Ordensleute, von ihrer Bedeutung in den jungen Kirchen (vgl. AG 18), und zwar auch der kontemplativen Gemeinschaften. Auf die Spiritualität des Missionars geht das Missionsdekret vor allem in den Nummern 23 bis 26 ein und nennt dabei mehrfach die Ordensleute. Es betont die Christusnachfolge (vgl. AG 24), die Bereitschaft, sich ganz auf die Menschen und Situationen einzulassen (vgl. AG 25), und die theoretische wie praktische Vorbereitung auf die missionarische Tätigkeit, wobei ein besonderer Akzent auf die Missionswissenschaft gelegt wird (vgl. AG 26). Das Missionsdekret trägt der Tatsache Rechnung, daß – und dies galt für die Zeit des Vaticanum II noch mehr als für die heutige – das Missionswerk der Kirche personell hauptsächlich von den Ordensgemeinschaften getragen wird (vgl. AG 40).

Die gemeinsame Berufung und Aufgabe entfaltet sich in der je eigenen Akzentuierung

Nach der Zeit der Verunsicherung und der neuen Ausrichtung durch das Vaticanum II – die darauf aufbauende Weiterentwicklung der Theologie der Mission ebenso wie des Ordenslebens eingeschlossen – setzte eine Periode der Rück- und Neubesinnung ein, angestoßen durch den Auftrag: „ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse" (PC 2).

Für die Kongregation der Missionsbenediktiner beispielsweise wurde diese Periode eine Zeit der Umorientierung und Umstrukturierung. In dem Maße wie die bisherigen ostafrikanischen Missionsgebiete sich nicht nur de iure, sondern auch de facto zu eigenständigen Kirchen entwickelten, traten neue Anforderungen an die Kongregation heran, wurden wahrgenommen und aufgegriffen. Seit Anfang der 80er Jahre entstanden neue Gemeinschaften in Kenia, auf den Philippinen, in Uganda, Togo, Zaire und Indien. Dabei waren es meistens nicht die etablierten Klöster in Europa, die planten und gründeten, sondern Bischöfe aus Afrika, Asien und Lateinamerika, die an die Kongregation herantraten und um Mitarbeit einer monastischen Gemeinschaft in ihren Ortskirchen baten. Nicht nur die Aufgabenstellung dieser neuen Gemeinschaften – die sich teilweise selbst gründeten – unterscheidet sich von der der ostafrikanischen Klöster, die die Kirche des Landes aufgebaut haben, sondern auch ihre Spiritualität: Von Anfang an steht stärker der Gemeinschaftscharakter der Tätigkeit und des Zeugnisses im Vordergrund als dies der Fall sein konnte bei der „extensiven" Missionsarbeit, wie sie im 19. Jahrhundert übernommen worden war.[9] Der Prozeß der Umorientierung ist noch nicht abge-

9 Vgl. N. Wolf, *Das gewandelte Missionsverständnis und die Antwort des Generalkapitels von 1984*, 162–166; vgl. B. Doppelfeld, *In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung;* Ders., *Benediktiner als Missionare.*

schlossen. Gerade bei den international verbreiteten Missionsorden werden sich in den nächsten Jahren noch größere Veränderungen vollziehen, allein schon aufgrund der Tatsache, daß die Zahl der europäischen und nordamerikanischen Missionskräfte weiter zurückgehen und der missionarische Austausch innerhalb des Südens sich verstärken wird.

Und noch eine Veränderung, die sich längst vollzogen hat, muß noch erwähnt werden: die Verschiebung der Gewichte innerhalb der personalen Missionsarbeit durch die Mitarbeit von „Nicht-Ordensleuten" – um diese Gruppe zunächst einmal vom herkömmlichen Missionarstyp abzugrenzen –, etwa im weltkirchlichen Engagement der deutschen Kirche. Da sind zu nennen die „Entwicklungshelfer" oder „Fachkräfte" im kirchlichen Bereich, nicht selten – wenn auch einseitig und damit falsch verstanden – als Ersatz fehlender Ordensleute; sodann jüngere und ältere „Missionare auf Zeit" für einen kürzeren oder mittelfristigen Einsatz, des weiteren die Mitarbeiter der großen kirchlichen Hilfswerke und schließlich die personelle Zusammenarbeit zwischen Gemeinden aus unserem Land und aus Ländern der „Dritten Welt". Nicht unerwähnt bleiben dürfen die Fidei-donum-Priester und die Ordensleute aus bisher nicht missionierenden Gemeinschaften. In einem weiteren Sinn sind mitzuberücksichtigen alle partnerschaftlichen Gruppen und Bewegungen in Diözesen und Pfarreien unserer heimatlichen Kirche, die sich weltkirchlich engagieren, etwa in den Sachausschüssen „Mission – Entwicklung – Frieden".

Auch für diesen Personenkreis, so weit und vielfältig er ist, stellt sich die Frage nach der missionarischen Spiritualität – oder sie müßte gestellt werden. So hoch motiviert dieser Personenkreis auch ist, Begeisterung und Hilfsbereitschaft ersetzen nicht das spirituelle Fundament, bilden aber gleichwohl wichtige Elemente desselben. Spätestens angesichts der faktischen Vielfalt des „Missionspersonals" heute stellt sich die Frage nach einer missionarischen Spiritualität, die nicht nur eine Missionarsspiritualität ist.

Missionarische Spiritualität der Laien

Gehen wir wieder auf den großen Einschnitt zurück, den die Mission der Kirche in diesem Jahrhundert erfahren hat, auf das Vaticanum II, so liegt es nahe, zunächst einmal dort Antwort auf die Frage nach der Spiritualität zu suchen. Wenn vorausgehend Konzilstexte zitiert oder erwähnt wurden, vor allem aus dem Missionsdekret, so war darin bereits nicht nur von Priestern und Ordensleuten, sondern durchgängig auch von Laien die Rede.[10] Ausdrücklich kommt „Ad gentes" erst in der vorletzten Nummer – was wohl bezeichnend ist – auf die Laien innerhalb des Missionswerkes der Kirche zu sprechen, und zwar auf die im Lande selbst ansässigen und die aus dem Ausland kommenden in einem

10 Vgl. AG 18. 23–26. 40.

Atemzug: „Die Laien wirken am Evangelisierungswerk der Kirche mit und haben als Zeugen ebenso wie als lebendige Werkzeuge Anteil an ihrer heilbringenden Sendung, besonders wenn sie, von Gott berufen, durch die Bischöfe zu diesem Werk herangezogen werden" (AG 41). Im einzelnen werden aufgeführt diejenigen, die in ihrer Heimat („den schon christlichen Ländern") auf irgendeine Weise die Missionsarbeit auswärts unterstützen, dann die einheimischen und ausländischen Laien im Dienst der Kirche des „Missionslandes", sodann die Entwicklungshelfer und schließlich diejenigen, die sich durch ihre Ausbildung auf „den Dialog mit den Nichtchristen vorbereiten" (AG 41). Von der Spiritualität ist höchstens einschlußweise die Rede, wenn es heißt: „Um all diesen Aufgaben gewachsen zu sein, ist für die Laien eine technische und geistliche Vorbereitung unerläßlich..., damit ihr Leben unter den Nichtchristen zum Zeugnis für Christus werde" (AG 41).

Zehn Jahre nach „Ad gentes" und bewußt als Fortschreibung dieses nicht ganz ausgereiften Konzilsdokumentes veröffentlichte Papst Paul VI. 1975 seine Missionsenzyklika „Evangelii nuntiandi" (EN). Dort heißt es von den Laien: „Das eigentliche Feld ihrer evangelisierenden Tätigkeit ist die weite und schwierige Welt der Politik, des Sozialen und der Wirtschaft, aber auch der Kultur, der Wissenschaften und der Künste, des internationalen Lebens und der Massenmedien, ebenso gewisse Wirklichkeiten, die der Evangelisierung offenstehen, wie Liebe, Familie..." (EN 70). Aufgrund ihrer persönlichen Prägung durch das Evangelium tragen die Laien zur transzendentalen Dimension der genannten Wirklichkeiten bei. Über diesen allgemeinen Ansatz einer Laienspiritualität kommt „Evangelii nuntiandi" kaum hinaus, auch nicht im Zusammenhang mit den Diensten der Laien in der Gemeinde (vgl. EN 73). Das siebte Kapitel dieser Missionsenzyklika, überschrieben „Der Geist der Evangelisierung" (EN 74–82), legt einige Elemente einer missionarischen Spiritualität dar, auf die später zurückzukommen sein wird.

Deutlicher wird die Sprache in der Missionsenzyklika Papst Johannes Pauls II. „Redemptoris missio" (RM)[11] von 1990, wo unter der Überschrift „Alle Laien sind kraft der Taufe Missionare" ausdrücklich erwähnt wird „die große Entfaltung von ‚kirchlichen Bewegungen', die von einer starken missionarischen Kraft geprägt sind... Ich empfehle daher, sie zu propagieren und einzubeziehen, um vor allem unter den Jugendlichen dem christlichen Leben und der Evangelisierung aus einer puralistischen Sicht der Vereins- und Ausdrucksformen wieder neue Kraft zu verleihen" (RM 72). Und weiter: „In der Missionstätigkeit müssen die verschiedenen Formen des Laientums aufgewertet und deren Natur und Zielrichtung beachtet werden: missionarische Laienvereinigungen, christliche Organe des internationalen freiwilligen Dienstes, kirchliche Bewegungen, Gruppen und Vereine verschiedener Art, sie alle seien in der Mission ad gentes und in der Zusammenarbeit mit den Ortskirchen engagiert" (RM 72).

---

11 Zu dieser Enzyklika vgl. die Beiträge von G. Collet, H. Waldenfels und G. Evers in: ZMR 75 (1991) 161–209.

Ähnlich wie „Evangelii nuntiandi" widmet auch „Redemptoris missio" das letzte Kapitel der missionarischen Spiritualität (vgl. RM 87–91). Auch dieses wird im Zusammenhang mit den Elementen einer missionarischen Spiritualität zu berücksichtigen sein.

Die Spiritualität des Missionars und seiner Gemeinde

Die missionarische Spiritualität war und ist stark geprägt von der Stellung des Missionars als eines Fremden in einem für ihn fremden Land, einer fremden Kultur und Religion. Er erfährt sich als Experte für Religion und Entwicklung.[12] Thomas Mooren hat das so beschrieben: „Living the faith in a culture, in a social, economic and spiritual milieu, which is not one's native environment. Or in the case of a ‚native' Christian it often means: to bear witness to Christ in the situation of a minority. And so mission spirituality is not only an encounter of theology and daily Christian practice – the one level of the crossroad – but also an encounter with anthropology in the largest sense."[13]

Die gleiche Erfahrung machen mutatis mutandis Entwicklungshelfer, Experten und Fachkräfte. Sie sehen sich oder werden zumindest oft gesehen als denen gegenüberstehend, zu denen sie gesandt sind; sie verstehen sich oder werden verstanden als solche, die eine Aufgabe für andere und an ihnen haben, mag das Mit-ihnen-Sein auch noch so laut beschworen werden. Nicht immer nur, weil sie es so wollten, sind Missionare als Vater- bzw. Mutterfiguren betrachtet und behandelt worden. Josef Amstutz hat in seiner Analyse von Dokumenten von Dritte-Welt-Theologen dieses Phänomen als Teil der Kritik an der missionarischen Spiritualität unter den Stichworten „Missionarsfigur", „kolonialer Missionar", „ekklesiologische Autorität" und „Agent westlicher Innovation" beschrieben.[14] Überhaupt liegt die Schwäche der traditionellen missionarischen Spiritualität in der Kluft zwischen Subjekt und Objekt der Mission. Diese Dichotomie brachte andererseits aber auch eine manchmal geschätzte Klarheit der Verhältnisse, allerdings im Sinne einer Vereinfachung und Aufteilung derer, die doch eine Gemeinde bilden sollten: hier der Missionar, dort die ihm Anvertrauten, ja die ihm Aufgegebenen. Das Verhältnis war vom Gegenüber bestimmt und mußte deshalb zwangsläufig zu Konfrontationen führen. Darunter litt dann nicht nur die „Effektivität" der Mission, sondern nicht minder die Spiritualität aller.

Je stärker der Missionar in die Gemeinde integriert ist, statt ihr gegenüberzustehen, desto „kirchlicher" im Sinne von gemeinschaftlicher wird seine Spiritualität sein können. Ordensleute sind als Missionare durch die Einbindung in

---

12 Vgl. B. Doppelfeld, *Entwicklung – ein Name für Mission?*, in: ZMR 76 (1992) 121–137, bes. 129–132.

13 Th. Mooren, *Theology a the Crossroads: the Case of Mission Spirituality*, in: NZM 45 (1989) 1–16, hier 1 f.

14 J. Amstutz, *Erneuerte missionarische Spiritualität*, in: G. Collet (Hg.), *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 269–296, hier 278 f.

ihre Gemeinschaft immer schon Glieder einer Gemeinde, sofern sie es nicht darauf anlegen oder sie dazu gezwungen sind, als „Einzelkämpfer" zu leben. Die Erfahrung zeigt, daß aber auch Gemeinschaften von Missionaren dieser Versuchung erliegen können: als „Expertengruppe", als „Kirche in der Kirche" oder „Staat im Staat". Die Folgen einer so verstandenen Missionarsexistenz, die man als „geistliche Exterritorialität" bezeichnen könnte, sind Isolation und geistige wie geistliche Unfruchtbarkeit. In unserer heutigen Zeit und Kirche, der Dialog, Solidarität, sharing und Partizipation keine Schlagwörter, sondern Herzensanliegen bedeuten, sind rein ausländische Konvente oder Teams in sog. Missionsländern ein Anachronismus. Die Entwicklung des weltkirchlichen Engagements der Orden kann – gerade auch um ihrer Spiritualität willen – nur in Richtung Integration durch Internationalisierung gehen. Gefragt sind nicht mehr die fremden Fachleute, sondern die Mit-Menschen.

Die hier skizzierte Umstellung hat sich vielerorts bereits vollzogen und wird weitergeführt. Sie ist Teil des einsetzenden Paradigmenwechsels, der in diesem Kontext so umschrieben werden kann: weg von der Betreuung und Bevormundung, hin zur Beteiligung und zum Teilen. Für die Missionare – im oben umschriebenen weiteren Sinn – bleibt die Frage: Wie weit sind – bei aller Notwendigkeit, die ordenseigene Identität zu bewahren – Mitarbeiter, Fachkräfte oder Missionare auf Zeit spirituell zu integrieren, vorausgesetzt, dieselben möchten dies? Der Missionar baut nicht nur deshalb Gemeinde auf, um die Bekehrten zusammenzuführen; er selbst braucht Gemeinde und in ihr wenn möglich eine das Miteinander strukturierende Gemeinschaft. William Prinz hat in seinem Beitrag „Missionary Spirituality and Prayer" das lapidar so formuliert: „One of the primary objectives of the missionary is to build community."[15] Josef Amstutz behandelt in seiner bereits erwähnten Analyse dieses Thema unter den Stichwörtern „Leben in der christlichen Gemeinde", „Lebenspraxis in der Nachfolge-Gemeinde Jesu", „Lebenspraxis aus ganzheitlichem Engagement mit subversiven Konsequenzen".[16] Spätestens bei letztgenanntem Stichwort wird deutlich, daß Spiritualität nicht nur mit Seele zu tun hat, sondern Lebensgestaltung bedeutet, die sich der Radikalität des Lebensweges Christi verpflichtet weiß.

Das Missionarische unserer Gemeinden

Mission ist in nicht wenigen Gemeinden ein Thema, bei dem sich viele unbehaglich fühlen. Das liegt nicht nur an der Komplexität der weiten Thematik „Dritte Welt" oder an der Überfülle teils widersprüchlicher Informationen, die nur wenige zu verarbeiten in der Lage sind. Es ist nicht mehr klar erkennbar und mit wenigen Worten zu umschreiben, was denn Mission ist. Mission bleibt vage, angesiedelt irgendwo zwischen Taufe und Technologietransfer.

---

15 In: Verbum SVD 31 (1990) 287–295, hier 288.

16 J. Amstutz, 272. 291–293.

Das holistische Missionsverständnis und die integrale Auffassung vom Heil sind trotz langer und intensiver Bemühungen – etwa seitens der Missionswerbung, -selbstdarstellung und -theologie der letzten zwei Dekaden – in unserer deutschen Kirche und im Bewußtsein der Gemeinden noch nicht überall wirklich verwurzelt, was sich am deutlichsten an der Nomenklatur zeigt, die – wenn man mit Leuten ins Gespräch kommt – unreflektiert noch die alte ist und Begriffe verwendet wie „Heide", „Neger", „unterentwickelt", „Missionsgebiete" und „Eingeborene".[17] Leichter ist es, sich unter Entwicklungshilfe etwas vorzustellen, zumal diese sich in monetären und technologischen Kategorien beschreiben läßt. Noch konkreter wird es, wenn die vom wohlhabenden Westen geleistete Unterstützung als Not- und Katastrophenhilfe dargestellt wird. Schühly spricht in diesem Zusammenhang von einem „merkwürdigen Gefälle zwischen Not- und Entwicklungshilfe einerseits und Mission andererseits, das selbst im Verhalten regelmäßiger Kirchgänger eine Rolle spielt."[18] Er sieht drei Fragen, die zugleich Aufgaben markieren: „Ist der missionarische Grundauftrag von Glaube und Kirche in unseren Gemeinden noch hinreichend bewußt? Kann es für Christen ein weltweites humanitäres und soziales Engagement geben, das die Fragen nach der letzten Orientierung des menschlichen Lebens und den Dienst an dieser Orientierung völlig ausklammert?
Ist es genügend bekannt, daß die Kirche in der Dritten Welt als Kirche ein ganz entscheidender Faktor für die Entwicklung menschenwürdiger Lebensbedingungen ist und dieser Faktor nur als Kirche bleiben kann (d. h. nur in ihrem eschatologischen Selbstverständnis verstanden werden kann)?"[19]

Gerade letztere Frage ist von großer Bedeutung für eine missionarische Spiritualität unserer Gemeinden. Die von Schühly zitierte Untersuchung „Weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken" führt dazu aus: „Die bewußtseinsmäßige und faktische Trennung von Mission und Entwicklungshilfe wäre das Ende von beiden. Die Aufrechterhaltung der Fiktion einer solchen Trennung wäre eine Unehrlichkeit vor anderen Gruppen der Gesellschaft."[20] Die basisorientierte praktische Entwicklungsarbeit der christlichen Mission ist nicht nur „Weltdienst" in des Wortes engerem Sinn, sondern zugleich „Heilsdienst", geht es doch um die Entwicklung des ganzen Menschen. Darauf hat deutlich die Enzyklika „Populorum progressio" Papst Pauls VI. hingewiesen.[21] Die innere Einheit von „Mission" und „Entwicklungshilfe" ergibt sich aus dem integralen Verständnis von Heil, das dem westlichen Menschen, geschult, analytisch, differenzierend und dialektisch zu denken, nicht leicht fällt, ganz im Unterschied etwa zum Afrikaner, der ganzheitlicher denkt

17 Vgl. K. Müller, *„Holistic Mission" oder das „umfassende Heil"*, in: H. Waldenfels (Hg.), *Denn ich bin bei euch,* Zürich u. a. 1978, 75–84.

18 G. Schühly, 132. Zitiert aus: K. Forster / G. Schmidtchen, *Glaube und Dritte Welt,* München–Mainz 1982, 109.

19 Ebd. In Klammern Zusatz durch G. Schühly.

20 K. Forster / G. Schmidtchen, 109.

21 Vgl. B. Doppelfeld, *Entwicklung – ein Name für Mission?,* 125–132.

und weniger Probleme hat, die „missionarischen" und „entwicklungshelferischen" Aktivitäten der Kirche miteinander zu verbinden.[22]

Papst Paul VI. hat in „Evangelii nuntiandi" auf die Wichtigkeit eines integralen Verständnisses von Entwicklung hingewiesen. Seine Ausführungen aus dem Jahr 1975 sind heute noch aktuell und können den Gemeinden helfen, Mission in der erforderlichen Breite zu verstehen und diese Sicht in ihr Leben als Gemeinde und damit in ihre Spiritualität zu integrieren. „Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – 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 ja 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 ausgeprochen biblischen Ordnung, nämlich 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?" (EN 31).

An späterer Stelle kommt „Evangelii nuntiandi" auf den Aspekt der Befreiung in Kontext des integralen Heilsverständnisses zu sprechen: „Von der Befreiung, die die Evangelisierung verkündet und zu verwirklichen sucht, muß... folgendes gesagt werden: Sie kann sich nicht einfach auf die begrenzte wirtschaftliche, politische, soziale oder kulturelle Dimension beschränken, sondern muß den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen sehen, einschließlich seiner Öffnung auf das Absolute, das Gott ist. Sie ist deshalb an ein bestimmtes Menschenbild gebunden, an eine Lehre vom Menschen, die sie niemals den Erfordernissen irgendeiner Strategie, einer Praxis oder eines kurzfristigen Erfolges wegen opfern kann" (EN 33).

Ähnlich äußert sich Papst Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika „Redemptoris missio" (vgl. RM 58), fügt aber noch einen weiteren Aspekt an: „Der Beitrag der Kirche und ihres Werkes der Evangelisierung zur Entwicklung der Völker betrifft 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. Eine gewisse areligiöse Modernität, die heute in einigen Teilen der Welt herrscht, gründet in der Meinung, es genüge, alle reich zu machen und den ökonomisch-technischen Fortschritt fortzusetzen, um den Menschen mehr Mensch werden zu lassen. Aber eine seelenlose Entwicklung kann den Menschen nicht befriedigen. Der übermäßige Wohlstand ist schädlich wie die übermäßige Armut... Die Mission bringt den Armen Ansporn und Erleuchtung für die wahre Entwicklung. Die neue Verkündigung des Evangeliums unter den Reichen muß unter anderem das Bewußtsein schaffen, daß der

22 Vgl. B. Doppelfeld, *Mission als Austausch,* Münsterschwarzach 1990, bes. 46–53.

Zeitpunkt gekommen ist, wirklich Brüder der Armen zu werden in der gemeinsamen Umkehr zur ganzheitlichen Entwicklung, die offen ist auf das Absolute hin" (RM 59). Hier wird deutlich, wie das missionarische Engagement einzelner Christen ebenso wie der Gemeinden unmittelbare Auswirkungen auf ihre eigene Spiritualität hat. Ein Prozeß des Umdenkens und der Umkehr wird eingeleitet mit dem Ziel einer vertieften Solidarität.

Viele Gemeinden haben diese Erfahrung bereits gemacht, und ähnliches gilt zweifellos auch für eine wachsende Zahl geistlicher Gemeinschaften, seien sie nun personell am missionarischen Wirken der Kirche beteiligt oder nicht. Die Gemeinden und Gemeinschaften werden aufgeschlossener; es bleibt nicht beim großzügigen Öffnen des Geldbeutels, um „den Armen" zu helfen, sondern das Verhältnis zu ihnen ändert sich: von der Patenschaft zur Partnerschaft, vom Denken und Handeln *für* die anderen zum Planen und Wirken *mit* ihnen. Und noch eines kommt hinzu: Es geht nicht mehr nur um die Armen und Bedürftigen im Süden, sondern ebenso um die Fremden und Anderen in unserer Gesellschaft, um die Flüchtlinge und Asylsuchenden in unserem Land, um die Gläubigen anderer Religionen. Unsere Welt ist längst *eine* geworden. Das auch in der Kirche erfahrbar zu machen, sind alle geistlichen Gemeinschaften und Gemeinden aufgerufen.

Um ihren missionarischen Auftrag und ihre Berufung in der ganzen Tiefe und Weite zu verstehen, müssen die Missionare ebenso wie die Gemeinden, in denen sie wirken, und die, aus denen sie stammen, ihr Tun als ein Mitwirken am Heil Gottes begreifen. Gott will das Heil aller Menschen und des ganzen Menschen, das Heil der Seele, des Leibes und Geistes, das Heil der menschlichen Gemeinschaften und Gesellschaften, das Heil aller Lebensvollzüge. In Jesus Christus hat er dieses Heil auf eine neue und bisher unerkannt tiefe und umfassende Weise gewirkt, in dem, der von sich gesagt hat: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Von dieser Lebensfülle und vom Heil ist oft wenig zu spüren, das Unheil scheint zu dominieren. Heillosigkeit ist durchgängige Wirklichkeit, mit der sich Mission konfrontiert sieht. Das Unheil hat vielfältige Formen, Ursachen und Konsequenzen.[23]

Damit der Begriff „Heil" nicht mißverstanden wird, etwa durch Einengung auf das übernatürliche Heil, bedarf er der Ergänzung durch den Begriff der „Befreiung". Im Blick auf den inneren Zusammenhang beider hat Papst Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" ausgeführt: „Die Kirche verbindet die menschliche Befreiung und das Heil in Jesus Christus eng miteinander, ohne sie jedoch gleichzusetzen, denn sie weiß aufgrund der Offenbarung, der gesellschaftlichen Erfahrung und durch tiefe theologische Reflexion, daß nicht jeder Begriff von Befreiung zwingend schlüssig und vereinbar ist mit einer biblischen Sicht des Menschen, der Dinge und Ereignisse" (EN 35).

---

23 Vgl. B. Doppelfeld, *Mission,* Münsterschwarzach 1985, bes. das Kapitel „Denn meine Augen haben dein Heil gesehen", 41–49.

In „Redemptoris missio" nennt Papst Johannes Paul II. das Heil ein „Angebot an alle Menschen" (RM 10), das von Jesus Christus ausgeht, aber auch dem gilt, der nicht ausdrücklich an ihn glaubt. „Das Heil, das immer Gabe des Geistes ist, erfordert die Mitarbeit des Menschen, sowohl zur Erlangung des eigenen Heiles wie des Heiles anderer" (RM 9).

Heil und Befreiung sind je auf ihre Weise ausgerichtet auf die Ankunft der neuen Schöpfung.[24]

Elemente einer missionarischen Spiritualität

Im letzten Teil soll der Versuch unternommen werden, Elemente einer Spiritualität des Missionars ebenso wie der missionarischen Gemeinde aufzuzeigen. Dabei handelt es sich im Grunde um Elemente, wie sie jeder Spiritualität d. h. jeder lebendigen Beziehung zu Gott, eigen sind. Eine missionarische Spiritualität setzt nur manche Akzente anders, hat Präferenzen und Optionen. Die Aufzählung ist nicht vollständig, kann und will es auch nicht sein. Es gibt ja nicht eine missionarische Spiritualität, sondern es hat vielmehr immer schon – wie das Beispiel der Missionsorden und -gesellschaften zeigt – eine reiche und die Kirche bereichernde Vielfalt gegeben; so soll es auch in Zukunft sein. Das Fehlen dieses oder jenes Elementes in der folgenden Zusammenstellung bedeutet nicht, daß es für eine missionarische Spiritualität vernachlässigt werden dürfe oder gar überflüssig sei.

Eine erste Gruppe von Elementen missionarischer Spiritualität ergibt sich aus der persönlichen *Beziehung mit Gott.*

Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart, dem „Gesandten des Vaters" (RM 83), dem „Heiland" und dem „Tröster". Daß sich hier bereits ein Paradigmenwechsel vollzogen hat, wird deutlich in der immer häufigeren Titulierung Jesu als „Bruder". Christus gleichförmig zu werden, soll der Mensch bestrebt sein (vgl. RM 87. 89–91). Die Spiritualität des Weges hat ihr biblisches Fundament in der Nachfolge. Jesus bezeichnet sich selbst als „Weg, Wahrheit und Leben" (Joh 14,6; vgl. EN 78).

Von einer persönlichen Christusbeziehung her wird in der missionarischen Spiritualität das Gottesbild entworfen: Gott ist der Vater, von dem der Sohn ausgegangen und mit dem er eins ist („Ich und der Vater sind eins", Joh 10,30; vgl. Joh 14,10). Von Christus her ergibt sich die Beziehung zum Heiligen Geist, dem Beistand (vgl. Joh 14,26), der bleibt, der in die Wahrheit einführt – was auch die Scheidung der Geister beinhaltet (vgl. Joh 16,8) – und der die Jünger mit Christus in Verbindung hält (vgl. Joh 16,13–15; vgl. auch EN 75; RM 87).[25]

---

24 Vgl. H. Rzepkowski, *Ganzheitliches Heil – Entwicklung – Frieden,* in: H. Fries u. a. (Hg.), *Warum Mission?,* St. Ottilien 1984, Bd. 2, 223–263, bes. 255 f.

25 Vgl Th. Mooren, *Theology at the Crossroads,* 6 f.

Die Anbetung ist die adäquate Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes, das Gebet als Lobpreis und Ver-Herr-lichung Gottes; es stellt nicht erst eine Frucht der „fertigen Kirche" dar, sondern gehört – bis hin zum kontemplativen Leben (vgl. AG 40) – zur Gemeinde in missionarischer Situation. Gebet ist aber immer auch Fürbitte, in der Gemeinde, mit der Gemeinde, für die Gemeinde – und über die Gemeinde hinaus als ein Zeichen des Bewußtseins von der gesamtkirchlichen Wirklichkeit und als Ausdruck der Bereitschaft zu Solidarität und Engagement in der Welt: Aktion und Kontemplation (vgl. RM 91).

Der Mensch als „Subjekt" und „Objekt" von Mission versteht sich in einer missionarisch geprägten Spiritualität von Gott her. Er ist niemals „Heide" oder „Gottloser", sondern immer bereits geliebter Sohn, geliebte Tochter und damit Bruder und Schwester. Darin zeigt sich der bereits vollzogene Paradigmenwechsel: nicht mehr die Rettung der Seele vor ewiger Verdammnis ist Kernmotiv der Mission, sondern die von Menschen bezeugte und erfahrbar gemachte Liebe Gottes. An die Stelle des Helfersyndroms als Rolle des Missionars tritt das Sich-Einlassen auf den Anderen, Fremden, der zugleich bereits „Erbe" ist (vgl. Gal 3,29) und durch Jesus Christus geheiligt (vgl. Joh 17,17; RM 90).

Als zweites seien die *Quellen* genannt, aus denen die Missionare und die missionarische Gemeinde leben.

Die Heilige Schrift bezeugt Jesus Christus als das „Wort des Lebens" (Phil 2,16; 1 Joh 1,1), das „seinen Lauf nehme und verherrlicht werde" (2 Thess 3,1; AG 1). Der Missionar und seine Gemeinde müssen aus diesem Wort leben und es in die Mitte ihres Denkens und Handelns stellen. Wer das Wort verkündet, ist nur glaubhaft, wenn er sich selbst unter dieses Wort stellt und dieses Wort in ihm selbst sich verleiblicht, um so als Mensch zu den Menschen zu kommen. Für die Gemeinde ist es unerläßlich, sich gemeinsam dem Wort Gottes zu stellen, wie es etwa im Bibel-Teilen geschieht.

Jeder ist Glied einer Gemeinde; diese ist Kirche und zugleich Teil der gesamten Kirche Jesu Christi. Mit der Kirchengründung ist Mission noch nicht abgeschlossen (vgl. AG 19; EN 62–64; RM 48–49); die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (vgl. AG 2). Sie erfüllt diese ihre Aufgabe in der Vielfalt der Ortskirchen, Gemeinschaften und Gemeinden mit ihren jeweiligen Charismen. Kirche ist Gemeinschaft von Gemeinschaften. Im Bewußtsein missionarischer Spiritualität erscheint die Kirche nicht so sehr als feste und unveränderliche Größe, sondern vielmehr als Gemeinschaft im Vollzug des Glaubens, in der Feier der göttlichen Geheimnisse – im Geist und in der Wahrheit – und in der Diakonie. Der Missionar versteht sich als Glied der Gemeinde und weniger als ihr Gegenüber.

Wie aus dem Wort, so lebt die Gemeinde aus den Sakramenten, den wirkkräftigen Heilszeichen, die auf Jesu heilendes Tun zurückgehen. Sie machen über das Wort hinaus Gottes Wirken spürbar und sinnenhaft erfahrbar, was

für die Verkündigung von Bedeutung ist: In der Mitte steht die Eucharistie, das Herrenmahl, das die Gemeinde feiert und in dem sie sich konstituiert. Da sind die Sakramente der Initiation (vgl. AG 14), die Feier der Vergebung, die Heilszeichen, die die Lebensstadien begleiten, und das Sakrament des priesterlichen Dienstes. In den Sakramenten vollzieht sich die Kirche. Für den Missionar, zumal für den Priester, bilden sie eine Herausforderung, nicht nur Gaben auszuspenden, sondern selbst zum Mittler zu werden und an sich die verwandelnde Kraft der Sakramente wirken zu lassen.

Zu den Quellen zählen Erfahrung und Geschichte, sowohl die Geschichte der Kirche und ihrer Mission insgesamt als auch der jeweiligen geistlichen Gemeinschaft oder Gemeinde. „Nichts ist verstehbar außer durch seine Geschichte" (Teilhard de Chardin). Jede Kirche hat ihre Vater- und Mutterfiguren, lebendige Vorbilder; in besonderem Maße gilt das von den Gründern und Heiligen der Orden, deren Vorbild Verpflichtung und Ansporn ist. Im Ursprung liegt die Zukunft begründet und muß aus ihm weiterentwickelt werden. Erbe ist Leben und niemals nur historisches Faktum. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte ihres Bemühens, ihrer Sendung gerecht zu werden.

Unter den theologischen *Inhalten* missionarischer Spiritualität sind zu nennen: An erster Stelle die Berufung. Sie steht am Anfang des Jünger- und Kirche-Seins, wie die biblischen Berufungsgeschichten zeigen von Abraham über Mose, die Propheten, die Jünger Jesu bis zu den Christen der frühen Kirche. Gott beruft – das ist die Grunderfahrung. Die Berufung richtet sich an den einzelnen – und führt zur Gemeinschaft, von der noch eigens zu handeln ist. Missionarische Spiritualität baut auf der Erfahrung auf, daß ich persönlich berufen und von Gott in Dienst genommen bin. Die Berufung führt den Menschen von sich selbst und der Fixierung auf das eigene Ich weg und hin zu denen, denen er dienen soll. „Seht, ich sende euch. Geht und verkündet" (Mt 10,16.7). Berufung ist immer missionarisch.

Berufung führt zur Nachfolge, biblisch gesprochen auf einen Weg, der im letzten der Weg Jesu Christi ist. Das ist die Grundstruktur der Nachfolge. Wie Jesus wird der missionarische Christ den „unteren Weg" geführt, durch Gehorsam gegenüber Gott, dem Vater, durch Armut im umfassenden Sinn – auch davon wird noch zu handeln sein – durch Kreuz und Leiden zur Vollendung und Herrlichkeit (vgl. Mt 10,38; 19,27; Joh 8,12; 12,26).[26] In der Nachfolge wird der Jünger Christus immer mehr gleich gestaltet und erfährt wie dieser Ablehnung, Verkennung und Widerspruch. Er muß seinen Weg, der im letzten der Weg seines Herrn und Meisters ist, bis zum Ende gehen.

Nachfolge bedeutet zugleich Bekehrung, den Ruf, sich von sich selbst und den Dingen der Welt ab- und Jesus Christus zuzuwenden. Zur Bekehrung sind alle Jünger Jesu aufgerufen, als einzelne wie als Gemeinschaft. Nicht nur der „Ungläubige", der „Heide", sondern die Kirche als ganze und jede Gemeinde

---

26 Vgl. B. Doppelfeld, *Ein Gott aller Menschen,* Münsterschwarzach 1991, 8–13.

und Gemeinschaft in ihr muß immer wieder neu den Weg auf Gott und auf die Menschen hin einschlagen.[27] Bekehrung ist ein lebenslanges Programm, ein Einüben in den Weg Christi. Dieser Aspekt hat traditionell in der Ordensspiritualität einen deutlichen Akzent.

Das Zeugnis, bis hin zum Blutvergießen und Opfer des Lebens der Märtyrer, hat seinen festen Platz in der Mission der Kirche bis in die jüngste Zeit.[28] Das Blut der Märtyrer galt schon Tertullian als „Same der Christen". Von allen Christen ist das Lebenszeugnis gefordert (vgl. EN 76), „damit die Welt glaubt" (Joh 17,21). In manchen missionarischen Situationen wird sich das Zeugnis auf die Präsenz der Christen in ihrer Umgebung beschränken.

Mit dem Zeugnis eng verbunden ist die Einheit, um die schon Jesus so eindringlich gebetet hat (vgl. Joh 17,11), er, der mit dem Vater Urbild dieser Einheit ist. Die christliche Mission hat aber durch die konfessionelle Spaltung in der Heimat der Missionare immer auch ein Beispiel der Trennung, ja der Feindschaft gegeben. Deshalb gehört der Dienst an der Ökumene zu den vorrangigen Aufgaben missionarischer Gemeinden (vgl. EN 77), „damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,23).[29]

Die Einheit ist in besonderer Weise jeder christlichen Gemeinschaft und Gemeinde aufgegeben. Gemeinschaft und Gemeinde wurzeln neben dem genannten Wunsch Jesu im biblischen Bild vom Volk Gottes. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift stand das Volk immer in der Gefahr der Spaltung und des Abfalls. Die Sehnsucht nach der Urgemeinde (vgl. Apg 2,42.44), wie sie dem Mönchstum als Ideal vorschwebte[30], muß in der Kirche wach bleiben und darf nicht als Utopie abgetan werden. Gerade für die Mission gilt, daß nur innere Einheit überzeugt, nicht aber falsch verstandene Einheitlichkeit durch Gleichschaltung.

Und schließlich zählt zu den Inhalten missionarischer Spiritualität das Teilen. Es ist ein Verdienst der missionarischen Bewußtseinsbildung in neuerer Zeit, daß das Teilen seinen festen Platz gefunden hat im Missionsverständnis und in der Praxis der Verantwortung füreinander. Mission vollzieht sich immer mehr im Austausch auf allen Ebenen.[31]

Zu den *Zielen* christlicher Mission und damit auch zu den Elementen missionarischer Spiritualität gehört das Heil, wie wir bereits gesehen haben beim Blick auf das „Missionarische unserer Gemeinden". Biblisch wird dieses Heil

---

27 Vgl. Th. Mooren, *Theology at the Crossroads,* 7–16.

28 Vgl. J. Amstutz, *Erneuerte missionarische Spiritualität,* 292.

29 Vgl. auch J. Baumgartner, *Missionarische Spiritualität im Wandel.* Die Gestalt des Missionars nach „Evangelii Nuntiandi", in: NZM 32 (1976) 293–314, hier 305–307.

30 Vgl. G. Morin, *Mönchtum und Urkirche,* St. Ottilien 1949. Vgl. auch Th. Mooren, Theology at the Crossroads, 5.

31 Weiterführend sei verwiesen auf B. Doppelfeld, *Mission als Austausch.*.

umschrieben mit der „Fülle des Lebens" (Joh 10,10), eine sehr zeitgemäße Formulierung, geht es doch um das integrale Heil für möglichst alle Menschen und nicht nur um den Himmel.[32] Die Negativfolie dazu bildet die komplexe Wirklichkeit von Unheil, Armut, Krankheit, „Unterentwicklung", Ungerechtigkeit und Ausbeutung – eine Aufzählung, die man ohne weiteres noch erweitern könnte. Heil geschieht durch Heilen, nach dem Vorbild und im Geist Christi.

Präzisiert – und zwar aus der neueren Geschichte der Mission – wird das Heil durch die Befreiung,[33] ein biblischer Begriff seit dem Exodus. Befreiung ist zum Kernwort eines ganzen Kontinents, Lateinamerika, geworden, bleibt aber nicht auf diesen Teil der Welt beschränkt. In der Befreiung wird das zu lange vernachlässigte Problem der Unfreiheit, Unterdrückung und Ausbeutung thematisiert, indem von der christlichen Botschaft der Freiheit (vgl. Ri 6,9; 1 Makk 13–14; Lk 4,18; Röm 8,21) ausgehend eine Vision entworfen wird, die mehr ist als ein Traum: der freie Mensch als Partner Gottes in der Freiheit der Kinder Gottes (vgl. EN 30; RM 7–8).

Entwicklung steht für einen weiteren Bereich der Zielvorstellung christlicher Mission und überschneidet sich mit den beiden vorausgegangenen. Auch hier sei auf vorausgehend Gesagtes verwiesen.[34] Wie das Heil so kann die Entwicklung im Sinne und Rahmen christlicher Mission nur ganzheitlich verstanden werden. Daß Entwicklung nicht in erster Linie ein von außen angestoßener und gesteuerter Prozeß ist, hat im Blick auf die missionarische Spiritualität James Kroeger so umschrieben: „Spirituality may also variously be described in terms of growth process, an evolution toward maturity, a pilgrimage."[35] Wachsen müssen alle Christen in der Teilhabe an der Mission des Menschgewordenen.

Und schließlich sind die *Haltungen* oder *Tugenden* zu nennen, die für Missionare und missionarische Gemeinden unverzichtbar sind.

Über allem steht die Liebe (vgl. 1 Kor 13,13). Ohne die Liebe als Grundhaltung droht Mission zu einem Tun für Menschen und an Menschen zu werden ohne ein tieferes Miteinander, das alle Beteiligten zusammenführt, wie Jesus in seinen Abschiedsreden den Jüngern aufgezeigt hat (vgl. Joh 15,9–17); EN 79; RM 60.89).

Mit der Liebe eng verbunden ist die Hoffnung als Haltung der Offenheit und Erwartung auf Erfüllung, die niemals vom Menschen allein geschaffen werden

---

32 Vgl. Th. Mooren, *Theology at the Crossroads,* 13.

33 Vgl. A. Bellagamba, *Christian Spirituality and Christian Liberation,* in: African Christian Studies, Vol. 6, No. 1 (1990) 51–60; J. Kleiner, *„Er führt uns hinaus ins Weite" (Ps 18,20).* Anmerkungen zu einer Spiritualität der Befreiung, in: Geist und Leben 58 (1985) 360–365.

34 Vgl. dazu B. Doppelfeld, *Entwicklung – ein Name für Mission?,* 132–137.

35 J. Kroeger, *Missionary Spirituality: Aware we are sent,* in: Verbum SVD 31 (1990) 259–279, hier 259.

kann, sondern im letzten von Gott geschenkt wird bei der Wiederkunft. Hoffnung äußert sich in Zuversicht und Gelassenheit, die alles andere als Resignation ist, die vielmehr nicht zugrunde gehen läßt (vgl. Röm 5,5).

Hoffnung ist nur durchzuhalten in Geduld, dem langen Atem dessen, der bereit ist, unter der Unvollkommenheit alles Irdischen, Zeitlichen und Menschlichen zu leiden. Nicht zuletzt mit sich selbst muß der Missionar Geduld haben, im Vertrauen, daß Geduld Bewährung wirkt (vgl. Röm 5,4; 15,4).

Eine neue und vertiefte Bedeutung hat in der jüngeren Missionsgeschichte die Armut gewonnen, ausgehend sowohl von der krassen Armut vieler Menschen in den traditionellen Missionsländern als auch vom Beispiel Jesu her. „Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen" (2 Kor 8,9). Der Missionar ist gerufen, seine Christusnachfolge in kenosis und exinanitio zu bezeugen. „Die Figur des Armen – seine Gottes-Erfahrung, sein Geschichte machender Auftritt – ist von entscheidender Bedeutung" für die missionarische Spiritualität.[36]

Gleiches ist zu sagen von der Solidarität, die niemanden seinem Schicksal überläßt, sondern aktiv eingreift anstatt passiv zuzuschauen. Die Solidarität hat in jüngerer Zeit entscheidend beigetragen zu einem engeren Verhältnis der Ortskirchen, Gemeinden und Gruppen zueinander.

Eine weitere Dimension dieses neuen Verhältnisses bildet der Dialog auf allen Ebenen, angefangen beim Dialog Gottes mit den Menschen (vgl. Ex 3–4) bis zu den verschiedenen Weisen des Dialogs im politischen, kulturellen und interreligiösen Bereich.[37] Für die Mission der Kirche und die Missionswissenschaft hat der interreligiöse Dialog an Bedeutung gewonnen (vgl. RM 55–57). Nicht weniger wichtig ist der Dialog innerhalb der Kirchen als Prinzip der Wahrheitsfindung und des gemeinsamen Weges im Glauben.

Als Reich-Gottes-Arbeit hat sich Mission oft und bewußt der politischen Einflußnahme enthalten. Die weltweite Ungerechtigkeit und die Bedrohung der Schöpfung fordern aber zur Stellungnahme aus dem Glauben und zum persönlichen Engagement heraus. Missionar und missionarische Gemeinde müssen ihren Platz im öffentlichen Leben einnehmen; im Bewußtsein ihrer gesellschaftlichen Verpflichtung werden sie sich einmischen.[38]

Und schließlich ist die Tugend des Mutes gefordert, gegen alle Ängste, die aus den vielfältigen Bedrohungen entstehen. Mut hat mit Vertrauen zu tun, mit Glaube und Hoffnung. Angst macht unfrei, baut Barrieren auf und teilt Menschen und Welt wieder neu ein.[39]

---

36 J. Amstutz, *Erneuerte missionarische Spiritualität*, 294.

37 Vgl. H. Bürkle, *Missionarische Spiritualität als Antwort auf Grunderfahrungen in den Religionen*, in: Geist und Leben 48 (1975) 431–444.

38 Vgl. J. Amstutz, *Erneuerte missionarische Spiritualität*, 272 f.

39 Vgl. Th. Mooren, *Theology at the Crossroads*, 7.

In seinem Buch „Leidenschaft für Gottes Welt. Aspekte einer zeitgemäßen Spiritualität“[40] hat Anton Rotzetter geschrieben: „Spiritualität kann gar nicht anders als missionarisch sein, sonst verdient sie nicht, so bezeichnet zu werden. Und Mission kann gar nicht anders verstanden werden denn als Ausdruck von Spiritualität, also das Leben aus dem Heiligen Geist Gottes, und Mission, also die dynamische Energie, die sich an die ganze Welt gewandt weiß, entsprechen sich. Am missionarischen Elan ist abzulesen, ob einer wirklich Spiritualität hat.“[41]

Missionarische Spiritualität verbindet Leben und Wirken miteinander, beim einzelnen Christen, in den Gemeinschaften und Gemeinden ebenso wie in der ganzen Kirche. Missionarisches Wirken ohne ständige Befruchtung durch den Geist Gottes droht zum heils- und sozialtechnischen Handeln an Menschen zu werden. Inneres Leben andererseits wird leicht zum Selbstzweck, wenn es nicht die Grenzen des Ich und Wir überschreitet auf die Fernen und Anderen hin, zu denen der Geist die Kirche sendet. In ihm, den der Sohn uns gesandt hat, sind Leben und Sendung, Kontemplation und Aktion in ihrem Wesen verbunden, das die Liebe ist (vgl. Joh 6,63; 16,4–15).

40 Zürich 1988.

41 Ebd., 119.

„Man steht so allein in dieser Umgebung"

Briefe junger Salesianer aus dem Zweiten Weltkrieg

Johannes Wielgoß SDB, Essen

Vor 50 Jahren tobte in Europa ein verheerender Krieg, gegenwärtig wird vieler Ereignisse aus diesem Krieg gedacht. Herausragend aus dem öffentlichen Gedenken ist die historische Aufarbeitung des grauenvollen Krieges in Osteuropa durch die Fernsehanstalten und in zahlreichen Veröffentlichungen, die nun auch das Archivmaterial nutzen können, das bis vor wenigen Jahren der westlichen Geschichtsforschung weitgehend unzugänglich blieb. So tauchten eine Reihe von Feldpostbriefen auf, die von der Roten Armee beschlagnahmt wurden und in das Moskauer Geheime Staats-Sonderarchiv wanderten.[1]

Im Provinzarchiv der Norddeutschen Provinz der Salesianer Don Boscos in Köln-Mülheim werden über eintausend Briefe von deutschen Salesianern aufbewahrt, die der damalige Provinzial Dr. Theodor Seelbach gesammelt hat.[2] Sie umfassen alle Kriegsjahre von 1939 bis 1945. Die Absender sind etwa 150 junge Ordensangehörige, Novizen, Brüder, Theologiestudenten und Priester, die nach dem Ersten Weltkrieg – überwiegend erst in den dreißiger Jahren – in die Österreichisch-Deutsche Provinz der Salesianer Don Boscos mit dem Sitz in Wien eingetreten waren.

Während des Ersten Weltkrieges hatten die Salesianer mit einem Haus im Deutschen Reich Fuß gefaßt. Im Zeitraum von 1920 bis 1935 gründeten sie allein in Deutschland dreizehn neue Niederlassungen. Die Außenpolitik des Nationalsozialismus erschwerte die Kommunikation in dieser Provinz, so daß im Jahre 1935 die Teilung in eine Österreichische und eine Deutsche Provinz erfolgte. Letztere hatte ihren Sitz in München. Ein gewisser Gründergeist, Jugendlichkeit, Optimismus und Aufbruchstimmung prägten die Einstellung der Mitbrüder dieser neuen Provinz. Das Ereignis der Heiligsprechung des Ordensgründers Johannes Bosco (1815–1888) am Osterfest 1934 etwa oder die Beziehungen vieler Mitglieder der Kongregation zu den katholischen Jugendverbänden unterstützten diese Grundeinstellung.

---

1 Vgl. Anatoly Golovchansky, Valentin Osipov, Anatoly Prokopenko, Ute Daniel, Jürgen Reulecke (Hg.), *„Ich will raus aus diesem Wahnsinn."* Deutsche Briefe von der Ostfront 1941–1945. Aus sowjetischen Archiven. Wuppertal 1991.

2 Provinzarchiv der Salesianer Don Boscos, Köln-Mülheim, *Nachlaß Seelbach,* Briefe I–IV. Im folgenden zitiert als Briefe...
Theodor Seelbach, geboren am 25. November 1883 in Mengerskirchen (Westerwald), 1924 Priesterweihe in Turin, Promotion zum Dr. theol. in Turin, Provinzial der Deutschen Salesianerprovinz mit Sitz in München von 1941–1949, Provinzial der Norddeutschen Salesianerprovinz mit Sitz in Bendorf (Sayn) von 1954–1958, verstorben am 17. Mai 1958.
Vgl. Georg Söll, Die Salesianer Don Boscos (SDB) im deutschen Sprachraum 1888–1988. München 1989, S. 486–487.

Im folgenden soll am Beispiel der Soldatenbriefe aus Osteuropa an den Ordensoberen dargestellt werden, wie junge Ordensangehörige mit ihrer durch den Krieg total veränderten Lebenssituation umgingen, wie sie persönlich das in ihren Lebensentwurf eingebrochene Ereignis des Krieges bewerteten, beurteilten, bestanden, wie der Krieg sich auf ihre Persönlichkeit auswirkte und was der Krieg bei diesen Menschen angerichtet hat.

Diese Korrespondenz lief keineswegs einseitig. Es gehört zu den großen Leistungen des Provinziales Dr. Theodor Seelbach, daß er auf jeden Gruß eines Soldaten reagierte, diese Briefe sind leider nicht mehr greifbar. Über diese persönlichen Briefe hinaus hat Theodor Seelbach zwischen dem 12. September 1941 und dem 16. April 1945 noch insgesamt 27 Rundbriefe an alle Salesianer geschrieben, die im Heer Dienst taten. Die Bedeutung dieser Briefe muß zunächst kurz umrissen werden.

I. Die Rundbriefe des Provinzials an die Soldaten

Obwohl durch einen Erlaß des Oberkommandos der Wehrmacht ab Juli 1940 die Versendung von Rundschreiben an die Soldaten verboten war, erreichten viele der von Theodor Seelbach aufgegebenen Briefe ihren Adressaten. Sie wurden in relativer Regelmäßigkeit zu den großen Festen der Kirche und der Salesianischen Kongregation verschickt. Es sind hektographierte DIN A 4-Blätter mit einem Textumfang von anderthalb bis zu zwei Seiten. Sie übermittelten den der Wehrmacht angehörigen Salesianern Personalnachrichten: gefallene, verwundete, vermißte Mitbrüder, ausgezeichnete oder beförderte Mitbrüder, zunehmend mit der Kriegsdauer auch die Art der Verwundungen und die Lazarettaufenthalte und die Namen der Mitbrüder, die auf Heimaturlaub waren und eine Niederlassung der Provinz besucht hatten. In wenigen Sätzen wird auf religiöse Feste in den Häusern Bezug genommen, der Zustand der Gebäude in den bombardierten Städten München, Berlin, Essen, Kassel und Wiesbaden wird beschrieben.

In keinem der Briefe ließ der Provinzial aus, die Verbundenheit mit jedem Soldaten und untereinander zu betonen; immer wieder empfahl er das Band des Gebetes und machte auf die Einheit in der Eucharistie aufmerksam. Häufig wurde der Familiengeist beschworen: „In jedes Haus, das ich besuche, begleiten mich die Gedanken an meine lieben Mitbrüder im Felde. So wird denn auch überall die Unterhaltung hauptsächlich über Befinden, Berichte, Erlebnisse, Erfolge und Schicksalsschläge meiner lieben Soldaten geführt. Wie könnte es auch anders sein! Gehören wir doch zu einer Familie. Und der salesianische Familiengeist bewährt sich zu meiner großen Freude auch in dieser großen Zeit“ (2. Mai 1942). An seinem Namenstag am 9. November 1944 begann er den Rundbrief mit diesen Worten: „Zum heutigen Tag sind mir von den Fronten, aus Lazaretten und Garnisonen eine große Anzahl herzlich gehaltener Glückwunschschreiben zugegangen. Es drängt mich daher umgehend den lieben Soldaten für die vielen Beweise treuer Anhänglichkeit und Erge-

benheit zu danken und meine Freude zum Ausdruck zu bringen. In der Tat hat mich nichts so sehr erfreut als die lieben Soldatenbriefe, die Zeugnis ablegen für die Treue zu Don Bosco und zu seinem Werk und die den besten Beweis liefern für echt salesianischen Familiengeist."

Hierher gehört auch die Feststellung, daß er immer wieder seinen brieflichen Kontakt mit dem derzeit in Turin amtierenden Generalobern erwähnte, der besondere Grüße an die Soldaten auftragen ließ und ihnen sein fürbittendes Gebet versprach. Theodor Seelbachs aufbauende Worte in diesen Rundbriefen sind vornehmlich vom Gedanken der Pflichterfüllung der Soldaten getragen: wie sich die jungen Männer in den Erziehungsaufgaben der Salesianerprovinz bewährt haben, so stehen sie nun als vorbildliche Christen im Krieg. In der Karwoche 1942 schrieb er: „Sehr gefreut habe ich mich auch über die gute Kameradschaft, die von unseren lieben Mitbrüdern gehalten und über den guten Einfluß, der auf andere ausgeübt wurde. Das nenne ich salesianische Arbeit! Manches schöne Wort der Anerkennung habe ich schon darüber gehört, besonders über die Seelsorgsdienste unserer lieben Priester an der Front und in den Lazaretten. Wie vielen Kameraden mögen sie schon den Himmel geöffnet haben! Ein besonderer Segen muß auf diesem beneidenswerten priesterlichen Wirken, auf dieser erhabensten und wertvollsten Seelsorgearbeit ruhen! Herzliche Worte der Anerkennung hörte ich schon darüber von Offizieren und kürzlich auch von einem höheren Geistlichen. So bin ich mit Recht stolz auf meine lieben, vorbildlichen und heldenhaften Mitbrüder im Soldatenrock."

Zu Beginn des Advent 1942, als die russische Winteroffensive einsetzte, teilte Theodor Seelbach eine persönliche Erfahrung aus seiner Soldatenzeit im Ersten Weltkrieg an der Westfront mit:[3] „Ich weiß, was das bedeutet, und empfinde in diesen Tagen mehr mit Euch als viele andere, weil ich drei Weihnachtsfeste an der Front, und zwar unmittelbar vor dem Feind, erlebt habe. An diese Kriegsweihnachten habe ich schon oft zurückgedacht. So wird es auch Euch später gehen. Damals sangen die Leute als Ersatz für all das Fehlende in ihren Unterständen und selbst im Schützengraben die uns so vertrauten Weihnachtslieder. Sie sangen sich das Heimweh von der Seele. So werdet auch Ihr es halten. Derweil Ihr dann draußen in denkbar schlichter Weise Weihnachten begeht, beten und opfern wir mehr als an anderen Tagen für Euch. Unsere Geschenke sind in der Hauptsache Gebete, Gebete um Gesundheit, Kraft und Ausdauer, um den Frieden des Herzens, der jedes andere Geschenk übertrifft, und um glückliche Heimkehr in die sal. Familie. Diese Wünsche mögen auch für das neue Jahr gelten. Ich glaube, die decken sich mit den Eurigen, vor allem der Wunsch, das Jahr 1943 möge Euch nach einem siegreichen Frieden glückliche Heimkehr bringen."

---

3 Theodor Seelbach hat im Ersten Weltkrieg als Offizier im Bayerischen Reserve-Infanterie-Regiment Nr. 16 (Regiment List) gedient. Er wurde am 5. August 1914 als Unteroffizier eingezogen, am 25. Oktober 1915 zum Leutnant, und am 15. März 1918 zum Oberleutnant befördert.

Neben dieser verhaltenen Ermutigung, alles Leid dieses Krieges tapfer bis zum guten Ausgang zu ertragen, fehlen nicht die Hinweise auf das Vertrauen in die göttliche Vorsehung: „Lehrt uns der hl. Franz von Sales, Gott auch in Leiden und Trübsal über alles zu lieben, dann soll Don Bosco uns anleiten, ein unbegrenztes Vertrauen auf die göttliche Vorsehung zu setzen" (6. Januar 1943). Und am 1. Januar 1945 schrieb er: „Mit Zuversicht und innerer Ruhe sind wir ins neue Jahr eingetreten. Wir wissen nicht, was 1945 für uns bereit hält, wissen aber wohl, daß der Sinn der Zeit Bewährung ist für die Ewigkeit." Als Leitgedanken für das geistliche Leben im neuen Jahr gab er den Schlußsatz des Te Deum aus: „ Auf Dich, Herr, habe ich gehofft, ich werde in Ewigkeit nicht zuschanden werden."

Der kritische Blick auf die Rundbriefe wirft allerdings auch Fragen an den Schreiber auf, die sich aus einzelnen verstreuten Formulierungen ergeben. Befremdend wirkt die Gedankenführung eines Ordensoberen, wenn sie mit geistlichen Gedanken dem Unsinn und Verbrechen dieses Krieges einen höheren Sinn zu geben versucht. Am 23. April 1944, als an der Ostfront nur noch deutsche Verluste zu beklagen waren, teilte Theodor Seelbach den Mitbrüdern mit: „Die gegenwärtige Zeit verlangt von uns allen eine innere Bereitschaft zu allem, was Gott von uns fordert oder zuläßt." Ganz offensichtlich formuliert er diesen Gedanken ohne jegliches Problembewußtsein oder aber gegen seine bessere Kenntnis um die militärische Lage, angeregt durch einen geistlichen Schriftsteller (Georg Feuerer, Begnadetes Leben), der über die Bereitschaft des Menschen, sein Leben ganz in die Hand Gottes zu geben, reflektierte: „Aus der Bereitschaft für den Herrn kommt die innere Kraft des Verzichtens, des Durchhaltens, des Weiterschauens..." Diese Sinngebung für einen langen und grausamen Krieg mit Hilfe der Spiritualität legt die Vermutung nahe, daß der Autor noch nicht zu einer kritischen Distanz zum nationalsozialistischen Imperialismus gefunden hatte, sie mag manchen jungen Ordensmann in seiner persönlichen Situation und Einstellung eher verunsichert haben.

Auch die Übernahme einiger Begriffe aus der nationalsozialistischen Kriegspropaganda in die Rundbriefe läßt den Verdacht aufkommen, daß der Provinzial sich mit den nationalsozialistischen Kriegszielen identifizierte. Im Rundbrief vom 29. November 1942 schrieb Theodor Seelbach, er habe sich „erbaut an der nationalen und wackeren Haltung aller, die weiterkämpfen und ringen müssen um den Endsieg". Er sah den Krieg als einen Feldzug gegen den bedrohlichen Bolschewismus: „Es werden ja mehr Opfer verlangt als in den vorhergehenden Jahren, vor allem von Euch draußen an den Kampffronten. Bringt sie bitte alle gern im Hinblick auf den gewiß sehr verdienstlichen Kampf gegen den Bolschewismus" (16. 3. 1943). Ähnliche Worte hatte er schon in den Rundbriefen vom 6.7. 1942 und vom 29.11. 1942 gefunden.

Vergeblich sucht man in diesen Rundbriefen dagegen Informationen über Vorgänge in der Provinz, bei denen die Geheime Staatspolizei tätig geworden war, wie die Beschlagnahme und Schließung von Niederlassungen, die Aus-

weisung oder Haft von Mitbrüdern. Den Tod des Mitbruders Theodor Hartz im Jahre 1942 gab er lediglich mit dem Namen bekannt, er ließ aus, daß dieser als Häftling im Konzentrationslager Dachau umgekommen war.

Merkwürdig klingt dann auch der oben schon zitierte Satz vom 1. Januar 1945: „Mit Zuversicht und innerer Ruhe sind wir ins neue Jahr eingetreten." Diese Aussage steht quer zum Chaos an allen Kriegsfronten und trifft nicht die Gefühle der Soldaten.

Wie haben die Soldaten auf diese Rundbriefe reagiert? Teilten sie etwa die Einschätzung, daß unterschwellig auch Parolen übermittelt wurden, die auf der religiösen Ebene das nationalsozialistische System stützten? Nahmen sie wahr, daß diese Briefe niemals auf Distanz zum Nationalsozialismus gingen? Und welche Absichten hegte der Provinzial mit seinen Rundbriefen? Wollte er den Einsatz seiner Mitbrüder für einen Unrechtsstaat bestärken? Warum enthielt er sich bewußt und streng jeglicher kritischer Stellungnahme zum Unrecht, das aus der Existenz dieses Staates resultierte?

Wenn die Briefe insgesamt in den Blick genommen werden, fällt der beschwörende Ton des Provinzials, seine Sorge um den Weg jedes einzelnen Mitbruders auf: daß er seiner Berufung treu bleibt, daß er deswegen Kontakt zu seinen Obern hält. Diese Gedanken ziehen sich durch alle Rundbriefe; immer wieder fordert er auf, daß die neuen Adressen und Feldpostnummern gemeldet werden. Mit großem Bedauern nahm er zur Kenntnis, wenn Rundbriefe ihren Adressaten nicht erreicht hatten: „Seit Wochen kommt so mancher Feldpostbrief zurück mit dem Vermerk: ‚Neue Anschrift abwarten'. Ich hatte daher Bedenken, an alle gemeinsam zu schreiben. Nun spricht aber aus den immer spärlicher einlaufenden Briefen unserer lieben Soldaten ein solch großes Interesse am Wohl und Wehe unserer Familie, daß ich alle Bedenken beiseite stellen und einen kurzen Überblick geben muß. Meiner Gewohnheit gemäß habe ich zwar jeden Feldpostbrief und jedes noch so kurze Lebenszeichen sofort beantwortet und dann auch alles erwähnt, was sich bis dahin zugetragen hatte", so begann er seinen Rundbrief am 12. September 1943. Damit sprach er bereits vorher erwähnte schlechte Erfahrungen mit dem Postverkehr aus, die in den folgenden Kriegsjahren massiv zunahmen.

Den kritischen Anmerkungen zu diesen Rundschreiben muß die schwierige Situation für alle brieflichen Kontakte gegenübergestellt werden. Wie schon erwähnt, fielen die Rundbriefe unter ein Verbot des Oberkommandos der Wehrmacht, das von den überwachenden Stellen offensichtlich lässig gehandhabt wurde. Jede kritische Äußerung in diesen Briefen aber hätte als „Wehrkraftzersetzung" gegolten und hätte böse Folgen für den Schreiber haben können. So sind diese Rundbriefe die unverfänglichste Form des Kontaktes in einem System geworden, daß durch eine totale Kontrolle alle Bürger des Staates auch im Krieg auf seine ideologische Linie bringen wollte. Theodor Seelbach wählte als Provinzial eine für den Augenblick pragmatische Lösung als Oberer, nämlich mit seinen brieflichen Kontakten das am ehesten Erreichbare in dieser Zeit für die Mitbrüder bei der Wehrmacht zu sichern.

II. Die Briefe der Soldaten

Im Vergleich zu den Rundbriefen ist die Sprache der Soldatenbriefe an den Provinzial direkter und freimütiger, es wird kein Taktieren und keine Vorsicht erkennbar, um etwa der Gefahr zu entgehen, daß die Zensuroffiziere diese Briefe kassierten.[4] Allerdings ist gelegentlich ein Hauch von Befangenheit zu spüren, der sich dadurch erklärt, daß junge Ordensleute ihrem Oberen schreiben. Das wird deutlich in den Briefen zu kirchlichen Festen und zum Namenstag des Provinzials, mancher Gruß zu diesen Gelegenheiten ist zur Floskel erstarrt. Vor allem die aufgrund ihrer Ausbildung im Formulieren weniger geübten Soldaten flüchteten in ihrer Unbeholfenheit zu stereotypen Formeln.

Auf diesen Grund, der sich häufig mit dem Zeitdruck des Briefeschreibers trifft, ist zurückzuführen, daß die Berichte gelegentlich den Eindruck von Oberflächlichkeit und Flüchtigkeit erwecken, manche Gedanken bleiben unausgesprochen oder lediglich angedacht, die Umstände erlaubten keine sprachlich ausgefeilten Berichte, sondern nur hingeworfene Sätze. So verlangt die Interpretation auch großes Einfühlungsvermögen in jede einzelne Person, diesem Erfordernis vermag ein Historiker nicht in jedem Falle gerecht zu werden. Die schreibenden Mitbrüder gehörten fast ausnahmslos zu den Mannschaftsdienstgraden, hier überwiegen die Sanitätssoldaten.

1. Die Berichte der Soldaten

„Jetzt gerade erhielt ich ihren Brief vom 18. X., für den ich Ihnen herzlichst danke. Man steht so allein in dieser Umgebung."[5]

Kaum ein Soldat versäumte es, seine Freude und Dankbarkeit für den Erhalt eines Briefes zum Ausdruck zu bringen. „Nach langer Fastenzeit, d. h. des Entbehrens und Wartens auf Post aus der Heimat, kommen jetzt gleich neben anderen Briefen gleich drei von Ihnen auf einmal: der Rundbrief vom 18. 6., Ihr Schreiben vom 26. 6., und Ihr Namenstagsbrief vom 3. 7. Der hat sehr schnell sein Ziel gefunden... Recht, recht herzlichen Dank für alles... Jetzt, wo man auf absehbare Zeit wohl nicht mit Urlaub rechnen kann, tut einem jeder Gruß aus der Heimat doppelt wohl.

Ich habe mir schon oft gedacht, wie Sie es bloß fertig bringen, mit allen Soldaten so pünktlich und herzlich in persönlichem Kontakt durch den so ungeheuer

---

4 Vgl. Volker Kretschmer, Detlef Vogel, *Feldpostbriefe im Zweiten Weltkrieg.* Propagandainstrument und Spiegelbild von Kriegsauswirkungen; in: Sozialwissenschaftliche Informationen, Heft 2/90, S. 103–110.
Eine Tätigkeit dieser kontrollierenden Instanz ist in dem hier bearbeiteten Material nicht erkennbar; nur in zwei Fällen liegt die Vermutung nahe, daß die Briefe der Soldaten durch dieZensur gingen: Briefe I, 145 (26. April 1942) und III, 201 (28. April 1942).

5 Briefe I, 10 (25. November 1941).

und umfangreichen Briefwechsel zu bleiben. Und alle werden es Ihnen so wie ich herzlich danken."[6]

Das Themenspektrum der Berichte in den Briefen umfaßt Darstellungen der persönlichen Befindlichkeit, Beschreibungen der Menschen und der Landschaft in den Kriegsgebieten, Schilderungen über Kampfhandlungen, überstandene Gefahren, bewegende Erlebnisse und Eindrücke über die Greuel des Krieges.

So mancher Brief birgt die Angst des Soldaten in seinen Zeilen, die er noch empfand, als er eine bedrohliche Situation überstanden hatte: „Nun, mir geht es seit einigen Tagen wieder etwas besser. Auch in der Gesundheit bin ich soweit zufrieden. Schwere Tage liegen hinter mir und ich kann nur Gott dankbar sein, daß mich nicht das traurige Los der russ. Gefangenschaft ereilt hat. Wiederholt wurde ich von russ. Panzern gejagt... Nun habe ich fast all mein Gepäck eingebüßt bis auf wenige Privatsachen, die ich noch bei mir hatte."[7]

Andere Soldaten erwähnen Befreiungen aus Einkesselungen der sowjetischen Armee, Partisanenüberfälle, Fliegerbeschüsse und große Verluste: „Nach langem Schweigen erhalten Sie wieder einmal Nachricht von mir. Die vergangenen Wochen waren nicht schön. Ich bin noch einmal mit heiler Haut davongekommen. Unsere Kompanie ist total aufgerieben. Zwei Züge fehlen ganz und von dem einen die Hälfte. Scheinbar sind alle in die Gefangenschaft gewandert... Seit fünf Wochen bin ich ohne jegliche Post. Wir haben noch keine rechte Verbindung. Der Weg durch die Karpaten wäre als Reise sehr schön, aber so erinnert er mich an nichts Gutes. Meine Sachen mußte ich fast alle wegwerfen. Das Leben, welches wir zur Zeit führen, ist nicht angenehm. Seit vier Wochen sind wir ohne Küche."[8]

Zum Ende des Krieges hin werden die Klagen über den Mangel an Verpflegung immer häufiger.[9] Die Versorgungsprobleme werden als ein Indiz für die bevorstehende Niederlage erkannt; die Soldaten schreiben Briefe, um diese sie bewegenden Probleme los zu werden, das Gesicht des Krieges hat aus ihnen keine Helden gemacht:

„Unsere Aufgabe ist Sicherung der Vormarschstraße, wobei wir oft schweren Druck bekommen. Am 2. 3. kam ich ins eigentl. Kampfgebiet und schon am 4. 3. zogen wir vier Neulinge mit in die Verteidigungsstellung, wo wir zum erstenmal den Russen vor Augen bekamen und seine Waffenwirkung zu spüren bekamen. Bei den fast täglichen Angriffen habe ich dem Tod oft ins Auge gesehen und zweimal bin ich knapp seinen Klauen entronnen. Am 6. 3. schlug ein

---

6 Briefe IV, 36 (9. Juli 1944); aus der Vielzahl der Briefe besonders: III, 192 (20. Oktober 1942); III, 200 (31. Oktober 1944); III, 230 (2. November 1941); IV, 271 (14. Juli 1944).

7 Briefe I, 17 (3. September 1944).

8 Briefe IV, 42 (27. September 1944); ähnlich: III, 19 (8. Dezember 1944); III, 217 (29. Oktober 1944); III, 314 (25. August 1944); II, 56 (20. Januar 1942).

9 Briefe I, 52 (6. Januar 1945); III, 22 (23. Januar 1945).

Splitter einer Wurfgranate eine Beule in meinen Stahlhelm und am 7. 3. traf mich ein Infanteriegeschoß am rechten Oberschenkel."[10]

Gleich mehrfach berichtet ein Soldat von den Kämpfen vor Moskau im Frühjahr 1942, ihn bedrücken die Folgen der überaus grausam geführten Gefechte: „Heute lieferte man noch sechs tote Kameraden ab, der Russe hat sie nackt mit Wasser begossen, Finger und Arme abgehackt, Schädel eingeschlagen. Täglich findet man noch verstümmelte tote Kameraden im Schnee."[11]

Noch deutlicher schreibt sich ein junger Priester bedrückende Erlebnisse von der Seele: „Heute abend habe ich zwei Beerdigungen. Tagtäglich bestatte ich gefallene Kameraden. Das Herz blutet mir, wenn man 17- und 18jährige fern der Heimat zur letzten Ruhe geleiten muß. Gestern beerdigte ich einen Kameraden, der mir oft betonte, daß er noch leben möchte, sei er doch erst 17 Jahre alt. Der Bruder ist vor Wochen in Italien gefallen. Nun haben die Eltern ihre einzigen Kinder verloren. Gebe Gott diesem unseligen Krieg ein baldiges und gutes[a)] Ende. Man kann nur beten und opfern."[12]

Gerade diese Zeilen stehen für die Stimmung vieler Soldaten, sie sehen in dem ihnen aufgegebenen Auftrag des Staates keinen Sinn, sie wissen sich in diesem System auf verlorenem Posten.

2. Auswirkungen der Kriegsteilnahme auf junge Ordensleute

Weit aufschlußreicher sind die Kriegsbriefe aber für die Fragen nach dem psychischen Zustand von jungen Soldaten, die ihre Lebensplanung als Ordensmänner auf völlig andere Ziele gerichtet hatten und durch die Weltereignisse in den Dienst einer Sache genommen wurden, zu der sie in der Regel durch ihre Sozialisation kein Verhältnis gewonnen hatten. Geradezu symptomatisch für die Wirkung des Krieges auf die Einstellung junger Salesianer ist folgender Gedankengang:

„Der Krieg artet dermaßen aus, daß die Sehnsucht nach friedvollen Zeiten und ruhiger Arbeit immer größer wird. Möge die Erfüllung dieses Wunsches nicht mehr ferne sein. – Es ist schier unbegreiflich, daß nach 2000 Jahren Christentum die Menschheit so zerrissen sein kann. Christus, der personhafte Friede, schenke uns den wahren und dauernden Frieden zu gottgefälligem Wirken."[13]

Die harte und schreckliche Wirklichkeit des Krieges ist Lebensalltag, der nicht mehr aufgearbeitet werden kann, mit den Gedanken aber sucht man zu flie-

---

10 Briefe III, 327 (9. April 1942).

11 Briefe III, 45 (6. März 1942); auch III, 44 (18. Februar 1942) und 48 (4. Mai 1942).

12 Briefe IV, 34 (10. Juli, ohne Jahresangabe, vermutlich 1944); a) = im Original unterstrichen.

13 Briefe III, 176 (22. September 1944).

hen in eine nicht einholbare friedliche Zukunft. Diese in der augenblicklichen Wirklichkeit nicht auflösbare und auch für die Zukunft nicht absehbare Auflösung der Spannung erwartet der Schreiber von außerhalb der Welt, er setzt auf eine messianische Initiative Jesu Christi, der allein den Frieden herbeiführen kann.

So kommt in zahlreichen Briefen die artikulierte Sehnsucht nach dem Ende des Krieges vor. Diese wird bereits ausgesprochen nach den Erfahrungen mit dem ersten Kriegswinter in Rußland und bleibt der erste Wunsch der Soldaten bis 1945. Ein Ausbilder, der 1941 den Beginn des Rußlandfeldzugs mitgemacht hatte, teilt unter dem Eindruck unzureichender Versorgung der Soldaten im Sommer 1942 mit: „Ich kann kein bißchen Spaß mehr an der Sache aufbringen, denn es schaut kein Ende heraus. In Rußland war mir so manches begreiflich, was ich in der Heimat nicht so ohne weiteres hinnehmen kann und will.

Übermorgen kommen neue Rekruten. Ich soll wieder welche kriegen. Die jungen Kerle, die im April eingerückt sind, sind größtenteils schon wieder fort. Auf den Märschen mit Gepäck hierher ist ein großer Teil dieser ‚großen Kinder' umgekippt. Ausdauer fehlt mehr wie bei uns alten Knochen. Sie hätten das nicht schaffen können, was wir auf dem 2500 km Vormarsch tatsächlich geschafft haben. Wann wird die Sondermeldung Waffenstillstand kommen? Wie lange noch."[14]

Als die militärische Situation im Frühjahr 1945 immer unübersichtlicher wurde, schrieb am Osterfest 1945 ein Mitbruder: „Mit dem vielen Wechseln begegnet man so mancher Karfreitagsstunde. Man ist wohl nicht alleine, da doch das ganze Volk jetzt schwer trägt an der Last des Krieges. Die eine Hoffnung hat jeder, daß heuer Schluß wird."[15]

Neben dieser resignativen Einstellung und zunehmenden Kriegsmüdigkeit wird die Rückkehr zur Arbeit in der salesianischen Kongregation immer stärker als eine Gegenwelt zur Realität des Kriegsalltages, als ein Hoffnungsschimmer gesehen. Die Zeit nach dem Krieg gewinnt als ein persönlicher Neubeginn hohe Wertschätzung, die genährt wird von der im Augenblick erfahrenen Fürsorge des Provinzials, die durch die Briefe an die Soldaten bekundet ist, sowie durch die in der Vergangenheit erlebte Gemeinschaft der Salesianer. Mit dem Dank für die erhaltenen Briefe betonen die Soldaten auch ihre Zugehörigkeit zur Kongregation.

„Wir, Ihre Soldatenmitbrüder, für die Sie so viel Liebe und Verständnis zeigen, begleiten all Ihre Arbeit und Mühen mit den besten Wünschen. Hoffen wir doch, am Ende des Krieges wieder zurückkehren zu können in unsere Häuser, um unser Berufsziel zu vollenden."[16]

---

14 Briefe III, 96 (22. Juni 1942).

15 Briefe III, 305 (1. April 1945).

16 Briefe III, 4 (15. Mai 1942).

Ein anderer berichtet von seiner Verwundung und fährt dann fort: „Ich glaube, ich bin kein guter Soldat. An militärischen Dingen habe ich keine rechte Freude mehr. In Gedanken bin ich oft bei unserer sal. Familie und sehne den Tag herbei, an dem ich wieder in den Kreis gleichgesinnter Mitbrüder zurückkehren darf."[17]

„Ich sehne mich bloß nach dem Tag, wo ich in Ensdorf wieder eintreten kann, um mich mit Gott durch die Gelübde auf ewig zu verbinden. Hoffentlich geht dieser mein Wunsch bald in Erfüllung."[18]

Von einer fatalistischen Einstellung hingegen zeugen diese Zeilen aus dem Jahre 1942: „Bin ja seit 7. 10. wieder Rekrut als Teilnehmer an einem Unterführerlehrgang. Ich habe ja keine allzu große Begeisterung für den preußischen Militarismus, hatte vielmehr schon immer eine innerliche Abneigung gegen ihn, aber da ich einerseits sehe, daß der Krieg doch in absehbarer Zeit noch nicht zu Ende geht und andererseits die Erfahrung gemacht habe, daß wir uns von noch unerfahreneren und dümmeren Unterführern kommandieren lassen müssen, ließ ich mich zur Teilnahme an diesem Lehrgang bestimmen."[19]

Die meisten Soldaten jedoch vermochten sich nicht wie dieser vorgenannte auf die Verhältnisse einzustellen. Weitaus häufiger enthalten die Briefe eine Ahnung vom katastrophalen Ausgang des Krieges, der die Existenz jedes einzelnen Soldaten berührte: „Alles geht Hals über Kopf. Dienst über Dienst! Man kann wohl sagen, es geht dem Ende zu, und da wird das Äußerste herausgeholt. Was uns die Zukunft auch bringen mag, wir überlassen es ganz und gar Gott, dem Herrn, der für jeden einzelnen von uns bestimmt hat, was für ihn das Beste ist."[20]

Hier klingt unmißverständlich die Frage nach dem Sinn des Krieges an, der für den Menschen als eine ständige Bedrohung seiner persönlichen Existenz gegenwärtig war. „Der Krieg hat ja nun jenen Punkt erreicht, wo seine Sinnlosigkeit offensichtlich zutage tritt. Es ist wahrlich schwer, in diesem allgemeinen Wirbel noch klar zu sehen."[21]

Sehr deutliche und klare Anfragen hatten die Soldaten schon nach den Kriegserfahrungen im Jahre 1942:

„Immer ist er (der Krieg) die Abkehr vom eigentlichen Menschsein. Wohl heißt Menschsein ein Kämpfer sein, aber in echt anderem Sinn. Zuerst und zuletzt heißt es immer noch Ebenbild Gottes sein – und das bedeutet Leben und nicht Tod, und das bedeutet Liebe und nicht Streit. Irgendwie ist der Krieg

---

17 Briefe III, 129 (12. Mai 1942).

18 Briefe IV, 140 (22. September 1944). In Ensdorf befand sich das Noviziat der Deutschen Salesianerprovinz.

19 Briefe III, 197 (22. Oktober 1942).

20 Briefe III, 313 (28. August 1944).

21 Briefe IV, 268 (2. Dezember 1944).

immer etwas Negatives."[22] Unter dem Eindruck des bevorstehenden Weihnachtsfestes formulierte ein Soldat: „Gar manche sorgende Mutter und mancher Vater werden ihre Gedanken bei ihren Söhnen im Felde haben und besonders in der hl. Christmette so manche Träne vergießen als Zeichen steter Verbundenheit mit ihrem lieben Toten im Felde." Er stellt dann die Frage, ob die Toten nicht zu beneiden seien und wirft das Problem des Leidens in dieser Welt auf: „Ein Jahr von unermeßlichem Kummer und Elend ist nun wieder hinter uns. Alles ist Fügung... und doch ist es immer schwer, sich auf die Seite des geduldigen Job zu stellen und zu sprechen, Herr, dein Wille geschehe und tut's mir auch noch so weh."[23]

Die unmittelbare und ständige Bedrohung des Lebens ist in vielen Briefen gegenwärtig, ein junger Mensch unterteilte sie lapidar in drei Möglichkeiten, welche es im Osten gäbe: „gefallen, vermißt oder verwundet."[24] Aber über die Gegenwart hinaus gehen die Gedanken auch in eine nach menschlichem Ermessen dunkle, ungewisse Zukunft, die wohl sehr schwer werden wird. „Man fragt sich nur, wie soll all das noch enden?"[25] „Wir werden vergeblich auf die augenscheinliche Verwirklichung des Reiches Gottes im öffentlichen Leben warten",[26] so drückt einer seine Resignation vor dem Weihnachtsfest 1944 aus. Schon in Briefen aus der frühen Phase des Krieges wird die Besorgnis laut, wie sich das herrschende Regime nach dem Ende des Krieges gegenüber der Kirche verhalten wird: Vielleicht habe die Erfahrung des Krieges den Sinn, sich „auch als Priester zu bewähren und uns vorzubereiten auf eine Zeit, in der wir selber mit dem Herrn im Mittelpunkt eines gewaltigen geistigen Kampfes stehen. Und dieser vielleicht gar nicht mehr fernen Zeit sollen wir unser Augenmerk schenken. Ich tue jetzt als Soldat in allem meine Pflicht, und doch muß ich immer wieder daran denken: Was wird nach dem Kriege sein?"[27] Mancher Ordensangehörige durchlebte die Gefahren dieses Krieges in der klaren Erkenntnis, daß er wegen seines christlichen Bekenntnisses und seiner Lebensform nach der herrschenden Weltanschauung immer auch ein Feind des Staates bleiben werde, für den er als Soldat im Felde stand. Diesen inneren Zwiespalt vermochte keiner aufzulösen, gelegentlich wird ein Rückzug ganz ins Private angedeutet: „Das Geschehen unserer Tage trägt einen derartig satanischen Charakter, daß man am Guten im Menschen zweifeln möchte. Die Zeit ist so angetan, daß man sich in das Innerste der Seele zurückziehen muß, um nicht völlig in der umgebenden Kälte zu erstarren."[28]

Ein anderer Weg des Versuches einer Verarbeitung der Kriegserlebnisse führte in die Unterdrückung der Fragen. Ein Sanitätssoldat konnte der Überlastung mit Arbeit für sich eine gute Seite abgewinnen: „Viel Arbeit ist heute gut!", schrieb er.[29]

---

22 Briefe I, 122 (30. Januar 1942).
23 Briefe II, 9 (15. Dezember 1942).
24 Briefe IV, 64 (2. September 1944).
25 Briefe IV, 137 (24. September 1944).
26 Briefe IV, 263 (13. Dezember 1944).
27 Briefe III, 325 (22. April 1942); vgl. Anm. 24).
28 Briefe IV, 264 (31. Oktober 1944).
29 Briefe IV, 44 (22. September 1944).

Manchem jungen Salesianer machte es zu schaffen, daß er durch die politischen Ereignisse unvorbereitet aus der bergenden Gemeinschaft der Mitbrüder herausgerissen wurde, sich und seine Lebensideale mit der Gleichgültigkeit oder gar mit der Ablehnung durch Andersdenkende konfrontiert und die Möglichkeit der Umsetzung seiner Lebensziele in die Ungewißheit entrückt sah. Diese aufgezwungene Veränderung wird als Entwurzelung erfahren: Ein Theologiestudent, der dem Provinzial länger nicht geschrieben hatte, gibt entschuldigend einen tiefen Einblick in seine persönliche Verfassung als Ordensmann: „...aber das Empfinden und die Lust und die Liebe zu allem schwinden. Durch den Krieg wird einem so vieles geraubt, dessen Folgen man augenblicklich nicht zu übersehen vermag. Am wenigsten kann ich mich vertraut machen mit dem Gedanken, daß ich mein Ziel schwer oder am Ende überhaupt nicht mehr erreiche. Und wenn man bedenkt, daß das Kriegsende unabsehbar ist, so verliert man den Mut, sich zu dem früheren Idealismus aufzuschwingen. Auf alles darf man verzichten. Und des öfteren frage ich mich: warum dieses alles?“[30]

Wenige Monate später schrieb der gleiche Mitbruder: „Wäre nur der Krieg bald beendet! Man sehnt sich bald einmal wieder nach seinem alten Beruf. Das Leben ist so inhaltslos.“[31]

Als besondere Entbehrung wurde der Verzicht auf das aus den Niederlassungen gewohnte Angebot des geistlichen Lebens empfunden, der zusammen mit der antireligiösen Einstellung im Umfeld der Soldaten die Berufung des einzelnen auf eine harte Probe stellte:

„Noch ernster und oft noch drückender als die Sorge um das Studium wird oft die um den Beruf. Er zeigt sich uns ja so klar wie nie in seiner wirklichen Schwere und Verantwortung, die doppelt groß sind im Leben und in der Einstellung unserer Zeit. Und daß das Leben hier außen, das von uns – im San. Dienst vor allem – Tag für Tag durch lange Monate, immer die gleiche Arbeit und Aufgabe verlangt, wenig Raum in uns läßt auch die idealen und ebenso wirklich schönen Seiten dieses Berufes zu sehen, werden Sie, lieber Herr Provinzial, verstehen... Zu all dem kommt noch, daß man sich immer ferner dem Ziele sieht, dem man sich vor ein paar Jahren schon so nahe glaubte.“

Andererseits beteuern fast alle Schreiber, daß sie den Alltag ihres Dienstes als Soldat mit all den persönlichen Problemen, die dieses Leben ihnen aufwarf, nur im Vertrauen auf Gott zu bestehen vermögen. Immer wieder betonen sie, daß der Glaube ihr einziger Halt sei, daß sie sich allein im Plan Gottes aufgehoben und geborgen wissen. „Wann der Russe kommt, wissen wir nicht. Wer soll ihn aufhalten? 20 km hat er noch bis hierher. Aber ich habe keine Angst. Ich überlasse alles dem, der über allem Zeitgeschehen steht. Ist es sein Wille, daß ich herauskomme, dann geschieht es, wenn nicht, dann ist es mir auch

30 Briefe I, 107 (11. Februar 1942).

31 Briefe I, 108 (26. Oktober 1942).

recht. Immer: Fiat voluntas tua!"[32] Das von den Ordensangehörigen im Felde empfundene Defizit im geistlichen Leben wurde aufgewogen durch jede Nachricht des Provinzials, durchgängig ist in den Briefen das Bedürfnis erkennbar, mit dem Oberen Kontakt zu halten. Jede Nachricht des Provinzials wurde kommentiert, woraus auf einen hohen Grad an Identifikation mit der Provinz und der Kongregation geschlossen werden kann. Die Salesianer im Felde zeigten Interesse am guten Fortgang der salesianischen Arbeit in Deutschland, sie betrauerten die Toten aus der Gemeinschaft, sie bedauerten den Verlust von materiellen Werten durch die Bombardierungen,[33] sie zeigten sich aber in ihren Urteilen eher zurückhaltend, wenn die Geheime Staatspolizei mit im Spiele war wie bei dem Tode des Mitbruders Theodor Hartz im Konzentrationslager Dachau[34] oder der staatspolizeilichen Schließung von Niederlassungen.[35] Letzteres ist natürlich auch aus der sehr verhaltenen oder unterlassenen Information des Provinzials zu erklären. Als nämlich auf anderen Wegen der Tod von Pater Theodor Hartz im Konzentrationslager durchgesickert war, gab es schon kritische briefliche Reaktionen:

„Das Geschick P. Hartz habe ich nun genau in Berlin erfahren. Traurig. Mein Gebet gilt ihm in diesen Tagen besonders."[36]

„Über die Nachricht von Theodor Hartz war ich etwas betroffen. Ich hörte nämlich von Twenhövel, wo sich der Gute befindet. In diese Situation kann ich mich gut hineindenken, da ich ja auch schon Ähnliches mitmachen durfte. Es gehört ein starker Glaube und ein großes Gottvertrauen dazu, um in all diesen schwierigen Lagen den Mut nicht zu verlieren."[37]

Soweit es ihnen möglich war, suchten die jungen Salesianer während ihres Front- oder Genesungsurlaubes die Häuser der Provinz auf, um Verbindung mit dem Leben der Gemeinschaft zu halten: „Es war für mich notwendig, wieder ein lebendiges Bild unserer Don-Bosco-Familie zu sehen und in mich aufzunehmen. Das helle Bewußtsein, ein Jünger Don Boscos zu sein, ging immer mehr verloren, der Hauptakzent lag auf dem „Wirklich-Christ-sein". Wenn auch beides die Hauptstrecke des Weges miteinander geht, so muß ich doch das Wissen um die große Familie und ihre Anliegen haben und Don Bosco muß lebendig vor mir stehen in meinem Alltag, beim Kämpfen um dieses Christsein."[38]

Mit jedem neuen Aufbruch zur Front kam in jedem einzelnen auch neu die Unvereinbarkeit der Welt des Soldaten mit der Welt der salesianischen Berufung schmerzlich zum Bewußtsein. Der Krieg war der persönliche Feind, der

---

32 Briefe IV, 51 (4. Oktober 1944); Fiat voluntas tua: Dein Wille geschehe!

33 Vgl. z. B. Briefe IV, 13 (Pfingsten 1944); IV, 67 (30. Mai 1944); II, 128 (6. Oktober 1942).

34 Vgl. oben, S. 28 und: Georg Söll, a.a.O., S. 482–483. Dort auch weitere Literaturangaben zu P. Theodor Hartz.

35 Vgl. Briefe II, 51 (3. September 1944).

36 Briefe I, 63 (11. September 1942).

37 Briefe II, 80 (8. Oktober 1942).

38 Briefe I, 111 (27. Mai 1944).

sie um die Verwirklichung der hohen Ordensideale betrog. Dies ist in den Briefen der jungen Salesianer als ein Hauptmotiv für die Ablehnung des Krieges auszumachen.

Eine mehr ins Politische zielende Bewertung des Krieges sprechen die Soldaten nicht direkt aus, obwohl ihnen die militärische Lage des Deutschen Reiches bekannt ist; allerdings kann auch nicht pauschal gesagt werden, daß die Ordensleute die Auseinandersetzungen allein nach ihrem weltanschaulichen Hintergrund beurteilen, denn in der Frage nach dem Warum des Krieges klingt auch eine politische Dimension an, insbesondere, wenn sie von den Kriegsopfern, von der Vernichtung und der Zerstörung sprechen: „Dann gings unaufhaltsam weiter, immer zur Front. Auf dieser Fahrt schauten wir Unheimliches: bombardierte Städte, verkohlte Dörfer, vernichtete Panzer und Flugzeuge, lange Kolonnen Gefangener – stille Heldengräber; vor allem aber das Grauen und Entsetzen in den Gesichtern der Bevölkerung." Der Schreiber berichtet dann von einer Begegnung mit einem litauischen Jesuiten, der in Deutschland studiert hatte. „Bei ihm daheim konnten wir fein plaudern. Da hörte ich viel Schreckliches. – Der Krieg nimmt hier ganz andere Ausmaße an als wir sie in Frankreich oder Jugoslawien miterlebten. – In dieses erbitterte Ringen gehen wir jetzt, nicht stumpfsinnig, sondern wissend, um was es geht."[39]

Dem sei aber auch eines der seltenen Zeugnisse politischer Blindheit junger Salesianer gegenübergestellt, es zeigt, daß auch Ordensleute der Heerespropaganda erlegen waren, es bleibt jedoch ein Ausnahmefall: „Mein letzter Urlaub war vor 19 Monaten. Wenn es so weitergeht, vergehen noch einige Monate, bis ich an die Reihe komme. – Nun, wir müssen alle Opfer bringen für Sieg und Frieden, für eine bessere, schönere und gerechtere Zukunft.[40]

Die Zugehörigkeit zur Kongregation der Salesianer Don Boscos hat sicher bewirkt, daß diese Gruppe dem Teil der Mitläufer in der Kriegsmaschinerie Adolf Hitlers zuzurechnen ist, die unreflektiert die politischen Ereignisse hinnahm. Bezeichnend für diese Einstellung ist ein Mitbruder, der seinem Provinzial berichtete, daß er eine militärische Auszeichnung erhalten habe und gleichzeitig bat, diese nicht weiter bekannt zu machen.[41]

Die Treue zum Ordensideal und die Erfahrung mit der Realität des Kriegsalltages haben diese jungen Männer gegenüber jeglicher Propaganda des Staates weitgehend immun werden lassen, sie haben andererseits jedoch ihre Perspektiven eingeschränkt auf ihren privaten Handlungsspielraum innerhalb der Kongregation; eine Verantwortung im Rahmen des Gemeinwohles, der Gesellschaft oder der Kirche in der Gesellschaft haben sie nicht erkannt. Aus den Briefen ist also überwiegend die persönliche Mißbilligung des Krieges abzulesen, da sie – ausgelöst durch eine hohe Erwartung an ihren Ordensberuf – ihre persönliche Lebensplanung stark beeinträchtigt oder gar nicht mehr zu verwirklichen sahen.

---

39 Briefe I, 109 (22. August 1941).

40 Briefe IV, 57 (4. Oktober 1942). 41 Vgl. Briefe III, 293 (19. August 1944).

3. Die Bedeutung der Briefe

In den letzten Monaten des Krieges schrieb ein Mitbruder aus dem von der sowjetischen Armee eingekesselten Breslau: „Auf ein baldiges gesundes Wiedersehen in der Heimat, wenn es Gottes Wille ist, sonst im Himmel, bei Don Bosco."[42] Ein anderer teilte seinem Provinzial mit: „Nur unsere hl. Religion gibt uns Kraft dazu, all dieses Leid zu ertragen. Wenn man sieht wie schnell das junge Menschenleben dahinschwindet, da wird man unwillkürlich auf das einzig Notwendige aufmerksam gemacht. Nur allzu wahr ist, wenn unser großer hl. Stifter sagt, wir sollten nicht so sehr unser Zimmer ausschmücken, sondern vielmehr unser Herz mit Tugenden."[43]

So wie diese Beispiele zeigen fast alle Briefe die Ergebenheit der Salesianer in den Willen Gottes, also die Bereitschaft, auch den Tod in diesem Krieg hinzunehmen, der mit dem Blick auf die christliche Hoffnung individuell nicht sinnlos wird. Ein weiteres Beispiel macht deutlich, daß die Religion und der Glaube den im Krieg weitgehend auf sich allein gestellten jungen Ordensmann eine große Lebenshilfe bedeuteten: Er bedauert zunächst, daß viele seiner Kameraden dem Weihnachtsfest gleichgültig gegenüberstanden und fährt dann fort: „Silvester stand bei uns im Zeichen der Erwartung eines Feindangriffes. Alle Anzeichen dazu waren da. Weil aber mit der Marketenderware Schnaps kam, so machte sich doch eine gewisse Galgenhumorstimmung Platz. Ich trat unter freien Himmel und bat Gott, er möge sich meiner auch im kommenden Jahr erbarmen, so wenig Beachtenswertes ich für ihn auch an mir hätte und zu Wege brächte. Alles hinge ja von ihm ab."[44]

Während viele Soldaten allein gelassen vor dem schrecklichen Angesicht des Krieges jede Möglichkeit nutzten, um das Leben zu genießen – man wußte nie, wieviel noch davon blieb[45] –, fanden diese Ordensleute ihren Halt im Trost der Religion und des Glaubens. Mit großer Gewissenhaftigkeit waren sie bemüht, jede Gelegenheit eines Angebotes zum religiösen Leben wahrzunehmen, was sich bestätigen läßt an der Dankbarkeit, mit der die religiösen Gedanken des Provinzials aufgenommen wurden, oder an den Berichten über den Besuch von Gottesdiensten und das Lesen in der Bibel.[46]

---

42 Briefe IV, 27 (11. März 1945). 43 Briefe II, 22 (15. Mai 1942).

44 Briefe III, 62 (1. Januar 1944).

45 Vgl. Volker Kretschmer, Detlef Vogel, a.a.O., S. 105. Ein Salesianer schreibt: „Vielleicht aber weiß die Heimat über all dem Mißgeschick den besseren Weg zu finden als die meisten Soldaten, die sich mehr dazu hingeben, zu genießen, was es noch zu genießen gibt; die mit ihrem Leben nichts anderes zu tun wissen als es zu leben wie ein Tier." Briefe IV, 308 (25. Mai 1944).

46 Vgl. z. B. Briefe I, 22 (6. Januar 1942); III, 54 (Christi Himmelfahrt 1942); III, 100 (21. Dezember 1941); III, 102 (4. Juni 1944).
Der letztgenannte Brief eines Priesters kritisiert auch die Militärseelsorge. Mit dem Divisionspfarrer hatte er über die Möglichkeit der Zelebration gesprochen; da ein Raum fehle, habe er nicht die Erlaubnis bekommen, unter freiem Himmel zu zelebrieren: „Es

Die starke kirchliche Sozialisation hat ohne Zweifel auch dazu beigetragen, daß die meisten jungen Menschen nicht zu einer angemessenen Beurteilung des Krieges fanden, da die dargestellte geistliche Einstellung eine differenzierte individuelle Auseinandersetzung mit dieser Politik der Lüge der Machthaber erschwerte. Bewertende Formulierungen wie „unseliger Krieg" oder „dieses Morden" muß ein Ende haben[47] sind in den Briefen seltener zu finden, vielmehr steht im Vordergrund das Unabänderbare des Krieges, der Krieg wird eingeordnet in ein großes „Völkerringen", er ist ein Geheimnis im unerforschlichen Plane Gottes, in den auch die Salesianer als Soldaten hineinverwoben sind. Hier liegt natürlich auch eine Instrumentalisierung der Spiritualität vor, die im Zusammenhang mit der bereits ausgeführten persönlichen Bewältigung des Kriegsalltags verständlich wird. Wenngleich durch die Analyse der Briefe aufgezeigt worden ist, daß die jungen Salesianer nicht generell der Kriegspropaganda erlegen sind, so muß doch angemerkt werden, daß sie eine gewisse Anfälligkeit für den nationalsozialistischen Antibolschewismus besaßen, die ebenfalls erklärt, warum der einzelne den Sinn des Krieges nicht stärker zu hinterfragen vermochte. Vorherrschend ist bei den Schreibern der nationale Gedanke, sie können sich in dem einen Teilziel mit dem Nationalsozialismus identifizieren, nämlich die Gefahr des Bolschewismus aus dem Osten abzuwehren. Diese auch im „katholischen Milieu" gezeugte Vorstellung ließ die jungen Soldaten leicht zu gedankenlosen Mitläufern werden.[48]

Am Ende des Jahres 1941 erinnerte ein Soldat mit Bedauern daran, daß wegen der Kriegsereignisse das hundertjährige Jubiläum des Don-Bosco-Werkes nicht gebührend gefeiert werden konnte: „Doch wie viele Mitbrüder mußten fern der Salesianerfamilie diese schönen Feste nur ganz im Stillen begehen, da die vaterländische Pflicht es gebot, dort zu bleiben, wo der Wille des Führers sie hinstellt. Und wieviele Mitbrüder mußten in diesem Kriegsjahr ihr junges Leben lassen für Führer, Volk und Vaterland, die vielleicht noch Großes hätten leisten können für unsere geliebte Kongregation."[49]

Der Bogen der Aussagen spannt sich von dieser unkritischen Übernahme gängiger Formulierungen der Machthaber im Staate – unverständlich verquickt mit der Identifizierung mit der Kongregation – bis zu den folgenden Auslassungen, die die Nähe zwischen katholischem Antibolschewismus und nationalsozialistischer Propaganda und Zielsetzung signalisieren. Da fühlt sich jemand als Mitglied einer Armee, die Rußland vom Bolschewismus befreit: „Hart ist der Kampf und riesengroß sind die Schwierigkeiten, die sich aus der Größe und Weite des unwirtlichen Landes ergeben. Am Ende steht doch der deutsche Sieg, der zu den Siegen von weltgeschichtlicher Bedeutung gehören wird..."[50]

---

fehlt unserem Div.pfarrer der Schneid, hierin etwas zu erwirken. Er ist auch vielleicht vorsichtig, zumal er mich nicht näher kennt. Ich habe wenigstens das getan, was ich für notwendig hielt."

47 Vgl. z. B. Briefe I, 40 (4. Februar 1945); IV, 34 (10. Juli, ohne Angabe des Jahres).

48 Vgl. oben, S. 37. 49 Briefe I, 6 (30. 12. 1941). 50 Briefe II, 1 (24. 7. 1941).

Noch wenige Monate vor der deutschen Kapitulation versteigt sich jemand zu dieser Äußerung:

„Durch die Bedrohung aus dem Osten ist unser deutsches Vaterland noch mehr wie bisher vor harte Opfer und Entbehrungen gestellt. Jetzt müssen wir hart sein und tapfer kämpfen... Was haben unsere guten Soldaten im Osten schon alles geleistet, damit der Russe nicht schon vor Jahren in unsere Heimat eingedrungen ist."[51]

Auch das in dieser Form einzigartige Beispiel eines jungen Salesianers soll nicht verschwiegen werden, der der massiven Propaganda vom russischen Untermenschen in Schrift und Film vollkommen erlegen ist:

„Ich bin ja von der Front noch sehr weit weg und sehe vom Krieg nur die furchtbaren Zerstörungen und Horden von Gefangenen. Das sind traurige Bilder, in Lumpen gehüllt und mit vielfach blödem Gesichtsausdruck schwärmten sie durch die Straßen. Da kann man sich ungefähr ein Bild machen, wie es uns ergangen wäre, wenn diese Menschen in unsere Heimat eingebrochen wären."[52] Die Kommentare der antirussischen Propagandafilme kommen diesen Sätzen gleich.

Diese menschenverachtende Äußerung ist im hier ausgewerteten Quellenmaterial einmalig; zur Relativierung sei darauf hingewiesen, daß die Identifizierung mit nationalsozialistischen Parolen sich eindeutig in der Unterzahl befinden. Während des Rußlandfeldzuges gewannen die meisten Salesianer die Einsicht, daß sich ihre Erfahrungen in der Begegnung mit russischen Menschen nicht mit dem Bild deckte, das diese Propaganda ihnen vermittelt hatte.[53]

Sie wissen von guten Begegnungen mit russischen Menschen zu berichten, sie haben einen Blick für die Not und das Leid, das dieser Krieg über die russische Bevölkerung gebracht hat.[54]

Neben dieser erklärbaren Verwobenheit der Gedanken des einzelnen Kriegsteilnehmers aus der salesianischen Kongregation in die persönlich kaum auflösbaren Strömungen und Einflüsse gibt es auch Beispiele von Ordensleuten, die über den individualistischen Ansatz hinaus auf dem Boden ihrer Spiritualität eine Verantwortung für das Ganze formulieren oder sehr früh das wahre Gesicht des nationalsozialistischen Systems erkennen. Die Soldaten bringen das häufig dort zum Ausdruck, wo sie etwas über ihr Angefochten-Sein in der glaubensfeindlichen Umwelt berichten. Aus den Kämpfen vor Leningrad schreibt ein junger Priester über den Zerfall des Glaubens in der Gesellschaft und fährt dann fort:

---

51 Briefe IV, 18 (20. Februar 1945). 52 Briefe I, 25 (1. August 1942).

53 Vgl. oben, Anm. 38) und Briefe III, 236 (28. Juni 1942); II, 67 (23. Oktober 1941).

54 Vgl. Briefe III, 236 (28. Juni 1942); III, 287 (21. August 1941); IV, 92 (Christi Himmelfahrt 1942).

„Überschaut man klar die Fäden des Zeitgedankens – Gelegenheit dazu haben nicht allein die Zurückgebliebenen in der Heimat – wie sie sich fein säuberlich, nach außen hin wie ein schimmerndes Transparent um die Gesinnungen freier Individuen legen, so wird man nachdenklich. Schwach ist unser Denken, Erwägen, es ist wahr, aber immerhin stark genug, um mit brennendem Herzen nach Licht zur ‚Vorsehung' aufzuschauen. Nur von dort kommt es und muß kommen, damit die Vertreter ‚Ihrer'[a)] Sache weiter die Herolde der Wahrheit bleiben."[55]

Eindeutig kritisiert er den Mißbrauch des Begriffes „Vorsehung" – im Sprachschatz des Führers im Zusammenhang mit dem Rußlandkrieg ein häufig verwendeter Begriff – und stellt die Frage nach der Wahrheit.

Weniger grundsätzlich, aber mit dem Blick auf die Verantwortung für die Neuorientierung der Gesellschaft schreibt ein anderer Salesianer:

„Die Erfahrungen, die gerade ich in meinem engeren Kameradenkreis machen mußte, waren für mich ‚Anfänger' geradezu verblüffend. Mit allen Mitteln versuchte man mir – ich glaube allen Ernstes – den Beruf auszutreiben, während ich es sonst bei ihnen wohl aushalten kann. Da tut mir immer das Bewußtsein unserer großen Gottesfamilie mit so vielen Gliedern äußerst wohl in dieser Öde. Doch nicht nur traurig macht so manche Feststellung, sondern um so überzeugter von der Hand- und Haltlosigkeit dieser armen Menschen. Und echt freue ich mich beim Gedanken an die große Aufgabe und Arbeit, die wir nach dem Kriege zu bewältigen haben."[56]

Aus der Misere der Gegenwart deutet dieser Student eine Perspektive für die Zukunft an, den originären Beitrag der Salesianer zur Veränderung einer glaubensfeindlichen Welt bringt er zur Sprache. Werden sie aber diese Aufgabe übernehmen können in einem militant antichristlichen, materialistischen, dem Glauben gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehenden Staat, für den sie jetzt im Felde stehen, und der von ihnen die Bewältigung vieler Gefahren oder gar das Leben verlangt? Der Enthusiasmus für ein geistliches Leben in dieser Kongregation hat viele Salesianer im Krieg behindert, diese Frage mit dieser Schärfe und im Bewußtsein ihrer Tragweite zu stellen, jedoch erfährt man durch die Lektüre dieser Briefe, daß latent diese Fragen vorhanden waren und klarer formuliert wurden, als die Machthaber in Deutschland den Salesianern deutlich ihr wahres Gesicht zeigten. Sie erkannten nun, daß der wahre Feind nicht außerhalb der Grenzen Deutschlands stand, wie ihnen die Lügen der Propaganda vorzutäuschen versuchten, sondern im Nationalsozialismus in Deutschland zu sehen ist. Ein Weg zu solcher Erkenntnis war zum Beispiel die staatspolizeiliche Aufhebung von Klöstern. Ein Student schreibt seinem Provinzial: „Ich bin Optimist und allem Schwarzsehen abhold. Aber gestern abend bei der Postverteilung schmetterte mir ein Kamerad, der allem Kirchlichen ausgesprochen Feind ist, triumphierend die neueste Mitteilung

55 Briefe I, 106 (März 1942). a) = im Original unterstrichen.

56 Briefe III, 58 (3. September 1942).

aus der Heimat ins Gesicht: ‚In Bochum haben sie sämtliche Klöster aufgehoben.' Verstehen Sie, warum mir die Sonne heute umdunkelt erscheint?
Gott bewahre uns, daß wir den Teufel mit Beelzebub austreiben.
Im Vertrauen auf Gottes starken Schutz blicke ich dennoch mutvoll in die Zukunft."[57]

Ein anderer drückt dieses Dilemma, in dem er sich befindet, folgendermaßen aus: „Zwar sind nicht alle Nachrichten für uns eine Freude, zumal nicht die von der Aufhebung unseres lieben Heimes in Borbeck. Wenn der Krieg einen Sinn haben kann, dann doch nur als Verteidigungskrieg für die Heimat. Wenn aber die Heimat mir die Heimat nimmt, ist mir auch der Sinn für die Verteidigung dieser Heimat genommen. Seit ich diese Nachricht erhalten habe, fällt mir das Soldat-Sein schwer... In den Anschlägen der besetzten Ortschaften wird der Bevölkerung die Ausübung ihrer alten Religion wieder gestattet. Auch Prozessionen dürfen sie wieder veranstalten, sie sind eigens erwähnt. Wie traurig für uns, dem Feinde zu gestatten, was uns selbst nicht erlaubt ist."[58]

Ein Brief aus dem ersten russischen Kriegswinter drückt schon die Ahnung vom kommenden Untergang aus:

„Mein Pessimismus bezüglich der Zukunft steigt immer mehr. Ich sehe schwarz und zwar mit Grund derart schwarz, daß ich keinen Ausweg für unser Volk mehr sehe."[59]

Diese Untersuchung hat von den Idealen junger Ordensleute erzählt, die sie in Briefen ihrem Oberen schriftlich niedergelegt haben. Durch die politischen Verhältnisse wurden sie genötigt, eine nicht absehbare Zeit ihres Lebens für eine Sache zu geben, der sie nur sehr widerwillig zu folgen vermochten, da sie allem Politischen doch relativ indifferent oder auch ablehnend gegenüberstanden. Die für den Krieg aufgebrachte Zeit empfanden sie für ihre persönlichen Lebensperspektiven als vertane Zeit, so bürdete der Krieg neben der Angst, der Resignation und der Kriegsmüdigkeit der Soldaten allgemein diesen Menschen zusätzlich eine Sinnkrise auf, die bei ihnen den Leidensdruck erhöhte. In dieser Sinnkrise erkannten sie aber auch, daß sie von der Staatspropaganda belogen und als Bürger dieses Staates mißbraucht wurden. Hier gerieten die Ideale ihres Ordensberufes, die sie gegen die Anfechtungen der Zeit durch den Krieg trugen, leider nur zu einer Kompensation zu eben dieser Welt der Lüge, des Hasses, der Gewalt des Krieges, in die sie verschlagen worden waren. Für den einzelnen Salesianer blieb die Ordensgemeinschaft ermutigend, trostvoll, tragfähig, so daß er individuell diese Zeit durchzustehen vermochte, jedoch nur selten den Blick für die politische und christliche Verantwortung gewann, die ihm in seiner Position als Ordenschrist zuwuchs. Ganz sicher waren die Alltagsprobleme des Krieges zu mächtig und zu bedrückend, so daß sie diesen Aspekt für ihr Leben kaum gewinnen konnten.

---

57 Briefe II, 10 (5. August 1941).
58 Briefe II, 67 (23. Oktober 1941).
59 Briefe I, 138 (2. Februar 1942).

Der kirchliche Vermieter und seine Duldungspflicht einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft

Evelyne Dominica Menges OCist, München

Zum Vermögen kirchlicher Einrichtungen zählen immer schon Immobilien. Soweit sie nicht im Rahmen der kirchlichen Sendung genutzt werden, stehen sie im Regelfall dem allgemeinen Wohnungsmarkt zur Verfügung. Die Vermietung von Wohnraum bedeutet heute mehr denn je eine inflationssichere Kapitalanlage, auf die auch der kirchliche Vermieter gerne zurückgreift. Sie ist aber nicht unproblematisch. Wie die Praxis zeigt, kommt es zwischen Mieter und Vermieter immer wieder zu erheblichen Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der gegenseitigen Rechte und Pflichten. Davon ist auch der kirchliche Vermieter nicht ausgenommen.

I. Die Gebrauchsüberlassung von Wohnraum

Eine Grundsatzfrage, welche den Vermieter im allgemeinen, den kirchlichen Vermieter im besonderen betrifft, ist die Duldungspflicht eines vom Mieter aufgenommenen nichtehelichen Lebenspartners in die Wohnung.

Hierzu lag dem Oberlandesgericht Hamm[1] folgender Sachverhalt zur Entscheidung vor: Eine geschiedene Frau mietete von einer katholischen Kirchengemeinde eine Wohnung in einem Mehrfamilienhaus in der Stadtmitte. Der schriftliche Formularmietvertrag untersagte der Mieterin die (teilweise) Untervermietung oder Gebrauchsüberlassung ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Vermieters. Die Frau lernte einen Mann kennen, mit dem sie in nichtehelicher Gemeinschaft in der Wohnung leben wollte. Die Kirchengemeinde verweigerte die begehrte Zustimmung mit dem Hinweis, daß die nichteheliche Lebensgemeinschaft gegen die Glaubens- und Sittenlehre der Katholischen Kirche verstößt. Daraufhin erhob die Mieterin Klage auf Erteilung der Zustimmung.

Rechtsgrundlage zur Lösung dieses Falls ist § 549 BGB. Nach § 549 Abs. 1 Satz 1 BGB ist der Mieter nicht berechtigt, ohne Erlaubnis des Vermieters den Gebrauch der gemieteten Wohnung einem Dritten zu überlassen. Diese Vermietererlaubnis kann der Mieter nach § 549 Abs. 2 Satz 1 BGB einklagen, wenn für ihn nach Abschluß des Mietvertrages ein berechtigtes Interesse an einer Teilgebrauchsüberlassung entsteht. Auch die Gewährung des Mitgebrauchs einer Wohnung ist als Teilüberlassung anzusehen. Das Mieterinter-

1 *Rechtsentscheid vom 23. Oktober 1991* (30 REMiet 1/91): NJW 45 (1992) 513–515; AfkKR 160 (1991) 580–585; ZMR 45 (1992) 20–22; vgl. auch die Kommentierung von A. Heymann, in: JA 24 (1992) 311; U. Börstinghaus, in: ZAP Fach 4 R, 49.

esse muß dem Vermieter jedoch zumutbar sein. Diese Regelung führt zur Abwägung der kollidierenden Interessen. Der Mieter muß sein berechtigtes Interesse darlegen und beweisen, der Vermieter die Unzumutbarkeit.

II. Das berechtigte Interesse des Mieters an der Aufnahme eines nichtehelichen Lebenspartners

Der im Gesetz nicht definierte Begriff des berechtigten Interesses ist auslegungsbedürftig. Seit den früheren Rechtsentscheiden des Oberlandesgerichts Hamm[2] und des Bundesgerichtshofs[3] wird darunter jeder einleuchtende, vernünftige Grund einschließlich höchstpersönlicher Motive verstanden, sofern er nur nach Vertragsschluß entstanden und mit der Rechtsordnung vereinbar ist. Ein solches Interesse ist immer dann anzuerkennen, wenn der Mieter im Rahmen seiner persönlichen Lebensgestaltung den Wunsch hat, in Zukunft mit einem anderen Menschen zusammenzuleben. Seither ist es ständige Rechtsprechung, daß grundsätzlich jeder Mieter, der eine Wohnung bereits angemietet hat, berechtigt ist, seinen Lebenspartner darin aufzunehmen. Denn eine auf Dauer angelegte eheähnliche Gemeinschaft lediger Partner verstößt nach Ansicht der staatlichen Gerichte nicht gegen die guten Sitten.

In diesen Entscheiden spiegelt sich der soziale Wandel in der Einschätzung nichtehelicher Beziehungen von einer früheren gesellschaftlichen Intoleranz bishin zu ihrer Akzeptanz wieder. Gegenwärtig existieren ca. 2,2 Millionen nichteheliche Lebensgemeinschaften[4] in der Bundesrepublik Deutschland. So verwundert es auch nicht, daß diese Gruppe ein Eigeninteresse kundtut, als „stabile Lebensgemeinschaft" in den Schutzbereich des Art. 6 GG einbezogen zu werden.[5]

---

2 *Rechtsentscheid des Olg Hamm vom 17. August 1982* (4 Re Miet 1/82): NJW 35 (1982) 2876–2881.

3 *Rechtsentscheid des Bgh vom 3. Oktober 1984* (VIII ARZ 2/84): NJW 38 (1985) 130–132.

4 Vgl. W. Hofmann, *Eigentumsvermutung und Gewahrsamsfiktion in der „Ehe ohne Trauschein":* ZRP 23 (1990) 409–411, 411, der von einem „sozialen Massenphänomen" spricht.

5 Art. 26 BrandbgVerf schützt in seinem zweiten Absatz ausdrücklich „andere auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften". Offen bleibt, ob die Bestimmung lediglich heterosexuelle oder auch homosexuelle Lebensgemeinschaften unter Schutz stellen will. Auch könnten stabile häusliche Beziehungen von Eltern und volljährigen Kindern ebenso darunter verstanden werden wie kanonische Lebensgemeinschaften. Der Begriff unterscheidet sich nämlich grammatikalisch von dem der „eheähnlichen Gemeinschaft", die vom Bundesverfassungsgericht als Gemeinschaft von Mann und Frau verstanden wird (vgl. F. Ruland, *Wohl dem, der ein Verhältnis hat – das BVerfG und die eheähnliche Gemeinschaft:* NJW 46 [1993] 2855). Zum Schutz der nichtehelichen Lebensgemeinschaften im Verfassungsrecht der neuen Bundesländer vgl. J. Dietlein, *Der Schutz nichtehelicher Lebensgemeinschaften in den Verfassungen und Verfassungsentwürfen der neuen Länder:* DtZ 4 (1993) 136–141, 140–141.

III. Ist die nichteheliche Lebensgemeinschaft einem kirchlichen Vermieter zumutbar?

Hat der Mieter sein berechtigtes Interesse dargelegt, obliegt es nunmehr dem Vermieter, Gründe vorzutragen, die unter dem Gesichtspunkt der Unzumutbarkeit zur Versagung der Erlaubnis führen können.[6] Unzumutbarkeit liegt nach dem Gesetz vor, wenn beispielsweise in der Person des Dritten ein wichtiger Grund vorliegt oder der Wohnraum übermäßig belegt würde. Der Vermieter kann auch andere Gründe geltend machen. Sie müssen jedoch ein Gewicht haben, welches jenem der Regelbeispiele entspricht.[7]

Es müssen also erhebliche Belange des Vermieters berührt sein. Kann eine Moralanschauung als schutzwürdiges Vermieterinteresse bewertet werden? Das Gericht schloß eine solche Subsumtion nicht von vornherein aus und wies zutreffend darauf hin, daß der Vermieter eine nichteheliche Lebensgemeinschaft in seiner Wohnung als einen Eingriff in die Freiheit seiner sittlichen Entscheidung empfinden kann, da er einen entsprechenden Mietvertrag nicht abgeschlossen hat und auch nie schließen würde. Nach überwiegender Meinung in der Rechtsprechung wiegt dieses Interesse alleine aber im Rahmen der Güterabwägung nicht schwerer als das Mieterinteresse.

Kirchliche Institutionen können jedoch die moralische Betroffenheit in noch gewichtigerem Umfang geltend machen. Der kirchliche Vermieter vertrat den Standpunkt, eine nichteheliche Lebensgemeinschaft sei ihm trotz berechtigter Mieterinteressen nicht zuzumuten. Nach der Glaubens- und Sittenlehre und den Rechtsvorschriften der Katholischen Kirche ist eine nichteheliche Lebensgemeinschaft, in der kanonistischen Fachsprache auch Konkubinat genannt,[8] eine sittenwidrige und sündhafte Verfehlung gegen das sechste Gebot des Dekalogs.[9] Da die Glaubwürdigkeit der Kirche auf dem Spiel steht, ist eine nichteheliche Lebensgemeinschaft im Mietverhältnis ebenso abzulehnen wie im Arbeitsverhältnis.

Die Besonderheit des vorliegenden Falles – wie bei anderen Sachverhalten mit Kirchenbezug – liegt darin, daß ein und derselbe Sachverhalt unter verschiedenen „moralischen und sittlichen" Gesichtspunkten zu bewerten war. Dem Gericht stellte sich somit die Grundsatzfrage, ob eine nach der staatlichen Rechtsordnung akzeptable, aber nach kirchlichem Verständnis sittenwidrige und sündhafte Gemeinschaft dem kirchlichen Vermieter zugemutet werden kann. Im Ergebnis war darüber zu entscheiden, wann die gegenteilige kirchliche Bewertung hinter dem Aufnahmeinteresse zurückzutreten hat und wann

---

6 § 549 Abs. 2 Satz 1 2.HS BGB.

7 *BGH, Beschluß vom 3. Oktober 1984* (Anm. 3): NJW 38 (1985) 132.

8 Vgl. M. KAISER, *Grundfragen des kirchlichen Eherechts:* HdbKathKR 730–746, 744; H. HEIMERL – H. PREE, *Kirchenrecht.* Allgemeine Normen und Eherecht, Wien–New York 1983, 182, 187–188.

9 H. HEIMERL – H. PREE, *Kirchenrecht* (Anm. 8) 187.

sie sich dagegen behaupten kann. In der mietrechtlichen Literatur wurde – soweit sie sich überhaupt mit dieser Frage auseinandersetzte – bisher die Auffassung vertreten, daß die starke religiöse Gebundenheit des Vermieters die Aufnahme des nichtehelichen Partners ausschließen könne.[10] Das OLG Hamm löste die Rechtsfrage durch die Herausbildung eines „Durchschnittsfalles" und eines „Sonderfalles".

1. Der Durchschnittsfall

Befindet sich die Wohnung in einem sozial normalen Umfeld, ist die Aufnahme des Partners dem kirchlichen Vermieter nicht unzumutbar. Die moralischen Anschauungen der Kirche müssen dann hinter dem Recht des Mieters, sich in seiner Wohnung frei zu entfalten, zurücktreten.

Das Gericht begründet dieses Ergebnis mit dem Hinweis auf die Bewertung der Glaubwürdigkeit der Kirche: „Die Glaubwürdigkeit der Kirche ... gerät aber nicht ernsthaft in Gefahr, wenn der kirchliche Vermieter sich mit der Aufnahme der Lebensgemeinschaft abfindet. Kein Verständiger wird daraus den Schluß ziehen, daß die Kirche ihre Lehre nicht ernstnimmt – es sei denn, man wollte ihr überhaupt das moralische Recht absprechen, ihr Vermögen u. a. durch Mietwirtschaft in den hierfür verfügbaren Formen des Bürgerlichen Rechts zu verwalten."[11]

2. Der Sonderfall

Nicht als „unauffälliger Durchschnittsfall" ist ein Mietverhältnis zu qualifizieren, bei dem noch besondere Gründe hinzukommen, aus denen der kirchliche Vermieter durch die nichteheliche Lebensgemeinschaft seines Mieters betroffen wird. Zu solchen zählen die Lage der Wohnung (insbesondere wenn sowohl der Mieter als auch der kirchliche Vermieter im selben Haus wohnen), der Zweck der Wohnung (die Wohnung dient seelsorgerischen Zwecken) und besondere Funktionen des Mieters in der Kirche.

Diesen Sonderfall sah das Landgericht Aachen bei einer Wohnung gegeben, die sich in einem engen räumlichen Zusammenhang zu kirchlichen Kultusgebäuden befand. Mit Berufungsurteil vom 10. Juli 1992[12] wandte das Gericht die Kriterien des Rechtsentscheids an mit dem Ergebnis, daß die von der kirchlichen Einrichtung ausgesprochene Kündigung Erfolg hatte. Die Lage der Wohnung war durch Besonderheiten gekennzeichnet, welche es dem kirchlichen

---

10 Vgl. W. Schmidt-Futterer – H. Blank, *Wohnraumschutzgesetze,* Kommentar. 5., überarbeitete Auflage, München 1984, Rdnr. B 477; anderer Ansicht wohl F. Sternel, *Mietrecht.* 3., neubearbeitete und wesentlich erweiterte Auflage, Köln 1988, Rdnr. II 255.

11 OLG Hamm, *Rechtsentscheid vom 23. Oktober 1991* (Anm. 1): NJW 45 (1992) 515. Welcher Zusammenhang zwischen einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft und der kirchlichen Vermögensverwaltung hergestellt werden kann, bleibt unklar.

12 LG Aachen, *Urteil vom 10. Juli 1992* (5 S 472/90): NJW 45 [1992] 2897; AfkKR 161 [1992] 223–225.

Vermieter unzumutbar machen, die begehrte Erlaubnis zur Aufnahme des nichtehelichen Partners zu erteilen. Die Wohnung befand sich im Hause eines ehemaligen Altenheims und in unmittelbarer Nähe zur Kirche. Die Anlage selbst befand sich ferner in einem Bereich, der auch vom unbefangenen Betrachter als kirchliches Gebiet eingeschätzt wird. Deutlich wurde dies an der Tatsache, daß die Zufahrt des Hauses nur über einen im Eigentum des kirchlichen Vermieters stehenden Weg möglich ist, der unmittelbar an die Kirche grenzt. Als besonders bedeutungsvoll hob das Gericht hervor, daß diese Zufahrt durch ein Eisentor verschlossen werden kann, wodurch unterstrichen wird, daß die gesamten hinter der Zufahrt liegenden Gebäude kirchlichem Bereich zuzuordnen sind. Der kirchliche Charakter wurde ferner durch das benachbarte Kloster unterstrichen. Im selben Haus befindet sich auch eine Caritas-Pflegestation. Der Garten wird zur Veranstaltung des Pfarrfestes genutzt. Schließlich berücksichtigte das Gericht noch den Umstand, daß sich im Bereich der Zufahrt neben der Kirche alljährlich die Kinder zur ersten heiligen Kommunion und die Teilnehmer des St. Martin-Zuges versammeln.

IV. Konsequenzen für die Praxis

Die Unterscheidung des Durchschnittsfalls vom Sonderfall führt dazu, daß kirchliche Vermieter künftig zu prüfen haben, in welcher der beiden Kategorien die Mietwohnung einzugliedern ist. Die im Sachverhalt des Landgerichts Aachen gegebenen Kriterien werden in dieser Fülle sicherlich nicht immer vorliegen. Die Beurteilung durch das Gericht zeigt aber, daß sich das kirchliche Proprium im Mietrecht dann durchzusetzen vermag, wenn die konkrete Wohnung äußerlich erkennbar in das engere Wirkungsfeld der Kirche einbezogen wird. Dies bedeutet, daß schon Schilder und Tore geeignete Hilfsmittel sein können, um den kirchlichen Grund nach außen kenntlich zu machen. Die Wohnung befindet sich dann nicht in einem sozial normalen Umfeld.

Bei Abschluß neuer Mietverträge ist es angebracht, auf die besondere kirchliche Umgebung im Vertrag selbst hinzuweisen. Auch ist es ratsam, von dem üblichen Vertragsformular abzusehen und statt dessen einen individuell ausgehandelten Vertrag zu vereinbaren, in welchem das Verbot einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft formuliert ist. Freilich enthält eine solche Klausel gegenüber den katholischen, eventuell im kirchlichen Dienst stehenden Mietern eine stärkere Verpflichtungskraft als gegenüber den nichtkatholischen.

Diese Rechtsprechung ist im Hinblick auf nichteheliche Lebensgemeinschaften heterosexueller Paare ergangen. Eine homosexuelle Lebensgemeinschaft[13] kann sich nicht auf den gleichen oder ähnlichen Schutz berufen wie die Gemeinschaft verschiedengeschlechtlicher Menschen. In diesen Fällen kann nach der derzeitigen Rechtslage die Zustimmung wohl verweigert werden.

---

13 Die Aufnahme eines homosexuellen Lebenspartners als berechtigtes Interesse bejaht F. Sternel, *Mietrecht* (Anm. 10) Rdnr. II 254; P. Finger, *Unverheiratetes Zusammenleben als Mieter:* WuM (1982) 257–261; W. Nassall, *Die Untermiete im Spiegel der Rechtsprechung:* ZMR (1983) 333–340.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. März 1994)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Botschaft zum II. Welttag der Kranken 1994

Unter dem Datum des 8. Dezember 1993 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. die Botschaft zum Welttag der Kranken, der jeweils am 11. Februar begangen wird. In der Botschaft heißt es:

Zum Schluß, wende ich mich an euch, Verantwortliche der Nationen, damit ihr die Gesundheit, als Problem auf Weltebene, in bevorzugter Weise betrachtet.

Es gehört zu den Zielen des Welttages des Kranken, eine weitgehende Sensibilisierung über die schwierigen und unumgänglichen Probleme, die das Gesundheitswesen und die Gesundheit betreffen, ins Werk zu setzen. Etwa zwei Drittel der Menschheit entbehren noch der notwendigen gesundheitlichen Versorgung, während die Mittel, die in diesem Feld eingesetzt werden, oft viel zu unzureichend sind. Das Programm der Weltgesundheitsorganisation (Gesundheit für Alle im Jahr Zweitausend), das als ein Trugbild erscheinen könnte, ermutigt vielmehr zu einer aktiven Solidarität. Die außergewöhnlichen Fortschritte der Wissenschaft und der Technik, der Ausbau der Massenkommunikationsmittel tragen dazu bei, diese Hoffnung immer mehr auszubauen.

Geliebte Kranke, widersteht, gestärkt durch den Glauben, dem Bösen in all seinen Formen, ohne entmutigt zu werden und ohne dem Pessimismus zu verfallen. Ergreift die Möglichkeit, die euch Christus gibt, eure Situation zu verändern, als Ausdruck der Gnade und der Liebe. So wird euch euer Leiden heilbringend werden und wird die Leiden Christi vervollständigen zum Wohl seines Leibes, der die Kirche ist (cf. Kol. 1,24).

Euch allen, Mitarbeitern im Gesundheitswesen, die ihr euch dem Dienst an den Leidenden hingebt, wünsche ich Gnade und Frieden, Heil und Gesundheit, Lebenskraft, unaufhaltsamen Einsatz und unzerstörbare Hoffnung. Zusammen mit der mütterlichen Gegenwart der Heiligen Jungfrau, Salus infirmorum, begleite und stärke euch immer mein herzlicher Segen.

2. Botschaft des Papstes zum 31. Weltgebetstag um Geistliche Berufe

An die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt und alle geliebten Gläubigen in der ganzen Welt!

Die Feier des Weltgebetstages um Geistliche Berufe fällt in diesem Jahr mit einem bedeutenden kirchlichen Ereignis zusammen, nämlich mit dem „Ersten Kongreß des lateinamerikanischen Kontinents über die Seelsorge zugunsten von Berufungen zur besonderen Weihe auf dem Kontinent der Hoffnung".

Diese Versammlung hat sich zum Ziel gesetzt, in vertiefter Arbeit eine Bestandsaufnahme, die Werbung für geistliche Berufe und deren Förderung zu leisten. Indem ich meine lebhafte Wertschätzung für diese pastorale Initiative zum Ausdruck bringe, die nicht nur auf das geistliche Wohl Lateinamerikas, sondern das der gesamten Kirche gerichtet ist, möchte ich gleichzeitig alle einladen, sie mit ihrem einmütigen und vertrauensvollen Gebet zu unterstützen.

Der Weltgebetstag findet darüber hinaus im Internationalen Jahr der Familie statt. Dies gibt uns die Gelegenheit, erneut die Aufmerksamkeit auf die enge Beziehung zwischen Familie, Erziehung und Berufung und insbesondere zwischen Familie und Priester- und Ordensberufen zu lenken.

Deshalb ist es mein Wunsch, indem ich mich an die christlichen Familien wende, diese in ihrem Sendungsauftrag zu bestärken, die junge Generation zu erziehen, welche die Hoffnung und Zukunft von Gesellschaft und Kirche ist.

1. *„Dies ist ein tiefes Geheimnis"* (Eph 5,32).

Trotz vieler Veränderungen im Laufe der Geschichte bleibt die Familie die umfassendste und reichste Schule der Menschlichkeit, in der am deutlichsten die Erfahrung freiwillig geschenkter Liebe, Treue, gegenseitigen Respekts und der Verteidigung des Lebens gemacht werden kann. Ihre spezielle Aufgabe ist die Bewahrung und Weitergabe von Tugenden und Wertvorstellungen mittels der Erziehung der Kinder, um so das Wohl des einzelnen und der Gemeinschaft aufzuerbauen und zu fördern. Dieselbe Verantwortung betrifft um so mehr die christliche Familie, und zwar aufgrund der Tatsache, daß an ihre Mitglieder, die schon kraft der Taufe geweiht und geheiligt sind, vom Sakrament der Ehe her eine besondere apostolische Berufung ergangen ist (vgl. Familiaris consortio, 52,54).

In dem Maße, in dem die Familie sich dieser ihrer einzigartigen Berufung bewußt ist und darauf antwortet, wird sie zu einer Gemeinschaft der Heiligung, in der man Milde, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Keuschheit, Friedfertigkeit und die Reinheit des Herzens zu leben erlernt (vgl. Eph 4,1–4; Familiaris consortio, 21); sie wird, in anderen Worten, zu dem, was Johannes Chrysostomus die „Hauskirche" nennt, das heißt zu einem Ort, an dem Jesus Christus lebt und zum Heil der Menschen und für das Wachsen des Reiches Gottes wirkt. Ihre Mitglieder, die zum Glauben und zum ewigen Leben berufen sind, haben „an der göttlichen Natur Anteil" (2 Petr 1,4), sie nähren sich am Tisch des Wortes Gottes und der Sakramente und leben und handeln in jener dem Evangelium entsprechenden Weise, die sie für ein Leben der Heiligkeit auf Erden und für die ewige Glückseligkeit im Himmel aufgeschlossen macht (vgl. Eph 1,4–5).

Wenn christliche Eltern von den ersten Lebenstagen an ihren Kindern eine liebevolle Sorge widmen, vermitteln sie ihnen in Wort und Beispiel eine aufrichtige und praktizierte Gottesbeziehung, die geprägt ist von Liebe, Treue, Gebet und Gehorsam (vgl. Lumen gentium, 35; Apostolicam actuositatem, 11). Sie fördern so die Heiligkeit ihrer Kinder und schließen deren Herzen auf für die Stimme des Guten Hirten, der jeden Menschen ruft, ihm nachzufolgen und vor allem anderen das Reich Gottes zu suchen.

In diesem Horizont der göttlichen Gnade und der menschlichen Verantwortung läßt sich die Familie als ein „Garten" oder als eine „erste Pflanzstätte" betrachten, in der die Samenkörner der Berufung, die Gott mit vollen Händen aussät, keimen und zur vollen Reife heranwachsen können (vgl. Optatam totius, 2).

2. *„Gleicht euch nicht dieser Welt an"* (Röm 12,2).

Die Aufgabe christlicher Eltern ist bedeutsamer und schwieriger denn je, sind sie doch bestellt, Berufungen vorzubereiten, zu pflegen und zu verteidigen, die Gott in ihrer Familie erweckt. Sie müssen darum sich selbst und ihre Familie um geistliche und moralische Werte bereichern, d. h. mit einer überzeugten und tiefen Religiosität, durch ein apostolisches und kirchliches Bewußtsein und eine klare Vorstellung, was Berufung bedeutet.

In der Tat besteht der entscheidende Schritt, den jede Familie vollziehen muß, darin, den Herrn Jesus Christus als Lebens-

mitte und Modell für das Leben aufzunehmen und sich in Ihm und mit Ihm bewußt zu werden, daß sie der privilegierte Ort für das unverfälschte Wachstum geistlicher Berufe ist.

Die Familie wird diese Aufgabe verwirklichen können, wenn sie sich beständig diesem Bemühen unterzieht und dabei auch mit der Gnade Gottes rechnet; der hl. Paulus betont ja, daß „Gott es ist, der ... das Wollen und das Vollbringen bewirkt" (Phil 2,13) gemäß seinen gütigen Plänen, und daß „er, der ... das gute Werk begonnen hat, es auch vollenden wird bis zum Tag Christi Jesu" (ebd., 1,6).

Doch was geschieht, wenn die Familie sich vom Konsumdenken, von der Genußsucht und vom säkularisierten Denken vereinnahmen läßt, welche die Verwirklichung des Planes Gottes stören und behindern?

Wie schmerzlich ist es, von Lebensverhältnissen leider zahlreicher Familien zu erfahren, die von solchen Phänomenen und ihren zerstörerischen Auswirkungen hin- und hergerissen sind! Dies ist zweifellos auch eine der lebhaftesten Sorgen der christlichen Gemeinschaft. Wer die Konsequenzen für die weitverbreitete Unordnung in den Wertvorstellungen und in der Moral zu tragen hat, das sind vor allem die Familien selbst; aber auch die Kirche leidet darunter, genauso wie die ganze Gesellschaft sie zu spüren bekommt.

Wie können Kinder, die in moralischer Hinsicht Waisen geworden sind, weil ihnen Erzieher und Vorbilder fehlen, in der Liebe zu menschlichen und christlichen Werten heranwachsen? Wie können sich in einem solchen Klima jene Keime der Berufungen entwickeln, die der Heilige Geist immer wieder in die Herzen der jungen Generation senkt?

Die Kraft und die Stabilität des Netzwerkes der christlichen Familie bilden die grundlegenden Bedingungen für das Wachstum und das Heranreifen geistlicher Berufe und stellen die trefflichste Antwort auf die Krise der Berufungen dar: „Jede Ortskirche und im besonderen jede Pfarrgemeinde" – so habe ich im Mahnschreiben Familiaris consortio bemerkt – muß sich „der Gnade und der Verantwortung noch mehr bewußt werden, die sie vom Herrn empfängt, um die Familienpastoral zu fördern. Jeder Plan einer Gesamtpastoral muß auf allen Ebenen unbedingt auch die Familienpastoral einbeziehen" (Nr. 70).

3. *„Bittet also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende"* (Mt 9,38).

Die Berufungspastoral findet ihr erstes und natürliches Betätigungsfeld in der Familie. Die Eltern müssen es als ein Geschenk der Gnade anzunehmen wissen, wenn Gott eines ihrer Kinder zum Priestertum oder Ordensleben beruft. Diese Gnade muß im Gebet erfleht und auch in tätiger Weise angenommen werden mittels einer Erziehung, welche die Kinder den Reichtum und die Freude verstehen läßt, die es bedeutet, sich Gott zu weihen.

Die Eltern, die mit einem Gefühl der Dankbarkeit und der Freude die Berufung eines ihrer Söhne und Töchter zur besonderen Weihe für das Himmelreich annehmen, erhalten so ein ausdrückliches Zeichen der geistlichen Fruchtbarkeit ihrer Verbindung, indem sie diese um die Erfahrung einer in Zölibat und Jungfräulichkeit gelebten Liebe bereichert sehen.

Solche Eltern stellen mit Erstaunen fest, daß das Geschenk ihrer Liebe sich dank der geistlichen Berufung ihrer Kinder noch vermehrt hat, und zwar weit über die begrenzten menschlichen Dimensionen hinaus.

Um die Familien im Bewußtsein dieses bedeutenden Aspekts ihrer Sendung zu bilden, ist ein pastorales Handeln mit dem Ziel notwendig, Eheleute und Eltern dazu zu führen, daß sie „Zeugen und Mitarbeiter der fruchtbaren Mutter Kirche (sind) zum Zeichen und in Teilnahme jener Liebe, in

der Christus seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben hat" (Lumen gentium, 41).

Die Familie ist der natürliche „Pflanzgarten" der Berufungen. Deshalb muß die Familienpastoral eine ganz besondere Aufmerksamkeit dem Aspekt der Förderung von Berufungen bei ihrem Bemühen widmen.

4. *„Wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein"* (Röm, 12,8).

Hinter Christus her gemeinsam auf den Vater zugehen ist das geeignetste Programm für eine Berufungspastoral. Wenn die Priester, die Ordensmänner und -frauen, die Mitglieder des geweihten Lebens, die Missionare und die engagierten Laien sich um die Familie kümmern und intensivere Formen des Dialogs und des gemeinsamen Suchens im Geiste des Evangeliums entwickeln, dann wird die Familie um jene Werte reicher werden, die ihr helfen, die erste „Pflanzstätte" für Berufungen zur besonderen Weihe zu sein.

Den Priestern, seien es Welt- oder Ordenspriester, sollen die Probleme des Familienlebens am Herzen liegen, damit sie es verstehen, bei der Verkündigung des Wortes Gottes die christlichen Ehegatten über ihre spezifische Verantwortung aufzuklären, damit diese selbst gut im Glauben gebildet und so fähig sind, ihre Kinder, falls diese eine Berufung erhalten, zu begleiten zu einer vorbehaltlosen Hingabe an Gott.

Alle Geweihten, die den Familien besonders nahe und willkommen sind aufgrund ihres apostolischen Dienstes in Schulen, Krankenhäusern, Hilfswerken und Pfarreien, mögen ein freudiges Zeugnis ihrer Ganzhingabe an Christus ablegen und mit ihrem Leben gemäß den Gelübden der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams für die christlichen Eheleute ein Zeichen der Erinnerung an die ewigen Werte sein.

Die Pfarrgemeinde muß sich verantwortlich fühlen für diese Sendung der Familie und sie durch Seelsorgspläne unterstützen, die auf längere Zeit angelegt sind, und sie darf sich nicht zu sehr um den unmittelbaren Erfolg sorgen.

Den engagierten Christen, den Katecheten und den jungen Paaren vertraue ich die Katechese in der Familie an. Durch ihren hochherzigen und treuen Dienst lassen sie schon die kleinen Kinder eine erste Erfahrung von Religion und Kirche verkosten.

Mein Gedanke wendet sich in besonderer Weise an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die ja die Erstverantwortlichen für die Förderung geistlicher Berufe sind, um ihnen zu empfehlen, alle Mittel einzusetzen, damit die Sorge um die Berufung in organischer Weise mit der Familienpastoral verbunden wird.

So laßt uns beten

Heilige Familie von Nazareth, Gemeinschaft der Liebe von Jesus, Maria und Josef, du Vorbild und Ideal jeder christlichen Familie, dir vertrauen wir unsere Familien an.

Öffne die Herzen aller Heimstätten für den Glauben, für die Aufnahme des Wortes Gottes und für ein christliches Zeugnis, damit sie zu Quellen neuer und heiligmäßiger Berufungen werden.

Schließe die Gesinnung der Eltern auf, damit sie in wachsamer Liebe, weiser Sorge und liebevoller Hingabe sichere Wegbegleiter für ihre Kinder zu den geistlichen und ewigen Gütern seien.

Wecke in den Herzen der jungen Menschen das rechte Gewissen und den freien Willen, damit sie wachsen an „Weisheit, Alter und Gnade" und großherzig das Geschenk der göttlichen Berufung annehmen.

Heilige Familie von Nazareth, gib, daß wir alle durch die Betrachtung und das Nachahmen des ständigen Gebets, des hochherzigen Gehorsams, der würdevollen Armut und der in dir gelebten jungfräulichen Reinheit fähig werden, den Willen Gottes zu erfüllen und mit vorausschauender, doch kluger Zurückhaltung jene unter uns zu be-

gleiten, die in die engere Nachfolge unseres Herrn Jesus Christus berufen sind, der „sich hingegeben hat" für uns (vgl. Gal 2,20). Amen!

Aus dem Vatikan, am 26. Dezember 1993, dem Fest der Heiligen Familie, im sechzehnten Jahr des Pontifikates.

3. Rückblick auf das Jahr 1993

Im Jahresrückblick vor der römischen Kurie kündigte der Heilige Vater an, er wolle den seit 16 Jahren vom Krieg heimgesuchten Libanon besuchen sowie die heiligen Stätten in Israel. Der Papst erwähnte seine Auslandsreisen nach Afrika, Spanien, Amerika und ins Baltikum. Als „große Überraschung von 1993" bezeichnete er das Weltjugendtreffen in Denver. Entgegen den erwarteten Demonstrationen und der Kritik sei das Treffen ein überzeugendes Zeugnis für Christus und die Kirche gewesen. Diese Zustimmung habe einige Medien irritiert, die sich bereits auf den großen Streit vorbereitet und eingestimmt hatten. Die Haltung der Jugend habe dem amerikanischen Episkopat gezeigt, daß er bei der Evangelisierung nicht allein sei, sondern von den Jugendlichen unterstützt werde.

Im Rückblick auf seine Sudanreise im vergangenen Februar äußerte Johannes Paul II. die Hoffnung, daß die Behörden die Zusagen gegenüber der christlichen Bevölkerung bald in die Praxis umsetzen mögen. Das wäre auch ein „konstruktiver Beitrag für einen christlich-islamischen Dialog".

In seiner Ansprache an die römische Kurie unterstrich der Papst weiter die „nicht zu leugnende Notwendigkeit" seiner Moralenzyklika „Veritatis splendor" angesichts der weitverbreiteten „moralischen Verirrungen aller Art" in der Welt. Als besonders schändlich bezeichnete er die sexuellen Verirrungen, in die in einigen Fällen auch Mitglieder des Klerus verwickelt seien. Die Wahrheit und das christliche Bild vom Menschen seien auch die Grundlage der gesamten menschlichen Moral, wenn diese sich nicht zu einer relativistischen Selbstzerstörung verurteilen wolle. In der Vergangenheit habe man diese Wahrheit über den Menschen den Osteuropäern jenseits der Berliner Mauer sagen müssen. Heute dagegen sei es notwendig, diese den im Westen lebenden Menschen zu sagen. Der Papst beklagte weiter die wachsende Ausbreitung der Sekten in der Welt vor allem in traditionell christlichen Gebieten. Hier sei oft ein religiöser Synkretismus zu finden, in dem die Beziehungen des Menschen zu Gott ihrer Wahrheit beraubt seien (KNA – 18510).

4. Brief an die Familien

Am 2. Februar 1994 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. einen umfangreichen und viel beachteten „Brief an die Familien". Der Papst schreibt u. a.:

„5. (...) Auf die Zersetzung der Familien scheinen in unseren Tagen leider verschiedene Programme ausgerichtet zu sein, die von sehr einflußreichen Medien unterstützt werden. Es scheint bisweilen so zu sein, daß unter allen Umständen versucht wird, Situationen, die tatsächlich ‚irregulär' sind, als ‚regulär' und anziehend darzustellen, indem man ihnen den äußeren Anschein eines verlockenden Zaubers verleiht; sie widersprechen tatsächlich der ‚Wahrheit und der Liebe', die die gegenseitige Beziehung zwischen Männern und Frauen inspirieren und leiten sollen, und sind daher Anlaß für Spannungen und Trennungen in den Familien mit schwerwiegenden Folgen besonders für die Kinder. Das moralische Gewissen wird verdunkelt, was wahr, gut und schön ist, wird entstellt, und die Freiheit wird in Wirklichkeit von einer regelrechten Knechtschaft verdrängt. (...)

11. (...) Die Hingabe der Person verlangt ihrer Natur nach, beständig und unwiderruflich zu sein. Die Unauflöslichkeit der Ehe entspringt hauptsächlich aus dem Wesen solcher Hingabe: Hingabe der Per-

son an die Person. In diesem gegenseitigen Sich-Hingeben kommt der bräutliche Charakter der Liebe zum Ausdruck. Im Ehekonsens nennen sich die Neuvermählten bei ihrem Eigennamen: ‚Ich ... nehme dich ... als meine Frau (als meinen Mann) und verspreche dir die Treue ... solange ich lebe.' Eine solche Hingabe verpflichtet viel stärker und tiefer als alles, was auf welche Weise und um welchen Preis auch immer ‚gekauft' werden kann. (...)

Im Neugeborenen verwirklicht sich das gemeinsame Wohl der Familie. (...) Aber ist es wahr, daß das neue Menschenwesen ein Geschenk für die Eltern ist? Ein Geschenk für die Gesellschaft? Allem Anschein nach deutet nichts darauf hin. Die Geburt eines Menschen scheint manchmal schlicht als ein statistisches Datum auf, das wie viele andere in den Berechnungen zum Bevölkerungswachstum registriert wird. Sicher bedeutet die Geburt eines Kindes für die Eltern zusätzliche Mühen, neue wirtschaftliche Belastungen und andere praktische Bedingtheiten: Dies sind Gründe, die sie zu der Versuchung verleiten können, keine weitere Geburt zu wollen. (Vgl. Enzyklika Sollicitudo rei socialis [30. Dezember 1987], 25; AAS 80 [1988], 543–544.) In manchen gesellschaftlichen und kulturellen Kreisen macht sich diese Versuchung sehr stark bemerkbar. Ist also das Kind kein Geschenk? Kommt es nur, um zu nehmen, und nicht, um zu geben? Das sind einige besorgniserregende Fragen, von denen sich der heutige Mensch nur mit Mühe zu befreien vermag.

Das Kind kommt und beansprucht Platz, während es auf der Welt immer weniger Platz zu geben scheint. Aber stimmt es wirklich, daß das Kind der Familie und der Gesellschaft nichts bringt? Ist es etwa nicht ein ‚Teilchen' jenes gemeinsamen Gutes, ohne das die menschlichen Gemeinschaften zerbrechen und Gefahr laufen zu sterben? Wie könnte man das leugnen? Das Kind wird von sich aus zu einem Geschenk für die Geschwister, für die Eltern, für die ganze Familie. Sein Leben wird zum Geschenk für die Geber des Lebens, die nicht umhin können werden, die Anwesenheit des Kindes, seine Teilnahme an ihrer Existenz, seinen Beitrag zu ihrem und zum gemeinsamen Wohl der Familiengemeinschaft wahrzunehmen. Das ist eine Wahrheit, die in ihrer Einfachheit und Tiefe Selbstverständlichkeit ist, trotz der Kompliziertheit und auch möglichen Pathologie der psychologischen Struktur bestimmter Personen. (...)

12. (...) Die beiden Dimensionen der ehelichen Vereinigung, nämlich Vereinigung und Zeugung, lassen sich nicht künstlich trennen, ohne die tiefe Wahrheit des ehelichen Aktes selbst anzugreifen. (Vgl. Paul VI., Enzyklika Humanae vitae [25. Juli 1968], 12: AAS 60 [1968], 488–489, Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2366.) Das ist die ständige Lehre der Kirche, und die ‚Zeichen der Zeit', deren Zeugen wir heute sind, bieten neue Gründe, sie mit besonderem Nachdruck zu bekräftigen. (...)

Die Ehegatten lernen aus eigener Erfahrung, was die verantwortliche Elternschaft bedeutet; sie lernen es auch dank der Erfahrung anderer Ehepaare, die in ähnlichen Verhältnissen leben und auf diese Weise aufgeschlossener für die Daten der Wissenschaften geworden sind. Man könnte also sagen, die ‚Gelehrten' lernen gleichsam von den ‚Eheleuten', um dann ihrerseits in der Lage zu sein, sie auf kompetentere Weise über die Bedeutung der verantwortungsbewußten Zeugung und über die Methoden ihrer Anwendung zu unterrichten.

Ausführlich wurde dieses Thema in den Konzilsdokumenten behandelt, in der Enzyklika Humanae vitae, in den ‚Vorschlägen' der Bischofssynode von 1980, in dem Apostolischen Schreiben Familiaris consortio und in ähnlichen Dokumenten bis hin zu der von der Glaubenskongregation herausgegebenen Instruktion Donum vitae. Die Kirche lehrt die moralische Wahrheit über die verantwortliche Elternschaft und verteidigt sie gegen heute verbreitete irrige

Sichtweisen. Warum tut die Kirche das? Etwa weil sie die Problemlage nicht zur Kenntnis nimmt, die von allen beschworen wird, die in diesem Bereich zum Nachgeben raten und die Kirche auch mit unrechtmäßigem Druck, wenn nicht manchmal geradezu mit Drohungen, zu überzeugen suchen? Nicht selten wirft man dem kirchlichen Lehramt in der Tat vor, es sei bereits überholt und verschließe sich den Forderungen des modernen ‚Zeitgeistes'; es entfalte ein Vorgehen, das für die Menschheit, ja für die Kirche selbst schädlich sei. Durch das hartnäckige Verharren auf ihren Positionen würde die Kirche – so heißt es – an Popularität verlieren, und die Gläubigen würden sich immer mehr von ihr abwenden.

Doch wie kann man behaupten, die Kirche, besonders die mit dem Papst vereinten Bischöfe, sei unempfindlich für solche schwerwiegenden und aktuellen Themen? Paul VI. erkannte gerade in ihnen so lebensentscheidende Fragen, die ihn zur Veröffentlichung der Enzyklika Humanae vitae veranlaßten. Das Fundament, auf das sich die Lehre der Kirche von der ‚verantwortlichen Elternschaft' gründet, ist umfassender und tragfähiger denn je. (...)

13. Liebe Familien, die Frage der verantwortlichen Elternschaft ist eingeschrieben in die Gesamtthematik der ‚Zivilisation der Liebe'. (...)

Die Arbeitslosigkeit stellt in unseren Tagen eine der ernstesten Bedrohungen für das Familienleben dar und erfüllt zu Recht alle Gesellschaften mit Sorge. Sie stellt eine Herausforderung für die Politik der einzelnen Staaten und einen Gegenstand aufmerksamen Nachdenkens für die Soziallehre der Kirche dar. Es ist daher dringender denn je, hier mit mutigen Lösungen Abhilfe zu schaffen, die über nationale Grenzen hinauszublicken verstehen zu den vielen Familien, für die das Fehlen von Arbeit zu einem dramatischen Elend wird. (Vgl. Enzyklika Centesimus annus [1. Mai 1991], 57: AAS 83 [1991], 862–863).

Wenn von der Arbeit in bezug auf die Familie gesprochen wird, ist es richtig, die Bedeutung und die Belastung der Arbeitstätigkeit der Frauen innerhalb der Kernfamilie hervorzuheben: (Vgl. Enzyklika Laborem exercens [14. September 1981], 19: ASS 73 [1981], 623–629.) Sie müßte in höchstem Maße anerkannt und aufgewertet werden. Die ‚Mühen' der Frau, die, nachdem sie ein Kind zur Welt gebracht hat, dieses nährt und pflegt und sich besonders in den ersten Jahren um seine Erziehung kümmert, sind so groß, daß sie den Vergleich mit keiner Berufsarbeit zu fürchten brauchen. Das wird klar anerkannt und nicht weniger geltend gemacht als jedes andere mit der Arbeit verbundene Recht. Die Mutterschaft und all das, was sie an Mühen mit sich bringt, muß auch eine ökonomische Anerkennung erhalten, die wenigstens der anderer Arbeit entspricht, von denen die Erhaltung der Familie in einer derart heiklen Phase ihrer Existenz abhängt. (...)

18. (...) In diesem Zusammenhang sind auch die Verzerrungen in Erinnerung zu bringen, die der sogenannte Rechtsstaat in zahlreichen Ländern erfahren hat. Das Gesetz Gottes gegenüber dem menschlichen Leben ist eindeutig und entschieden. Gott gebietet: ‚Du sollst nicht töten' (Ex 20,13). Kein menschlicher Gesetzgeber kann daher behaupten: Du darfst töten, du hast das Recht zu töten, oder, du solltest töten. Leider hat sich dies in der Geschichte unseres Jahrhunderts bewahrheitet, als auch auf demokratische Weise an die Macht gekommene politische Kräfte gegen das Recht eines jeden Menschen auf Leben gerichtete Gesetze erlassen haben, und dies unter Berufung auf so anmaßende wie abwegige eugenische, ethnische oder ähnliche Gründe. Ein auch wegen seiner weithin von Gleichgültigkeit oder Zustimmung seitens der öffentlichen Meinung begleitetes nicht minder schwerwiegendes Phänomen ist das der Gesetzgebung, die das Recht auf Leben von der Zeugung an nicht achtet. Wie könnte man Gesetze moralisch akzeptieren, die es gestatten, das noch nicht geborene mensch-

liche Wesen, das aber bereits im mütterlichen Schoß lebt, zu töten? Das Recht auf Leben wird zum ausschließlichen Vorrecht der Erwachsenen, die sich eben genau der Parlamente bedienen, um ihre Vorhaben in die Tat umzusetzen und die eigenen Interessen zu verfolgen. Das Recht auf Leben wird dem, der noch nicht geboren ist, verweigert, und so sterben auf Grund dieser gesetzgeberischen Dispositionen Millionen Menschenwesen auf der ganzen Welt.

Wir stehen vor einer enormen Bedrohung des Lebens: nicht nur einzelner Individuen, sondern auch der ganzen Zivilisation. Die Behauptung, diese Zivilisation sei unter gewissen Gesichtspunkten zu einer ‚Zivilisation des Todes' geworden, erhält eine besorgniserregende Bestätigung (...)" (L'Osservatore Romano n. 44 v. 22.2.94).

5. Gebetstag für den Frieden in den Balkanländern am 23. Januar

In der Predigt am Gebetstag für den Frieden in den Balkanländern sagte der Papst u.a.: Meine Lieben! Heute beten wir auch für die Einheit der untereinander noch getrennten Christen. Die Kriegsereignisse in den Balkanländern haben nicht nur das feste Einvernehmen der Nationen verletzt, sondern auch das ausgewogene Zusammenleben der Religionen getrübt. Der Konflikt auf dem Boden des ehemaligen Jugoslawien und besonders in Bosnien-Herzegovina ist gewiß kein Religionskrieg, und ebensowenig sind es die Geschehnisse in Nordirland. Dies muß deutlich unterstrichen werden, jedoch mit dem Zusatz, daß die betroffenen Völker verschiedenen Kirchen und Religionen angehören. Die hauptsächlich politische Auseinandersetzung zwischen Gruppen und Nationen kann also leicht als ein Kampf zwischen verschiedenen Bekenntnissen interpretiert werden. Bei einer nationalistischen Ausrichtung droht die religiöse oder Konfessionszugehörigkeit ein weiterer Beweggrund zu Feindschaft und Haß zu werden.

All das steht gewiß Christus entgegen, der jedoch alle durch seinen Kreuzestod versöhnt und erlöst hat. Jesus hat vor seinem Tod eine eindringliche Bitte für die Einheit derer, die an ihn glauben, ausgesprochen: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein" (Joh. 17,21). Die Worte des hohenpriesterlichen Gebets des Erlösers verbinden uns heute in besonderer Weise. Sie sind für uns die ständige Herausforderung, welche die Christen seit einiger Zeit besonders lebhaft und dramatisch spüren. Wir alle empfinden mit wachsender Bewegung die Bedeutsamkeit dieser Worte im Hinblick auf das Jahr 2000. Das zweite Jahrtausend war eine Zeit der Spaltungen zwischen den Christen.

6. Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften

Mit „Motu Proprio" vom 1. Januar 1994 errichtete Papst Johannes Paul II. die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften, die ihren Sitz in der Vatikanstadt hat. Die beiden wegweisenden Enzykliken Rerum novarum und Centesimus annus haben auch den Aufgabenbereich der Akademie mitbestimmt. Die Akademie soll sowohl das Studium als auch die Weiterentwicklung der Sozialwissenschaften unter dem Gesichtspunkt der christlichen Soziallehre fördern.

Präsident der Akademie ist der Franzose Prof. Edmond Malinvaud. Unter den zahlreichen Mitgliedern der Akademie befinden sich Prof. Herbert Schambeck (Linz/Österreich), P. Johannes Schasching SJ (Innsbruck/Österreich), Prof. Hans F. Zacher (München) und Hans Tietmeyer (Präsident der Deutschen Bundesbank) (L'Osservatore Romano n. 14 v. 19.1.94).

7. Botschaft zum Weltfriedenstag 1994

In der Botschaft mit dem Titel „Aus der Familie erwächst der Friede für die Mensch-

heitsfamilie" prangert Johannes Paul II. an, daß heute auf der Welt zu viele Familien von Armut, ja Elend betroffen seien. Das bedeute eine ständige Bedrohung für die soziale Stabilität, für die Entwicklung der Völker und für den Frieden. Auch wenn der Staat zur Fürsorge verpflichtet sei, ist nach den Worten des Papstes die Solidarität aller notwendig. Niemand dürfe ruhig bleiben, solange für das Problem der Armut von einzelnen und Familien keine angemessene Lösung gefunden werde. „Eine Zivilisation des Friedens ist nicht möglich, wenn die Liebe fehlt".

In dem Schreiben wird die Pflicht der Eltern bekräftigt, die Kinder zur Achtung der Würde einer jeden Person und zu den Werten des Friedens zu erziehen. Doch sei eine Zivilisation des Friedens nicht möglich, wenn die Liebe fehle. „Im Widerspruch zu ihrer ursprünglichen Friedensberufung erweist sich die Familie leider nicht selten als Ort von Spannungen und Gewalttätigkeiten oder als wehrloses Opfer der unzähligen Formen von Gewalt, die die heutige Gesellschaft kennzeichnen." Ein harmonisches Familienleben werde oft auch dann schwierig, „wenn die Arbeit die Eheleute einander fernhält". Bestehende oder drohende Arbeitslosigkeit brächten Sorge und Angst in die Familie. Ein von Genußsucht und Konsumverhalten geprägtes Leben könne Familienmitglieder dazu bringen, mehr nach persönlicher Befriedigung zu streben als zu einem „gelassenen und rührigen gemeinsamen Leben". Entschieden warnt Johannes Paul II. in diesem Zusammenhang vor einer Trennung oder gar Scheidung, der wahren „Plage" der heutigen Gesellschaft (KNA).

8. Botschaft zur Fastenzeit 1994

Papst Johannes Paul II. hat zum Kampf gegen die weltweit wachsende Armut aufgerufen. Die Tatsache, daß immer mehr Menschen verarmten, zerstöre die Menschenwürde und widerspreche der Pflicht zur Gerechtigkeit, betont der Papst in seiner Fastenbotschaft. In den gegenwärtigen „schmerzlichen Zeiten" sollten die Menschen nicht nur von ihrem Überfluß, sondern auch von ihrem sonstigen Besitz abgeben und nur das Wesentliche behalten. Die materielle Solidarität sei ein „allererster und wesentlicher Ausdruck der brüderlichen Liebe". Die Menschen müßten deshalb ihre Konsumgewohnheiten verändern.

Johannes Paul II. appelliert in seiner Fastenbotschaft an die Politiker aller Nationen, die Spirale der Armut und der Verschuldung der Haushalte zu stoppen. Er verweist darauf, daß heute zahlreiche Familien die Armutsschwelle erreicht hätten, und warnt vor den Folgen dieser Entwicklung. Soziale Schwierigkeiten könnten zur Auflösung der Familie führen. Die Christen in den Diözesen und Pfarrgemeinden sollten in besonderer Weise den sozial Schwachen zur Hilfe kommen. Die Führungskräfte in der Wirtschaft fordert Johannes Paul II. zur Sicherung der Arbeitsplätze auf. Die für den Lebensunterhalt notwendigen Mittel müßten von den einzelnen Familienmitgliedern durch Arbeit erworben werden können. Die Kirche wünsche, daß sich die Unternehmer ihrer Verpflichtung bewußt seien (KNA).

9. An die Ordensleute

Papst Johannes Paul II. hat seine Verbundenheit mit den Ordensleuten in Ex-Jugoslawien bekundet. Sie müßten ihren Dienst und ihr Glaubenszeugnis in dem grausamen Bürgerkrieg mit enormen Opfern, teilweise sogar mit dem Tod bezahlen, sagte der Papst bei einem Gottesdienst im Petersdom zum Fest Mariä Lichtmeß. Er bezeichnete das Ordensleben als „Schatz der Kirche". Die Verbreitung des Evangeliums unter den Völkern und Nationen sei in ganz besonderer Weise den Ordensleuten zu verdanken. – Der Papst äußerte weiter die Hoffnung, daß Jerusalem zu einem „Zentrum des Friedens" werden möge. Die Kla-

gemauer, der letzte Überrest des alten salomonischen Tempels, müsse ein „Ort des Friedens und der Versöhnung für die Gläubigen sein, die an den einen wahren Gott glauben" (KNA – 1816).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens

Die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens veröffentlichte am 2. Februar 1994 ein Dokument über *„Das brüderliche Leben in Gemeinschaft"*, mit dem Untertitel „Congregavit nos in unum Christi amor". Das Dokument ist die Frucht einer wenigstens dreijährigen Arbeit und einer breiten Konsultation bei den Ordensobernvereinigungen.

Das Dokument handelt vom brüderlichen Leben in Gemeinschaft unter Berücksichtigung der theologischen, kirchenrechtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung; es nimmt die Änderungen im Stil des Ordenslebens zur Kenntnis.

Positiv dargestellt wird das Geschenk der Communio und der Gemeinschaft, wobei hervorgehoben wird, daß Ordensgemeinschaft Ausdruck der kirchlichen Communio ist.

Konkret behandelt das Dokument die Themenkreise „Spiritualität und gemeinsames Beten", „persönliche Freiheit und Verwirklichung der Brüderlichkeit/Schwesterlichkeit", das „Wachsen miteinander durch gegenseitigen Austausch", die „Reifung der Person in der Ordensgemeinschaft" (Identität, Affektivität, Unstimmigkeiten); weitere Themenkreise sind „Vom Ich zum Wir", Fragen der Weiterbildung, die gemeinschaftsbezogene Dimension der evangelischen Räte, das Charisma, die Autorität im Dienste der Brüderlichkeit, und schließlich „Brüderlichkeit als Zeichen".

Ein letztes Kapitel nennt die Ordensgemeinschaft „Ort und Trägerin einer Sendung". In diesem Rahmen wird die Sendung der Ordensgemeinschaft in der Ortskirche, in der Pfarrgemeinde und in Hinsicht auf kirchliche Bewegungen behandelt. In diesem Zusammenhang kommt das Dokument auch zu sprechen auf die Einbindung in das Leben der Armen, die kleinen Gemeinschaften, Ordensleute, die auf Einzelposten stehen sowie auf die Sendung der Ordensgemeinschaften in den Missionsgebieten und in den Apostolatswerken. Ein abschließendes Wort wird gesagt hinsichtlich der alten Ordensleute und des Verhältnisses zu den Laien (L'Osservatore Romano n. 42 v. 20. 2. 94).

2. Kongregation für das Katholische Bildungswesen

Die Kongregation für das Katholische Bildungswesen veröffentlichte am 4. November 1993 *„Richtlinien für die Vorbereitung der Seminarerzieher"*. Durch die rechte Vorbereitung der Erzieher sollen Bedingungen geschaffen werden, damit die Kirche Seelsorger erhalte, „die für die geistlichen Notwendigkeiten von heute sensibel sind".

Als gemeinsame Merkmale für alle Erzieher an Seminaren werden gefordert: rechter Glaubensgeist, pastoraler Sinn, Gemeinschaftsgeist, menschliche Reife und psychisches Gleichgewicht, unverfälschte und reife Fähigkeit zu lieben, Fähigkeit zum Hinhören, zum Dialog und zur Kommunikation.

Angesichts der komplizierten Situation der heutigen pluralistischen Gesellschaft legt das über 40seitige Dokument Wert darauf, daß eine „nunmehr dynamische, aktive und für die Realitäten des Lebens offenere Pädagogik" aufgebaut wird. Zugleich

müsse eine pädagogische Linie verfolgt werden, die in den Werten des Evangeliums und den Weisungen der Kirche für Priesteramtskandidaten verwurzelt sei.

Besonderes Gewicht legen die „Richtlinien für die Vorbereitung der Seminarerzieher" unter anderem auf die Fähigkeit zu „wirklicher und tiefer Kommunikation". Sie ermögliche es, den innersten Kern der zu erziehenden Personen zu erreichen. Notwendig sei, in einer von den Massenmedien beherrschten Zeit diese „vorwiegend einbahnige Kommunikation" auszugleichen und den zwischenmenschlichen Dialog und den Dialog in der Gruppe einzuüben. Die Dozenten müßten ihre Sprache heutigen Gegebenheiten anpassen und die Erfordernisse einer berechtigten Inkulturation der Glaubenswahrheiten berücksichtigen. Am Rande geht das Dokument auf den Zölibat ein und zitiert das Apostolische Schreiben „Pastores dabo vobis" von Papst Johannes Paul II., wo die „Bedeutung und Schwierigkeit der Hinführung zur priesterlichen Ehelosigkeit, insbesondere unter den heutigen sozialen und kulturellen Gegebenheiten" hervorgehoben werden.

In den neuen Richtlinien wird nach den Worten des Kardinalpräfekten Pio Laghi den Laien eine größere Rolle bei der Priesterausbildung zugesprochen. „Gemäß ihren besonderen Begabungen und nachgewiesenen Fähigkeiten" sollten Männer und Frauen in bestimmten Ausbildungsbereichen eingesetzt werden. Dabei könne es um Fragen der Pastoralmedizin, der Politik, der Wirtschaft, der Bioethik oder der Ökologie gehen. – Insgesamt gibt es weltweit 3268 Priesterseminare, 1017 in Europa und 1458 in den USA. Erfreut äußerte sich Kardinal Laghi über die seit 1987 wachsende Zahl von Priesteramtskandidaten: Weltweit gebe es heute 99668 Seminaristen, gegenüber 87511 im Jahre 1987. Den größten Zuwachs verzeichneten dabei Asien und Afrika. Aber auch in Europa sei ihre Zahl in dem genannten Zeitraum leicht gestiegen (L'Osservatore Romano n. 8 v. 12.1. 94).

3. Staatssekretariat

Am 30. Dezember 1993 wurde in Jerusalem eine *Übereinkunft zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel* unterzeichnet. Die Übereinkunft will den Weg zur Normalisierung der gegenseitigen Beziehungen ebnen. Die Originalversion der Übereinkunft ist Englisch und Hebräisch. Nach der Ratifizierung der Übereinkunft durch die Vertragspartner ist der Weg offen zur Schaffung diplomatischer Beziehungen (KNA).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Vereinigung Deutscher Ordensobern

Die VDO-Kommission *Pastorale Grundfragen* wählte bei ihrer Herbstsitzung am 5. November 1993 in Mainz *P. Dr. Karl Heinen SAC*, den Provinzial der Norddeutschen Provinz der Pallottiner von Limburg, zum neuen Kommissionsvorsitzenden als Nachfolger von Provinzial P. Karl Hoffmann SDS, der die Kommission zuvor vier Jahre lang geleitet hatte und beim letzten Generalkapitel seiner Kongregation zum Ordensgeneral der Salvatoriner gewählt worden war. Der VDO-Vorstand hat am 21.11. 1993 die Wahl von P. Dr. Heinen zum neuen Vorsitzenden bestätigt.

Neuer Vorsitzender der *Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen (AGO)* wurde bei der 41. Vollversammlung am 12./13.11. 1993 in Walberberg *Prof. P. Dr. Otto Wahl SDB*, der Rektor der Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern. Er ist Professor für Exegese des Alten Testaments und löst als neuer AGO-Vorsitzender Prof. P. Dr. Werner Prawdzik SVD ab.

2. Forum der Orden

Mit Dinosauriern hat der Münchner Jesuitenpater Jörg Dantscher die Orden in

Deutschland verglichen. Ordensleute sprächen eine andere Sprache und hätten eine Kultur, die den Menschen nicht mehr ohne weiteres verständlich sei. „Wir sind nicht mehr heutig", sagte der Jesuit am Rande des ersten „Forums der Orden" in der Diözese Würzburg am 19. Februar 1994. An der Veranstaltung in Kloster Oberzell nahmen rund 200 Ordensleute aus allen Kongregationen im Bistum teil.

Wie rasant sich der Abstieg der Ordensgemeinschaften in Deutschland vollzogen hat, belegte P. Dantscher, Sprecher des „Forums der Orden" in der Bundesrepublik, anhand einiger Daten: In den letzten 30 Jahren ging die Zahl der Ordensleute um rund 40 Prozent zurück. Gleichzeitig stieg der Altersdurchschnitt von seinerzeit 45 auf nun weit über 60 Jahre. Heute leben in Deutschland 42 000 Ordensfrauen und 7500 Ordensmänner.

Das Forum der Orden entstand als Antwort auf die Vielzahl von Fragen und Problemen in den Gemeinschaften. Als 1991 der Wunsch nach einem eigenen „Forum" in Deutschland erhoben wurde, habe es „von Rom und den Bischöfen Widerstand" gegeben, berichtete P. Dantscher. Es habe die „unbegründete Angst" bestanden, die deutschen Ordensleute könnten wie ihre Brüder und Schwestern in Lateinamerika zu „Unruhestiftern" werden. Das Forum der Orden wolle positive Anstöße vermitteln. Zunächst solle die Identität der Gemeinschaften und der einzelnen Mitglieder geklärt werden. Dabei gehe es um Fragen der Überalterung der Orden, um das Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit.

Eine weitere Zielrichtung des Forums gilt der Kirche. Nach P. Dantschers Worten würden die Orden von der Kirche vielfach nicht ernst genommen. P. Dantscher sprach in diesem Zusammenhang von einer „Ausnutzung der Ordensleute in der Pastoral der Bistümer". Für die Orden gelte es, ihre Position und ihren Beitrag in der Kirche neu zu definieren. P. Dantscher sieht eine erhöhte Bereitschaft bei den Orden, sich für Randgruppen einzusetzen. Im Osten der Republik geschehe dies freilich leichter, weil dort die Strukturen noch nicht so verhärtet seien. Er verwies auf Beispiele in Leipzig und Berlin, wo Ordensleute aus verschiedenen Gemeinschaften in der Asylantenarbeit oder in Schulen zusammwirkten. (KNA – M/94/II/128),

Das „Forum der Orden" lädt zum *Pfingsttreffen* der Ordensleute in Ludwigshafen ein (20.–22. Mai 1994). Das zentrale Thema dieses Treffens lautet: „Ein Plädoyer für mehr Menschlichkeit". Anmeldungen sind zu richten an P. Jörg Dantscher SJ, Seestraße 14, D-80802 München; Tel.: 089–38185258. Die Unkosten betragen 120,– DM.

3. Orden und „Renovabis"

Den katholischen Orden kommt nach den Worten des „Renovabis"-Geschäftsführers P. Eugen Hillengass SJ bei Projekten der Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken für Menschen in Mittel- und Osteuropa eine „Schlüsselrolle" zu. Die Orden brächten „Spriritualität und Ortskenntnis" mit, sagte der Jesuit in Mainz. Nach Möglichkeit wolle „Renovabis" nur Großprojekte fördern, an denen Orden beteiligt seien. P. Hillengass bezifferte die voraussichtliche Zahl der Projekte von „Renovabis" in diesem Jahr auf rund 1000. Dafür stünden 20 Millionen Mark aus Kollekten, zehn Millionen Mark aus Kirchensteuermitteln und 0,5 Millionen Mark von der Bundesregierung bereit.

P. Hillengass, der sich bei einem „Renovabis-Treffen mit Ordensgemeinschaften" äußerte, betonte, daß sich die Projekte in Mittel- und Osteuropa, an denen sich Orden beteiligten, in die seelsorgliche Konzepte der Ortsbischöfe einfügen lassen müßten. Bei dem Treffen stellten Vertreter aus rund 50 Ordensgemeinschaften eigene Hilfsinitiativen in Mittel- und Osteuropa vor. Beklagt wurde, daß diese Initiativen

kaum koordiniert würden und daß kaum über sie informiert werde. Aus den Erfahrungsberichten mehrerer Ordensleute ging hervor, daß auch Ordensgemeinschaften in Mittel- und Osteuropa unter nationalen Spannungen litten. So hätten zwar die Jesuiten einen universalen Auftrag; ein gemeinsames Jugendprojekt deutscher und polnischer Jesuiten sei dennoch eine Ausnahme, berichtete der Dresdner Jesuit Theobald Rieth (KNA – 3156).

4. Interessengemeinschaft der männlichen Orden im Bistum Essen

Am 17. Juni 1993 wurde auf Initiative von Pater Gottfried Menne O.Praem., Prior de regimine des Prämonstratenserklosters St. Johann in Duisburg, eine „Interessengemeinschaft der männlichen Orden im Bistum Essen" gegründet. An der Gründerversammlung in Duisburg nahmen Vertreter von 18 Ordensgemeinschaften teil, die im Bistum Essen Niederlassungen haben oder deren Mitbrüder im Bistum Essen tätig sind. 11 weitere Gemeinschaften mit Engagement im Bistum Essen haben nicht an der Gründungsversammlung teilnehmen können.

Satzungsmäßige Aufgabe der Interessengemeinschaft ist die Förderung der Kontakte der männlichen Ordensgemeinschaften und ihrer Glieder untereinander; die Beratung und Verwirklichung gemeinsamer Anliegen im praktischen und spirituellen Bereich; die Koordinierung von Aufgaben und Arbeiten im Bereich der Diözese und die Wahl und Entsendung von Ordensleuten in die diözesanen Gremien.

Zu Vorstandsmitgliedern gewählt wurden von der Vertreterversammlung P. Gottfried Menne O.Praem., P. Horst Liedtke SAC und P. Heinz Becker SVD. Sie bilden den geschäftsführenden Vorstand; zum erweiterten Vorstand gehören zusätzlich jene Ordensmänner, die in diözesanen Gremien mitwirken.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Franziskaner

Eine Begegnungstätte für junge Menschen eröffnete das Nürnberger Franziskanerkloster St. Ludwig. Sie wendet sich an Jugendliche und junge Erwachsene in Nordbayern, die sich von den Idealen des Franz von Assisi angesprochen fühlen. Bei Kursen und Wochenendveranstaltungen soll ihnen Orientierung für ihren Lebensweg angeboten werden. Im März 1994 wird auch das Postulat der bayerischen Franziskanerprovinz in das Kloster St. Ludwig einziehen (KNA).

2. Dominikaner und Dominikanerinnen

Am 2. Februar 1994 eröffneten die norddeutsche Provinz des Dominkanerordens und die deutsche Provinz der Kongregation der Dominikanerinnen von Bethanien ihr *„Geschwisterliches Projekt Leipzig"*.

Vom 28. bis zum 31. Mai 1993 trafen sich auf Einladung von Sr. Veronika Stettner, der Provinzpriorin der Dominikanerinnen von Bethanien, zum viertenmal die Schwestern und Brüder, die dem beim Provinzkapitel beschlossenen Projekt in Leipzig die „persönliche Gestalt" geben sollen.

Nach übereinstimmender Meinung aller an diesen Planungstagen Beteiligten bekam jetzt das Projekt „ein konkreteres Gesicht". Dazu trugen neben den eigenen Überlegungen und Bemühungen in der Gruppe der Dominikanerinnnen und Dominikaner das konkrete Mitdenken von Weihbischof Weinhold und Probst Hanisch sowie ein von Herrn Markus Engel vorgestellter Architektenentwurf für den nötigen Neu- bzw. Umbau des Konventes bei (beim nächsten Treffen wird eine Architektin noch einen Alternativentwurf vorstellen). Fünf Schwerpunkte schälten sich für das Leben und den Dienst der künftigen geschwister-

lichen dominikanischen Kommunität in Leipzig heraus:

Auf dem Gebiet der neuen Bundesländer gibt es wenig „Klöster" im eigentlichen Sinn des Wortes. Die verschiedenen Initiativen von Ordensgemeinschaften, die unmittelbar nach der deutschen Vereinigung begonnen wurden, sind zumeist Kleinprojekte von einzelnen oder wenigen Personen. So begrüßte es der Bischof, daß unser Vorhaben eine größere Zahl von Schwestern und Brüdern an einem Ort zusammenführen und so einem „klösterlichen Leben" durch öffentliches Chorgebet, feierliche Liturgie, Betonung der Predigt und offensichtliche „geistliche Gemeinschaft" ein Gesicht geben soll. Eine besondere Note dürfte dabei die „Geschwisterlichkeit" sein, die Erfahrungs- und Experimentierraum für notwendige Entwicklungen im Rollenverständnis von Mann und Frau im Dienst der Kirche bereitstellen soll. Nicht zuletzt hierfür will sich die Kommunität (zumindest für eine Startphase) der Begleitung durch eine Supervisorin oder einen Supervisor anvertrauen.

Die Seelsorge in und an der Gemeinde St. Albert soll künftig „konventual" geschehen. Schwestern und Brüder werden ihre verschiedenen Fähigkeiten so in den Dienst der Gemeinde stellen, daß vieles ermöglicht werden wird, was bislang nicht möglich war, ohne daß dabei die Initiative der Laien zurückgedrängt werden soll.

In einem kleinen Gästetrakt (Übernachtungskapazität von etwa 12 Personen) soll die Möglichkeit zu kurz-, mittel- oder längerfristigem Mitleben mit der Kommunität aus unterschiedlichen Gründen (Interesse, Besinnung, Erholung, Notsituationen) geschaffen werden. Die dabei anfallenden Begleitungsaufgaben werden „als Apostolat" der Kommunität verstanden.

Vortrags-, Kurs-, Gesprächs- und sonstige Angebote, die durch ein Mitglied der Kommunität unter Einbeziehung der übrigen und anderen Kräften organisiert und koordiniert werden, sollen nach außen hin den Aktionsradius des Konventes über den Kreis der bereits Glaubenden hinaus erweitern. Ein größerer Vortrags- und Versammlungsraum, Ausstellungsfläche und flexibel gestaltbare kleinere Raumeinheiten sollen dafür die äußeren Voraussetzungen bieten. Arbeitskreise und Projektgruppen, die aus den spezifischen Fähigkeiten und Interessen der Kommunitätsmitglieder erwachsen könnten, wären Teil dieses Apostolates.

Als Nahtstelle zur Diözese wie zum Kreis der Nichtglaubenden sind die beabsichtigten sozialen und pastoralen Dienste anzusehen, die von den Schwestern und Brüdern geleistet werden sollen. Über diese ist, zumindest auf Dauer, auch die Selbstfinanzierung des Projektes sicherzustellen. Gedacht (und mit der Diözese bzw. ihrem Leipziger Bereich vorabgestimmt) ist z. B. an: Ethikunterricht an einer Polizeischule, Seelsorge in einer Untersuchungshaftanstalt und einer Haftklinik, Familienhilfe im Zusammenhang mit der örtlichen Caritas, Sozialarbeit bei der Caritas oder einem öffentlichen Dienstgeber.

3. Steyler Missionsgesellschaft

Steyler Missionare der SVD-Provinzen Indien-West und Indien-Süd organisierten in letzter Zeit acht Lager für Jugendliche, die Interesse am Priester- und Ordensberuf zeigen. Studenten, Abiturienten und Schüler nahmen daran teil. Die Resonanz war hoffnungsvoll. Aus einem Kandidatenlager für Brüderberufe z. B. konnten von 27 Teilnehmern 17 ausgewählt werden; aus einem Sommerlager für Studenten mit 77 Bewerbern zum Eintritt in die SVD kamen 26 in die engere Wahl. Die große Zahl von Kandidaten macht es den Steyler Missionaren möglich, mehr auf die Qualität zu achten als auf die Quantität. Zwei der Sommerlager mit 45 Studenten wurden in Goa durchgeführt, wo die SVD seit 1964 ein Missionsseminar unterhält.

4. Redemptoristen

Am 10. Januar 1994 würdigte die Europa-Abgeordnete Marlene Lenz den Einsatz des Bonner Gymnasiums der Redemptoristen „Collegium Josephinum" im Rahmen des Modellprojektes „Network: Katholische Schule mit europäischer Ausrichtung" mit der Verleihung einer Europamedaille. Anschließend an die Verleihung fand ein Gespräch statt mit Schülern des Geschichtsleistungskurses der Jahrgangsstufe 12.

Das „Network: Katholische Schule mit europäischer Ausrichtung" ist am 13. November 1993 in einer Feierstunde im Collegium Josephinum in Bonn begründet worden. An dem Projekt nehmen 18 katholische Schulen des Sekundarbereiches in sieben europäischen Ländern teil. Die Laufzeit ist vorerst von 1993 bis 1999.

5. Zisterzienser

Die CISTERCIENSER-CHRONIK wurde 1889 durch P. Gregor Müller in der Zisterzienserabtei Mehrau bei Bregenz gegründet. Sie erscheint bei kurzer Unterbrechung während der Weltkriege seitdem regelmäßig.

Durch grundlegende Studien zu Geschichte, Kunst, liturgischem und klösterlichem Brauchtum bilden die jetzt einhundert Bände eine unentbehrliche Quelle für ordenskundliche Studien. In ihrem Nachrichtenteil spiegelt sich außerdem die neuere Entwicklung des Ordens von der Wiederbelebung im 19. Jahrhundert bis zu den Umwälzungen nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Ebenso ausführlich wie der Gesamtorden werden sowohl einzelne Mönchs- und Nonnenklöster als auch herausragende Persönlichkeiten in den Beiträgen behandelt.

Durch die historischen und kunstgeschichtlichen Studien hat die „Chronik" nicht nur die Kenntnis des Ordens vertieft, sondern dadurch auch wesentlich zur Aufrechterhaltung der Ordenstradition beigetragen.

Schwerpunkt bildet zwar dem Titel entsprechend der Zisterzienserorden (alte Schreibweise: Cistercienser, abgeleitet von: Cîteaux), doch werden auch andere Gemeinschaften behandelt, die historisch oder wesensmäßig mit den Zisterziensern verwandt sind, vor allem die Reformierten Zisterzienser oder Trappisten, dann Benediktiner und Kartäuser, dann die Templer, denen St. Bernhard von Clairvaux die Ordensregel schrieb. Auch das Mönchtum des Ostens und gelegentlich außerchristliches Mönchtum finden aus aktuellem Anlaß Berücksichtigung. Zunehmend entwickelt sich die Zeitschrift auch zum Bindeglied zu evangelischen Kommunitäten und zu ehemaligen Zisterzienserklöstern, wo man sich trotz neuer Bestimmung auf die geschichtlichen Wurzeln zurückbesinnt, wie etwa in Altenberg bei Köln, Kamp am Niederrhein oder Michaelstein am Harz.

Bedenkt man, daß der Orden allein in Deutschland etwa 120 Männerklöster besaß (in Europa ca. 700), dazu insgesamt annähernd 900 Frauenklöster, daß diese alle über weitgestreuten Grundbesitz mit Stadthöfen (z. B. in Köln, Koblenz, Trier, Wetzlar) und zahlreichen Gutshöfen auf dem Lande besaßen, ermißt man die Bedeutung der Zeitschrift auch für die Regionalgeschichte und Heimatkunde.

Da die „Chronik" in allen Kontinenten verbreitet ist, eignet sie sich hervorragend als Forum für den Gedankenaustausch von Fachleuten und interessierten Laien. Das geschieht in längeren Aufsätzen oder in Kurzmitteilungen „Aus dem Gegenwartsgeschehen". Selbstverständlich werden laufend „Neue Bücher und Aufsätze" besprochen oder bibliographisch mitgeteilt. Abbildungen ergänzen vielfach die Texte.

Die Zeitschrift wird ehrenamtlich erstellt und lebt vom Idealismus ihrer Mitarbeiter und Leser. Bis 1973 besorgten Mehrerauer Zisterzienser die Redaktion: Auf Pater Müller folgten der spätere Abt Dr. Kassian Haid, Dr. Bruno Griesser und Dr. Dr. Ko-

lumban Spahr. Dann übernahmen Dr. Hermann Josef Roth in Köln die Schriftleitung, der schließlich Herstellung und Druck ins Kloster Langwaden bei Grevenbroich verlegte. Die Abtei Mehrerau, Bregenz, ist weiterhin Eigentümer und Verleger.

Wenn nun 104 Jahre nach ihrer Gründung der 100. Band der CISTERCIENSER-CHRONIK erscheint, soll dies Anlaß zu Rückbesinnung und Ausblick sein. Die Stadt Grevenbroich und das Zisterzienserkloster Langwaden rüsteten für den 2. Oktober 1993 eine ganztägige Festakademie. Sie wurde durch ein feierliches Pontifikalamt von Abtpräses Dr. Kassian Lauterer, Mehrerau, eingeleitet. Prof. Dr. Fritz Wagner von der Freien Universität Berlin hat über den berühmten Zisterzienser des Mittelalters, Cäsarius von Heisterbach, referiert. Über die Beziehungen zwischen Zisterzienserklöstern und den rheinischen Städten berichtete Prof. Dr. Reinhard Schneider von der Universität des Saarlandes. Einen Überblick zur Geschichte von Kloster Langwaden mit anschließendem Rundgang bot Stadtarchivar Wolfgang Brandt von Grevenbroich. Mit der liturgischen Vesper schloß die Akademie.

Eine kleine Ausstellung zeigte Antiquarisches aus der Vergangenheit der Zeitschrift, Dokumente aus der Geschichte von Grevenbroich und Langwaden sowie Kunstgegenstände aus dem Zisterzienserorden.

Die CISTERCIENSER-CHRONIK erscheint viertel- bis halbjährig, so daß bis zu vier Hefte einen Jahrgang ergeben. Mehrere Hefte standen unter je einem Generalthema, z. B. 1500 Jahre Benedikt, St. Bernhards Werke deutsch, Eremitisches Mönchtum, Reformation und Mönchtum, Geschichte und Kultur der Kartäuser, Kirchen des Ostens. Das Heft „Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit" erschien als Handreichung zur gleichnamigen Ton-Bild-Serie.

Unter den Mitarbeitern finden sich außer Ordensleuten und Geistlichen, unter ihnen auch Kardinal Höffner und Bischof Dominicus Willi von Limburg († 1913), Wissenschaftler und qualifizierte Amateure aus aller Welt mit unterschiedlicher Weltanschauung. Sie verbindet die Hochachtung des monastischen Lebens und die Liebe zum Orden von Cîteaux.

(Kontaktadresse: Cistercienser-Chronik, Redaktion, Postfach 42 06 06, 50900 Köln)

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 21. bis 24. Februar 1994 fand im Kloster Reute die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz statt.

Die Konferenz begann mit einem *Studientag zum „Leitungsdienst in der Gemeinde":*

Der Vorsitzende der Glaubenskommission, Friedrich Kardinal Wetter, führte in den Studientag ein und betonte, daß es dabei um Weichenstellungen für die Zukunft des Priesterbildes, des Profils der anderen pastoralen Dienste und so auch der konkreten Gestalt des kirchlichen Dienstes geht. Nicht zuletzt muß überlegt werden, wie es möglich ist, einem Pfarrer die Sorge für mehrere Pfarreien zu übertragen, ohne daß dadurch die Seelsorge leidet, die Theologie des Amtes verfälscht wird und der Pfarrer selbst menschlich und geistlich überfordert ist.

Bischof Walter Kasper hielt ein Referat, in welchem er die theologischen Grundlagen des kirchlichen Amtes darlegte, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil und vom kirchlichen Recht formuliert worden sind. Weiterhin zeigte er die Mitwirkungsmöglichkeiten von Laien am kirchlichen Amt auf und stellte konkrete Modelle vor, die im Zusammenwirken von Priestern sowie ehrenamtlichen, nebenberuflichen und hauptberuflichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern die Seelsorge auch in größe-

ren Seelsorgeeinheiten von mehreren Gemeinden sinnvoll gestaltet werden kann. So kann sich die gegenwärtige schwierige Situation auch zur Chance für eine Erneuerung und Verlebendigung unserer Gemeinden werden.

Anschließend wurden in fünf Arbeitsgruppen das Wesen des priesterlichen Dienstes, die Aufgabe der Ständigen Diakone sowie der Einsatz von ehrenamtlichen, nebenberuflichen und hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Seelsorge diskutiert. Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen bildeten zusammen mit dem Referat von Bischof Kasper die Grundlage für eine ausgiebige Diskussion im Plenum.

Gesellschaftliche Fragen:

Die Bischöfe verabschiedeten ein Wort zu den Wahlen, die im Laufe des Jahres 1994 stattfinden werden. Sie befaßten sich ferner mit dem Konsultationsprozeß zur Erstellung eines Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. Die Bischöfe veröffentlichten außerdem eine sehr deutliche und nachdrückliche Erklärung zu den Entwürfen eines Schwangeren- und Familienhilfe-Änderungsgesetzes. Die Parteien der Regierungskoalition wurden aufgefordert, die erheblichen und untragbaren Mängel der vorliegenden Entwürfe zu beheben. Die Normen des Grundgesetzes dürfen nicht ausgehöhlt werden.

Ökumenische Fragen:

Die Bischofskonferenz behandelte die Frage der gemeinsamen Feier der kirchlichen Trauung, nahm Stellung zum Dokument „Lehrverurteilungen" und gab eine Erklärung ab zum ökumenischen Gottesdienst.

Weltkirche:

Die Konferenz ließ sich informieren über die Lage in Südafrika und führte Gespräche mit afrikanischen Bischöfen, die als Gäste an der Frühjahrsversammlung teilnahmen. Verabschiedet wurde das Statut für die Hilfsaktion „Renovabis". Das Statut ist am 1. März 1994 in Kraft getreten. Nachhaltig unterstützt wurden die Gebetsaufrufe des Papstes für Bosnien-Herzegowina. Schließlich wurden noch eine Reihe von Fragen besprochen, die sich auf die europäische Einigung beziehen.

Liturgische Fragen:

Das „Gotteslob" wird neu herausgegeben und sprachlich verbessert, was die Frauen betrifft.

Bildung:

Die Bischöfe setzten sich mit der Frage der Regelstudienzeit an den Hochschulen und Universitäten auseinander. Das theologische Studium muß so gestaltet werden, daß es im vorgegebenen Mindestrahmen auch tatsächlich absolviert werden kann.

Personalia:

Als Vorsitzenden der Kommission für geistliche Berufe und kirchliche Dienste in der Nachfolge des verstorbenen Bischofs Klaus Hemmerle haben die Bischöfe den Bischof von Augsburg, Dr. Viktor Josef Dammertz OSB, gewählt.

Ebenfalls in der Nachfolge von Bischof Klaus Hemmerle wurde Bischof Karl Braun (Eichstätt) in den „Gesprächskreis zwischen Vertreterinnen katholischer Frauenverbände und -gruppen und Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz" gewählt.

Die Vollversammlung hat außerdem Weihbischof Gerhard Jakob (Trier) für die laufende Amtsperiode bis zur Herbst-Vollversammlung 1996 zum Mitglied der Kommission für Seelsorgsfragen (III) und der Kommission für Geistliche Berufe und kirchliche Dienste (IV) gewählt.

Für das Deutschlandradio (Köln/Berlin) haben die Bischöfe als Senderbeauftragten mit Sitz in Köln Pater Prof. Dr. Klemens Jockwig CSsR (Hennef) ernannt und als stellvertretenden Senderbeauftragten

Prälat Wolfgang Knauft mit Sitz in Berlin, beide für einen Zeitraum von fünf Jahren.

Zur Berufung in das Kuratorium der Bundesstiftung „Mutter und Kind – Schutz des ungeborenen Lebens" ist der Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe, Prälat Paul Bocklet, Bonn, benannt worden.

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen

Die Deutsche Bischofskonferenz hat am 2. März 1993 ein „Hochgebet für Messen für besondere Anliegen" approbiert, welches vier verschiedene Präfationen und entsprechende Interzessionen umfaßt, die zu den Anliegen passen, für die im Meßbuch II, Seite 1017 bis 1089, Meßformulare enthalten sind.

Nachdem die Approbation am 1.7. 1993 vom Apostolischen Stuhl konfirmiert wurde, können die Texte im Gottesdienst verwendet werden, sobald die Druckausgabe vorliegt. Sie soll Ende des Jahres 1993 im Buchhandel erhältlich sein.

Damit stehen außer den vier Hochgebeten, die im Meßbuch abgedruckt sind, drei Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern, das Hochgebet zum Thema „Versöhnung", ein Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen und das obengenannte Hochgebet als approbierte Texte für den gottesdienstlichen Gebrauch zur Verfügung.

Die Verwendung anderer Hochgebete ist nicht erlaubt.

Dr. Wilhelm Gegenfurtner
Generalvikar

(Amtsblatt für die Diözese Regensburg v. 16.12. 93, S. 126.)

2. Regelung der Zusammenarbeit der Militärgeistlichen mit der örtlichen Seelsorge

Artikel 30 der Päpstlichen Statuten für den Jurisdiktionsbereich des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr vom 23. November 1989 bestimmt:

„Die Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland werden sich bereitwillig dafür einsetzen, daß dem Militärbischof und seinen Militärgeistlichen bei ihrer Amtsausübung je nach Bedarf sowohl die Benutzung der Kirchen als auch die Unterstützung der Geistlichen zur Verfügung stehen. Dagegen wird der Militärbischof dafür sorgen, daß die Militärgeistlichen diese Dienste dankbar erwidern und besonders den Ortspfarrern bei der Seelsorge zur Hilfe kommen".

Auf der Grundlage dieser Regelung wird für die Mitarbeit der Militärgeistlichen in der örtlichen Seelsorge folgendes bestimmt:

I: Allgemeine Grundsätze

1. Der Militärgeistliche untersteht der Jurisdiktion des Militärbischofs (Art. II Päpstliche Statuten). Er ist ihm für den durch den Militärbischof übertragenen Dienst verantwortlich. Seine Aufgabe ist die Seelsorge an den Soldaten und ihren Familien. Im Rahmen seiner Möglichkeiten ist er zur Mithilfe in Ortsgemeinden bereit.

2. Der Militärgeistliche gehört zum Presbyterium des Militärbischofs. Er scheidet damit nicht aus seiner Heimatdiözese oder seinem Orden aus (Art. 17 Päpstliche Statuten). Er pflegt Gemeinschaft mit seinen Mitbrüdern in der Militärseelsorge und mit den Seelsorgern an dem Ort, wo er lebt und seinem pastoralen Dienst in der Militärseelsorge nachgeht. Dort hat er seine geistig-geistliche Heimat.

3. Im Sinne einer kooperativen Pastoral arbeitet der Militärgeistliche im Rahmen seiner Möglichkeiten in der Ortsseelsorge mit.

Die Ortsgeistlichen sind ihrerseits darum gebeten, nach Bedarf bei der Seelsorge an den Soldaten und ihren Familien mitzuhelfen (z. B. Aushilfe bei Standortgottesdiensten, Betreuung der Familien von Soldaten, die im Ausland Dienst tun etc.).

4. Im Zusammenhang mit seiner Mithilfe in der Ortsseelsorge hat der Militärgeistliche dafür Sorge zu tragen, daß seine Verpflichtungen in der Militärseelsorge (z. B. Gottesdienste für die übende Truppe, Begleitung deutscher Soldaten im Ausland, Angebote für Soldatenfamilien an Wochenenden etc.) nicht beeinträchtigt werden. Die Regelung von darum notwendig werdenden Vertretungen in der Ortsseelsorge bei Abwesenheit an Wochenenden nimmt der zuständige Pfarrer oder Dekan wahr.

II. Einzelbestimmungen

1. Es ist die Aufgabe der dienstaufsichtsführenden Militärgeistlichen dafür Sorge zu tragen, daß die Bindung der Militärgeistlichen ihres (Wehr-)Bereiches an das Presbyterium einer Pfarrei bzw. eines Dekanats gewährleistet und ihre Mitarbeit in der Ortsseelsorge geregelt wird.

2. Bei der Festlegung der vom Militärgeistlichen zu übernehmenden Aufgaben in der Unterstützung der Ortsseelsorge sind die örtlichen Gegebenheiten ebenso zu berücksichtigen wie die spezifischen Aufgaben, die sich in dem betreffenden Seelsorgebezirk des Militärgeistlichen stellen.

3. Es ist grundsätzlich ausgeschlossen, daß Militärgeistliche im Rahmen der Ortsseelsorge eine selbständige seelsorgliche Aufgabe übernehmen (z. B. Pfarradministrator „mit allen Rechten und Pflichten eines Pfarrers").

4. Die zusätzlichen Aufgaben in der Unterstützung der Ortsseelsorge dürfen nicht zu Lasten der Militärseelsorge gehen. Weiterhin ist zu berücksichtigen, daß dem Militärgeistlichen, der in der Regel an jedem Werktag Dienst im Bereich der Bundeswehr zu leisten hat, genügend Zeit zur Erholung und zum Studium bleibt. Er hat Anspruch auf freie Zeit, Urlaub und Fortbildung.

5. Die Regelung der Mithilfe in der Ortsseelsorge (im Bereich des Bistums, des Dekanates oder einer örtlichen Pfarrgemeinde) wird in schriftlicher Form vereinbart. Der zuständige dienstaufsichtsführende Militärgeistliche unterrichtet darüber das Katholische Militärbischofsamt.

36037 Fulda, den 6. September 1993

Erzbischof Dr. Dr. Johannes Dyba
Bischof von Fulda
Katholischer Militärbischof
für die Deutsche Bundeswehr

(Verordnungsblatt des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr 29, 1993 v. 14.10. 93, S. 84.)

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Wetter – Förderung von Priester- und Ordensberufen

Der Erzbischof von München und Freising sagte, es sei niemanden gedient, wenn in Fragen nach Gemeinde und Gemeindeleitung, nach kirchlichem Amt und Dienst nur vordergründige pragmatische Antworten gefunden würden. Es wäre nicht zu verantworten, „wenn wir unsere große Tradition in unserer kurzatmigen Zeit links liegen ließen, nur um den Augenblick zu befriedigen". Wörtlich sagte der Kardinal unter Hinweis auf den Sinn des kirchlichen Leitungsdienstes und seine untrennbare Verbindung mit der Eucharistie: „Wir müssen klare Aussagen über den Dienst der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter in unserem Dienst formulieren und gleichzeitig jungen Männern Mut machen, Priester zu werden". Der Priestermangel und die Not mancher Pfarrgemeinden dürfe die Förderung von Priester- und Ordensberufen nicht

lähmen, sondern solle auch „den großen Schatz" ehren- und hauptamtlicher Laiendienste vor Augen führen (Ordinariatskorrespondenz 01-228/93).

2. Erzbischof Degenhardt – Katechismus der Katholischen Kirche

Der Erzbischof von Paderborn bezeichnete den Katechismus der Katholischen Kirche als ein „Hilfsmittel zur Förderung und Sicherung der Einheit im Glauben".

Das Werk wolle weder die „berechtigte Vielfalt der Theologie einschränken" noch den „Fortschritt der Theologie gefährden".

3. Erzbischof Dyba – Gedenktage

Der Bischof von Fulda hat bemängelt, daß über das Kirchenjahr mit seinen Hochfesten und volkstümlichen Heiligenfesten und über die auf das Kirchenjahr verteilten „Hochkollekten" noch ein „ganzes Netz von neuen Gedenktagen" gestülpt werde. „Werden da die Gläubigen nicht einfach überfordert und verwirrt?" Unter Hinweis auf eine Vielzahl „Internationaler Tage", die UN-Organisationen für 1994 ausgerufen hätten, schreibt der Erzbischof, leider schwimme auch die Kirche ein wenig zu unkritisch auf dieser Welle mit. Das beginne mit dem „Weltfriedenstag" und gehe über den „Tag des Buches", den „Tag des Flüchtlings" und den „Mediensonntag" bis hin zur „Woche des ausländischen Mitbürgers", zur „Woche für das Leben" und zum neu erfundenen „Welttag der Kranken".

Erzbischof Dyba räumt ein, das seien sicherlich alles wichtige und ehrenwerte Anliegen. „Sind wir uns aber der Gefahr bewußt", fragt der Erzbischof, „die darin liegt, neben dem liturgischen Kirchenjahr ein alternatives Kirchenjahr zu etablieren?"

Die Christenheit habe all die Jahrhunderte hindurch jedes neue Jahr treffsicher als das bezeichnet, „was es seit der Geburt Christi ist: als ‚A.D.' Anno Domini, im Jahr des Herrn leben wir". „Wenn wir aber unser Jahr wirklich als Jahr des Herrn entgegennehmen und leben, dann können wir ganz sicher und beruhigt sein, daß auch all die anderen Anliegen voll zu ihrem Recht kommen – die Natur und die Kultur und alle Menschen, die Ungeborenen, die Schwachen, die Fremden, die Alten, die Behinderten und die Sterbenden... Im Jahr des Herrn sind alle Tage mit ihren Nöten geborgen"(KNA – 218).

4. Erzbischof Saier – Wert des Zölibates

Den Sinn und Wert des Zölibats auch in heutiger Zeit hat der Erzbischof von Freiburg betont. Bei der Weihe von 15 Diakonen sagte er, diese heute vielfach kritisierte ehelose Lebensform sei vom Auftrag Jesu her zu verstehen, „sich ihm ganz zum Dienst an den Menschen zur Verfügung zu stellen". Das sei trotz manchen Verzichts ein beglückender Dienst. Erzbischof Oskar Saier unterstrich, daß die Entscheidung für den Zölibat völlig freiwillig erfolge. Gott habe weder Maria zu ihrem Ja-Wort gezwungen, noch stünden die jungen Menschen, die sich nun als Diakone durch praktische Arbeit in den Pfarrgemeinden auf die Priesterweihe vorbereiten, unter irgendeinem Zwang. Sie hätten sich vielmehr in langer Vorbereitungszeit prüfen können, ob sie freiwillig zu dieser Lebensform ja sagen könnten. Der Erzbischof bezeichnete den Zölibat zugleich als gelebtes Zeugnis dafür, daß die menschliche Sehnsucht alle irdischen Vorstellungen übersteige und allein von Gott gestillt werden könne (KNA – 18378).

5. Bischof Braun – Über das Priestertum

Bei verschiedenen Gelegenheiten ging der Bischof von Eichstätt auf Themen ein, die sich auf das Priestertum der katholischen Kirche beziehen.

Eine gerechte Bewertung des Zölibats forderte Bischof Karl Braun im Eichstätter Dom. Aus negativen Einzelerfahrungen könnten keine allgemeinen Forderungen abgeleitet werden. Die Verletzung der Zölibatsverpflichtung durch einzelne Priester rechtfertige die Aufhebung dieses Gesetzes ebensowenig, wie das Versagen von Eheleuten den Verzicht auf Einheit und Unauflöslichkeit der christlichen Ehe veranlassen könne. Bischof Braun verwies auf die „unübersehbare Schar" der Priester, die ihre Lebensform der Ehelosigkeit „treu, glücklich und zum Besten der Gläubigen" verwirklichten. Die Zölibatsgegner müßten sich fragen lassen, ob sie nicht einer vorwiegend soziologisch-funktionalen Sicht des priesterlichen Dienstamtes verfallen seien. Der Bischof bezeichnete den Zölibat als „Weg der Liebe", der frei mache für Gott und die Menschen. Die Priester seiner Diözese bat Bischof Braun, sich nicht durch „gezielt angeheizte" Zölibatsdiskussionen verunsichern zu lassen.

Priestersein bedeutet, den Menschen als Weggenossen zur Verfügung zu stehen, ihnen aber auch den Weg zu weisen und auf diesem Weg voranzugehen. Bei der Priesterweihe von sechs Diakonen im Dom zu Eichstätt sagte der Bischof, Aufgabe des Priesters als eines geistlichen Vaters sei es nicht, nach Art eines Diktators zu kommandieren, sondern zu helfen. Der Priester müsse aber auch den Mut zur väterlichen Autorität aufbringen. Zur Lebensform der Ehelosigkeit bemerkte Bischof Braun, sie bedeute nicht eine Absage an die Vielfalt menschlicher Kontake, sondern wolle freimachen zu neuen Formen der Begegnung.

Der Zölibat sei weniger Verzicht als vielmehr Bereicherung. Bischof Braun bat darum, „in unserer Zeit eines verfallenden Glaubens- und Wertebewußtseins" sich nicht dazu verleiten zu lassen, die gegenwärtige „Kampagne der Zölibatsgegner" zu unterstützen. An der mutigen Entscheidung der Weihekandidaten für ein Priesterleben in Ehelosigkeit könne für alle deutlich werden, „daß eine weggeschenkte Lebensmöglichkeit nicht eine vertane Möglichkeit ist".

Die gegenwärtige Sinnkrise und der fortschreitende Verlust an Mitmenschlichkeit sind nach den Worten des Eichstätter Bischofs nur durch gesteigertes Bemühen um Gottverbundenheit zu bekämpfen. Man müsse Gott suchen, um den Menschen zu finden. Wer seinen Lebensweg selbstherrlich an Gott vorbeilenke, der renne ins Verderben „wie ein Geisterfahrer auf der Autobahn". Wer jedoch sein Leben ganz und gar auf Gott ausrichte, der komme ans Ziel, finde bleibendes Glück und tiefe Erfüllung.

Zum Gebet um Priesterberufe hat der Bischof von Eichstätt aufgerufen. Im Eichstätter Dom wies Bischof Braun auf den empfindlichen Mangel an Priestern hin, unter dem das Bistum leide. Nicht wenige Pfarreien seien größer geworden. Die Zahl der in ihnen wirkenden Priester sei aber die gleiche geblieben, ja sie mußte sogar in mehreren Fällen verringert werden.

Die Diözese werde gezwungen sein, in Zukunft noch mehr als bisher Pfarreien zusammenzulegen. Gleichzeitig werde da und dort ein zusätzlicher Bedarf an Priestern notwendig werden, ebenso wie die Gründung neuer Pfarreien.

Als „Not unserer Tage" bezeichnete es der Bischof, daß nicht wenige junge Christen, die den Weg zum Priestertum gehen wollen, verunsichert seien. Diese Verunsicherung komme nicht nur daher, daß offenbar zahlreiche Gläubige die zölibatäre Lebensform des Priesters nicht mehr hoch einschätzen. Sie entspringe auch einem schwindenden Verständnis für das Weiheamt in der Kirche sowie einer mancherorts angestrebten Aufwertung der Rolle von Laienmitarbeitern als sogenannten Gemeindeleitern.

Die hauptberuflichen pastoralen Mitarbeiter dürften nicht in die Rolle eines Priestersersatzes gedrängt werden, so als ob sie an die Stelle des Pfarrers träten. Unbescha-

det der Mitverantwortung und der Möglichkeit einer Teilhabe von Laien an der Gemeindeleitung müsse der Priester im Sinn des ihm übertragenen Hirtendienstes letztverantwortlicher Leiter der Pfarrgemeinde sein.

Als wichtigsten Beitrag für eine Förderung des Priesternachwuchses bezeichnete es der Bischof, in der heutigen Zeit mit ihren Aufgaben, ihren Gefährdungen und Möglichkeiten aus der ganzen Fülle Jesu zu leben. „Wir müssen lebendige Jünger und Zeugen Christi sein. Dann wird der Boden für Priesterberufe bereitet". Wo allerdings nur noch wenige beispielsweise die sakramentale Lossprechung ihrer Sünden bei der Beichte suchten, wo ein nörgelnd-distanziertes Klima die Freude an der Kirche vertreibe, wo man sich mit kritischer Loyalität begnüge, dort könne kein Verlangen nach dem Priesterberuf entstehen (KNA).

6. Bischof Dammertz – Impulse für das Ordensleben

Neue Impulse für das Ordensleben und eine tiefere Klärung über das Selbstverständnis von Ordensleuten erwartet der Augsburger Bischof von der Bischofssynode im Herbst 1994. Oft gebe es in der Kirche falsche Vorstellungen vom Ordensleben, die sich mehr an die Aktivitäten als an der geistlichen Identität der Ordensleute orientierten, bedauerte Bischof Dammertz in Rom am Rand eines Treffens von Ordensoberen zur Vorbereitung auf das Bischofstreffen. „Wenn ein Kindergarten geschlossen wird oder wenn sich Schwestern aus einem Hospital zurückziehen, dann merkt man, daß Schwestern fehlen". Das eigentlich religiöse Element des Ordenslebens werde manchmal zuwenig gesehen.

7. Bischof Eder – Menschenwürdige Arbeitsverhältnisse

„Marktwirtschaft und Gesellschaft müssen den Menschen ins Zentrum stellen und nicht Gewinn und Kapital". Dies hat der Bischof von Passau in einem Aufruf zu den Betriebsrats- und Personalwahlen betont. Bischof Eder ermuntert dazu, sich für die Wahl zur Verfügung zu stellen und vom Wahlrecht Gebrauch zu machen, denn es sei eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe, die Würde des Menschen auch im Bereich der Berufs- und Arbeitswelt zu wahren. Die Gewählten sollen „die Anliegen und Interessen der Arbeitnehmer in den Betrieben vertreten und die Arbeitsverhältnisse menschenwürdig mitgestalten", heißt es in dem Bischofswort. Da in Angelegenheiten der wirtschaftlichen Entscheidungen eines Betriebes oder Konzerns keine Mitbestimmung bestehe, sei es um so wichtiger, Mitverantwortung aktiv und entscheidend einzubringen, etwa bei Einstellungen und Entlassungen, Sozialplänen oder Lohnfragen. Die Vertretung der Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen erstrecke sich allerdings nicht nur auf jene, die einen Arbeitsplatz haben. Man müsse auch darauf bedacht sein, Arbeitslose durch entsprechende innerbetriebliche Maßnahmen wieder in das Arbeitsleben einzugliedern. Dies gelte besonders für Frauen, die prozentual höher von Arbeitslosigkeit betroffen seien als die männlichen Kollegen.

8. Bischof Spital – Grundwerte

Der Trierer Bischof hat davor gewarnt, daß die Gesellschaft zu einer „Beliebigkeitsgesellschaft" entartet. In einem Interview der Trierer Kirchenzeitung „Paulinus" bedauerte Bischof Spital, daß es keine allgemein akzeptierten Werte mehr gebe. Jugendliche würden dadurch zu einer Wertewahl und -entscheidung gezwungen, der sie oft noch nicht gewachsen seien. Ihre Lebensplanung sei dadurch gestört. Eine derzeitige „Krise der Familie" verstärke das. Der Bischof betonte, eine hilfreiche Gegenstrategie sei bisher noch nicht entwickelt worden.

Bischof Spital forderte zugleich, die Gesellschaft solle die Familie mehr fördern. Dies

erschöpfe sich nicht in finanziellen Hilfen, sondern ziele auch auf ein familienfreundlicheres Gesamtklima. Dazu müsse man riskieren, gegen den Strom zu schwimmen. Man könne nicht die Vorteile der Wohlstandsgesellschaft „wie selbstverständlich" genießen und dann kaum bereit sein, Lasten oder Verantwortung zu übernehmen. Heute fehle es oft am Gemeinsinn der Bürger, den eine demokratische Gesellschaft brauche.

In Jugendgruppen müsse „sehr viel mehr über das Leben in Ehe und Familie gesprochen" werden als bisher. Eine „solche Form der indirekten Ehevorbereitung" sei außerordentlich wichtig. „Wo niemand mehr bereit ist, Bindungen einzugehen und zu leben, nimmt die Unverbindlichkeit überhand. Wo man unverbindlich miteinander umgeht, zerstört man die Grundlagen für ein verläßliches Miteinander und damit zugleich die Grundlagen für ein gelingendes menschliches Leben" (KNA – 2492).

MISSION

1. Angebote für Urlaubermissionare im Jahre 1994

24. 05. – 27. 05. 1994 Missions-Studienwoche „Evangelium und Kultur"
Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa
Veranstalter: Phil.-Theol. Hochschule u. Missionswiss. Institut SVD, St. Augustin

20. 06. – 25. 06. 1994 Bibelwoche für Missionskräfte in Essen Heidhausen
Neues wagen. Geschichten um Abraham & Co.
Veranstalter: Katholisches Bibelwerk Stuttgart

27. 06. – 02. 07. 1994 Sankt Augustiner Missionswoche
Veranstalter: Steyler Missionare, St. Augustin

04. 07. – 13. 07. 1994 1. DKMR-Studienwoche für Urlaubermissionare, Hünfeld

05. 09. – 14. 09. 1994 2. DKMR-Studienwoche für Urlaubermissionare, Würzburg

Veranstalter: Deutscher Katholischer Missionsrat, Bamberg

Für Missionskräfte und Entwicklungshelfer, die vor der Ausreise stehen oder sich auf Heimaturlaub befinden, werden Seminare zum Thema AIDS in Entwicklungsländern angeboten. Nähere Auskunft: Missionsärztliches Institut, Salvatorstraße 22, D-97074 Würzburg, Tel.: 09 31 - 80 48 54; Fax 09 31 – 8 04 85 25.

2. Gebetsgemeinschaft für die Bekehrung des chinesischen Volkes

Das chinesische Volk mit seiner langen Geschichte, seiner reichen Kultur und zahlreichen Bevölkerung, die über die ganze Welt verstreut ist, hat bei der Errichtung einer neuen Weltordnung eine bedeutende Rolle zu spielen. Daher ist die Bekehrung des chinesischen Volkes zu Christus eine der vordringlichen Aufgaben der Kirche. Schon früh, während der Tang- und der Yuän-Dynastie, schien das Licht des Evangeliums für kurze Zeit in China und wurde von vielen angenommen. Aber erst gegen Ende der Ming-Dynastie, mit der Ankunft von Matteo Ricci in China, wurde das Evangelium erneut in China verkündet. Nach mehreren hundert Jahren Glaubensverkündigung ist jedoch die Zahl derer, die das Licht des Evangeliums erkannt und sich zu Christus bekehrt haben, nicht sehr groß.

Angesichts dieser Lage gründete eine Gruppe chinesischer Priester 1950 in Rom ein Gebetsapostolat für die Bekehrung des chinesischen Volkes. 1982 rief Papst Johannes Paul II. alle Bischöfe der Welt auf, für China zu beten. 1984 gab der Hl. Vater den chinesischen Bischöfen und Gläubigen in Taiwan, Hongkong und Übersee den Auftrag, „Brückenkirche" für China zu sein.

Neben ihrer Tätigkeit für die chinesische Kirche auf dem Festland rief die chinesische Bischofskonferenz auf Taiwan im Jahre 1980 mit großem Erfolg die „Millionen-Blumen-Bewegung" zu Gebet und Opfer für die Bekehrung Chinas ins Leben.

Im Hinblick auf die Behinderung der Kirche und der Glaubensverbreitung auf dem chinesischen Festland und die Schwierigkeiten und Widerstände, die sich einer Annahme des Glaubens durch die Menschen in Taiwan, Hongkong, Macau und Übersee entgegenstellen, gründete die Kommission „Brückenkirche" der chinesischen Bischofskonferenz die „Gebetsgemeinschaft für die Bekehrung des chinesischen Volkes". Sie ruft die Gläubigen in aller Welt auf, beharrlich für die hunderte Millionen von Chinesen zu beten und Opfer zu bringen, daß die Kirche in Festlandchina sich unbehindert entfalte, daß die Menschen auf dem Festland, in Taiwan, Hongkong und Macau und die Chinesen in Übersee das Evangelium annehmen, sich zu Christus bekehren und ihren Beitrag leisten zum Aufbau einer neuen Weltordnung und zur Ankunft des Reiches Gottes.

Satzungen der Gebetsgemeinschaft für die Bekehrung des chinesischen Volkes

I. Ziele:

Die Vereinigung von Brüdern und Schwestern in der ganzen Welt zum Gebet und Opfer für das chinesische Volk, daß es bald den Glauben annehme, sich zu Christus bekehre und seinen Beitrag für eine neue Weltordnung leiste.

II. Patrone:

Maria, die Mutter Chinas, und der heilige Josef.

III. Mitgliedschaft:

Offen für alle Gläubigen jeden Alters, Geschlechts und jeder Nation, sofern sie bereit sind, gemäß den Zielen dieser Gemeinschaft zu beten und Opfer darzubringen.

IV. Pflichten:

1. Die Mitglieder versprechen, für die genannten Ziele zu beten und Opfer zu bringen. Nach Möglichkeit verrichten sie täglich das Gebet für die Bekehrung Chinas.

Andere verdienstliche Werke wie Schriftlesung, Werke der Nächstenliebe, Teilnahme an religiösen Aktivitäten und Glaubensverkündigung können für die Ziele der Gebetsgemeinschaft aufgeopfert werden.

2. Sie können durch Spenden die Aufgaben der Gebetsgemeinschaft unterstützen und beim Wiederaufbau der Kirche auf dem Festland mithelfen.

V. Geistliche Früchte:

Die Mitglieder erfreuen sich der geistigen Gemeinschaft mit den anderen Mitgliedern und haben Anteil an den gegenseitigen Fürbitten.

VI. Beitritt:

Mitglied wird man durch Ausfüllen und Unterschreiben der Beitrittserklärung sowie das Versprechen, nach Kräften die genannten geistlichen Werke zu vollbringen. (Die Angabe von Adresse und Telefonnummer auf der Beitrittserklärung wird erbeten, um den Kontakt zu erleichtern.)

Gebet für die Bekehrung Chinas

Barmherziger Vater, Schöpfer der Welt und Lenker der Menschheitsgeschichte, du liebst und umhegst alle Völker. Du hast deine Liebe in besonderer Weise dem chinesischen Volke erwiesen und ihm eine altehrwürdige, reiche Kultur, ein großes Land und eine zahlreiche Bevölkerung verliehen. Deine Söhne und Töchter in China haben eine lange Zeit leidvoller Prüfungen durchstanden und dabei das Zeugnis der Treue zu Christus und seiner Kirche gegeben. Wir bitten dich, laß sie im Glauben feststehen und in Werken der Liebe verharren. Gib ihnen eine glühende und freudige Hoffnung, so daß aus dem Samen des Evangeli-

ums recht bald der Glaube an Christus in China voll erblühe.

Allmächtiger Gott, Herrscher aller Völker, dein Wille ist es, daß alle Menschen gerettet werden. Wir bitten dich durch das Geheimnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes Jesus Christus: Sende deinen Heiligen Geist und erleuchte deine chinesischen Söhne und Töchter auf dem Festland, in Taiwan, Hongkong und Macau und in der ganzen Welt, daß sie die Frohbotschaft annehmen, sich zu Christus bekehren und mit allen Kräften an der Neuordnung der Welt mitwirken.

Wir beten auch für alle Mitglieder dieser Gebetsgemeinschaft. Segne sie und erfülle sie mit deiner Gnade. Laß sie in der Tugend wachsen und einst in dein himmlisches Reich gelangen. So bitten wir durch Christus unseren Herrn. Amen.

Maria, himmlische Königin Chinas, bitte für uns!

Heiliger Josef, Patron Chinas, bitte für uns!

Selige Märtyrer Chinas und alle Heiligen, bittet für uns!

Werden Sie Mitglied der Gebetsgemeinschaft für die Bekehrung des chinesischen Volkes

– für wirklichen Fortschritt und die Ausbreitung des Glaubens in Festlandchina,

– für soziale Stabilität und das Wachstum der Kirche in Taiwan,

– für das Wohlergehen der Menschen in Hongkong und für die Bekehrung der Chinesen in aller Welt,

– für eine neue Weltordnung und dauerhaften Frieden.

Unter dem Schutze Marias und Josefs, der Patrone Chinas, opfern die Mitglieder der Gemeinschaft, Männer, Frauen und Kinder aus allen Völkern, für die Bekehrung des chinesischen Volkes ihre Gebete und geistlichen Werke: die Mitfeier der hl. Messe, das Rosenkranzgebet, das spezielle Gebet der Gemeinschaft, Schriftlesung und andere geistliche Lesung, das Bemühen um ein Leben nach dem Evangelium, Teilnahme an religiösen Veranstaltungen, Werke der Nächstenliebe, Glaubensverkündigung, Spenden und Opfer.

Wenn Sie mitmachen wollen, fordern Sie ein Beitrittserklärungsformular an und senden Sie es ausgefüllt an:

Center for the Bridge Church Service Commission

Chungshan North Road Sec. 1, No. 2 5F
Taipei 10041
Taiwan
Tel.: (02) 3 11 94 81

Herausgegeben von der Chinesischen Bischofskonferenz.
Kommission für die „Brückenkirche".

STAAT UND KIRCHE

1. Aufwendungen zur Erfüllung von Vermächtniszuwendungen

Aufwendungen zur Erfüllung von Vermächtniszuwendungen an gemeinnützige Einrichtungen sind beim Erben als Spenden nach § 10 Abs. 1 EStG abziehbar (Urteil vom 22. September 1993, Az: XR 107/91)

Veräußert ein als gemeinnützig anerkannter Verein neben der Ausführung anderer steuerpflichtiger und steuerfreier Umsätze *mehrmals ihm von Todes wegen (zugunsten der Verfolgung seiner gemeinnützigen Zwecke) zugewendete Gegenstände*, so fallen diese Veräußerungen jedenfalls dann in den Rahmen seines Unternehmens (und nicht in die nichtunternehmerische Sphäre), wenn sie für sich allein gesehen nachhaltig sind (Urteil vom 9. September 1993, Az: VR 24/89) Anmerkung: Die Umsätze aus Veräußerungen von geerbten Grundstücken, Wertpapieren, Hausratsgegenständen, Fahrzeugen, etc. sind auch bei

als gemeinnützig anerkannten Körperschaften nicht steuerfrei, sondern umsatzsteuerpflichtig, wenn der Erbe mit den Veräußerungen *nachhaltig* tätig wird, also bei wiederholten Veräußerungen ererbter Gegenstände einzeln oder en bloc an Dritte, und zwar mit anhaltender Tendenz. Dabei spielt es keine Rolle, daß der Erbe die veräußerten Gegenstände nicht entgeltlich erworben hat und daß mit der Veräußerung eine Gewinnerzielung nicht beabsichtigt ist.

2. Beendigung des Berufsausbildungsverhältnisses

Ein Berufsausbildungsverhältnis endet nach § 14 Abs. 2 BBiG vor Ablauf der vereinbarten Ausbildungszeit *mit dem „Bestehen der Abschlußprüfung"*. „Bestanden" in diesem Sinne ist die Abschlußprüfung erst, wenn das Prüfungsverfahren abgeschlossen ist und das Ergebnis der Prüfung dem Auszubildenden mitgeteilt wurde. Die Weiterbeschäftigung eines Auszubildenden nach § 78 a Betr.VG muß innerhalb der letzten drei Monate vor Beendigung des Berufsausbildungsverhältnisses vom Auszubildenden schriftlich verlangt worden sein; dies geht nicht mehr, wenn das Berufsausbildungsverhältnis durch die Mitteilung des Prüfungsergebnisses bereits beendet ist (Urteil des Landesarbeitsgerichts Nürnberg vom 4. Mai 1993, Az: 5 Sa 396/92).

3. Verordnung über die Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht

Vom 3. September 1992 (Abdruck aus Nds. GVBl. S. 239)

Auf Grund des Artikels I des Gesetzes zu dem Staatsvertrag über den Rundfunk im vereinten Deutschland vom 26. November 1991 (Nieders. GVBl. S. 311) in Verbindung mit Artikel 4 § 6 des Staatsvertrages über den Rundfunk im vereinten Deutschland vom 31. August 1991 wird verordnet:

(§ 1 und 2 nicht abgedruckt)

§ 3

Gebührenbefreiung für Rundfunkempfänger in besonderen Betrieben oder Einrichtungen

(1) Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht wird für Rundfunkempfangsgeräte gewährt, die in folgenden Betrieben oder Einrichtungen für den jeweils betreuten Personenkreis ohne besonderes Entgelt bereitgehalten werden:

1. in Krankenhäusern, Krankenanstalten, Heilstätten sowie in Erholungsheimen für Kriegsbeschädigte und Hinterbliebene, in Gutachterstationen, die stationäre Beobachtungen durchführen, in Einrichtungen der beruflichen Rehabilitation sowie in Müttergenesungsheimen;

2. in Einrichtungen für Behinderte, insbesondere in Heimen, in Ausbildungsstätten und in Werkstätten für Behinderte.

3. in Einrichtungen der Jugendhilfe im Sinne des Kinder- und Jugendhilfegesetzes (Sozialgesetzbuch VIII), insbesondere in Jugendheimen, Häusern der offenen Tür, Jugendbildungsstätten, Kinder- und Jugenderholungsheimen, in Jugendherbergen, in Kindergärten, Horten und anderen Einrichtungen, in denen sich Kinder für einen Teil des Tages oder ganztags aufhalten (Tageseinrichtungen), Einrichtungen über Tag und Nacht, Schülerheimen und in anderen Jugendwohnheimen;

4. in Einrichtungen für Suchtkranke, Einrichtungen der Altenhilfe und in Durchwandererheimen.

(2) Voraussetzung für die Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht nach Absatz 1 ist, daß die Rundfunkempfangsgeräte von dem jeweiligen Rechtsträger des Betriebes oder der Einrichtung bereitgehalten werden. Die Gebührenbefreiung tritt nur ein, wenn der Rechtsträger gemeinnützigen oder mildtätigen Zwecken im Sinne der §§ 51 bis 68 der Abgabenordnung dient. Das gleiche gilt, wenn bei dem Betrieb oder der

Einrichtung eines Rechtsträgers diese Voraussetzungen vorliegen. Bei Krankenhäusern, Altenwohnheimen, Altenheimen und Altenpflegeheimen genügt es, wenn diese Einrichtungen nach § 3 Nr. 20 des Gewerbesteuergesetzes von der Gewerbesteuer befreit sind.

§ 4

Gebührenbefreiung für Rundfunkempfangsgeräte in allgemein- und berufsbildenden Schulen

Für Rundfunkempfangsgeräte, die für ein volles Kalenderjahr in öffentlichen allgemeinbildenden Schulen, öffentlichen berufsbildenden Schulen sowie in privaten staatlich anerkannten Ersatzschulen und staatlich anerkannten Ergänzungsschulen, soweit sie auf gemeinnütziger Grundlage arbeiten, von dem jeweiligen Rechtsträger der Schule zu Unterrichtszwecken zum Empfang bereitgehalten werden, wird Gebührenbefreiung für die letzten drei Monate des Jahres gewährt.

§ 5

Antrag auf Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht

(1) Die Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht wird auf Antrag gewährt, Eine Gebührenbefreiung kann nur gewährt werden, wenn das Bereithalten eines Rundfunkempfangsgerätes nach Artikel 4 § 3 des Staatsvertrages über den Rundfunk im vereinten Deutschland angezeigt wurde oder gleichzeitig mit dem Antrag auf Gebührenbefreiung angezeigt wird.

(3) In den Fällen der §§ 2 bis 4 ist der Antrag unmittelbar an die Landesrundfunkanstalt zu richten, die über den Antrag entscheidet.

(4) Die Voraussetzungen für die Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht sind glaubhaft zu machen. Die Landesrundfunkanstalt kann verlangen, daß in den Fällen des § 3 Abs. 2 Satz 2 die Befreiung von der Körperschaftsteuer nach § 5 Abs. 1 Nr. 9 des Körperschaftsteuergesetzes oder bei Krankenhäusern, Altenwohnheimen, Altenheimen und Altenpflegeheimen in den Fällen des § 3 Abs. 2 Satz 4 die Befreiung von der Gewerbesteuer nach § 3 Nr. 20 des Gewerbesteuergesetzes nachgewiesen wird.

(5) Der Beginn der Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht wird in der Entscheidung über den Antrag auf den Ersten des Monats festgesetzt, der dem Monat folgt, in dem der Antrag gestellt wird; wird der Antrag vor Ablauf der Frist eines gültigen Befreiungsbescheides gestellt, wird der Beginn der neuen Befreiung auf den Ersten des Monats nach Ablauf der Frist festgesetzt. Die Befreiung wird längstens jeweils für drei Jahre gewährt. Treten Tatsachen ein, wonach eine Voraussetzung für die Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht entfällt, so endet die Befreiung; die Tatsachen sind von der oder dem Berechtigten unverzüglich der Landesrundfunkanstalt mitzuteilen.

§ 6

Inkrafttreten

(1) Diese Verordnung tritt am Tage nach ihrer Verkündigung in Kraft.

(2) Gleichzeitig tritt die Verordnung über die Befreiung von der Rundfunkgebührenpflicht vom 27. Januar 1980 (Nieders. GVBl. S. 33) außer Kraft.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Die Wahlversammlung der *Norddeutschen Provinz der Herz-Jesu-Missionare*, die vom 27. bis 29.12. 1993 in Münster-Hiltrup tagte, hat *P. Engelbert Schütte MSC* zum neuen Provinzial gewählt. Pater Schütte ist Professor für Homiletik am bischöflichen Priesterseminar in Speyer und zugleich Rundfunkbeauftragter der Diözese Speyer beim

SR und SWF. Er tritt die Nachfolge von P. Klaus Sanders an, der im September 1993 in die Generalleitung seiner Ordensgemeinschaft gewählt worden war.

2. Berufungen und Ernennungen

In die wissenschaftliche Kommission des Arbeitskreises „Kirche und Sport" der katholischen Kirche Deutschlands wurde als Pastoraltheologe P. Dr. Hermann Kochanek SVD berufen. Er ist Direktor des Arnold-Janssen-Hauses der Steyler Missionare in Sankt Augustin, Heimvolkshochschule und Tagungsheim (steyl aktuell [sta] 27/94).

Zu Mitgliedern der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens hat der Heilige Vater ernannt: Kardinal Jaime L. Sin, Erzbischof von Manila; Kardinal Miguel Obando Bravo SDB, Erzbischof von Managua; Kardinal Lucas Moreira Neves OP, Erzbischof von Sâo Salvador da Bahia; Kardinal Pio Laghi, Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen; Adrianus Johannes Simonis, Erzbischof von Utrecht (L'Osservatore Romano n. 47 v. 26. 2. 94).

3. Heimgang

Kurz vor Vollendung seines 87. Lebensjahres starb am 3. Februar 1994 in Ingolstadt P. Dr. Adolf Graf von Spreti SVD. Am 8. Februar wurde er auf dem Friedhof des Missionshauses St. Wendel/Saar bestattet. 1925 in Sankt Augustin in das Noviziat der Steyler Missionare eingetreten, 1931 in Rom zum Priester geweiht, diente der gebürtige Münchener in fast 63 Priesterjahren der Kirche und der SVD in vielen wichtigen Aufgaben, 20 Jahre davon im Generalat in Rom. Sechs Jahre war er Provinzial der Norddeutschen Provinz. Von 1967 bis 1971 leitete er die Steyler Missionsprokur. Allen, die ihn kannten und die sein weltweites Wirken schätzten, bleibt er als ein Priester mit der Gabe eines starken, unerschütterlichen Glaubens in Erinnerung (steyl aktuell [sta] 29/94).

Im Alter von 79 Jahren ist am 7. Februar 1994 Mutter Maria Gertrud Stegmann gestorben. Sie war von 1971 bis 1983 Generaloberin der Kongregation der Schwestern des Erlösers in Würzburg und für rund 2000 Schwestern verantwortlich. Für ihr Wirken wurde sie mehrfach ausgezeichnet. So erhielt sie 1978 den Bayrischen Verdienstorden, 1983 wurde ihr das Caritaskreuz in Gold verliehen.

Am 16. November 1993 starb im Alter von 72 Jahren P. Dr. Johannes Steinmetzler CSsR in Bonn. Fast während der gesamten Zeit des Bestehens des Apostelstiftes der Brüderorden und -kongregationen in Köln wirkte der Redemptoristenpater dort nebenamtlich als Dozent für Kirchengeschichte.

Am 20. Dezember 1993 verstarb in Düsseldorf mit 88 Jahren Br. Fulgentius-Maria Lehmann CFP, langjähriger Generalsuperior der Ordensgemeinschaft der Armen-Brüder des hl. Franziskus (1960–1976). In den Jahren 1964 bis 1983 war Br. Fulgentius Erster Vorsitzender der VOB und leitete von Oktober 1972 bis August 1982 als Superior das Apostelstift der VOB in Köln. Zu Beginn seiner Amtszeit im Apostelstift erfolgte dessen Verlegung von Sankt Aposteln zur Victoriastraße. Die Beisetzung fand am 28.12. 1993 in Düsseldorf statt.

Kurz vor Vollendung seines 83. Lebensjahres verstarb am 15. Januar 1994 in Neuss Br. Erhard Flotzinger CFA. Zwölf Jahre leitete er als Generaloberer die Alexianer-Brüdergemeinschaft.
Ruhig und geduldig, ohne Klagen, ertrug er alle Leiden; wissend, daß wir an Christus nicht vorbeikommen, ohne ein Stück weit sein Kreuz auch in unserem Leben mitzutragen. Und so ist Br. Erhard so ruhig und friedlich, wie er seinen Lebensweg mit seinen Brüdern gegangen ist, auch in die Ruhe

seines Herrn eingegangen. Seine letzte Ruhe fand Br. Erhard auf dem Klosterfriedhof zu Neuss, am 22. Januar 1994.

Am 25. Januar 1994 verstarb im Krankenhaus von Lohr am Main P. Ludwig M. Hager OFM Conv, amtierender Provinzial der deutschen Provinz St. Elisabeth der Franziskaner-Minoriten. Im Jahr 1989 wurde er zum Provinzialminister seiner Ordensprovinz gewählt. Während seiner Amtszeit wirkte P. Ludwig in der VDO-Kommission Pastorale Grundfragen mit. Er stand im 64. Lebensjahr; beigesetzt in der Ordensgruft des Klosters Schwarzenberg.

Am 2. Dezember 1993 starb P. Remigius Ritzler OFM Conv. P. Remigius Ritzler, Dr. und Mag. der hl. Theologie, Dr. h. c. der Würzburger theologischen Fakultät, aus Diedesfeld/Weinstraße. Viele Jahre führte er in rastloser Forschertätigkeit das von P. Eubel begründete Werk „Hierarchia Catholica" erfolgreich weiter. 1960–66 Generalassistent. Nach seiner Emeritierung Konventsmitglied von Maria Eck, wo er sich als eifriger Beichtvater, unermüdlicher Lokalschriftsteller und einfallsreicher Krippenbauer betätigte. Gestorben nach kurzer, schwerer Erkrankung im Vinzentinum zu Ruhpolding im Alter von fast 85 Jahren, von denen er nahezu 65 im Orden lebte und nicht ganz 60 Jahre als Priester wirkte. Beigesetzt auf dem Maria Ecker Klosterfriedhof.

Am 14. Dezember 1993 starb in München P. Karl Böckl SJ. P. Böckl stand im 70. Lebensjahr und im 46. Jahr seines Ordenslebens. Geboren in Vohenstrauß (Oberpfalz) trat er nach Ableistung seines Kriegsdienstes in Böhmen, Polen und Rußland in die Gesellschaft Jesu ein und wurde am 28. Juli 1957 durch Kardinal Wendel in München zum Priester geweiht. Der Verstorbene war zunächst Sozius im Noviziat Neuhausen der Jesuiten. 1962 wurde er als Spiritual an das Erzbischöfliche Studienseminar in Traunstein berufen. Ab 1971 war er Berater und Seelsorger in Mannheim im Haus „Die offene Tür", zugleich war er zeitweilig Minister des Franz-Xaver-Hauses in Mannheim.

Am 23. Januar 1994 starb im Alter von 64 Jahren der Bischof von Aachen, Dr. Klaus Hemmerle. Der Verstorbene wurde am 3. April 1929 in Freiburg geboren und nach dem Studium von Theologie und Philosophie 1952 zum Priester geweiht. Seit 1956 war er erster Direktor der Katholischen Akademie in Freiburg. Ein Jahr später promovierte der Verstorbene über Franz Baader in Theologie. In Bochum und Freiburg wirkte er nach seiner Habilitation als Professor für Fundamentaltheologie beziehungsweise Christliche Religionsphilosophie. Dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) war er seit 1968 als Geistlicher Direktor und seit 1974 als Geistlicher Assistent verbunden. 1975 ernannte ihn Papst Paul VI. zum Bischof von Aachen. In der Deutschen Bischofskonferenz leitete Bischof Hemmerle die Kommission für geistliche Berufe und kirchliche Dienste.

R.I.P.

STATISTIK

Nach Angaben aus gut informierten Kreisen in Hongkong stellte sich die Situation der offiziellen katholischen Kirche in der Volksrepublik China statistisch folgendermaßen dar: Katholiken ca. 10 000 000; Konvertiten (jährlich) ca. 50 000; Kirchen/Kapellen 4000; Priesterseminare 38 (Nationalseminar 1, Regionalseminare 6, Großseminare 19, Provinzseminare 7, Diözesanseminare 5); Diözesen 123; Bischöfe (offizielle) 71; Priester 1400; Priesterweihen (seit 1980) 550; Priesterweihen (1993) 70; Seminaristen ca. 1450 (in Großseminaren 1030–1050, in Kleinseminaren 360–400); Schwestern 2000; Schwestern in Gelübden (seit 1980) 500; Noviziate 40; Schwestern in Formation 1000. (steyl aktuell [sta] 34/94.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Predigtliteratur

Vorgestellt von Klemens Jockwig CSsR, Hennef/Sieg.

Ungefähr 5 Millionen Katholiken hören jeden Samstag oder Sonntag in Deutschland eine Predigt. Es ist also nicht verwunderlich, daß der Markt der Predigtliteratur weder eine wirtschaftlich noch eine theologisch bedingte Konjunkturkrise kennt.

Predigten an Sonn- und Feiertagen

Die Abtei Maria Laach beging 1992 ein Doppeljubiläum. Einmal gedachten die Mönche der Gründung ihrer Abtei vor 900 Jahren, zum anderen erinnerte man an deren Wiederbesiedlung nach der Auflösung durch Napoleon 1802 durch Beuroner Benediktiner 1892. Aus diesem Anlaß geben die Maria Laacher Benediktiner einen Predigtzyklus für alle drei liturgischen Lesejahre heraus. Hier liegen die jeweiligen Doppelbände für die Lesejahre A und B vor.[1]

Den einzelnen Predigten zu den Evangelien der Sonn- und Festtage ist ein Text aus der spirituellen Literatur der verschiedenen Epochen beigegeben; überwiegend sind es Texte aus unserer Zeit.

Positiv zu bewerten ist die Vielzahl der Autoren, die einen vielfältigen Predigtstil garantieren. Den Predigten liegt durchgehend das notwendige theologische und exegetische Fachwissen zugrunde. Es sind auch durchweg Predigten, auf die man hinhören kann.

Die Prediger sind Mönche, die einerseits Menschen unserer Zeit sind, deren Glaubenszeugnis aber andererseits mehr die fast selbstverständliche Sicherheit und Geborgenheit im Glauben innerhalb eines geschlossenen christlichen Lebensraumes widerspiegelt als die Not des Suchens und die Angefochtenheit des Glaubens inmitten einer säkularisierten Welt.

Es sind ansprechend gestaltete Bücher. Die wenigen Farbdrucke aus verschiedenen Evangeliaren machen diese Predigtbücher in zweifacher Hinsicht kostbar, denn mit 58,– DM pro Doppelband sind sie keineswegs billig.

Wenn man nach der Lektüre benediktinischer Predigten Predigten liest, die von Dominikanern gehalten wurden, fällt einem der Unterschied dieser Orden auch in dieser pastora-

---

1 *Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage.* Hrsg. von Drutmar Cremer. Lesejahr A. Teil 1: Sagt uns ein Wort voll Zuversicht und Trost. Advent bis Dreifaltigkeitssonntag. 173 S., Teil 2: Sende uns, Herr, die Zeit des Atmens. Fronleichnam bis Christkönigssonntag. 149 S. Regensburg 1992: Fr. Pustet, kt., DM 58,– (ISBN 3-7917-1352-3 Gesamtausgabe). Lesejahr B. Teil 1: Eine neue Schöpfung seid ihr. Advent bis Dreifaltigkeitssonntag. 176 S., Teil 2: Er wohnt in euch. Fronleichnam bis Christkönigssonntag. Regensburg 1993: Fr. Pustet. kt., DM 58,– (ISBN 3-7917-1390-6 Gesamtausgabe).

len Tätigkeit auf. Gleichzeitig ist man froh über die verschiedenen Orden innerhalb der katholischen Kirche.

Die hier zum Lesejahr B herausgegebenen dominikanischen Predigten[2] zeichnen sich durchweg durch einen direkten Zugang zum Hörer in seiner Erfahrungswelt aus. Nicht umsonst bezeichnen sich die Dominikaner von ihrer Gründung her als Predigerbrüder. Eindeutige Zielvorstellung, Gliederung sowie Indentifikationsangebote durch das Element des Narrativen, vor allem mit Beispielen aus der Literatur, zeichnen diese Predigten aus.

Das heißt nun nicht, daß es hier keine kritischen Anmerkungen zu machen gäbe. Zum Beispiel wird die Predigt zum 4. Fastensonntag (Joh 3,14–21) unter der Überschrift „Gott schließt keinen von seiner Liebe aus" sehr breit mit der bekannten Erzählung aus den Bekenntnissen des Augustinus über seine Bekehrung zum Christentum eingeführt. Der Hörer läßt sich also auf diese Situation und die Römerbriefstelle ein, in der Paulus eindringlich vor einem lasterhaften Leben warnt (13,13 f.). In einem harten Schnitt kommt der Prediger dann auf den Text des Sonntags: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab..." (Joh 3,16).

Die Einleitung ist als Beispiel für die Bedeutung von Lieblingsstellen der Bibel gewählt, hat aber keinen weiteren Bezug zur Predigt, auch wenn der Prediger am Schluß noch einmal zu seiner Einleitung zurückkommt. Für sein Thema: „Gott schließt keinen von seiner Liebe aus" hätte der Prediger als Einleitung nicht die Bekehrung des Augustinus und Röm 13,13 f. nehmen dürfen, weil man mit seiner Einleitung die Hörer nicht auf eine Fährte setzen darf, die man dann, wenn der Hörer auf dieser Fährte ist, direkt wieder verläßt.

Gerade das zu Anfang erwähnte Positive dieser Predigten löst bei mir aber auch die Frage aus: Werden hier nicht doch wieder zu schnell Antworten gegeben, auch wenn es meist sehr bedenkenswerte und hilfreiche Antworten sind? Die Antworten wären für mich glaubwürdiger, wenn Fragen ausgehalten und dort, wo es eben keine Antworten gibt, die Fragen in ihrer Härte oder sogar Unerträglichkeit stehen blieben.

Die nicht selten zu schnell gegebene Aufforderung, uns an der Liebe Gottes und dem Verhalten Jesu zu orientieren, kann den Zugang zum Verstehen des Verhaltens Jesu eher blockieren als erleichtern. Wenn man sich bei der Lektüre dieses Predigtbuches aber derartigen für das Predigen sehr wichtigen Problemen gegenübergestellt sieht, spricht das ja auch für dieses Buch. Weder Titel noch Umschlagbild des zu empfehlenden Buches sind geglückt. Nüchterner Wirklichkeitbezug ist hier eher angebracht.

Der zweite Band, der für das Lesejahr B, „Neue Predigten zum Alten Testament", liegt hier vor.[3] Der Herausgeber, Direktor des Katholischen Bibelwerkes in Stuttgart, hat auch für die in diesem Band veröffentlichten Predigten gute Autoren gefunden. Die vielen Predigtbücher berücksichtigen ja leider immer noch fast ausschließlich die jeweiligen Evangeliumstexte. Wer sich als Theologe und Prediger einmal eine längere Zeit auf die alttestamentlichen Texte eingelassen hat, dem ist es unverständlich, warum bei den meisten Predigern immer noch eine derartige Verweigerung gegenüber dem Alten Testament herrscht.

---

2 *Lichtsekunden.* Dominikanische Predigten zum Lesejahr B. Hrsg. von Rudolf Stertenbrink. Freiburg 1993: Herder. 237 S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-451-23233-2).

3 *Neue Predigten zum Alten Testament.* Lesejahr B. Hrsg. von Franz-Josef Ortkemper. Stuttgart 1993: Verlag Kath. Bibelwerk. 239 S., kt., DM 39,90 (ISBN 3-460-32992-0).

Eigens muß lobend erwähnt werden, daß Ortkemper auch eine größere Anzahl von Frauen für eine Predigt gewonnen hat. Und auch hier bestätigt sich einmal mehr, wie wenig einsichtig es ist, selbst wenn es dafür einen nicht zu unterschätzenden theologischen Grund gibt, die Predigt innerhalb der hl. Messe dem Priester oder Diakon vorzubehalten. Der Pastoral der Verkündigung wird damit ein Bärendienst erwiesen.

Leider fehlen dem Band die sonst üblichen Verzeichnisse der Schriftstellen sowie der Autorinnen und Autoren. Es wäre gut, dies beim abschließenden dritten Band nachzuholen.

Hilfen zur Auslegung der Sonntagsevangelien

So lautet der Untertitel des zweiten Bandes (Lesejahr B), dessen Titel „Schätze im biblischen Acker" heißt.[4]

Die Bearbeitung des jeweiligen Evangeliumstextes hat immer dieselbe Struktur. Im ersten Teil werden Fragen gestellt, die die Grundaussagen des Textes und die heutige Verstehensmöglichkeit ansprechen. Der zweite Teil, der den Schwerpunkt der Bearbeitung bietet, heißt: Zum Text. Hier werden Ergebnisse der Exegese sowie Verkündigungsansätze aufgezeigt. Der dritte, wie der erste, recht kurze Teil heißt: Geschichte. Hier wird ein Beispiel aus der persönlichen Verstehensgeschichte des Textes wiedergegeben. Ich habe selten eine derart prägnante, im exegetischen Teil durchgehend kompetente und gute Hilfe für die Predigtarbeit gefunden, wie sie in diesem Buch geleistet wird.

Ein Drittel der Mitarbeiter sind Frauen. Nach Ausweis des informativen Verzeichnisses der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist hier, was es bei homiletischen Veröffentlichungen bisher leider immer noch zu selten gibt, auch die Grenze zwischen „katholisch" und „evangelisch" überwunden worden. Einer der beiden Herausgeber, G. Schörghofer, ist der derzeitige Chefredakteur der renommierten österreichischen Zeitschrift der Jesuiten „entschluss".

Wochentagspredigten

Der Sonderband des Jahrganges 1992 von „Prediger und Katechet", der wohl bekanntesten Predigerzeitschrift im deutschen Sprachraum, bietet Kurzansprachen zu den Evangelien aller Werktage.[5] Derartige kurze Predigten für den Werktagsgottesdienst werden in dieser Zeitschrift seit fünf Jahren regelmäßig veröffentlicht.

Die vom Herausgeber vorgegebene Kürze tut den meisten Texten sehr gut. Dies bezieht sich sowohl auf den Inhalt als auch auf Sprache und Stil dieser Predigten. Und daß nicht immer der bibeltheologische Hauptgedanke einer Perikope aufgegriffen wird, spricht manchmal sogar eher für als gegen die Kurzpredigt.

Das Verzeichnis der Bibelstellen ermöglicht es, dieses Buch auch sonst bei der Bibelpastoral und bei der persönlichen Schriftlesung zur Hand zu nehmen.

---

4 *Schätze im biblischen Acker.* Hilfen zur Auslegung der Sonntagsevangelien im Lesejahr B. Hrsg. von Martin Brasser und Gustav Schörghofer. Kevelaer 1993: Butzon & Bercker. 151 S., kt., DM 24,– (ISBN 3-7666-9856-7).

5 *Wochentagspredigten.* Kurzansprachen zu den Evangelien aller Werktage. Hrsg. von Heribert Arens. Sonderheft von „Der Prediger und Katechet", 131. Jahrgang, 1992. München 1992: E. Wewel. 243 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-87904-096-6).

Besprechungen

Orden und Spiritualität

Herbstrith, Waltraud: *Teresa von Avila.* Lebensweg und Botschaft. München 1993: Verlag Neue Stadt. 199 S., geb., DM 28,– (ISBN 3-87996-295-2).

Sinn und Ziel ihres Buches bringt die Autorin in der Einführung zum Ausdruck mit den Worten: „In diesem Buch soll gefragt werden: Wie kann Teresa von Avila dem heutigen Menschen helfen, Sinn und Ziel seines Lebens zu erkennen? Vor allem: Wie kann er von Teresa lernen, ein betender und liebender Mensch zu werden?"

Die Autorin, die selbst Karmeliterin ist, sucht aus den Schriften der Heiligen ihr Leben nachzuzeichnen: ihre anfänglichen Schwierigkeiten im geistlichen Leben, die inneren Auseinandersetzungen über den Ruf Gottes, das Kloster, in dem sie 20 Jahre lang gelebt, zu verlassen und eine neue Ordensgemeinschaft nach der ursprünglichen Regel der Karmeliten zu gründen. In Schweigen und Meditation will sie Gott erfahren und diese Gotteserfahrungen an jene weitergeben, die bereit sind, sich ihr anzuschließen.

Trotz ihrer Unrast bei den Gründungsreisen, ihren Verhandlungen mit Bischöfen und Priestern, die dazu führten, daß man sie mehr auf den „Landstraßen" in Spanien antrifft als in der Stille ihrer Klosterzelle, findet Teresa Zeit, ihre geistlichen Bücher zu schreiben. – Die Autorin versteht es, Parallelen jener Zeit mit der heutigen aufzuzeigen. Sie zeichnet Teresa als die Vorkämpferin der modernen Frauenbewegung und macht deutlich, daß beschauliches Leben und Weltaufgeschlossenheit sich miteinander verbinden lassen und kein Widerspruch sind. Teresa wird als erste Frau 1970 von Papst Paul VI. zur Kirchenlehrerin erklärt. Die im Anhang des Buches angefügte Auswahl von Texten aus Briefen der Heiligen, eine Übersicht über ihre Lebensdaten, Anmerkungen und Literaturhinweise nimmt man dankbar zur Kenntnis. Als zeitgeschichtliches Dokument kann man dieses Buch religiösen Instituten, Exerzitienmeistern und für das geistliche Leben aufgeschlossenen Laien empfehlen. Peter Bock

Oost, Katharina: *Du hast meine Wärme gespürt.* Eine Mutter wird Nonne – Brief an ihre Tochter. Freiburg 1993: Herder. 63 S., geb., DM 18,80 (ISBN 3-451-23247-2).

Nur einer Frau wird es möglich sein, so in ihr Inneres hineinzuleuchten und dieses für andere sichtbar zu machen, wie es K. Oost in ihrem Büchlein tut.

Man hört die oft vorwurfsvollen, zweifelnden und bohrenden Fragen der Tochter und erfährt in einem Zwiegespräch die Antwort einer tiefgläubigen Frau, die mit sich ringt, dem Ruf Gottes zu folgen und Nonne zu werden. Sie verheimlicht nicht ihre harten inneren Auseinandersetzungen. Sie weiß, daß es „Dunkelheiten und Finsternis" in ihrem neuen Leben geben wird. Aber sie ist von einem unsagbaren Vertrauen erfüllt, das sie in den Worten Bonhoeffers zum Ausdruck bringt:

> Von guten Mächten wunderbar geborgen,
> erwarten wir getrost, was kommen mag.
> Gott ist mit uns am Abend und am Morgen
> und ganz gewiß an jedem neuen Tag.

Auf der Suche nach Gott, nach dem Sinn des Lebens, nach dem eigenen Weg mit seinen leidvollen Erfahrungen kann diese Frau uns Hoffnung geben und Mut machen, unsere Glaubensentscheidungen, die immer ein Wagnis sind, im Gespräch mit Gott zu prüfen. Das Buch ist allen zu empfehlen, die auf der Suche nach Gott sind und Orientierungshilfe brauchen. Peter Bock

Allegri, Renzo: *Mutter Teresa.* Ein Leben für die Ärmsten der Armen. München 1993: Verlag Neue Stadt. 156 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-87996-300-2).

Der Autor, ein italienischer Journalist, beschreibt in diesem Buch das Leben einer großen Frau der Gegenwart. Auszeichnungen, Ehrendoktorwürde, Friedensnobelpreis, Anerkennung in allen Erdteilen, in denen Mutter Teresa ihre Niederlassungen gründet, kennzeichnen das Leben dieser ein-

maligen Frau. Ihr Weg ist nicht der normale Weg einer Ordensfrau. Sie verläßt ihre erste klösterliche Gemeinschaft und gründet eine neue, der sie den Namen gibt: „Missionarinnen der Nächstenliebe". Den Ärmsten der Armen in aller Welt wollen sie und ihre Gefährtinnen sich widmen. Selbst Länder wie Rußland und China können ihrem selbstlosen Wirken nicht widerstehen und geben ihr die Erlaubnis zur Gründung einer Niederlassung. Ihr leidenschaftlicher Einsatz gilt allen, denen man das Prädikat „arm" zuweisen kann, seien es die Hungernden und Verhungernden in den Elendsvierteln der Großstädte, seien es die unheilbar Kranken und die Sterbenden. Ihre Augen und ihr Herz öffnet sie für alle, die sie in Not sieht.

Es würde über den Rahmen einer Besprechung hinausgehen, wollte man die Tätigkeitsbereiche ihrer Schwesterngemeinschaft, ihre internationalen Anerkennungen und Auszeichnungen aufzählen. Ihr Leben ist wie ein Magnet, der immer wieder Jugendliche ihrer Gemeinschaft zuführt. Von sich selber sagt sie: „Über mich gibt es nichts zu sagen... Jesus liebt die Armen!"

Das Buch ist spannungsgeladen von der ersten bis zur letzten Seite. Es versetzt den Leser immer wieder in Erstaunen, ist aber zugleich eine Herausforderung an die heutige Gesellschaft, die Bergpredigt Jesu zum Grundgesetz der menschlichen Gesellschaft zu machen. Man möchte dem Buch einen weiten Leserkreis wünschen. Peter Bock

Stangier, Klaus-Werner: *Schritte ins Freie.* Erfahrungen auf dem initiatischen Weg. Reihe: Meditationspraxis. Freiburg 1993: Herder. 128 S., geb., DM 28,– (ISBN 3-451-23021-6).

Vom Gehen handelt das Buch. Durch das Erleben der Füße, durch ein bewußtes Gehen und Schreiten, letzthin durch den Tanz ist Selbsterfahrung und so auch Selbstwerdung möglich. Denn auf diese Weise wird der Mensch nicht mehr gegängelt, vielmehr vermag er in eigener Entscheidung zu gehen. Durch bewußtes Gehen wird er auch fähig, Schritte des Lebens – diesmal im übertragenen Sinn – bewußt und somit selbständig zu tun, sein Leben also in eigener Regie zu übernehmen.

Stangier zeigt diesen initiatischen Weg einer Praxis, die auf Karlfried Graf Dürckheim zurückzuführen ist, in recht anschaulichen Beispielen aus dem eigenen Leben auf. Zudem führt er auch Texte aus der Sage (der Parzivalsage), aus dem Märchen (der durch die Mozartoper bekannten Geschichte von der Zauberflöte) und schließlich aus dem Alten und Neuen Testament an. Schließlich finden wir auch praktische Übungen. Alles in allem also ein lohnendes Buch für den, der sich auf ein bewußteres Gehen und so auf einen ganzheitlichen Weg der Selbstwerdung einlassen will!

Dennoch bleibt mir als Theologe ein gewisses Unbehagen bei dem Gedanken, dieses Buch und seine Überlegungen vorbehaltlos Christen auf dem Weg zur Selbstwerdung, namentlich unter den Augen Gottes, anzubieten. Es muß deutlich gesagt werden, daß hier allemal nur ein – freilich ernst zu nehmender – Aspekt des Christwerdens gesehen wird, indes aber in der Seelsorge mehr geschehen muß als bloß körperliche Selbsterfahrung. So gehören auch die Ebene der geistigen Selbsterfahrung durch das Gespräch und die Diskussion dazu. Weil überdies nicht Selbstverwirklichung im bloß egozentrischen Sinn Sache des Christen ist, sondern vielmehr solche Selbstverwirklichung, die auch vor allem Selbsttranszendenz – hin zu Gott und zu den Menschen – einschließt, kann auch christliche Seelsorge bei Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung nicht stehen bleiben. Sie muß auch dem sozialen Lernen Rechnung tragen.

Insofern erscheinen mir einige theologische Aussagen, die Stangier macht, verkürzt. Da wird das Exodusgeschehen als Weg aus der Entfremdung hin in die Freiheit beschrieben. Aber im Exodusgeschehen geschieht mehr als das. Da geht es um eine ganz konkrete Begegnung zwischen Gott und Mensch, die in einem Bundesschluß Wirklichkeit wird, der sich in der Dialektik von Befreiung und Indienstnahme (Heilsindikativ und Heilsimperativ) vollzieht. Auch eine allzu schnelle Parallelisierung von Bibeltexten mit mittelalterlichen Sagen oder Mythen erscheint mir fragwürdig.

Man wird also gut beraten sein, Stangiers Buch als das zu nehmen, was es ist, als Ansatz, der – freilich in Beziehung zum ganzen Menschen – den körperlichen Aspekt der Selbstwerdung unter den Augen Gottes betont, der jedoch nicht das ganze Christsein berücksichtigt. Raymund Fobes

KAPELLARI, Egon: *Ein Fest gegen die Schwerkraft.* Osterbetrachtungen. Graz 1993: Verlag Styria. 120 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-222-12190-7).

Ostern, das Fest der Auferstehung des Herrn, steht im Mittelpunkt der 45 Betrachtungen in dem Büchlein „Ein Fest gegen die Schwerkraft", verfaßt vom Bischof der österreichischen Diözese Gurk-Klagenfurt, Egon Kapellari. In jeder der Betrachtungen behandelt Bischof Kapellari ein Thema, das mit dem Ostermysterium in Verbindung steht.

Kapellari beginnt seine Ausführungen mit einem mittelalterlichen Osterhymnus, in dem zentrale Theologoumena über Ostern vorkommen, die dann auch in den Betrachtungen ausgelegt werden, beispielsweise Christus, das Osterlamm, das die Menschen mit Gott versöhnt hat, Christi Auferstehung und seine Herrschaft, der Engel, das leere Grab. Auch am Schluß der Meditationstexte steht ein Gebet, der Osterjubel der Ostkirche von 753, in dem nahezu ansteckend die Freude des Menschen über die Auferstehung des Herrn ausgedrückt wird.

In den Betrachtungen geht Kapellari zunächst – nämlich in den Meditationen 1–17 – auf die biblischen Ostererzählungen (S. 9–47) ein und macht einzelne Details dieser Geschichte zum Thema seiner Betrachtungen. Neben dem leeren Grab (S. 15f) und dem Auftreten des Osterengels (17f) geht er auch auf die Begegnung der Emmausjünger mit dem Auferstandenen (39–44), den Friedensgruß des Auferstandenen (29f) oder auch die Geschichte vom ungläubigen Thomas (35–38) ein. Unter diesen an den Osterberichten orientierten Betrachtungen finden wir auch eine über die Himmelskönigin Maria (33ff) und eine über den Apostel Petrus (46f). Hier spricht der Bischof kirchliche dogmatische Tradition an und gibt hierbei eine gut verständliche Auskunft über wichtige Dogmen wie Petrusamt und die Rolle der Gottesmutter.

Die restlichen Meditationen haben Osterfest und Osterfestkreis, das Mysterium des Osterereignisses und seine Wirkung für den Menschen, der dadurch zum österlichen Menschen wird, zum Inhalt. In diesen Betrachtungen kommen sehr viele unterschiedliche Aspekte zum Tragen, solche, die das Ostermysterium theologisch erhellen, oder andere, die die Liturgie, das Brauchtum oder auch österliche Symbole betreffen.

Gerade Menschen auf der Suche nach Hoffnung und Sinn werden die Osterbetrachtungen ansprechen, in denen Kapellari die Theologie der Proexistenz und Stellvertretung Christi (50–54) – sein Sterben und seine Auferstehung auch für uns heute – anspricht. Auch der Sieg des Gottessohnes über die Mächte des Todes durch das Osterereignis oder die Wiederkunft des Herrn und das Jüngste Gericht werden in einigen Betrachtungen thematisiert. Schließlich schildert Kapellari auch den Menschen, der sich auf das Ostermysterium eingelassen hat. Dieser Homo paschalis, der österliche Mensch, zeichnet sich durch die Freude über die Auferstehung in der Hoffnung aus auf eine eigene Zukunft, die sich auch im Leiden bewähren kann (98f). In diesem Zusammenhang wird dann auch die Bedeutung des Buchtitels deutlich. Ostern als Fest gegen die Schwerkraft, das meint in Anlehnung an eine Satire von Pavel Kohout nichts anderes, als daß die Ostererfahrung dem Menschen Flügel verleiht, so daß er über den Leiden der Welt stehen kann, weil sie ihn nicht endgültig vernichten können (88–91).

In anderen Betrachtungen bringt Kapellari dem Leser österliche Symbole nahe. Dabei erklärt er unter anderem das Christussymbol des Lammes und das des Weizenkorns. Wieder andere Betrachtungen befassen sich mit österlicher Liturgie und österlichem Brauchtum. Dabei war es für mich und mein Verständnis von Ostern hilfreich, daß Kapellari allgemein bekannte und beliebte Ostertraditionen, die nicht oder nicht mehr im Zusammenhang des Osterereignisses gedeutet werden, in eben diesen Zusammenhang bringt. In dieser Weise befaßt sich der Verfasser beispielsweise mit „Osterspaziergängen", die er im Kontext mit der Emmausperikope deutet (100–103).

Kapellaris Betrachtungen, die unter anderem die österliche Liturgie oder auch den Festkalender der Osterzeit betreffen, werden überdies dem Leser helfen, die liturgischen Feiern des Osterfestes und den Osterfestkreis besser zu verstehen.

Über die Texte hinaus kann der Leser sich auch der Bildbetrachtung widmen. Einige kunsthistorische Schätze – Bilder, Reliefs, Skulpturen und Glasfenster – aus Kärnten, der Schatzkammer der österreichischen Gotik und des Barock, sind in dem Büchlein abgebildet. Raymund Fobes

Franz von Sales: *Sich freuen an Gott.* Wegweisung für Christen. Eichstätt 1993: Franz-Sales-Verlag in Verbindung mit den Verlag Neue Stadt, München. 95 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-7721-0142-9 bzw. 3-87996-298-7).

Das vorliegende Buch enthält ausgewählte Texte aus den Schriften des hl. Franz von Sales. Mit einer außerordentlichen Menschenkenntnis ausgestattet, hat der Heilige ungezählte Menschen auf ihrem Lebensweg begleitet, sie für ein Leben in und mit Gott begeistert und Anleitungen für ein christliches Leben gegeben, die noch heute für das geistliche Leben ihre Gültigkeit haben.

Im ersten und zweiten Teil des Buches wird das Gottes- und Menschenbild dargestellt, das die Voraussetzung für eine Lebensentscheidung aus dem Glauben ist. Der dritte und vierte Teil zeigt, wie der konkrete Weg eines Christen aussehen soll. Im fünften Abschnitt enthalten die Texte Hinweise auf die „Unterscheidung der Geister und den Umgang mit den Mitmenschen". In der Seelsorge tätigen Priestern kann das Buch manche Anregung für die Verkündigung geben. Peter Bock

Mutter Teresa: *Worte der Liebe.* Freiburg 1993: Herder. 127 S., geb., DM 16,80 (ISBN 3-451-23077-1).

Mutter Teresa sieht den Menschen als Kind Gottes. Aus dieser Glaubenshaltung heraus hat sie ihr Leben gestaltet und tut es bis zur Stunde. Kinder Gottes sind für sie die Armen aller Schattierungen: Aussätzige, Behinderte, Bewohner der Slums, unheilbar Kranke u. a. Beim Lesen der dargebotenen Texte wird man immer wieder an die Worte des Evangeliums erinnert: „Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe..." (Lk 4,18ff).

Mutter Teresa hat ungezählte Menschen durch ihr lebendiges Zeugnis für die Sache Christi begeistert. Das vorliegende Buch kann dazu beitragen, die Spriritualität und das Glaubenszeugnis dieser großen Frau besser kennenzulernen, die über den Kreis ihrer Verehrer hinaus Anerkennung und Bewunderung verdient. Peter Bock

Oosterhuis, Huub: *Du bist der Atem und die Glut.* Gesammelte Meditationen und Gebete. Freiburg 1994: Herder. 320 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-451-23278-2).

Die Meditationen und Gebete des niederländischen Autors erfreuen sich seit langem auch hierzulande großer Beliebtheit, weil sie die Sprache unserer Zeit treffen und gleichzeitig aus den nie versiegenden Quellen der Bibel schöpfen. Aus Anlaß des 60. Geburtstages von Oosterhuis hat sich der Verlag entschlossen, die schönsten Texte aus den früher erschienenen Bändchen „Ganz nahe ist dein Wort", „Im Vorübergehen" und „Weiter sehen, als wir sind" neu zugänglich zu machen. Auch wer sie schon kennt und oft nachgesprochen hat, wird gern bestätigen, daß diese Texte nichts von ihrer Frische und Unverbrauchtheit eingebüßt haben. Die neue Zusammenstellung dürfte nicht nur bei der jungen Generation Anklang und Aufnahme finden. Franz Karl Heinemann

Forte, Bruno: *Zur Freiheit hast du uns befreit.* Gebete. München 1993: Verlag Neue Stadt. 64 S., kt., DM 7,80 (ISBN 3-87996-303-7).

Es sind Gebete eines renommierten italienischen Theologen, die in diesem Bändchen zusammengefaßt sind; Bruno Forte lehrte zeitweise in Tübingen und Paris und bekleidet derzeit eine Professur in Neapel. Dankbar für diese Texte kann man schon deshalb sein, weil sie einen Versuch darstellen, den Graben zwischen Spiritualität und Theologie zu überwinden, der sich nicht selten auftut. Bruno Forte ist sich der Grenzen der Theologie deutlich bewußt und findet für sie in der Einleitung einen etwas poetischen Ausdruck: Aufgabe der Theologie sei es, „hinzuweisen auf Christus, das anbrechende Licht, und dann im Schweigen zu versinken, damit er auf ewig aufstrahlt und die Völker erleuchtet". In den Gebetstexten finden sich immer wieder Anklänge an systematisch-theologische Formulierungen und an klassische Gebetsworte, natürlich auch an biblische Grundworte; dabei sind es Gebete, die ein heutiger Mensch gut mitvollziehen und sprechen kann. Einer Bitte um den Geist des Gebetes folgt die Anrufung des Gottes der Freiheit, das betende Bedenken der Nach-

folge Jesu im bewußten Wahrnehmen und Übernehmen des Leides, der Auferstehung und der Verleihung neuen Lebens, des Bundes Gottes mit uns Menschen und schließlich der Sendung. Den Abschluß des Bändchens bildet ein Glaubensbekenntnis: „Glaube an die Liebe". Eingeführt werden die einzelnen Teile durch kurze Einleitungen, in denen jeweils das Hauptmotiv intoniert wird.

Johannes Römelt

Heilige Schrift

Roloff, Jürgen: *Die Kirche im Neuen Testament.* Reihe: Grundrisse zum Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe, Bd. 10. Göttingen 1993: Vandenhoeck & Ruprecht. 344 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-525-51377-1).

Gerade in einer Zeit, in der die Kirche wie andere Institutionen mehr und mehr in Frage gestellt werden, ist es nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, nach den Anfängen der Kirche und ihres Selbstverständnisses zu fragen. Das ist das Anliegen, das Roloff in seinem Buch verfolgt. So stellt er die „Vorgeschichte" der Kirche beim vorösterlichen Jesus sowie das Kontinuitätsbewußtsein und die Neuheitserfahrung der frühen nachösterlichen Zeit dar, bevor er die Schriften und Schriftengruppen des Neuen Testaments (Paulusbriefe, Matthäusevangelium, Offenbarung des Johannes, lukanisches Doppelwerk, Kolosser- und Epheserbrief, die Pastoralbriefe, 1. Petrusbrief, Hebräerbrief und die johanneischen Schriften) nach ihrem Kirchenverständnis befragt. Ein abschließender Rückblick faßt die Ergebnisse unter dem Gesichtspunkt der Vielfalt und Einheit des neutestamentlichen Kirchenverständnisses zusammen. Die neutestamentliche Rede von der Kirche erhebt einen normativen Anspruch, der durch die Vielfalt der Vorstellungen in Frage gestellt zu werden scheint. Berücksichtigt man jedoch die historische Situation, in die hinein die jeweiligen Aussagen zu verorten sind, dann wird deutlich, daß die unterschiedlichen Kirchenkonzeptionen nicht alternativ zu verstehen sind.

Jesus ist zwar nicht der Gründer, aber der Grund der Kirche, insofern diese Folge seines Wirkens ist. Man kann somit von einer impliziten Ekklesiologie beim historischen Jesus sprechen, der seine Aufgabe darin sah, das endzeitliche Israel zu sammeln. Die Tatsache, daß der größte Teil Israels sich vor- und nachösterlich der Botschaft Jesu verweigert, führt zur Reflexion über das Verhältnis von Kirche aus Juden und Heiden zu Israel. Diese heilsgeschichtliche Sicht schlägt sich in den Paulusbriefen, im Matthäus- und Lukasevangelium, aber auch im Epheserbrief nieder. Die Erfahrung des endzeitlichen Geistes in der nachösterlichen Jüngerschaft führt zu ihrem Selbstverständnis, endzeitliche Erfüllung Israels zu sein. Neben die heilsgeschichtliche tritt die christologische Sicht der Kirche. Bei Paulus werden beide Gesichtspunkte in einer bis dahin nicht erreichten Weise verbunden. Er versteht die Kirche als einen lebendigen Organismus. Für sie ist das Prinzip der dienenden Praxis für andere maßgebend. Das entspricht der konstitutiven Bedeutung, die das eucharistische Mahl für Paulus hat. Kirche ist für Paulus primär die örtliche Versammlung, deren vorbildliches Miteinander und Füreinander durch die Tischgemeinschaft mit Jesus geprägt ist. Als vorbildliche Sozialgestalt ist die Kirche wesentlich sichtbare Kirche.

In der dritten Generation wird die bei Paulus feststellbare Verbindung von heilsgeschichtlicher und christologischer Sicht weithin nicht aufgenommen. So lassen der Kolosser- und Epheserbrief zwar auf ihre Weise die heilsgeschichtliche Dimension der Kirche als Volk Gottes erkennen, vernachlässigen aber die christologische Komponente. Genau das Gegenteil geschieht in dem johanneischen Schrifttum.

Der dritten Generation stellt sich zusätzlich die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu Welt und Gesellschaft. Das führt notwendig zur theologisch legitimen Institutionalisierung der Kirche. Die christologische Komponente zur Bestimmung der Identität der Kirche wird entscheidend. Christus erscheint z. B. als der Lehrende (Matthäus, Johannes) oder als der Herrscher über Welt und Geschichte (Offenbarung, Kolosserbrief).

Roloff stellt nicht nur das bisher skizzierte grundsätzliche Kirchenverständnis dar, sondern geht auch auf die Ämter in den Gemeinden ein. Richtig beobachtet er, daß die übermächtige Autorität

des Paulus für seine Gemeinden bestimmend ist, auch wenn er in ihnen Dienstämter kennt, die er zu den Charismen zählt. Ein Höhepunkt wird in den Pastoralbriefen erreicht, wo sich die Entwicklung zum Monepiskopat anbahnt.

Die Darstellung der Lehre von der Kirche durch Roloff ist eine großartige Leistung. Das gilt, auch wenn man nicht in allen Punkten mit ihm übereinstimmen wird. So erscheint es mir fraglich, ob der Evangelist Matthäus wirklich zu den radikalen Wanderradikalen gehört hat. Die Offenbarung des Johannes hat m. E. die heilsgeschichtliche Dimension der Kirche keineswegs vergessen. Sie kommt u. a. in Offb. 12 zum Ausdruck. In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf eine falsche Autorenangabe aufmerksam machen. Der Verfasser des Beitrags über die Haus- und Gemeindetafelparänese ist nicht H. J. Klauck, sondern F. Laub (S. 255, Anm. 11). Das Buch, das sich auch wegen seiner leicht verständlichen Sprache empfiehlt, wird abgeschlossen durch ein Stellen- und Stichwortregister.

Heinz Giesen

Betz, Hans Dieter: *2. Korinther 8 und 9.* Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus. Reihe: Hermeneia-Kommentar. Gütersloh 1993: Chr. Kaiser. 301 S., kt., DM 128,– (ISBN 3-579-01821-3).

Nach Auffassung von Betz stellen die Kapitel 8 und 9 „den Angelpunkt dar, um den sich in gewisser Weise alles andere im Zusammenhang mit dem 2. Korintherbrief dreht" (3). Wer sich mit den Problemen des 2 Kor auseinandersetzen wolle, müsse sich mit der Teilungstheorie von J. S. Semler (1776) und der dadurch ausgelösten, bis heute nicht abgeschlossenen Diskussion befassen. Entsprechend stellt der Verf. in einer ausführlichen Forschungsübersicht die Teilungstheorien seit Semler dar (25–77). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, das Semlers Theorie bislang weder bestätigt noch widerlegt sei. Diese Theorie zu bestätigen, ist sein Hauptanliegen. Aus diesem Grund analysiert er mit Hilfe der antiken Rhetorik 2 Kor 8 (79–159) und 2 Kor 9 (161–229), die er für zwei eigenständige, an verschiedene Adressaten (Korinth bzw. Achaia) gerichtete Kollektenbriefe hält. Bei der Analyse achtet er stark auf die verwendete Verwaltungssprache und vergleicht sie mit literarischen Parallelen aus der Antike. Danach fragt er nach der literarischen Gattung und Funktion der Briefe (231–249) und sucht sie in die übrige Korrespondenz an die Korinther einzuordnen (251–256).

Wie groß das Interesse des Verf. an Teilungshypothesen ist, erhellt allein daraus, daß er deren Vertreter als Pioniere der Forschung lobt, egal wie absonderlich ihre Argumentation ist. Wer für die literarische Einheitlichkeit eintritt, wird den Konservativen zugerechnet. Betz schließt sich der kleinen Minderheit der Autoren an, die in 2 Kor 8 und 9 zwei eigenständige Briefe sehen, deren Präskript und Postskript vom Herausgeber ausgelassen wurde. Er vermag jedoch allenfalls zu zeigen, daß das möglich ist, nicht aber, daß das auch wahrscheinlich ist. Selbst wenn die rhetorischen Elemente eines Briefes in beiden Kapiteln (Exordium, narratio, propositio, probatio und exordium) vorkommen, beweist das noch nicht deren ursprüngliche Eigenständigkeit; denn Paulus hätte sich ja auch innerhalb eines Arguments dieser rhetorischen Mittel bedienen können. Nur wenn auf andere Weise bewiesen wäre – was auch nach Betz nicht der Fall ist –, daß wir es mit zwei Briefen zu tun haben, könnte die rhetorische Analyse dazu verhelfen, das näher zu präzisieren. Was Betz in seiner Analyse erreicht, ist der Aufweis, daß Paulus sich am Ende seines Versöhnungsbriefes (1–8) mit einer Verwaltungsangelegenheit beschäftigt und dafür Begriffe aus dem Geschäftsleben übernimmt, nicht aber die Eigenständigkeit zweier Briefe. Der Einwand von Betz, daß auch die Einheitlichkeit bewiesen werden müsse, ist nicht stichhaltig. Denn sie hat methodisch vor dem Beweis des Gegenteils den Vorrang. Zudem ist kein Fall aus der Antike bekannt, wo ein Brief in eine Briefsammlung so integriert wurde, daß er nicht sofort als solcher erkannt werden kann.

Um seine These zu beweisen, behauptet Betz z. B., daß 2 Kor 9,2b dafür spreche, daß der Brief nicht an die Korinther, sondern an die Achaier adressiert sei. Demgegenüber ist die gängige Erklärung überzeugender, daß Paulus hier die Provinz nennt, zu der Korinth gehört, weil er in 2 Kor auch von Makedonien spricht.

Die vorgelegte These, daß 2 Kor 8 und 9 zwei eigenständige Briefe sind, überzeugt auch deshalb nicht, weil der Verf. dazu neigt, sehr spekulativ zu werden, wenn das seiner These nutzt. Das gilt

z. B. für seine komplizierten Überlegungen, warum Paulus die beiden Delegaten nach Korinth (8,18.22) nicht beim Namen nennt, obwohl die einfachste Lösung die wäre, daß sie der Gemeinde bekannt sind und deshalb nicht vorgestellt werden müssen.

Trotz der erhobenen und weiterer möglicher Einwände wird man wegen der vielen beachtenswerten Einzelbeobachtungen in den Analysen den vorliegenden Kommentar mit Gewinn benutzen können. Zudem ist er zugleich eine gute Einführung in die antike Rhetorik, die der Verf. dem Leser verständlich zu machen versteht. Heinz Giesen

Betz, Otto – Riesner, Rainer: *Qumran und der Vatikan.* Klarstellungen. Freiburg 1993: Herder in Gem. m. d. Brunnen Verlag, Gießen. 221 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-451-23058-5 und 3-7655-9800-3).

Im September 1991 erschien die erste Auflage des Buches „Verschlußsache Jesu" der amerikanischen Journalisten Baigent und Leigh. Bis heute wird dieses Machwerk auf den Bestsellerlisten geführt. Nicht wenige seiner Leser wurden tief verunsichert, scheinen doch dessen Thesen, sollten sie wahr sein, das Christentum in seinen Grundfesten zu erschüttern.

Jeder, der an der Sache interessiert ist, wird es deshalb begrüßen, daß zwei ausgewiesene Fachleute, O. Betz und sein Schüler R. Riesner, im vorliegenden Buch mit Sachverstand Klarheit bringen wollen, was ihnen auch voll gelungen ist. Sie berücksichtigen auch weitere Bücher von Baigent/Leigh, aber auch andere gleichartige Bücher, die teilweise die „Qumranwelle" nutzen, um ihr Schäfchen ins Trockene zu bringen (so vor allem das Buch von Eisenman/Wise, Jesus und die Urchristen, aber auch Bücher von Messadié, Kersten/Gruber, Thiering, Alt und Lapide).

Die Verf. gehen zuerst auf den Vorwurf ein, der Vatikan habe die Veröffentlichung der Qumranrollen unterdrückt. In den folgenden neun Kapiteln geht es u. a. um die Anzahl der bisher noch nicht veröffentlichten Qumrantexte, die Essenerfrage, die Frage, ob Qumran eine Festung oder ein Kloster gewesen sei, die Identifikation des „Lehrers der Gerechtigkeit", des Gründers der Qumrangemeinde, mit dem Herrenbruder Jakobus, die Frage nach neutestamentlichen Texten in Qumranhöhlen und die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis Jesu von Nazaret und das Neue Testament.

Die wissenschaftlich fundierten Ausführungen der beiden Verf. sind so geschrieben, daß sie von einem weiten Leserkreis verstanden werden können. Ihre Sachkenntnis und Belesenheit ist bestechend. So leisten sie den durch die Lektüre der unseriösen Bücher verunsicherten Christen einen großen Dienst. Leider verbinden sie mit ihrer Darstellung weitgehend ihre einseitige evangelikale Bibelauslegung, die sich vor allem in einem konservativen Standpunkt äußert, der z. B. manches zu schnell auf den historischen Jesus zurückführt (z. B. den Messiasanspruch Jesu nach dem Petrusbekenntnis) oder in Fragen zu sicher ist, die in der Forschung unterschiedlich beantwortet werden. Das durch die Lektüre der phantasievollen Darlegungen von Baigent/Leigh und anderen geweckte Interesse an genaueren Informationen hätte besser genutzt werden können, um wichtige Informationen über die Grundlagen des christlichen Glaubens zu geben. Insgesamt aber ist den Autoren zu danken, daß sie sich der Mühe unterzogen haben, sich mit Büchern auseinanderzusetzen, die es von ihrer Qualität her eigentlich nicht verdienen. Abschließend werden wichtige noch im Handel befindliche Veröffentlichungen zu Qumran genannt. Ihnen wäre das neueste im Herder-Verlag erschienene Buch von H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus (Herder Spektrum TB 4128), hinzuzufügen. Heinz Giesen

Lubkoll, Hans-Georg: *Auf den Wegen der Bibel.* Ein Gang durch das Jahr. München 1992: Chr. Kaiser. 511 S., Ln., DM 29,80 (ISBN 3-459-01957-3).

Der spirituelle Umgang mit der Bibel ist zu Recht heute stark gefragt. In einer von Pluralismus und Individualismus geprägten Zeit, in der „geschlossene religiöse Systeme" an Anziehungskraft verloren haben, werden von vielen die heiligen Ursprungsschriften der Weltreligionen „entdeckt". Dies eröffnet auch für viele, die sich nicht an eine der christlichen Kirchen gebunden fühlen, einen Zu-

gang zur Bibel. Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund entstehen derartige Bücher, wie auch hier eins vorliegt, wenn dieses auch ganz aus der christlichen Tradition der evangelischen Kirche heraus geschrieben ist.

Für jeden Tag des Jahres wird hier ein Text der Bibel vorgestellt und erschlossen. Am Ende steht jeweils ein kurzes Gebet, das meistens den Psalmen entnommen ist.

Welt- und Lebensgeschichte werden aus dem Glauben an den einen und einzigen Gott als Heilsgeschichte gedeutet; dieses Prinzip der gesamten Hl. Schrift wird hier in verständlicher Sprache, und das heißt vor allem aus der Erfahrung der Menschen in unserer Gesellschaft heraus vermittelt. Daß dabei dem Autor, vielleicht auch wegen der vorgegebenen Kürze der Beiträge, das eine oder andere mißlingt, ist verständlich. Dabei sollte es aber nicht zu derartigen Gedankenverbindungen kommen, wie in folgendem Beispiel. Der Autor schreibt u. a. zu dem Text Jos 10,16.18.26–27, der von der Gefangennahme und Ermordung von fünf Königen durch Josua berichtet: „Außerdem: Das Vorgehen gegen die Juden in Deutschland vor 1945 war auch nicht humaner als das Verhalten Josuas" (S. 87).

Positiv hervorzuheben ist demgegenüber, daß das Alte Testament ausführlich berücksichtigt wird.

Klemens Jockwig

Wilmes, Hyacinth M.: *Im Land des Herrn.* Führer für Pilger. Werl 5. Aufl. 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 344 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-87163-191-4).

Der bewährte Führer zu den heiligen Stätten, seit der 2. Aufl. von P. Januarius Grewe überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht, erlebt nun schon seine 5. Auflage. Der Verfasser hat viele Jahre in Jerusalem gelebt und kennt das heilige Land aus eigener Anschauung. Aus einer reichen Erfahrung mit zahlreichen Pilgergruppen aus vielen Ländern beschreibt er alle wichtigen Orte, die in der Bibel erwähnt werden, wobei allerdings deren alttestamentliche Vorgeschichte übergangen oder stark vernachlässigt wurde. Farbfotos und Zeichnungen halten die Erinnerung an eine Fahrt wach, die sicher für die meisten Besucher ein unvergeßliches Ereignis war. Der Hauptakzent liegt in der Darstellung auf der religiösen Bedeutung der einzelnen Orte, wodurch sich dieser Führer von anderen Publikationen unterscheidet, die den Leser häufig nur mit archäologischen und historischen Informationen versorgen. Das Buch ist darum all jenen zu empfehlen, die noch als Pilger und nicht so sehr als Touristen das heilige Land besuchen wollen.

Peter Bock

Religionstheologie – Dogmatik

Ratzinger, Joseph: *Wesen und Auftrag der Theologie.* Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart. Einsiedeln 1993: Johannes Verlag. 116 S., kt., DM 27,– (ISBN 3-89411-316-2).

Das vorliegende Bändchen vereinigt wieder einmal bereits (meist in Internationale kath. Zeitschrift Communio) veröffentlichte Beiträge zur augenblicklichen Diskussion um die Rolle der Theologie und besonders auch um ihr konkretes Verhältnis zum kirchlichen Lehramt. In drei Kapiteln geordnet geht es unter der Überschrift „Voraussetzungen und Grundlagen theologischer Arbeit" um das Verhältnis von Theologie und Philosophie und damit zusammenhängend um die Frage nach der akademischen Freiheit; unter dem Titel „Wesen und Gestalt der Theologie" um den geistlichen Grund und damit den kirchlichen Ort der Theologie unter besonderer Rücksicht auf das damit gegebene Problem von Einheit und Pluralismus; endlich unter dem Leitwort „Anwendungen" um die Diskussion über die ‚Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen', wo Ratzinger im Anschluß an den Text eine bisher unveröffentlichte Stellungnahme zu seiner Aufnahme in der Öffentlichkeit bringt; ebenso bisher unveröffentlicht sind die „Fragen zur Priesterausbildung in Deutschland", mit denen seinerzeit der Präfekt der Glaubenskongregation eine gemeinsame Erörterung der deutschen Bischöfe unter Vorsitz des Papstes mit kurialen Behörden eingeleitet hat.

Daß schon diese letzten beiden Stellungnahmen von großem Interesse für die Betroffenen sind, versteht sich; daß es auch dankbar begrüßt werden darf, in dieser Sammlung so etwas wie eine brauchbare Handreichung zum überaus aktuellen Problem der kirchlichen Funktion der Theologie zu haben, sei deutlich betont. Fast unnötig scheint es zu sagen, daß es gut tut, einer so klaren Position in einer so verständlichen Sprache mit so gescheiten und gläubigen Gedanken zu begegnen. Was die Fragen zur Priesterausbildung angeht, sei eigens vermerkt, daß auch Ratzinger weiß, daß es nur einige Anstöße sein können, nicht aber abschließende Erwägungen. Daß das Vorwort auf zwei Seiten eine gekonnte Summe alles Gesagten darstellt, entspricht wieder der bewundernswerten Fähigkeit Ratzingers, etwas auf den Punkt zu bringen. Viktor Hahn

Henrici, Peter: *Glauben – Denken – Leben.* Gesammelte Aufsätze. Köln 1993: Communio Verlagsgesellschaft. 204 S., kt., DM 32,– (ISBN 3-921204-10-0).

Peter Henrici, 1928 in Zürich geboren, lehrte als Ordinarius für Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, bis er 1993 zum Weihbischof in der Diözese Chur berufen wurde. Es ist zumindest diese Berufung, welche diese Aufsatzsammlung sinnvoll macht, mit der sich der Jesuit nach mehr als vierzig Jahren Abwesenheit den Christen seines Bistums vorstellen möchte, denen er deshalb diesen Band (es ist bereits sein zweiter) auch widmet.

Die sechzehn Aufsätze (mit einer Ausnahme bereits in der „Internationalen katholischen Zeitschrift ‚Communio'" erschienen) sind in drei Gruppen gegliedert: „Glaubens-Raum" mit eher dogmatischem Blick auf die Kirche; „Zwischen Wahrheit und Un-wahrheit" mit philosophischem Nachdruck; „Pilgerschaft" mit mehr spiritueller Gewichtung.

Alle zeigen in einer gut lesbaren Sprache einen Menschen, der kritisch denkt, offen wahrnimmt und vermittelnd weitergeben will und kann. Wenn Heinz-Joachim Fischer in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" anläßlich seiner Ernennung schreibt, er sei geprägt durch „jene katholische Weite, die ihm bei persönlicher Bescheidenheit und Zurückhaltung den Zugang zu den Umsichtigen und Gutwilligen erleichtert", dann findet man dieses Urteil im Lesen dieser Aufsätze bestätigt.
Viktor Hahn

Schlink, Edmund: *Ökumenische Dogmatik.* Grundzüge. Göttingen 2. Aufl. 1993: Vandenhoeck & Ruprecht. XXI, 828 S., kt., DM 78,– (ISBN 3-525-56186-5).

Zehn Jahre nach der ersten Auflage erscheint eine unveränderte zweite der Ökumenischen Dogmatik des bekannten evangelischen Systematikers aus Heidelberg E. Schlink (1903–1983), offizieller Beobachter auf dem Vatikanum II. Aus jahrzehntelangem Gespräch mit Theologen der katholischen, orthodoxen und der im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen erwuchs dieses Lebenswerk, das insofern ökumenisch zu verstehen ist, als es bewußt die eigene Glaubensposition in das Konzert der kirchlichen Bekenntnisse einbringt, so die eigene Melodie spielt, aber eben auf die anderen hin, auf sie offen und auf sie hingeordnet.

Ansetzend bei der Voraussetzung aller kirchlichen Lehre, bei der verkündeten Botschaft des Evangeliums (einleitender Teil), werden nacheinander die großen Inhalte dieser Lehre vorgelegt: die Lehre von der Schöpfung (erster Teil), die Lehre von der Erlösung (zweiter Teil), die Lehre von der Neuschöpfung (dritter Teil) und, das Ganze abschließend, die Lehre von Gott (vierter Teil). Dabei fällt auf, wie stark (ähnlich auch wie früher bei K. Barth) aus dem glaubenden Bewußtsein der kirchlichen Lehre die Gedanken entwickelt werden, oft genug eher bekennend als argumentierend, was nicht jedermanns Methode sein kann, aber gerade so positiv und offen für die Meinung der anderen, die eigene Position einzubringen vermag. Es ist ferner gerade diese Art, welche die Nähe der bekennenden Aussage zu Verkündigung und gelebter Gläubigkeit offenlegt.

Zwei Geleitworte des damals noch lehrenden katholischen Ökumenikers H. Fries aus München und des orthodoxen Dogmatikers N. A. Nissiotis aus Athen betonen gerade auch diese Eigenart des Werkes und weisen so auf dessen ökumenisches Gewicht und ökumenische Brauchbarkeit hin. Dem Bibelstellen-Register (20 Seiten) und dem Sachregister (fünf Seiten) ist in dieser Auflage noch ein Namensregister (vier Seiten) durch A. Gräßer hinzugefügt. Viktor Hahn

WELTE, Bernhard: *Die Würde des Menschen und die Religion.* Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft. Topos Taschenbücher 237. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 110 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-7867-1729-X).

Der Grünewald-Verlag bringt in der Reihe der Topos Taschenbücher mit diesem Band von Bernhard Welte (†1983) ein Werk noch einmal heraus, das 1977 zum erstenmal erschienen ist (Knecht Verlag/Carolusdruckerei Frankfurt). Was für die damalige Zeit fast noch ein wenig unwirklich und unzeitgemäß erscheinen konnte, das liest sich im Kontext der gegenwärtigen kulturellen Entwicklungen sehr faszinierend und ermutigend. Welte stellt einen religionsgeschichtlichen Überblick her, in dem er der gegenwärtigen Periode eines offensichtlichen Verfalls religiöser Überzeugungen innerhalb der industrialisierten Gesellschaften der Welt die lebendige religiöse Identität der Menschheitskulturen vom heute archäologisch und paläontologisch erreichbaren Beginn menschlichen Lebens an bis in die mittelalterlichen europäischen Gesellschaften hinein gegenüberstellt. Der beeindruckende Gegensatz zwischen der ungleich längeren Periode integrierender, glaubender Weltanschauung der Menschheit und technokratischer, säkularisierter Glaubenslosigkeit führt den ehemaligen Religionsphilosophen zu der These, daß der gegenwärtige Religionsverlust als Verdrängung zu verstehen sei. Im Sinne der These archaischer Grundbilder und Grundprägungen menschlicher Kulturgestaltung interpretiert der Autor die religiöse Wurzel der Menschheit als unverlierbare Anlage, die auch in der funktionalen Orientierung des modernen Lebensgefühls letztlich nie ganz untergehen kann. Vor allem an den existentiellen Grunderfahrungen von Geburt und Tod offenbart sich auch heute eine latente Religiosität des säkularisierten Menschen, die freilich verschiedene Ausdrucksformen in einem synkretistischen Pluralismus findet. Welte versucht von dieser religionsgeschichtlichen Wertung der gegenwärtigen kulturellen Situation aus für die christlichen Kirchen Konsequenzen zu ziehen, ihre pastorale Tätigkeit in diesem Umfeld produktiv zu verorten. Er benennt hier die heimatgebende und transzendenzverweisende Funktion der Religion. Die Frage bleibt, inwieweit das konkrete Ringen der Kirchen um christliche Identität in diesen Funktionen genügend Fundament verbindlicher Plausibilität erhält, um auch in der heutigen Zeit das Evangelium Christi überzeugend zu vermitteln. Josef Römelt

DURWELL, Franz Xaver: *Der Vater.* Gott in seinem Mysterium. St. Ottilien 1992: EOS-Verlag. 399 S., geb., DM 38,– (ISBN 3-88096-670-2).

Dieses Buch des bedeutenden Bibeltheologen las ich zuerst in der französischen Originalausgabe und dann noch zweimal in der ausgezeichneten deutschen Übersetzung. Zunächst las ich es als interessierter Theologe, und zwar mit reichem Gewinn. Immer im Blick auf den Vater, den uns Jesus, sein geliebter Sohn, geoffenbart hat, fand ich eine umfassende, großartige Sicht der Heilsgeschichte, in der der Vater sich ausspricht und in seinem Sohn sich der Welt zuspricht. Alle Aussagen bündeln sich im Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung Christi.

Besonders geglückt ist das vierte Kapitel „Die Kirche, die in Gott, dem Vater, ist": Die Kirche wird in der Auferstehung des Sohnes erschaffen, sie ist die Kirche des Auferstandenen, am Tisch des Vaters. Auch die Schöpfungstheologie tritt in ein neues Licht: Der Vater erschafft im Sohn, auf den Sohn hin. Hier finde ich eine mir neue, kühne Aussage: „eine sohnhafte Welt". Sehr aussagekräftig ist der Abschnitt „Schöpfer als Heilbringer".

Das wichtige sechste Kapitel beleuchtet die Implikationen für das Verständnis der göttlichen Dreieinigkeit: „Gott zeugt im Heiligen Geist" ..., „Der Sohn und der Geist", „Vater und Mutter zugleich", „Der Vater im Sohn Ursprung des Geistes".

Am meisten spricht wohl zum Herzen und dann aber auch zum meditierenden theologischen Verstand das Kapitel mit der Überschrift „Das Antlitz des Vaters". Hier sehe ich das Bilderverbot wahrhaft erfüllt: kein anderes Gottesbild als das des Vaters, wie er sich in seinem menschgewordenen Sohn geoffenbart hat: ein liebender Vater, ein sich „opfernder" Vater, Vater der Erbarmungen, allmächtiger Vater, heiliger Vater, gerechter Vater. – Das Schlußkapitel konzentriert unseren Blick ganz auf den Sohn, sein Sohnesbewußtsein, sein messianisches Bewußtsein, sein „Beim-Vater-Sein", sein Beten, in das er uns hineinnimmt. Österliche Klänge und die Freude am Auferstehungsglauben werden lebendig beim Meditieren des letzten, wohl schönsten Abschnitts „Wenn wir mit ihm sterben".

Ich vermute, daß es vielen Theologen ähnlich ergehen wird, wenn sie dieses Buch lesen und darin einer großartigen Gesamtschau des christlichen Glaubens und Lebens begegnen. Sie werden sich gedrängt fühlen, es noch oft zur Hand zu nehmen, um es meditierend und betend zu lesen.

Das Buch ist so sehr von der Bibel her, in allen verständlicher Sprache geschrieben, daß es jedem aufgeschlossenen Christen zugänglich ist. Es wirkt reinigend und befreiend zugleich. Ich meine, daß es uns sehr viel helfen kann, den Glauben an den dreieinigen Gott zu bezeugen und zu erschließen.

Bernhard Häring

Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. Hrsg. v. Michael von Brück und Jürgen Werbick. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 143. Freiburg 1993: Herder. 208 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-451-02143-9).

Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß neben der gewaltigen, auch theologisch-spirituellen Herausforderung, die sich für die Christen aus der weltweiten Gerechtigkeitsproblematik ergibt, die zweite große Herausforderung die ungebrochene und durch Migration fühlbar nahe gekommene Existenz der großen (vor allem: asiatischen) Religionen sein wird. So nimmt es nicht Wunder, daß christliche, auch katholische Theologen versuchen, die theologische Qualität dieser Religionen „aufzuwerten". Mancher theologische Versuch geht inzwischen entschieden weiter als eine Theologie, die von einer „exklusivistischen", d. h. andere Religionen ausschließenden Perspektive zu einer „inklusivistischen" Sicht kommt, die den anderen Religionen zwar Zubringercharakter in Hinordnung auf das Christentum und damit einen begrenzten Wert zubilligt. „Pluralistische" Theologen (Knitter, Hick, Ogden) versuchen, ihr eigenes Stehen in der christlichen Tradition zu verbinden mit einer Demontage eines als „imperialistisch" empfundenen Absolutheitsanspruchs des Christentums. Das paradox anmutende Ziel wäre eine christlich bleibende „Deabsolutierung des Christlichen". In diesen Zusammenhang gehören die zwei systematischen Beiträge des Bandes (J. Werbick, Heil durch Christus allein? Die „Pluralistische Theologie" und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, 11–61; R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie? 144–200). Zwei andere Beiträge berichten über „Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus" (M. v. Brück, 62–107) und über das Heilsverständnis im Islam (H. Zirker, 107–143). Gerade die beiden letztgenannten Beiträge öffnen den Horizont, in dem christliche Leser normalerweise denken. Allerdings: sowohl die mehr berichtenden wie auch die systematischen Beiträge von Werbick und, mehr noch, Bernhardt, lassen wohl noch Fragen offen. Ich frage mich, ob sie wirklich, wie der Klappentext meint, „verdeutlichen, warum die christliche Theologie, gerade weil sie christlich ist und wenn sie ihre Identität wahren will, von einem exklusiven Heilsabsolutismus Abschied nehmen muß". Freilich: das Desiderat steht. Über den Weg muß wohl noch weitergedacht werden. Peter Lippert

Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart. Hrsg. von Herman Kochanek. Reihe: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Bd. 42. Nettetal 1993: Steyler Verlag. 149 S., kt., DM 20,– (ISBN 3-8050-0309-9).

In unserer Zeit mit ihrem Interesse an der Esoterik und der Suche nach einer ganzheitlich ausgerichteten Lebensführung wird immer wieder im theologischen Disput wie von selbst der Blick auf die Gnosis und die antiken Mysterienreligionen gelenkt, in denen sich solches Lebensgefühl im Westen ein erstes Mal ausdrücklich zu Wort gemeldet hat. Nimmt man die Neigung unserer Gesellschaft hinzu, sich ihre Lebenshilfen außerhalb der institutionellen Kirchen zu suchen, dann ist eine Auseinandersetzung mit dem Ursprung solcher Mentalität mehr als dringend.

Dies geschah (1991 oder 1992, eine genaue Angabe fehlt) auf einem Seminar im Arnold-Janssen-Haus, Sankt Augustin, dessen Beiträge hier veröffentlicht sind. Beginnend bei den eleusinischen Mysterien und dem Isis-Osiris-Kult über die Dionysosmysterien und die Orphik (so die beiden ersten Beiträge von D. ZELLER, Mainz) wird im Blick auf den Mithraskult zum ersten Mal die Beziehung zum Christentum untersucht (A. KEHL, Bonn), was dann in der Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum zur ersten großen Belastung des christlichen Glaubens und seiner begin-

nenden Reflexion wird (K. J. RIVINIUS, Sankt Augustin). Der fünfte Beitrag führt dann das Problem in seine heutige Relevanz (K. HOHEISEL, Bonn), die in den beiden letzten Darlegungen vollends entfaltet wird. Zunächst in der Untersuchung der Frage, ob das Christentum selbst und wie weit es eine Mysterienreligion genannt werden kann (A. SCHILSON, Mainz), was dann bis in die seelsorgliche Praxis weitergedacht wird, in der eine mystagogisch orientierte Unterweisung nahegelegt wird (H. KOCHANEK, Sankt Augustin).

Daß diese Überlegungen in dieser Veröffentlichung zugänglich werden, ist Veranstalter und Herausgeber zu danken. Die einzelnen Beiträge selbst ermöglichen eine erste Information über das Problemfeld und eröffnen hilfreiche Überlegungen für die praktische Konsequenz einer auch heute wieder notwendigen mystagogischen Katechese. Viktor Hahn

Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt von Heinz-Joachim Fischer, Stephan Otto Horn, Walter Kasper, Hermann Josef Pottmeyer. Köln 1993: Communio. 87 S., kt., DM 14,– (ISBN 3-9211204-09-7).

Das kurze Bändchen vereinigt einige Aufsätze unterschiedlichen Ansatzes zum gleichen Thema. Die Antwort auf die Frage im Titel kann für Katholiken eindeutig nur bejahend lauten. Dennoch sind unter vielen eben dieser Katholiken Blockaden bekannt. Es gibt das, was bei einem Buch von H. U. von Balthasar den Titel abgab und seitdem zur häufig zitierten Formel wurde: Es gibt den „antirömischen Affekt". Ihn zu mindern und Chancen zu zeigen, die sich aus dem Papsttum ergeben, ist Anliegen des Buches. Ein Buch kann freilich ein konkretes Unbehagen nicht ganz auffangen, und wer unter solchem Unbehagen nicht leidet, der wird das Buch nicht „brauchen" und es folglich mit geringerem Interesse lesen.

Dabei gehen die Verfasser sehr unterschiedlich zu Werk. Während der erste Aufsatz eine sehr summarische Sicht der stetigen Entfaltung des Papsttums in den ersten drei Jahrhunderten gibt (7–20), skizziert J. Pottmeyer die Gedanken von Balthasars aus dem oben genannten seinerzeitigen Büchlein (71–83). H.-J. Fischer, romkundiger Journalist, steuert eine Miszelle bei über den „Papst als Politiker", welche diesen Aspekt seit dem I. Vaticanum bis in unsere Zeit hinein verfolgt. Das Schwergewicht liegt eindeutig bei dem gründlich argumentierenden Aufsatz von W. Kasper (21–56), der eine genaue und bedachtsame Lektüre verdient. Wäre einiges von den hier aus einer theologischen Analyse heraus entwickelten Vorschlägen konkretisierbar, ließe sich jener Affekt, der oft nicht dogmatisch-häretischen Positionen entstammt, sondern von konkreten Erfahrungen genährt wird, wenigstens teilweise abbauen. Peter Lippert

Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie. Theologische Berichte, Bd. 19. Zürich 1990: Benziger. 224 S., br., DM 29,80 (ISBN 3-545-22115-6).

Die „theologischen Berichte", die im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern herausgegeben werden, haben die Aufgabe, über den derzeitigen Stand der Überlegungen in einem abgegrenzten theologischen Arbeitsgebiet zu informieren. Der vorliegende Band 19 der Reihe leistet dies für die eschatologischen Grundfragen nach dem Tod, der Auferstehung und der Vollendung der Schöpfung.

Als Anfangs- und Bezugspunkt der neueren Eschatologie markiert Herbert Vorgrimler (Münster) die Theologie Karl Rahners. „Der Tod als Thema der neueren Theologie" (13–64) nennt Vorgrimler seinen Beitrag, in dem er in umfassender Weise auf die theologische Literatur der letzten Jahre eingeht, beginnend mit Rahners „Theologie des Todes" von 1957/58. Drei Aspekte unterscheidet er an seinem Thema: 1. das Sterben, das von der aktuellen Philosophie resignativ bedacht werde, das nach Rahner aber im Sinne einer „Verhülltheit des Todes" gedeutet werden könne; 2. die theologische Deutung des Todes selbst in der vor allem von Protestanten vertretenen Ganztodtheorie, in der man sich gegen jedes hybride Pochen auf menschliche Autonomie gegen Gott wendet; 3. der Tod unter dem Aspekt des Danach; hier diskutiert Vorgrimler vor allem die bipolare Eschatologie, in der zwischen individueller und universaler Zukunft sowie zwischen der Vollendung im Hinblick auf die Seele und die Vollendung im Hinblick auf den Leib unterschieden wird. Nach Versuchen der

Überwindung dieser bipolaren Eschatologie und ausführlichen Überlegungen zur Auferstehung im Tod – ein Modell, in dem die gängigen Unterscheidungen überwunden werden sollen – konstatiert Vorgrimler eine Art „Rehabilitierung der Seele" in der jüngeren Diskussion.

Hans Kessler (Frankfurt) führt mit seinem Beitrag „Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung" (65–94) thematisch weiter. Biblisch stellt sich die Auferstehung Jesu als der Anfang und die Ur-sache unserer Auferstehung dar, unsere eigene Auferstehung entfaltet sich zweifach als eine Auferstehung mitten im Leben einerseits und aus dem Tode anderseits. Die Bezugnahme auf biblische Zeugnisse, dann auch auf altkirchliche Autoren und der ausführlichere Abschnitt über die Theologie des Thomas von Aquin stellen auch vom theologischen Bezugsrahmen eine gute Ergänzung zum Beitrag Vorgrimlers dar.

Medard Kehl (Frankfurt) setzt mit seinem Aufsatz – „‚Bis du kommst in Herrlichkeit…'" Neuere theologische Deutungen der ‚Parusie Jesu' (95–137) – bei unter Christen derzeit erstarkenden Tendenzen zu einem „eschatologischen Fundamentalismus" ein. Unter „eschatologischem Fundamentalismus" versteht er eine Haltung, mit der alle „hermeneutischen Versuche, zwischen Vorstellung und Gehalt biblischer Aussagen zu unterscheiden und zugleich einen Sinn für die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu wecken", abgewehrt werden (96). Als Antwort darauf stellt Kehl zuerst die beiden hermeneutischen Grundentscheidungen heraus, auf die sich heutige Theologen in seiner Sicht geeinigt haben: 1. die christologische Konzentration der Parusie-Aussagen; 2. die Transformation des empirischen Zeitverständnisses.

Das Thema des Endes der Welt wirft Kurt Koch (Luzern) in seinem Beitrag „Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung" (139–179) auf. Einer „geschichtlichen Spurensicherung", in der Koch verschiedene derzeitige Deutungsansätze diskutiert, folgt eine „systematische Vergewisserung", die vor allem vor dem Hintergrund der wiederentdeckten Apokalyptik entworfen wird. Die in seinem Thema enthaltene Einladung zu einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit derzeitigen naturwissenschaftlichen Weltbildern nimmt Koch leider nicht an.

Hans Halter (Chur) zieht in „Gericht und ethisches Handeln. Zur Rede vom göttlichen Gericht in der modernen Dogmatik und zur Bedeutung dieser Rede für die Ethik" (181–224) die Linien der eschatologischen Reflexion in den Bereich der Ethik aus. Einer Darstellung der Behandlung der Gerichtsthematik in der Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg und der systematischen Schwerpunktsetzungen folgt in Stichworten eine Zuordnung zur theologischen Ethik. Neben den Wunsch nach zuverlässiger Information, dem hier in einer für interessierte Laien wie auch Fachleute mehr als zufriedenstellenden Weise nachgekommen wird, tritt als zweites Ergebnis dieses Bandes also eine fundierte Anregung der theologischen Forschung. Johannes Römelt

Moral- und Pastoraltheologie

Rotter, Hans: *Person und Ethik.* Zur Grundlegung der Moraltheologie. Innsbruck 1993: Tyrolia-Verlag. 150 S., geb., DM 36,– (ISBN 3-7022-1876-9).

Der Begriff der Person ist für die Ethik des 20. Jahrhunderts die entscheidende Grundkategorie geworden zur Begründung des formalen Anspruchs und inhaltlicher Werte menschlicher Sittlichkeit. Er hat den Begriff der (methaphysischen) Natur darin sozusagen verdrängt. Seit Beginn der Neuzeit hat dieser Begriff gegenüber seinen Ursprüngen in methaphysischer Rationalität und vor allem christlich theologischer Interpretation seine anthropologisch konzentrierte Bedeutung gewonnen, aber in pluralistischer Vielfalt. Hans Rotter entwickelt deshalb eine Darstellung der verschiedenen Horizonte menschlichen Personseins, die für die ethische Reflexion wichtig sind. Ausgehend von der dezidiert dialogischen Auffassung der Philosophie und Theologie, die sich in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt, werden so die grundlegenden Dimensionen entfaltet, die menschliches Dasein und Handeln zu einem personalen machen: Individualiät und Du-Bezogenheit, Leiblichkeit und Geschichtlichkeit, Selbstand des Menschen und seine Bezogenheit auf Trans-

zendenz. Darin wird eine theologische Ethik deutlich, die Handeln als ein Ausdrucksgeschehen versteht. Im Handeln geht es zuallererst um Begegnung zwischen den Menschen, nicht um bloße sachliche Richtigkeit. Die personale Intention als Begegnung vermittelt sich sicherlich über das äußere Tun, und sie muß sich im Außen ausgestalten. Aber ihre Bedeutung kann erst von der umfassenden Ausrichtung auf die zwischenmenschliche Beziehung erfaßt werden. Deshalb werden Vergangenheit und Zukunft, Grundentscheidung und Tugend, Leiden und Stellvertretung dynamische Kategorien der letztlich nie ganz objektivierbaren Tiefe menschlicher Intimität, in denen sich das Geheimnis der Person vollzieht. Moraltheologische Grundwörter wie Norm, Sünde, Gewissensurteil erhalten einen ungewohnt befreienden Sinn im „sittlichen Handeln als Sprachgeschehen", der sich weder in bloßer äußerer Moralität noch in unverbindlicher Innerlichkeit erschöpft. Weder läßt sich eine „strenge Einteilung in aktive und passive Vollzüge der Sittlichkeit" (91) vornehmen (für kranke, in ihrer Aktivität behinderte und alte Menschen eine sehr wichtige Tatsache), noch begnügt solche Moral sich damit, „die Bedeutung von Gesetzen und Normen zu leugnen" (140). Personorientierte dialogische Moral ist im Gegenteil „strenger ... als eine bloße Normenmoral. Denn sie fordert auch das individuelle Engagement, die Erfüllung einer persönlichen Berufung, den gewachsenen Idealismus ein. Sie begnügt sich nicht damit, allgemeine Normen zu betonen, die ja nie den ganzen Bereich des sittlich Bedeutsamen und im Gewissen Erfahrenen abdecken können" (140).

Das Neue dieses Buches, das den grundlegenden Ansatz Hans Rotters noch einmal zusammenfaßt, ist die differenzierte Phänomenologie, die den Reichtum personalen Denkens vor Augen führt. Der Leser wird mitgenommen in die ganze Vielgestaltigkeit personalen Daseins, mit all seinen Widersprüchen und Antagonismen, mit aller seiner Tiefe und seinem Ernst. Und die unreduzierbare Weite und konkrete, menschliche Sensibilität einer ethischen Theorie wird spürbar, die von hier ihren Ausgang nimmt. Josef Römelt

Kardinaltugenden. Alte Lebensmaximen neu gesehen. Hrsg. von Norbert Kutschki. Würzburg 1993: Echter Verlag. 96 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-429-01535-9).

Schon Max Scheler hat zu Beginn des Ersten Weltkrieges beklagt, daß die Tugenden in Verruf gekommen seien und unansehnlich, ja überlebt wirkten. Doch gibt es immer wieder Versuche, das unverlierbar Wichtige, das sich hinter dem Ausdruck „Tugend" verbirgt, den Menschen nahe zu bringen. Umfassend versuchte dies vor vielen Jahren der unvergessene H. Klomps, später dann ein von K. Rahner herausgegebenes Bändchen, in neuerer Zeit D. Mieth: Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984. Mit wenigen, aber treffenden Worten geht eine weithin unbekannt gebliebene Erklärung der deutschen Bischöfe auf das Thema ein: Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit, 1980.

Nun legt N. Kutschki, Redakteur beim Bayerischen Rundfunk, einen von ihm besorgten Band vor, der sich dem Thema erneut zuwendet. Die acht Beiträge bildeten ursprünglich acht Radiovorträge, die in der Reihe „Katholische Welt" von Januar bis August 1992 gesendet wurden. Behandelt werden: die vier Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß; ferner (entgegen dem Titel des Büchleins) auch die frei „theologalen Tugenden", Glaube, Hoffnung, Liebe. Ein abschließender Beitrag von E. Biser: „Sich selbst annehmen. Die Tugend der Zustimmung" rundet das ganze ab.

Die Verfasser sind allesamt bekannt (J. Gründel, O. Höffe, H.-R. Laurien, R. Heinzmann, H. Fries, O. Knoch, E. Biser). Man wird auch gewiß fast alles voll unterschreiben können (irritiert hat mich der übertriebene und doch per definitionem undurchführbare Vergleich zwischen menschlichem und tierischem Triebverhalten, 42, und die unverdeutlicht bleibende Aussage, die Dinge hätten einen Eigenwert für sich, 48).

Doch blieb bei mir ein Unbehagen. Selten sprang beim Lesen ein Funke über. Über Tugenden zu reden, das nötige „Material" vorzustellen und dann den Hörer (von Radiosendungen!) dafür auch noch zu erwärmen, es muß doch wohl sehr schwer sein... Immerhin, wir haben ein Buch zu einem zu Unrecht vernachläßigten Thema, das die heutige Problemlage in Kirche und Welt mit ihren Herausforderungen auf sachlich verläßliche Weise einbezieht. Peter Lippert

Von der Missionierung zur Evangelisierung. Zur Zukunft der Kirche in Amerika und Europa. Österreichische Pastoraltagung 2. bis 4. Jänner 1992. Hrsg. v. Helmut Erharter und Horst-Michael Rauter. Wien 1992: Herder. 125 S., kt., DM 23,80 (ISBN 3-210-25064-2).

Die österreichische Pastoraltagung (früher einmal herzhafter Weihnachtsseelsorgertagung genannt) beweist nicht nur den Spürsinn des verantwortlichen österreichischen Pastoralinstituts für aktuelle Themen, sondern weiß diese auch auf eine gute und griffige Weise darzubieten. So können die Bände mit den Referaten von vornherein mit aufmerksamem Interesse rechnen.

Der Titel der Veröffentlichung läßt im Hinblick auf den Haupttitel eher eine gründliche Besinnung auf die zwei Schlüsselbegriffe „Missionierung" und „Evangelisierung" erwarten; sie fehlt in dem Band. Oder es ließe der Untertitel erwarten, daß wirklich nach der Zukunft der Kirche in (ganz) Amerika und in Europa gefragt wird. Hier geht es aber um etwas anderes: Für das – wie auch immer im Streit der Deutungen näher zu benennende – „500. Jahr" Lateinamerikas wurde die Aufmerksamkeit auf diesen Kontinent und seine Verflochtenheit mit Europa gelenkt. Damit steht freilich dieser Band in einer Reihe mit vielen und zum Teil sehr ähnlichen Veröffentlichungen, die damals zum Jahr 1992 erschienen sind.

Der grundlegende Aufsatz (Von der Missionierung zur Evangelisierung, 9–29) von Luis Zambrano, der in Perú einen theologischen Lehrstuhl hat und in den Elendsvierteln von Puno arbeitet, liefert viele, allerdings schon öfter genannte Aspekte. Er rechnet dabei, wie es andere Verfasser auch immer wieder tun, recht unbarmherzig mit der kollektiv schuldigen europäischen Vergangenheit ab. Ich vermute, mancher an Lateinamerika interessierte Leser wird angesichts solcher stets wiederkehrender, leider unabweisbar, aber eben teilweise wahrer Denkfiguren der Unversöhnlichkeit allmählich von Ärger erfaßt werden. Wo bleibt hier das Befreiende an den stets wiederholten Stereotypen. Neues, bisher Übersehenes zeigt sich ebenfalls kaum (nachdenkenswert sind aber die Maßstäbe für einen weiteren Dienst ausländischer Seelsorger, 25 f.). Interessanter sind da schon einige der Erfahrungsberichte aus Österreich selbst, vor allem der von R. Karrer (Einsatz für die Umwelt bei uns – für die Gemeinden der Dritten Welt, 36–40) oder von K. Rottenschläger (Hoffnung für Hoffnungslose – Zehn Jahre Emmausgemeinschaft St. Pölten, 43–49). Der Kopf hat mir allerdings geschwirrt bei den Ausführungen von H. Jarschel und H. Goldstein über die Art basisgemeindlicher Bibelarbeit. Bei aller erfrischenden Kontextualität gibt es bei mir, auch genährt durch eine, wenn auch geringe, eigene Erfahrung, noch beträchtliche Zweifel. Sie werden durch die beiden Beiträge nicht ausgeräumt. Ich habe den Eindruck, daß unsere europäischen (zu?) „akademischen" Exegeten auf die Herausforderung viel zu wenig eingehen, ebenso wenig wie auf die Herausforderung des subjektiven, verbreiteten „Bibelteilens" hierzulande.

Wohltuend liest sich hingegen der Beitrag des früheren Präsidenten der brasilianischen Bischofskonferenz, Dom Ivo Lorscheiter. Hier verbindet Sachkenntnis und Entschiedenheit der Option mit offensichtlicher Versöhntheit und Versöhnlichkeit. Von gelegentlich vielleicht zu gedämpfter Lautstärke (vgl. die Fragen nach dem Referat) abgesehen, überzeugen diese Gedanken, sie rufen den europäischen Leser aus der Anklagebank heraus und beziehen ihn mit ein. Bei aller Abwehr, bei aller Zustimmung: Lateinamerika bleibt für uns eine Herausforderung. Um sie bestehen zu können, ist es gut, sich dem Thema immer neu zu stellen. Dieses Buch kann dabei helfen. Peter Lippert

Schorege, Hans-Dieter: *Hat Christsein Zukunft?* Ein Handbuch für skeptisch Fragende. Zürich 1993: Benziger. 255 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-545-24109-2).

Schorege, früher evangelischer Pfarrer und Telefonseelsorger, heute Buchautor, legt hier eines jener Bücher vor, die Verständnis für den christlichen Glauben „unter den Gebildeten seiner Verächter" wecken möchten. Es erinnert in Duktus und Aussage an zwei vor längerer Zeit stark beachtete Bücher, an H. Küngs „Christsein" und an H. Zahrnts „Die Sache mit Gott". Die ganze Breite der Einwände und Fragen, der Sorgen und Zweifel, die heutige nachdenkliche Menschen angesichts von Christentum und Kirche plagen können, werden beschrieben; es wird ihnen ernsthaft zugehört, und es werden konstruktive Antworten versucht. Das gelingt sicher in vielen Fällen. Auch der katholische Leser wird dem Verfasser in fast allen Punkten gern folgen. Sprache und Hintergrund sind – heutigen Anforderungen entsprechend – so ökumenisch geprägt, daß es keine ökumenischen

Sprachbarrieren gibt. Allenfalls die Hinweise auf die Denkentwicklung in der Theologie der letzten eineinhalb Jahrhunderte läßt an ihren Beschreibungen erkennen, daß hier kein katholischer Autor schreibt. Nur gelegentlich geraten die Ausführungen ins Billig-Plakative (so die zitierte Karikatur der bürgerlichen Weihnacht, 132); aber ich fand wirklich kaum etwas, dem ich nicht zustimmend folgen mochte – allerdings: der Hallenser G. F. Händel war nicht einfachhin „Landsmann Heinrichs VIII.", also Engländer (145); mindestens von Geburt und Jugend an gehört er nach Sachsen-Anhalt... Das Buch ist ein Lesebuch im guten Sinn des Wortes. Es bietet ein reiches Material zur Besinnung, und es kann gut dazu mithelfen, daß sich Glaubende in ihrem Glauben neu zu Hause fühlen.

Peter Lippert

WARGNY, Christophe: *Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert.* Jaques Gaillot, ein Bischof fordert heraus. Freiburg 1993: Herder. 188 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-451-23075-5)

In Frankreich kennt wohl jeder einigermaßen Interessierte den Bischof von Evreux, Jaques Gaillot. Dieser nämlich hat seit seinem Amtsantritt (er war vorher Philosophiedozent, später Generalvikar in Orleans) die „bien pensants", die wohlanständig Denkenden, durch unkonventionelle Stellungnahmen zu allen möglichen gesellschaftlichen Fragen aufgeschreckt. Ein Journalist, selbst kein Christ (9) entwirft hier ein begeistertes Portrait vom Engagement des Bischofs als eines – es sei gestattet – „Hans Dampf in allen Gassen"; als eines Mannes, der die Menschen leidenschaftlich ernst nimmt, dabei aber auch spielerische Freude am Auftreten in den Medien hat; der eher ein Wort zu schnell oder zu undifferenziert sagt als eines zu wenig; der von der Überzeugung durchdrungen ist, an den Rändern wirken zu sollen, wo die Kirche sonst kaum präsent ist – die Arbeit im Inneren der Herde würden dann schon andere tun... Und der sich bei alledem in einer überhitzten Hektik zu überfordern scheint. Es werden also in dem Buch auch die Grenzen dieses Mannes deutlich.

Sicher dürften nicht alle Bischöfe „so" sein, weder in Frankreich noch sonstwo. Aber vielleicht tut Gaillot in manchem nur von dem zu viel, was andere Bischöfe schmerzlich vermissen lassen. Vielleicht müßte man ihm – mindestens nach der Art, wie er hier porträtiert wird! – ein wenig mehr Geschick des Integrierens wünschen; vielleicht stellt sich das aber noch ein. Jedenfalls lassen Männer wie Gaillot im Ganzen des eher langweiligen und verzagten kirchlichen Spektrums unserer Jahre sicher viele Menschen aufhorchen und – für die Kirche hoffen. Das Buch kann, neben dem auf der letzten Seite angezeigten Erfahrungsbericht Gaillots selbst, auf spannende Weise mit ihm bekannt machen.

Peter Lippert

Gottesdienst – Liturgie

LADNER, Gerhart B.: *Handbuch der frühchristlichen Symbolik.* Gott, Kosmos, Mensch. Stuttgart 1992: Belser. 272 S., 120 Abb., geb., DM 98,– (ISBN 3-7630-2078-0).

Einen Einblick in die reiche Symbolwelt der altchristlichen Kirche zu vermitteln, ist das Ziel des vorliegenden Buchs. Allerdings dürfen die Begriffe „altchristlich" bzw. „frühchristlich" nicht zu eng interpretiert werden. Die Ausführungen erstrecken sich an zahlreichen Stellen auch auf das Frühmittelalter.

Um die Übersicht zu erleichtern, hat der Autor die Symbole drei Bereichen zugeordnet: Gott, Welt, und Mensch. Unter der Überschrift „Theologische Symbolik" behandelt er z. B. Menschwerdung, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, den Heiligen Geist und die Trinität, Maria, das Himmelreich und die Wiederkunft Christi. Der „anthropologischen Symbolik" sind u. a. die Kirche und deren gottesdienstliche Feiern zugeordnet.

Der Autor begnügt sich nicht damit, Sinn und Bedeutung der einzelnen Symbole zu beschreiben. Anhand biblischer, patristischer und liturgischer Texte zeigt er auch deren Hintergründe und Zusammenhänge auf. 120 Abbildungen veranschaulichen den Text. Ein detailliertes Register erschließt die Fülle des dargebotenen Materials.

Die Erläuterungen sind allgemein verständlich geschrieben, so daß das Buch nicht nur Fachleuten (Theologen, Historikern), sondern allen empfohlen werden kann, die Interesse an Kunst- und Kulturgeschichte haben.

Laut Verlagsprospekt soll das Buch eine Zeittafel enthalten, die über die wichtigsten Ereignisse der frühchristlichen Kulturgeschichte bis zum 9. Jahrhundert orientiert und die abgebildeten Kunstwerke in den chronologischen Zusammenhang einordnet. Jedoch konnte ich in dem mir vorliegenden Rezensionsexemplar eine solch sicherlich hilfreiche Tabelle nicht finden. Josef Schmitz

Bouyer, Louis: *Liturgie und Architektur.* Reihe: Theologia Romanica, Bd. 18. Einsiedeln 1993: Johannes Verlag. 117 S., kt., DM 27,– (ISBN 3-89411-315-4).

Das vorliegende Buch ist von dem Gedanken getragen, daß es sachgerechten und zeitgemäßen Kirchenbau nur geben kann, wenn die Architekten sich an der Überlieferung orientieren und von ihr inspirieren lassen. Deshalb versucht L. Bouyer, ausgehend von den alten Synagogen, zunächst die historische Entwicklung des Kirchenbaus, seiner Einrichtung und Verwendung in Ost und West zu skizzieren. Im einzelnen behandelt er die frühen syrischen Kirchen, die römischen Basiliken, die byzantinischen Kirchen und die westlichen Kirchen. Daraus zieht er dann Folgerungen für die heutige Gestaltung gottesdienstlicher Räume und deren Benutzung bei der Meßfeier.

Der historische Teil erweist sich bei näherem Hinsehen als recht fragwürdig. Dies nicht so sehr wegen der gelegentlichen polemischen Formulierungen und überzogenen Interpretationen, sondern vor allem deshalb, weil der Autor die historischen Fakten schlecht recherchiert und wichtige Publikationen nicht berücksichtigt hat. So z. B. Otto Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, 2 Bde = Theophaneia 18, Bonn 1965. Weitere Hinweise bieten die Literaturverzeichnisse zu den Artikeln „Altar" und „Kirchenbau" in der Theologischen Realenzyklopädie.

Ich möchte hier nur einige Mängel der historischen Darstellung erwähnen. Die Behauptung, die syrischen Kirchen bildeten „den ältesten Typus eines christlichen Gotteshauses" (S. 30) und stellten eine „christianisierte Form der jüdischen Synagoge dar" (S. 31) ist mit guten Gründen ernsthaft in Zweifel gezogen worden und kann in der vorliegenden Form nicht aufrechterhalten werden (vgl. Nußbaum S. 391–393). Die Hypothese, im 4. Jh. seien die Bischöfe zu Staatsbeamten erhoben worden (S. 46 f.), ist längst widerlegt (vgl. Karl Baus/Eugen Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen = Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 2/1[Freiburg u. a. 1973] 295 f.). Die Ausführungen über die Inneneinrichtung der konstantinischen Basiliken und deren Veränderung durch Gregor d. Gr. (S. 46–53) entsprechen nicht dem historischen Befund (vgl. Nußbaum S. 171–243). Dasselbe gilt für die Annahme, in der alten Kirche habe der Zelebrant das eucharistische Hochgebet grundsätzlich nach Osten hin gewendet gesprochen (S. 56). O. Nußbaum hat aufgezeigt, daß sich vom 4. Jh. an mit dem Altar eine Symbolik verband, die ihn in zunehmendem Maß während der Eucharistiefeier zum Ziel der Orientierung der gottesdienstlichen Versammlung werden ließ (vgl. Nußbaum S. 402–414). Von Unkenntnis zeugt auch die Äußerung, in den wohl meisten Kirchen Deutschlands sei während des Mittelalters der Chorraum des Klerus an die Westseite, im allgemeinen in eine zweite Apsis verlegt worden (S. 76 f.). Erstens gibt es in Deutschland nur wenige Kirchen mit Westapsis und zweitens habe ich keinen einzigen Beleg dafür finden können, daß der Westchor als Aufenthaltsort des Klerus während der Meßfeier gedient hat (vgl. Ernst Gall, Chor: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 3 [1954] 488–513).

Spätestens am Ende des historischen Teils fragt man sich, warum die bereits 1967 in den USA erschienene Originalausgabe nach 26 Jahren erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht worden ist. Der Abschnitt über den heutigen Kirchenbau gibt darauf keine direkte Antwort, denn er enthält keine Vorschläge, die der Gestaltung gottesdienstlicher Räume neue Impulse verleihen könnten (vgl. Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. Oktober 1988, Bonn 1988). Möglicherweise liegt das Motiv, eine deutsche Fassung herauszugeben, in den Attacken L. Bouyers gegen den Brauch, daß der Priester bei der Eucharistiefeier eine dem Volk zugewandte Stellung einnimmt. Für den Autor bedeutet das Gegenüber von Liturgie und den übrigen Gläubigen eine Tren-

nung, die Gemeinschaft verhindert. Er übersieht dabei, daß es bei der grundsätzlichen Einheit der Gemeinde in der Liturgie von den Funktionen her ein Gegenüber geben muß. Ob sich dieses gemeinschaftsfördernd oder -hemmend auswirkt, hängt zwar auch von der Gestaltung des Altarraums, vor allem aber vom Verhalten des Zelebranten ab. Wenn er sich um ein vom Geist getragenes Miteinander aller Versammelten bemüht, so haben die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte gezeigt, ist es für das Gelingen der liturgischen Feier vorteilhafter, wenn der Priester der Gemeinde gegenübersteht, als wenn er ihr den Rücken zukehrt. Josef Schmitz

Christliche Kirchen feiern das Abendmahl. Eine vergleichende Darstellung. Hrsg. v. Norbert Beer, Kevelaer 1993: Butzon & Bercker i. Gem. m. d. Luther-Verlag, Bielefeld, 122 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-7666-9721-8 und 3-7858-0333-8).

Bei ökumenischen Gesprächen stellt sich immer wieder heraus, daß das Wissen um Bedeutung und Praxis liturgischer Handlungen in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften oft mangelhaft ist. Die Lücken in bezug auf das Abendmahl (Eucharistiefeier) wenigstens teilweise zu schließen, hilft das vorliegende Buch, das nicht nur Fachleuten, sondern allen ökumenisch Interessierten gute Dienste leisten kann.

In der Handreichung ist das Abendmahlsverständnis der „Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen" zusammengefaßt. Der erste Teil besteht aus einer kurzen Übersicht über die Bedeutung, die dem Abendmahl beigemessen wird. Der zweite – umfangreichere – Teil bietet eine nach 47 Fragen gegliederte Synopse der Abendmahlspraxis. Hier findet man nähere Informationen über Zeit, Ort, Leitung und Bestandteile der Abendmahlsfeier. Es werden aber auch Antworten gegeben auf die Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft, der Krankenkommunion sowie der Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie.

Leider ist die Darstellung der römisch-katholischen Regelungen in einigen Punkten ungenau. Die Antwort auf die Frage „Wie oft darf man das Abendmahl empfangen?" (S. 18) müßte lauten: grundsätzlich einmal täglich. Wer die heiligste Eucharistie schon empfangen hat, darf jedoch am selben Tag innerhalb einer Eucharistiefeier, an der er teilnimmt, ein zweites Mal kommunizieren (vgl. CIC can. 917). Ferner wird empfohlen, Gläubige, die in Todesgefahr geraten, mit der Kommunion als Wegzehrung zu stärken, auch wenn sie am selben Tag die Eucharistie empfangen haben (vgl. CIC can. 921). Die Fastenverordnung (S. 22) bestimmt: Eine Stunde vor Empfang der Kommunion darf man keine Speisen und Getränke mit Ausnahme von Wasser und Arznei zu sich nehmen. Dies gilt nicht für ältere Leute, Kranke und deren Pflegepersonal sowie für Priester, die am selben Tag ein zweites oder drittes Mal die Eucharistie feiern. Sie sind vom Fastengebot ausgenommen (vgl. CIC can. 919). Bei Meßfeiern kleiner Gemeinschaften kann sich die liturgische Kleidung (S. 26) auf Albe und Stola, in außergewöhnlichen Fällen sogar auf die Stola allein beschränken (vgl. Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften [Gruppenmessen], Nr. 28). Sonderformen der Eucharistiefeier (S. 26) gibt es bislang nur für Kinder, kleine Gemeinschaften und Gehörlose. Das Kirchenrecht verpflichtet (S. 34) die Priester nur, „häufig zu zelebrieren". Darüber hinaus wird die tägliche Zelebration „eindringlich empfohlen" (CIC can. 904). An Sonn- und Feiertagen ist stets eine Homilie zu halten, in der „aus dem heiligen Text die Glaubensgeheimnisse und die Normen für das christliche Leben darzulegen" sind. Dies aber ist nur dem Priester oder Diakon gestattet (vgl. CIC can. 767). Laien damit zu beauftragen (S. 38), ist der Bischof nicht befugt (vgl. Entscheid der Päpstlichen Kommission zur authentischen Interpretation des CIC zu can. 767 § 1). Ein Bußakt (S. 42) gehört zwar normalerweise zur Meßfeier, doch nicht in „jedem" Fall. Das Allgemeine Schuldbekenntnis entfällt, „wenn eine andere liturgische Handlung der Meßfeier vorausgeht". Ferner kann es unterbleiben, „wenn eine besondere Festlichkeit des Gottesdienstes dies nahelegt". An Sonntagen kann an die Stelle des Bußaktes das Taufgedächtnis treten (vgl. Feier der Gemeindemesse). Der Empfang der Kommunion unter beiden Gestalten (S. 78) ist nicht nur „erlaubt": „Bei den vorgesehenen Gelegenheiten sollen die Gläubigen nach Möglichkeit die Kelchkommunion empfangen" (Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 56h). Die Behauptung, dies sei „aber meist aus praktischen Gründen nicht möglich", wird nicht nur durch den Brauch anderer Kirchen, sondern auch durch einschlägige Erfahrungen römisch-katholischer Gemeinden widerlegt. Daß Laien relativ selten Gelegenheit zur Kommunion unter beiden Gestalten

geboten wird und dann oftmals nur einer geringen Zahl auserwählter Personen, liegt daran, daß viele Pfarrer die zeichenhafte Bedeutung der Kelchkommunion nicht kennen und die Aufforderung des Herrn: „Nehmet und trinket alle daraus ..." nicht ernst nehmen. Das Gebot, wenigstens einmal im Jahr zu kommunizieren (S. 94) „muß in der österlichen Zeit erfüllt werden, wenn ihm nicht aus gerechtem Grund zu einer anderen Zeit innerhalb des Jahres Genüge getan wird" (CIC can. 920 § 2). Der Begriff „Abendmahlsgemeinschaft" (S. 114) bezieht sich auf getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. Er kann daher nicht auf unierte Ostkirchen angewandt werden, da sie Glieder der römisch-katholischen Kirche sind. Josef Schmitz

Glaubensverkündigung

Liebe muß man teilen. Glaubensverkündigung in der Kirche. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Regensburg 1993: Fr. Pustet. 172 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-7917-1355-8).

Gegenstand ernster Sorge sind heute für den Papst, die Bischöfe, Priester und engagierte Laien die Fragen: Wie kann man die Glaubensverkündigung effizienter machen? Wie kann die Weitergabe des Glaubens gesichert werden? Wie kann man den Glauben vor dem „Verdunsten" und vor dem „Austrocknen" bewahren? Fünf verschiedene Mitarbeiter, Professoren der kath. theologischen Fakultät der Universität Regensburg, versuchen in dem von W. Beinert herausgegebenen Buch eine Antwort auf diese Fragen zu geben.

Der 1. Beitrag von H. Ritt befaßt sich mit dem Thema: „Die Sendung der Kirche in der Glaubensvermittlung nach dem Neuen Testament. Wie hat die Urkirche den Glauben weitergegeben?" H. Ritt gibt einen Überblick über die neutestamentlichen Kirchenbilder und zeigt zugleich, welche Verkündigungspraxis sich daraus für die Urkirche ergeben hat.

Der 2. Beitrag von K. Baumgartner befaßt sich mit dem Thema: „Das Erzählen von Gottes großen Taten. Verkündigung und Evangelisierung als Dienst am Glauben". K. Baumgartner beendet seinen Beitrag mit dem Satz: „Alle Glieder des Gottesvolkes sollen dadurch zur christlichen Erfahrungskompetenz geführt und befähigt werden."

Der 3. Beitrag von dem Dogmatiker W. Beinert nimmt Stellung zu dem Thema: „Überall Zeugen der Wahrheit sein!" Es ist eine grundsätzliche und überzeugende Darlegung des Themas, die zum Nachdenken zwingt und neue Wege der Glaubensvermittlung aufzeigt, die man nicht mehr übersehen kann.

Im 4. Beitrag kommt der Moraltheologe E. Schockenhoff zu Wort. Sein Thema lautet: „Die kirchliche Sexualethik im Dialog mit der modernen Lebenswelt". Unmißverständlich werden manche Aussagen über Liebe und Sexualität aus der Vergangenheit kritisiert und in die Zukunft weisende Wege der Verkündigung geboten.

Im 5. und letzten Beitrag nimmt der Liturgiewissenschaftler A. Jilk zu der Frage Stellung: „Die preisende und bittende Proklamation unseres Glaubens ... Dargestellt am Beispiel der Eucharistiefeier". Er kommt auf die Mitte unseres Glaubens zurück, die Feier der Eucharistie. Alle im pastoralen Dienst stehenden Priester, Religionslehrer, Laien und Theologiestudenten werden in dem Buch Antwort auf viele drängende Fragen unserer Zeit finden. Jeder Leser wird für die am Schluß eines jeden Beitrags beigefügten Anmerkungen und Literaturhinweise dankbar sein. Peter Bock

Gordian (Pater): *Gebt uns den Himmel wieder.* Worte, für die man leben kann. Graz 1993: Verlag Styria. 175 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-222-12207-5).

In der vom Atheismus geprägten ehemaligen DDR waren die Predigten des Autors für alle, die ihm bei der Verkündigung der Frohen Botschaft lauschten, ein Zeugnis gelebten Glaubens. Sie machten Mut und gaben den am Glauben und an der Kirche Zweifelnden neue Hoffnung. Auch nach der Wende haben die Predigten nichts von ihrer Überzeugungskraft verloren. Themen wie: Andere

Menschen in einer anderen Welt – Ein Stück Himmel auf Erden – Wehe dem, der keine Heimat hat – Der Himmel hält den Atem an, um nur einige der zwölf Predigtthemen zu nennen, sind immer aktuell. Eine Verkündigung dieser Art bietet tatsächlich „Worte, für die man leben kann". Allen in der Seelsorge tätigen Priestern und Laien kann man dieses Buch empfehlen, da es brauchbare Anregungen für das nie endende Gespräch über die Sinnfrage des Lebens bietet. Peter Bock

MARTINI, Carlo Maria: *Einschaltung:* Ein Kardinal im Gespräch mit den Medien. Reihe: Hilfen zum christlichen Leben. München 1992: Verlag Neue Stadt. 96 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-87996-288-X).

Nicht selten findet sich innerhalb der Kirche – wenn die Sprache auf die Massenkommunikationsmittel und besonders das Fernsehen kommt – eine abfällig moralisierende Einschätzung der derzeitigen Situation. Schon das Zweite Vatikanische Konzil aber hatte sich zu diesem Thema sehr differenziert geäußert, in einem ähnlichen Ton und im Stil lebendiger ist jetzt dieses Büchlein des Mailänder Erzbischofs gehalten. Einem theologischen Vorwort, in dem die Medien als hilfreiche Mittel menschlichen Ausdrucks und menschlicher Kommunikation (aber eben nur Mittel und nicht Eigenzweck) vorgestellt werden, folgt ein erster Teil, der an die Benutzer der Medien gerichtet ist. Er ist in Form eines Gesprächs eines Zuschauers mit seinem Fernseher abgefaßt. Thematisiert wird hier sowohl die erschreckende Menge des Fernsehkonsums vieler Menschen wie auch die dadurch veränderte Einstellung der Realität gegenüber, die vielfältigen Möglichkeiten der Information wie auch die Verfälschung dieser Informationen in den Medien, die Grenzen des Einflusses der Medien wie auch die Verantwortung des Empfängers bei der Nutzung. Während dieser erste Teil mit einer Ermutigung an die Empfänger zu einem kritischen und verantwortungsvollen Umgang mit den Medien endet, richtet sich der zweite Teil des Bändchens ausdrücklich an die Publizisten und Produzenten. Martini mahnt hier u. a. die Rückkehr von einer tendenziösen Information zur sorgfältigen Darstellung der Fakten an und den Respekt vor der Intimsphäre einzelner; er fordert aber auch auf, die Möglichkeiten zum kritischen Widerspruch zu gängigen Tendenzen in der Gesellschaft oder Politik zu nutzen und dabei auch der Transparenz halber den eigenen Standpunkt wahrheitsgetreu anzugeben. Als Anregungen für Journalisten und Publizisten dürfte diese Stellungnahme wirklich bedenkenswert sein, zumal es bei Martini nicht um einen bloßen Forderungskatalog geht, sondern um die Einladung zu einem Gespräch und zur gemeinsamen Bemühung in den bekannten Problemen. Schließlich wendet sich der Erzbischof eigens auch dem Verhältnis von Kirche und Medien zu, wobei er hier den Vertretern der Kirche ebenso wie vorher den Vertretern der Kommunikationsmittel Vorschläge zu einem bewußteren und fachkundigen Umgang mit den Medien macht – nicht ohne auch auf die Notwendigkeit hinzuweisen, innerhalb der Kirche eine lebendige öffentliche Meinung zu fördern. Die Ausgewogenheit der Stellungnahmen macht aus dem Buch kein Medienereignis, die sympathische und konstruktive Art der Darstellung und Wertung aber dürfte gerade hilfreich sein, wenn man sich auch manche Analyse noch weiter ausgeführt wünschte. Erst im Schlußteil kommt Martini auf ein Grundproblem heutiger religiöser Kommunikation zu sprechen: daß gerade der Kern der Botschaft Jesu und der geistige Grund christlichen Lebens heute nur schwer mitteilbar ist. Umfragen bestätigen das auf ihre Weise: „Die sozialen Funktionen (der Kirche) scheinen relevanter zu sein als die religiösen" (83). Martini wertet an dieser Stelle sehr vorsichtig. Mit seinem Hauptanliegen wendet er sich vor allem an die Christen selbst: „Wenn die kirchliche Gemeinschaft dahin zurückkehren würde, mit beiden Lungenflügeln zu atmen, mit dem der Prophetie und dem der Liebe ..., würden dadurch auch die Sprache der Medien und die gesamte öffentliche Kommunikation beeinflußt" (85). Gerade in der Verfolgung dieses Anliegens wirkt der Einsatz Martinis selbst ausgesprochen aufrichtig und überzeugend. Johannes Römelt

Dem Evangelium verpflichtet. Hrsg. v. Willigis ECKERMANN u. Karl Josef LESCH. Kevelaer 1992: Butzon & Bercker. 261 S., kt., DM 39,– (ISBN 3-7666-9785-4).

Kollegen und Mitbrüder sowie eine Ordensschwester haben dem früh verstorbenen Professor für Religionspädagogik an der Universität Osnabrück/Abteilung Vechta, Prof. Franz-Josef Kötter, eine Gedenkschrift gewidmet. Themen aus den verschiedenen theologischen Fachbereichen, die unter dem übergreifenden Thema der Glaubensvermittlung stehen, werden hier behandelt.

Die Abhandlung von Ralph Sauer über die „Pädagogik von Janusz Korczak und ihre(r) Bedeutung für die Religionspädagogik und Katechese" ist m. E. im Hinblick auf die gegenwärtige Situation besonders hervorzuheben (85–98). Der jüdische Pädagoge aus Warschau, der ursprünglich als Kinderarzt arbeitete und 1911 die Leitung eines Waisenhauses für jüdische Kinder übernahm, bietet in seiner toleranten, auf den jeweiligen Menschen bezogenen theologischen und pädagogischen Grundeinstellung gerade für unsere Zeit einen wichtigen Hinweischarakter. 1942 wurde Korczak mit 200 Kindern in das Vernichtungslager Treblinka abtransportiert.

Am Schluß des Sammelbandes werden noch einige katechetische Vorträge von Prof. Kötter veröffentlicht. Klemens Jockwig

Schweitzer, Friedrich: *Die Religion des Kindes.* Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage. Gütersloh 1992: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 458 S., kt., DM 98,– (ISBN 3-579-01752-7).

Die Geschichte der Religionspädagogik von der Reformation bis in die Mitte unseres Jahrhunderts wird hier an Hand der Frage nach dem Kind und seiner religiösen Entwicklung untersucht.

Der Autor ist sich bewußt, daß sich sein Ansatz, „die Religion des Kindes als Grundfrage der Religionspädagogik zu betrachten", nicht ohne weiteres „durch human- bzw. sozialwissenschaftlich empirische Theorien der religiösen Entwicklung begründen" läßt. Er will die Prämissen solcher Theorien historisch abklären und auf ihre Berechtigung hin prüfen; dies geschieht hier „nicht in allgemein sozialwissenschaftlicher Hinsicht, sondern nur im Blick auf die Religonspädagogik" (20).

Es geht Schweitzer in seiner Untersuchung um die grundlegende Frage, „wie die Religionspädagogik in ihrer Geschichte das Kind und seine religiöse Entwicklung aufgefaßt und zu berücksichtigen versucht hat" (ebd.). Dabei werden jeweils folgende Fragen untersucht: „– Nehmen die Autoren Kinder und Jugendliche als in religiöser Hinsicht von Erwachsenen unterschieden wahr? – Wird von Kindheit und Jugendalter als eigenen Lebensphasen ausgegangen? – Welche Bedeutung wird der kindlichen Entwicklung für die religiöse Erziehung oder für die Religionspädagogik als Disziplin beigemessen? Welche (pädagogischen und theologischen) Gründe sind dafür ausschlaggebend? – Welche Methoden werden ggf. als kindgemäß empfunden?" (24)

Der Autor ist sich bewußt, daß die Geschichte der Religionspädagogik im Zusammenhang mit der allgemeinen Sozialgeschichte, mit der historischen Sozialisationsforschung sowie mit der historischen Psychologie bzw. Anthropologie steht. Er will mit seiner Untersuchung auch einen Beitrag zur keineswegs schon abgeschlossenen Wissenschaftsgeschichte der Kindheit leisten.

Mit dieser religionspädagogischen Arbeit, die problemgeschichtlich die Geschichte der Religionspädagogik untersucht, legt der kompetente Autor ein grundlegendes Werk vor. Derartige Grundlagenforschung ist innerhalb der gegenwärtigen praktischen Theologie, die sich heute vor allem der Forderung nach Praxisanweisungen gegenübergestellt sieht, besonders wichtig. Klemens Jockwig

Gott ist unser Freund. Kinder aus aller Welt erzählen von Leben und Glauben. Hrsg. von Adalbert Ludwig Balling. Freiburg 1993: Herder. 112 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-451-23259-6).

„Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder…". An dieses schon zum Aphorismus gewordene Jesuswort in Mt 18,3 mußte ich unwillkürlich immer wieder denken, als ich das Buch „Gott ist unser Freund – Kinder aus aller Welt erzählen vom Glauben und Leben", herausgegeben vom Marianhiller Missionar Pater Adalbert Ludwig Balling, las. Zum 150. Jahrestag der Gründung des Päpstlichen Missionswerks für Kinder in Deutschland erschien im Herder-Verlag diese Publikation, in dem größtenteils Kinder aus aller Welt selbst zu Wort kommen. Ihre Erfahrungen mit Gott sind neben Erfahrungen von Erwachsenen mit Kindern und einigen Märchen in dem Sammelband abgedruckt. Dabei hat Balling neben ernsten Worten aus Kindermund, die eher zum Nachdenken anregen sollten, auch einige Anekdoten gesammelt. Schließlich wird das Päpstliche Kindermissionswerk am Schluß vorgestellt. Neben einem Grußwort von Prälat Arnold Poll, dem Leiter des Missionswerks,

und einem kurzen Aufriß über Geschichte und Struktur des Werks, finden Interessenten am missionarischen Tun der Kirche am Ende noch Kontaktadressen zur weiteren Information.

Immer wieder wird in den Worten und Gebeten der Kinder aus aller Welt deutlich, wie unkompliziert und vertrauensvoll Kinder über Gott sprechen oder zu ihm beten, wie sie sich im Leiden getragen fühlen, wie sie sich über Gutes und Schönes freuen können und dabei auch ganz spontan Gott danken.

Überdies entnimmt der Leser den Worten der Kinder, wie gern und unbefangen sie Gutes tun, um anderen eine Freude zu machen (30ff). Aber auch die Sehnsucht nach einer gesunden und gelungenen Gemeinschaft, insbesondere nach einer Familie (17ff.), die wirklich Heimat und Geborgenheit gibt, ist immer wieder erfahrbar in dem, was die Kinder aussprechen.

Die Echtheit und Spontaneität der Kinder hat mir gefallen und mich auch zum Nachdenken über mich und mein Erwachsenendasein angeregt. Bei den Kindern ist nichts von denkerischer Spitzfindigkeit, von kognitiven Zweifeln, nichts von berechnendem Nachdenken, wenn es darum geht, anderen Gutes zu tun, wie wir es bei uns Erwachsenen kennen, zu entdecken, sondern da wird ein Ja zu Gott und zum Mitmenschen aus ganzem Herzen gesprochen.

Insofern trifft das Wort von Saint-Exupéry aus dem „Kleinen Prinzen": „Man sieht nur mit dem Herzen gut" (63), Überschrift eines Kapitels des Buches, die Haltung der Kinder sehr gut.

Vielleicht können die Worte spontaner Kinder, die sich erfreulich unbefangen auf das Geheimnis des Lebens einlassen können und eine wache Hoffnung auf eine gute Zukunft haben, uns Erwachsenen, die wir immer wieder in der Gefahr stehen, unsere Fähigkeit zur spontanen Gottesbegegnung vor lauter Reflexion, unsere Sehnsucht nach einer guten Welt vor lauter Pessimismus zu verlieren, Hoffnung und Mut geben, dieses mitunter leidvolle Leben – so wie die Kinder – in Gemeinschaft mit und im lebendigen Vertrauen auf Gott zu gehen. Raymund Fobes

Kirchenrecht

Sebott, Reinhold: *Fundamentalkanonistik.* Grund und Grenzen des Kirchenrechts. Frankfurt/M. 1993: J. Knecht. 231 S., kt., DM 28,– (ISBN 3-7820-0672-0).

„Grund und Grenzen des Kirchenrechts": das kann man Fundamentalkanonistik nennen, wie es Reinhold Sebott, der Kirchenrechtler von St. Georgen, in vorliegendem Buch tut, das den Charakter eines lehrbuchartigen Abrisses hat. Der erste Teil trägt den Titel „Sohms Kampf gegen das Kirchenrecht". Es ist erfreulich, daß hier nicht – wie sonst vielfach üblich – die sattsam bekannte Sohmsche Unterscheidung von Rechts- und Liebeskirche mit zwei Sätzen abgetan wird, daß vielmehr Sohm selbst in Form einer Blütenlese zu Wort kommt, ebenso wie die Reaktionen auf Sohm im zweiten Teil ausführlich zur Sprache kommen. In Anlehnung und Kritik an Sohm entwickelt Sebott dann im dritten Teil seine eigene Position in zwei Schritten: zunächst in einer bibeltheologischen, sodann in einer ekklesiologisch-sakramentalen Grundlegung des Kirchenrechts.

Wenn Sebott auf S. 37f bemerkt, daß nach der gängigen kath. Lehre der Weihekandidat durch die Ordination eine doppelte Gewalt erhalte, nämlich die Weihegewalt und die Leitungsgewalt, wenngleich letztere nur als „Anlage", da deren Ausübung wegen besonderer Umstände noch gebunden werden kann, so referiert Sebott hier nur das Vorstellungsmodell von Bertrams. Genauso haltbar und durch den Codex belegbar ist es, mit Mörsdorf zu sagen: Weihegewalt durch hl. Weihe, Leitungsgewalt durch kanonische Sendung (missio canonica). Man vergleiche dazu Krämers Ausführungen in: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Vielleicht hätte man sich ein wenig mehr Auseinandersetzung gewünscht mit der mehr soziologisch ausgerichteten Grundlegung (ubi societas ibi est ius) sowie mit der von Mörsdorf entwickelten sakramental-kerygmatischen Grundlegung des Kirchenrechts (Wort und Sakrament als Grundvollzüge kirchlichen Lebens haben rechtlichen Charakter). Aber das war wohl nicht Sebotts Absicht. Laut Vorwort möchte Sebott den dritten Teil

nicht für sich gewertet wissen. Dieser stehe und falle vielmehr mit der Haltbarkeit des Vorherigen. So wird man dankbar sein, daß wieder einmal ein Versuch unternommen wird, das Wesen des Kirchenrechts zu ergründen, Grund und Grenzen des Kirchenrechts aufzuzeigen und damit die Diskussion um diesen Dauerbrenner „Was ist eigentlich Kirchenrecht?" neu zu entfachen.

Rudolf Henseler

Braunbeck, Elisabeth: *Der Weltcharakter des Laien.* Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Eichstätter Studien, NF Bd. 34. Regensburg 1993: Fr. Pustet. 390 S., kt., DM 84,– (ISBN 3-7917-1381-7).

„Der Weltcharakter des Laien": Dies ist für viele eine Nullaussage des Konzils, höchstens soziologisch von banalem Wert. Ist es da nicht entscheidend theologischer zu erinnern, daß der Laie „pro parte sua" am dreifachen Amt, näherhin am „munus regendi, sanctificandi et docendi" partizipiert? Haben etwa Laienrichter an kirchlichen Gerichten oder Pastoralreferenten/Gemeindereferenten einen Weltcharakter? Ist der Laie für die Welt da, der Priester (und die Ordensleute) für die Kirche?

Die 1955 geborene Elisabeth Braunbeck promovierte 1992 an der Kath. Universität Eichstätt bei Peter Krämer über dieses Thema, nachdem sie in Fribourg/Schweiz bei Eugenio Corecco nach dessen Berufung zum Bischof von Lugano dieses Thema nicht mehr weiterverfolgen konnte. Es ist ein fast 400 Seiten starkes Opus geworden. Vorliegende Arbeit versucht, extreme Positionen zu hinterfragen und Engführungen aufzubrechen. Im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den besonderen Weltcharakter des Laien. Welche Tragweite diese Kennzeichnung für die ekklesiologische Standortbestimmung des Laienchristen und für eine entsprechende kirchliche Gesetzgebung hat, wird theologisch entfaltet und am Codex Iuris Canonici überprüft. Daß neben dem CIC am Ende auch auf die Textgeschichte des Titels „de laicis" im Corpus Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) eingegangen wird, rundet die Untersuchung ab und ermöglicht einen interessanten Vergleich zwischen West- und Ostkodex. Man lese die zusammenfassende Auswertung einer Gegenüberstellung dieser beiden Codices am Ende der Arbeit.

Zum Aufbau: Während sich Teil 1 dem Thema in den Texten des Konzils zuwendet, untersucht Teil 2 systematisch die konziliaren Positionen, während Teil 3 schließlich zur indoles saecularis in den o. g. beiden Codices Stellung nimmt. Der Rezensent der OK ist nicht der Coreferent einer Dissertationsarbeit. Der Leser soll lediglich von der Neuerscheinung Notiz nehmen, sein Interesse soll auf ein interessantes Buch gelenkt werden. Für die Leser der OK – überwiegend Ordensleute – dürfte es interessant sein zu lesen, wie der Ostkodex bei den Religiosen von einer indoles asaecularis spricht, wobei bei aller Problematik, nämlich ob und inwieweit dies nicht eine theologisch verkürzte Gegenüberstellung von Laien und Ordensleuten ist, zusätzlich die Frage auftaucht, wie es mit der Säkularität der Säkularinstitute steht. Auch diese Frage wird in vorliegender Arbeit gestreift: „Die Säkularität als unterscheidendes theologisches und rechtliches Element in der Bestimmung der Säkularinstitute innerhalb der Kategorie des geweihten Lebens kann hier nicht eigens thematisiert werden. Gleichwohl hat die nähere Bestimmung des Elements der Säkularität auch für die Säkularinstitute eine nicht zu unterschätzende Bedeutung und kann unter Umständen einen originellen Verstehenszugang eröffnen" (S. 21f).

Rudolf Henseler

Heimerl, Hans – Pree, Helmuth: *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche.* Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich. Regensburg 1993: Fr. Pustet. 944 S., Ln., DM 178,– (ISBN 3-7917-1359-0).

Soviel kann man vorweg schon sagen: Mit dem vorliegenden Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche liegt ein Standardwerk vor, das bislang an Umfang und Qualität einzigartig ist. Die Materie gehört bekanntlich zu den schwierigsten Partien des Kirchenrechts, nicht zuletzt durch die notwendige Berücksichtigung partikularer Rechtsverhältnisse, wie es im vorliegenden Buch vor allem auch für Bayern und Österreich geschehen ist. Schon lange gab es kein umfassendes systematisches Handbuch in dieser Materie mehr. Erst recht der CIC von 1983 mit den darin erfolgten Rechtsänderungen machte ein solches auf Vollständigkeit hin angelegtes Handbuch dringend er-

forderlich, zumal diese Materie in den bislang vorliegenden Handbüchern nicht gerade den breitesten Raum einnimmt. Damit gelingt dem Verlag Pustet neben dem Handbuch des kath. Kirchenrechts eine weitere kanonistische Publikation, die ein Muß ist für alle kirchenrechtlichen Regale. Den Autoren Heimerl und Pree – Ordinarien für Kirchenrecht an den Universitäten Graz bzw. Passau – gelingt damit nach dem bekannten Gemeinschaftswerk über „Allgemeine Normen und Eherecht" eine weitere herausragende Kooperationsleistung; sie tragen „solidarisch die Autorenverantwortung, d. h. jeder für das Ganze". Nicht zu vergessen die Mitarbeit des Wiener Kanonisten Bruno Primetshofer, der mit seinen Beiträgen die „an sich relativ eigenständige Spezialmaterie des Vermögensrechts der Orden und ordensähnlichen Einrichtungen abdeckt" sowie Mattäus Kaiser mit dem Beitrag „Das Kirchensteuerrecht in Bayern".

Der erste Hauptteil widmet sich der Allgemeinen Grundlegung, der zweite Hauptteil dem Vermögenserwerb, der dritte der Vermögensverwaltung. Hauptteil vier behandelt die Rechtsgeschäfte über Kirchenvermögen, Teil fünf das Vermögensrecht einzelner kirchlicher Rechtsträger bzw. Vermögensmassen, Teil sechs schließlich behandelt das kirchliche Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht. Besonders im Interesse der Praktiker ist die Rechtssprechung der staatlichen und kirchlichen Höchstgerichte, die in breitem Umfang bis zum Jahre 1992 eingebaut ist. Auch heikle Fragen, wie z. B. die Kirchenfinanzierungssysteme oder der Kündigungsschutz wiederverheiratet-geschiedener kirchlicher Mitarbeiter werden behandelt. Mehr als 60 Druckseiten umfaßt das Literaturverzeichnis. Die Autoren meistern die schwierigen Klippen des Vermögensrechts, die in den oft mit ungelösten Fragen behafteten Nahtstellen zwischen kirchlichem und staatlichem Recht bestehen.

Rudolf Henseler

Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Robert Jütte. Beck'sche Reihe, Bd. 1018. München 1993: C. H. Beck. 219 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-406-37408-5).

Die Abtreibungsproblematik ist ein Dauerthema unserer Gesellschaft. Doch die Debatte um die Abtreibung, nach der Wiedervereinigung wiederum eines der großen bewegenden Themen, hat eine über 2000jährige Geschichte. Juristen, Theologen, Mediziner und Politiker, ja alle Zeitgenossen in unserem Land werden auch nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Frühjahr 1993 weiterhin über dieses Thema debattieren. Daher ist es begrüßenswert, die aktuelle Diskussion um die Neufassung des § 218 in einen größeren zeitlichen Rahmen zu stellen und die Voraussetzungen und Kenntnisse dafür zu schaffen, daß – so der Herausgeber – „kurzfristige Perspektiven nicht den Einblick in tradierte Strukturen ersetzen" (S. 9). So entstand eine Geschichte der Abtreibung von der Antike bis zur Gegenwart.

Der Herausgeber, der Stuttgarter Sozial- und Medizinhistoriker Robert Jütte, beginnt nach einer Einleitung in das Thema mit seinem eigenen Beitrag über Griechenland und Rom „Bevölkerungspolitik, Hippokratischer Eid und antikes Recht". Weitere sechs Autoren kommen zum Zuge. Für das Mittelalter heißt das Thema „Antikes Erbe, weltliche Gesetzgebung und kanonisches Recht". Die Behauptung auf S. 65, daß der Schwangeren die Aufopferung ihres Lebens zugunsten desjenigen ihrer Leibesfrucht zuzumuten sei, woran sich in der moraltheologischen Doktrin der katholischen Kirche bis heute nichts geändert habe, ist nicht richtig. Der „frühe Neuzeit" genannten Epoche ist ein Beitrag gewidmet mit dem Titel „Hebammen, Kräutermedizin und weltliche Justiz". Für das Zeitalter der Aufklärung lautet die Überschrift „Kindsmord, Fruchtabtreibung und medizinische Policey". Für das 19. Jahrhundert findet sich eine Abhandlung zur Vorgeschichte des § 218. Dem 20. Jahrhundert sind zwei Beiträge gewidmet: einmal über „Frauenbewegung, Klassenjustiz und das Recht auf Selbstbestimmung der Frau" sowie ein weiterer über „Rechtspolitik und Rechtswirklichkeit 1927–1976". Ein lesenswertes, nüchtern geschriebenes Buch mit einer Fülle von kaum bekannten geschichtlichen Informationen zu diesem Thema. Erfreulich und bezeichnend die Schlußbemerkung S. 207: „Art. 1 GG bezeichnet den Schutz der Menschenwürde als die ‚Verpflichtung aller staatlichen Gewalt' und die unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte, deren erstes das Recht auf Leben ist, als ‚Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft'. Bei der in der Bundesrepublik geführten Diskussion über die Abtreibung geht es letzten Endes um die Frage, ob dieses naturrechtliche Axiom zur Disposition gestellt werden soll".

Rudolf Henseler

Kunst – Erzählung – Humor

Die Bibel in der Kunst. Das 19. Jahrhundert. Bildauswahl, Einführung und Erläuterungen von Daniela Tandecki. Stuttgart 1993: Deutsche Bibelgesellschaft. 144 S., geb., DM 78,– (ISBN 3-438-04461-7).

Eine Art „Bilderbibel des 19. Jahrhunderts" bietet hier die Deutsche Bibelgesellschaft den Lesern und Betrachtern im Rahmen einer Reihe von Veröffentlichungen an, die der Bibel in der Kunst gewidmet sind. Der vorliegende Band wird in der Bildauswahl, der Einführung und den Erläuterungen zu den einzelnen Bildern von Daniela Tandecki verantwortet, die sich mit einer Arbeit über William Blake als Kennerin der Kunst des vergangenen Jahrhunderts ausgewiesen hat. In ihrer Einführung entwirft sie auf knappem Raum ein vielseitiges Panorama des 19. Jahrhunderts: Revolutionen und Kriege, die industrielle Entwicklung und Verarmung der Massen haben diese Zeit geprägt, in Reaktion darauf entstand die romantische Bewegung mit ihrer Betonung von Individualität, Subjektivität und Irrationalität. Tandecki benennt die Spannungen der Epoche: philosophische Theoriebildung und weitverbreiteter Drogenkonsum, kritische Leben-Jesu-Forschung und die Entstehung sentimentaler historischer Romane über Jesus und das frühe Christentum, frivoles Dandytum und Katholizismus als Gesamtkunstwerk. In dieser kulturellen Gemengelage entwickelten sich im Laufe des Jahrhunderts sehr verschiedene Kunstrichtungen. Bewußt ist dabei die Auswahl des vorliegenden Bandes auf biblische Darstellungen beschränkt; Künstler wie Caspar David Friedrich oder James Ensor wurden also nicht aufgenommen. Vertreten sind dagegen beispielsweise Overbeck („Christus bei Maria und Marta", 1815) und Schnorr von Carolsfeld als Nazarener; die Präraffaeliten Rossetti, Hunt und Millais (u. a. „Christus im Haus seiner Eltern", 1849); die Symbolisten Böcklin, Klinger („Kreuzigung Christi", 1890), Moreau (u. a. „Die Engel von Sodom", ca. 1885), Watts; Monumentalmaler wie Cole und Colman; schließlich die Romantiker Blake (u. a. „Satan schlägt Hiob mit Aussatz", 1826/27), Runge, Turner (u. a. „Der Abend vor der Sintflut", 1843; „Der in der Sonne stehende Engel", 1846) und Delacroix. Schon Turners lichtdurchflutete Malerei mutet ausgesprochen modern an; direkte Vorläufer der Moderne sind in der Auswahl Gauguin (u. a. „Der gelbe Christus", 1889), Cézanne („Der Schmerz/Magdalena", ca. 1869) und van Gogh („Pietà", 1890). Die ausgewählten Bilder sind weitgehend dem Textverlauf des Alten und des Neuen Testamentes nach geordnet und werden durch die entsprechenden Textstellen in der revidierten Lutherübersetzung begleitet. Die großformatigen Reproduktionen sind durchgängig von guter Qualität; bedauerlich ist hier einzig bei auf die Gegenseite überlaufenden Bildern der Schnitt durch die Darstellung. (Besonders ärgerlich ist es, daß die Himmelsleiter in William Turners Fassung von Jakobs Vision dadurch völlig ihrer Wirkung beraubt wird.) Abgerundet wird der Band durch informationsreiche Anmerkungen zu den Künstlern und ihren Bildern in einem Schlußteil. Insgesamt stellt er eine gelungene Mischung zwischen „Bilderbibel" und kunstgeschichtlichem Überblickswerk dar.

Johannes Römelt

Frisch, Hermann-Josef: *Du siehst mich nur in Spuren.* Gottesbilder im Mosaik. Freiburg 1993: Herder. 176 S., kt., DM 26,80 (ISBN 3-451-23023-2).

Zwei grundlegende Schritte des Glaubens sind es, zu denen Hermann-Josef Frisch – Pfarrer, Lehrbeauftragter und Schulbuchautor – in diesem Buch anleiten will: „Gott zu verlernen" und „Gott neu zu lernen" (38f). Hinter sich lassen, also „verlernen", soll der Leser dieses Buches die gewohnten, festgefahrenen und fehlleitenden Gottesbilder: den Gott der Kindertage, den Gott mit dem Polizistenauge, den Sonntagsgott der Langeweile, den Gott nur für die Notlagen. Einen neuen Zugang gewinnen soll er zum Gott des Lebens, dem tiefsten Grund und Geheimnis von allem, dem Gott jenseits der eigenen Wünsche, Ängste und Vorstellungen, zum Gott Jesu. Die zehn Kapitel dieses Buches sollen dabei Anregungen für diese beiden Schritte bereitstellen. In ihnen wird zuerst einmal die Frage nach Gott überhaupt aufgeworfen und zugespitzt; so wird die Möglichkeit aufgezeigt, wie man sich auf den Weg machen kann. Darauf folgen Hinweise auf „Fundstellen" von Gotteserfahrungen: das Alte Testament, das Leben, Reden und Tun Jesu, die eigene Lebenserfahrung, die Erfahrungen der verschiedenen Weltreligionen. Gedanken zu dem ganz anderen, dem uns unbekannt bleibenden Gott und zum Wagnis des Glaubens bilden einen dritten Teil. Jedes der Kapitel wird eingeleitet durch ein imaginäres Zwischengespräch zwischen einem Suchenden und einem Weisen, der

ihn bei seinem Suchen begleitet; in diesem Gespräch wird das jeweilige Thema eingeführt. Den Hauptteil jedes Kapitels bilden einzelne Zitate von Theologen, Philosophen, Literaten, kurze Beispiele und Geschichten, Impressionen und zusammenfassende Darstellungen einzelner Aspekte – ganz nach Art eines Mosaikes. Der Leser kommt so mit vielen Stellungnahmen in originalen Kontakt: ob es nun der kritische Religionsdiagnostiker Nietzsche ist oder Theologen wie Rahner und Tillich, ob die Upanishaden oder die Bibel. Zugunsten leichterer Lesbarkeit sind die Abschnitte jeweils sehr kurz gehalten. Trotz dieser vielen Gesprächspartner und der einleitenden Illusion von einem Zwiegespräch aber kann ein solches Buch natürlich nicht die echte Begleitung auf dem eigenen Weg ersetzen; Appetithappen vom Feinsten werden hier angeboten – und vielleicht machen sie ja den Hunger größer. Johannes Römelt

Pesch, Otto Hermann: *„Warum hast du so große Ohren?"* Rotkäppchen – „theologisch" zu Gehör gebracht. Herderbücherei, Bd. 1790. Freiburg 1993: Herder. 125 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-451-08790-1).

Der in Hamburg lehrende Otto H. Pesch gehört derzeit zweifellos zu den aussagestärksten katholischen Theologen des deutschen Sprachraums; einige seiner Arbeiten, etwa über Luther und Thomas, sind maßgebend geworden. Ist es an sich schon reizvoll, daß ein ausgewiesener Theologe sich daran macht, durch eine Reihe von Variationen der Rotkäppchen-Erzählung die eigene Zunft liebevoll zu verspotten, so macht ein solcher Versuch durch diesen Verfasser doppelt neugierig. Pesch bietet folgende „Lesarten" des „Rotkäppchens": systematisch-theologisch; propädeutisch-theologisch; kirchengeschichtlich; alttestamentlich; missionswisssenschaftlich; praktisch-theologisch; neutestamentlich; feministisch-theologisch; wissenschaftlich überhaupt (übrigens: wo bleibt die moraltheologische Lesart?). Ein „Epilog im Himmel" schließt das Ganze ab.

Wer ein wenig das Geschäft und Handwerk der Theologie kennt, wird sein Schmunzeln und seine Freude an diesem Thema mit Variationen haben. Dabei mag man die einzelnen Abschnitte als verschieden gut gelungen empfinden (ein wenig zu dick aufgetragen erschien mir der erste Abschnitt, ein wenig blaß der Epilog). Im ganzen ist es ein Lesevergnügen für Theologen. Seine „message" ließe sich so resümieren: „Ihr Theologen, nehmt euch nicht so ernst" und „Gott ist größer und schöner als unsere gescheiten Theorien – Gott sei Dank". Peter Lippert

Der Rabe in der Arche. Eine Geschichte von Stefan Gemmel mit Bildern von Ursula Verburg. Kevelaer 1993: Butzon & Bercker. 24 S., Pappband, DM 16,80 (ISBN 3-7666-9846-X).

Was ist los in Bethlehem? Eine Geschichte von Theo Schläger mit Bildern von Yvonne Hoppe. Kevelaer 1993: Butzon & Bercker. 24 S., Pappband, DM 16,80 (ISBN 3-7666-9844-3).

„Der Rabe in der Arche" ist das erste von zwei kurz vorzustellenden Kinderbüchern im Verlag Butzon und Bercker sowie Klens Verlag. Der Bau der Arche Noah gehört zu den bekanntesten biblischen Erzählungen. Stefan Gemmel macht daraus eine wunderschöne Geschichte für Kinder: Der Rabe Lotus hat in Noah, der ihn schwerverletzt im Wald gefunden und gesundgepflegt hat, einen Freund gefunden. Gemeinsam erleben sie den Bau der Arche, den eindrucksvollen Einzug der Tiere, die gefährliche Regenflut und die glückliche Rettung. Mit großer Liebe zum Detail spinnen der Autor und auch Ursula Verburg in ihren Illustrationen die Geschichte nach der biblischen Vorlage aus: Vielleicht weckt es in den Kindern die Lust, einmal selbst in der Bibel nachzulesen.

Ähnlich das Kinderbüchlein „Was ist los in Bethlehem?" Jonas und Benjamin, zwei Hirtenjungen, erleben hautnah das Geschehen um die Geburt Jesu. Sie helfen Maria und Josef bei der Herbergssuche, bauen eine Wiege für das Kind, und schließlich darf Benjamin sogar ein Stück mit den Heiligen Drei Königen auf Kaspars Kamel reiten. Diese Art der Ausgestaltung der biblischen Geschichte gibt Raum für die kindliche Phantasie. Die Geschichte von Theo Schläger ebenso wie die Bilder von Yvonne Hoppe wollen den kleinen Leser spüren lassen: Etwas ganz Besonderes geht vor in Bethlehem. Die Hirtenjungen sind Zeugen eines außergewöhnlichen Geschehens, dessen Sinn und Botschaft ihnen erst langsam aufgeht. Rudolf Henseler

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Abeln, Reinhard – Kner, Anton: *Auf dein Herz kommt es an.* Vom Wichtigsten in und außerhalb der Familie. Eichstätt 1994: Franz-Sales-Verlag. 62 S., kt., DM 10,80.

Von Aschermittwoch bis Ostern. Ein praktischer Begleiter für jeden Tag. Hrsg. v. Ulrich Peters. Freiburg 1994: Herder. 93 S., geb., DM 17,80.

Balthasar, Hans Urs von: *Gottbereites Leben.* Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt. Freiburg 1993: Johannes Verlag Einsiedeln. 244 S., geb., DM 36,–.

Balthasar, Hans Urs von: *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch.* Auswahl und Einleitung v. Jacques Servais. Reihe: Christliche Meister, Bd. 46. Freiburg 1993: Johannes Verlag Einsiedeln. 231 S., kt., DM 28,–.

Baudler, Georg: *Töten oder lieben.* Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum. München 1994: Kösel. 432 S., geb., DM 49,80.

Baumann, Eduard H. L.: *Thomas More und der Konsens.* Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum" von 1523. Reihe: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Bd. 46 NF. Paderborn 1993: F. Schöningh. 336 S., kt., DM 48,–.

Becker, Kurt: *Mein Freund der Krebs.* Erfahrungen mit einer Krankheit. Freiburg 1994: Herder. 93 S., kt., DM 16,80.

Dirnbeck, Josef: *Aschermittwoch oder quo vadis Hochwürden.* Ein Priester auf der Flucht vor sich selbst. Eichstätt 1994: Franz-Sales-Verlag. 62 S., kt., DM 10,80.

500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion. Hrsg. von Hans Waldenfels. Reihe: Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Bd. 3. Bonn 1993: Verlag N. M. Borengässer. 181 S., kt., DM 27,80.

Gnilka, Christian: *Chresis.* Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. Reihe: Kultur und Conversion, Bd. 2. Basel 1993: Schwabe & Co. 201 S., geb., DM 48,–.

Henrici, Peter – Wild, Peter: *Entdeckung der Stille.* Übungen zur gegenständlichen Meditation. Reihe: Meditationskurs, Bd. 1. München 1991: Kösel. 192 S., geb., DM 34,–.

Henrici, Peter – Wild, Peter: *Entdeckung Gottes.* Übungen aus dem religiösen Meditationsschatz der Menschheit. Reihe: Meditationskurs, Bd. 3 Teil I. München 1992: Kösel. 192 S., geb., DM 34,–.

Henrici, Peter – Wild, Peter: *Entdeckung Jesu.* Übungen zur Meditation. Reihe: Meditationskurs, Bd. 3 Teil 2. München 1993: Kösel. 172 S., geb., DM 34,–.

Iersel, Bas van: *Markus. Kommentar.* Düsseldorf 1993: Patmos. 300 S., kt., DM 54,80.

Jalics, Franz: *Kontemplative Exerzitien.* Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet. Würzburg 1994: Echter Verlag. 400 S., kt., DM 38,–.

Kreuz und Auferstehung in Lateinamerika. Meditationen von Boff.... Graz 1994: Verlag Styria. 151 S., kt., DM 24,80.

Lob der Erde. Salzburger Hochschulwochen 1993. Hrsg. v. Paulus Gordan. Graz 1994: Verlag Styria. 264 S., kt., DM 39,–.

Lüdemann, Gerd: *Die Auferstehung Jesu.* Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 227 S., kt., DM 89,–.

Marsch, Michael: *Gottes Wege.* Heilung durch den Glauben. Graz 1994: Styria. 180 S., kt., DM 24,80.

Martini, Carlo M.: *Im Zweifel nicht untergehen.* Petrus und der Weg des Christen. Aus dem Italienischen übersetzt von Radbert Kohlhaas. Freiburg 1994: Herder. 103 S., kt., DM 19,80.

Mennekes, Friedhelm: *Arnulf Rainer Weinkreuz.* Eine Kunst-Monographie mit Abbildungen und einer farbigen Klapptafel. Reihe: Insel-Taschenbuch, Bd. 1569. Frankfurt 1993: Insel Verlag. 168 S., kt., Preis nicht mitgeteilt.

Nouwen, Henri J. M.: *Die Gabe der Vollendung.* Mit dem Sterben leben. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Bernardin Schellenberger. Freiburg 1994: Herder. 128 S., geb., DM 24,80.

Quoist, Michel: *Gott wartet auf mich.* Aus dem Französischen von Madeleine Windisch-Graetz. Graz 1994: Styria. 155 S., kt., DM 24,80.

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring. Hrsg. v. Armin Kreinerl und Perry Schmidt-Leukel. Paderborn 1993: Bonifatius Verlag. 402 S., Ln., DM 58,–.

Rivinius, Karl Josef: *Traditionalismus und Modernisierung.* Das Engagement von Bischof Augustin Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China (1904–1914). Reihe: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Bd. 44. Nettetal 1994: Steyler Verlag. 244 S., kt., DM 35,–.

Römelt, Josef: *Ein Sämann ging aufs Feld.* Predigten. Würzburg 1994: Echter Verlag. 60 S., kt., DM 10,–.

Schumacher, Ferdinand – Söding, Thomas: *Leben gegen den Tod.* Das Ostergeheimnis im Johannesevangelium. Freiburg 1994: Herder. 128 S., geb., DM 19,80.

Schürmann, Heinz: *Das Lukasevangelium.* Zweiter Teil, erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54. Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. III 2/1. Freiburg 1994: Herder. 360 S., geb., DM 95,–.

Sieben, Hermann Josef: *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert.* Reihe: Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen. Paderborn 1993: F. Schöningh. 432 S., geb., DM 128,–.

Sping, Kathryn: *Frère Roger – Gründer von Taizé.* Leben für die Versöhnung. Herderbücherei, Bd. 8807. Freiburg 1994: Herder. 198 S., kt., DM 16,80.

Sung, Chong-Hyon: *Vergebung der Sünden.* Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum. Tübingen 1993: J. C. B. Mohr. 342 S., kt., DM 98,–.

Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Hrsg. von David F. Ford. D. ed. und übers. v. Christoph Schwöbel. Paderborn 1993: Schöningh. 359 S., kt.

Trotz allem. Frauen sagen ja zur Kirche. Hrsg. v. Margit Rotter und Rita Schüle. Würzburg 1994: Echter Verlag. 152 S., kt., DM 24,80.

Weber, Herbert – Valentin, Friederike: *Die Zeugen Jehovas.* Zwischen Bewunderung und Befremdung. Herderbücherei, Bd. 8817. Freiburg 1994: Herder. 171 S., kt., DM 15,80.

Woran sie glaubten – wofür sie lebten. 365 Wegbegleiter für die Tage des Jahres. Ein Kalenderbuch. München 1993: Kösel. 381 S., geb., DM 48,–.

Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen. Hrsg. v. Günter Koch und Josef Pretscher. Würzburg 1994: Echter Verlag. 96 S., kt., DM 19,80.

Zehnder, Frank Günter: *Herbert Falken.* Aus der Dunkelheit für das Licht. Köln 1993: Wienand Verlag. 268 S., geb., DM 98,–.

Die Mission der Ordensleute

Michael Amaladoss SJ, Rom*

Unsere Aufgabe heutzutage ist es, auf die Welt zu schauen und, indem wir die Zeichen der Zeit deuten, die Herausforderungen zu erkennen, mit denen wir Ordensleute konfrontiert sind. Dann müssen wir uns fragen, wie wir auf sie reagiert haben und wie wir diese Reaktion in Zukunft effektiver gestalten können. Unser Ziel auf diesem Kongreß ist es nicht Aktionspläne aufzustellen, sondern vielmehr zur Erneuerung der Ordensinstitute beizutragen indem wir ihnen helfen eine klarere Erkenntnis ihrer Mission in Kirche und Welt zu bekommen. Zu diesem Zweck werde ich versuchen, ihnen einen Rahmen zu bieten, in den wir unsere Überlegungen einbringen können, indem wir über Mission im Bezug auf die Ordensleute reflektieren. Ich werde folgende Fragen behandeln: Wie verstehen wir Mission heute? Wie verhalten sich Sendung und das Charisma des geweihten Lebens zueinander? Gibt es Allgemeine Orientierungen, die unsere Überlegungen unterstützen können?[1]

Die USG hat als ersten Schritt zur Vorbereitung dieses Kongresses allen Orden einen Fragebogen zugeschickt. Darunter war eine Frage über die Art wie die Ordensleute auf die missionarischen Herausforderungen reagieren. Die Antworten auf diese Frage werden beeinflußt und eingeschränkt durch die Bedeutung, die man dem Ausdruck „Mission" gibt. Einige verstehen ihn nur als „Mission zu den Heiden *ad gentes*" und als „ausländische Missionen", und zwar vom Blickwinkel „Nord" und „West" aus. Andere sehen ihn umfassender im Sinn von *Redemptoris Missio,* so daß er die missio ad gentes, Seelsorge an den Gläubigen und die Neu-Evangelisierung entchristlichter Gruppen mit einschließt.[2] Dementsprechend führen sie dann die Herausforderungen auf: zuerst die Evangelisierung und den Aufbau einer Ortskirche, dann Inkulturation und Dialog mit der weltlichen Kultur, Gerechtigkeit und Menschenrechte, interreligiösen Dialog und Ökumene, Arbeit mit den Nicht-Armen und den Medien, Option für die Armen und Aufbau von Basis-Gemeinschaften, Sorge für Menschen in größerer Not wie Flüchtlinge, AIDS-Kranke, Drogensüchtige. Dieser Liste könnte man noch einiges hinzufügen.

---

* P. Dr. Michael Amaladoss SJ wurde 1936 in Südindien geboren. Er war Theologieprofessor am College of Theology Vidyajyati in Delhi und Vizeprovinzial für die Ausbildung der Jesuiten in Indien. Zur Zeit ist er Generalassistent der Gesellschaft Jesu in Rom. Er ist zugleich Präsident der International Association for Mission Studies. Die folgenden Ausführungen hat P. Amaladoss auf dem Internationalen Kongreß der Vereinigung der Generalobern (USG) „Das gottgeweihte Leben heute: Charisma in der Kirche für die Welt" am 23.11.1994 in Rom vorgetragen (s. OK II/1994, S.129–134).

1 In diesem Manuskript habe ich Material aus drei anderen zum gleichen Thema verwendet.

2 Vgl. Nr. 33

Man könnte für bestimmte Gebiete Prioritäten ausarbeiten entsprechend dem speziellen Charisma. Im Übrigen sind solche Listen immer überwältigend, wenn man den Nachwuchsmangel von heute bedenkt.

Es nützt unseren Überlegungen wohl mehr, wenn wir nicht so sehr nach den *Aufgaben* unserer Mission fragen, sondern eher „*Was ist Mission*?" Der Begriff „Mission" hat sich nach dem Konzil stark entwickelt. Das können wir abschätzen, wenn wir unsere eigene *Vorstellung von Mission* erforschen. Sie braucht nicht exklusiv zu sein: Wir können mehrere davon haben und nicht nur eine einzige, die unser Denken einheitlich leitet. Eine Vorstellung ist jeweils typologisch. Sie hebt bestimmte Werte heraus, die einseitig und übertrieben sein mögen. Welche Vorstellungen von Mission haben wir in unserem Bewußtsein?

Verschiedene Vorstellungen von Mission

Mission als Kreuzzug sieht die Welt in gut und bös eingeteilt, in wahr und falsch, erlöst und erlösungsbedürftig. Sie führt eine Atmosphäre der Eroberung mit sich, hauptsächlich eine geistige, aber manchmal auch vermischt mit wirtschaftlicher, politischer und kultureller Macht. Man sieht die Kirche als eine Institution, die eingepflanzt werden muß – häufig de facto transplantiert – in immer neue Gebiete.

Mission als *Lehre* konzentriert sich auf den Glauben als Credo oder als eine Menge von Wahrheiten, die mitgeteilt werden müssen. Man spricht von der Offenbarung als einer Mitteilung von Wissen. Man entwickelt die Medien – Druck-, Sprach- und elektronischen Medien –, um die geoffenbarte Wahrheit mitzuteilen. Und wenn der Wille dem Verstand folgt, dann erfolgt auch eine Konversion. Die Kirche ist die Lehrerin.

Mission als *Konversion* betont die persönliche Dimension . Jeder Einzelne ist gerufen zur Änderung seines Herzens – ‚wiedergeboren' zu werden – als Antwort auf eine moralische Herausforderung. Dies ist eine charismatische Erfahrung. Die Kirche ist die Arche Noahs der Erlösten in einer bösen Welt.

Mission als *Befreiung* präsentiert die Erlösung als die Umformung der Lebensverhältnisse von hier und jetzt an, aber nicht auf die Gegenwart beschränkt. Man fördert Heilung, Entwicklung und Gerechtigkeit.

Mission als *Zeugnis* bezieht sich auf das christliche Leben als auf eine schweigende, aber aktive Gegenwart inmitten einer feindlichen Welt. Man bildet Gemeinschaften mit Vorbild-Charakter in Dienst und Zusammengehörigkeit.

Mission als *Inkulturation* betont die Notwendigkeit der Missionare und der Kirche in einer gegebenen Kultur inkarniert zu werden. Man neigt dazu, sie als die Übersetzung einer unveränderlichen Tradition in die lokalen kulturellen Kategorien zu sehen: dabei soll eine einheitliche Auffassung sich pluralistisch ausdrücken.

Mission als *Dialog* anerkennt die anderen Religionen als positive Elemente im Heilsplan Gottes. Einige sehen diese als verborgene Vorbereitungstätigkeit des Hl. Geistes. Die Kirche wird dann als eine Explizierung und Erfüllung gesehen.

Im Gegensatz zu diesen und anderen Vorstellungen[3] möchte ich drei sich gegenseitig ergänzende vorschlagen: Mission als Pilgerfahrt, als Prophezie und als Volksbewegung. Diese kann man am ehesten als Teil eines entstehenden integralen Blicks auf Mission in der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil bezeichnen.[4]

Mission heute

Unsere Mission hat ihren Ursprung in der ‚Mission Gottes'. Das Missionsdekret des Konzils sagt dazu: Die Kirche auf Erden ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie nach dem Plan des Vaters ihren Ursprung hat in der Sendung des Sohnes und des Hl. Geistes. Dieser Plan entspringt der „übersprudelnden Liebe", der Liebe Gottvaters... Er strömt seine göttliche Güte unaufhörlich aus, so daß er, der der Schöpfer aller Dinge ist, einstens „alles in allem" werde (1 Kor 15.28). So bewirkt er zugleich seine Ehre und unsere Seligkeit. Es gefällt Gott, uns zur Teilnahme an seinem Leben zu rufen, nicht nur als Einzelne ohne Verbindung zueinander, sondern als Volk, in dem seine zerstreuten Kinder gesammelt werden (vgl. Joh 11,52).[5]

Die Sendung des Sohnes und des Hl. Geistes, durch die Gott uns sein Leben mitteilt, hat einen zweifachen Aspekt. Obwohl es richtig ist, daß der Sohn in Jesus Mensch wurde und der Geist von Jesus Christus an Pfingsten gesendet wurde, so war doch das Wort Gottes bei der Schöpfung gegenwärtig und erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt (Joh 1,1–3,9), und auch der Geist ist seit Anbeginn in der Welt aktiv (Genesis 1,2).[6] Wenn wir also die Frohe Botschaft von Jesus verkündigen, müssen wir uns bewußt bleiben, daß das Wort und der Geist zu jeder Zeit in der Menschheit und in der Geschichte am Wirken waren. Wir müssen die kulturellen und religiösen Traditionen der Völker und deren Bewußtseinslage respektieren. Unsere Mission beginnt also mit der Betrachtung des Mysteriums in der Geschichte (Eph 1,3–10). Da Gottes Wirken vermischt ist mit menschlicher Unvollkommenheit und Sünde,

---

3 Stephan Bevans führt verschiedene Vorstellungen vom Missionar auf, wie Schatzsucher, Lehrer, Prophet, Gast, Fremder, Partner, Wanderarbeiter, Geist usw. Vgl. „Seeing Mission through Images", *Missiology* 19 (1991) 45–57

4 Vgl. David J. Bosc, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission.* (Maryknoll, Orbis, 1991); Mary Motte – Joseph R. Lang (Hrsg). *Mission in Dialogue* (Maryknoll, Orbis, 1982); William Jenkinson – Helene O'Sullivan (Hrsg.); *Trends in Mission. Towards the 3rd Millenium.* (Maryknoll, Orbis, 1991); *For All the Peoples of Asia.* Bd. 2 und 2 (Manila IMC, und 1984 u. 1987).

5 *Ad gentes*, 2

6 Vgl. *Redemptoris Missio* (abgekürzt RM), 29

muß unsere Betrachtung hier unterscheiden. Dieses Bemühen, mit Gott und mit anderen in der Ausführung des göttlichen Planes für das Universum auf Wanderschaft zu gehen, macht unsere Mission zu einer *Pilgerschaft.*[7]

Der Prozeß des Nachdenkens nach dem Konzil hat uns auch die vielschichtigen Dimensionen von Mission bewußt gemacht. Die Bischofssynode von 1971 hat erklärt, daß die Unterstützung der Forderung nach Gerechtigkeit ein integraler Aspekt der Evangelisierung ist. Dies wurde in den verschiedenen Sozial-Enzykliken von Papst Johannes Paul II. wiederholt.[8] Die Bischofssynode über Evangelisierung von 1974 war ein Höhepunkt des Dialogs zwischen Evangelium und Kultur, so daß Inkulturation eine Dimension der Mission wurde.[9] Sowohl Erklärungen des Päpstl. Rates für interreligiösen Dialog wie auch die Gesten und Aussagen des Papstes in Assisi 1986 und die neue Enzyklika *Redemptoris Missio*[10] zeigen auf, wie inter-religiöser Dialog eine integrale Dimension der Evangelisierung ist. Eine weitere Überlegung zeigt uns, daß Inkulturation, Dialog und Befreiung zur Evangelisierung werden, wenn das Wort Gottes zur phrophetischen Gegenwart wird, die versucht, Kultur zu transformieren, kritisch zu sein gegenüber leichtfertigen Rechtfertigungen von Religion, und die unterdrückerischen wirtschaftlich-politischen und sozial-kulturellen Strukturen in Frage zu stellen. Dann ist Mission Prophezie, welche den evangelisierenden Dialog der göttlichen Botschaft mit menschlichen Kulturen, Religionen und Unterdrückungs-Strukturen radikalisiert.[11]

Der Brennpunkt der Mission ist das *Reich Gottes*, das Jesus selbst verkündet hat (Mk 1,15), und die Kirche als sein Sakrament und Dienerin.[12] Die Kirche ist für die Welt da und ist berufen eine Bewegung der Völker zur Verwirklichung des Reiches Gottes hervorzurufen, das zugleich historisch und eschatologisch ist.[13] Der Weg der Kirche ist der Weg Jesu Christi selbst. Es ist der Weg einer Liebe, die sich bis zum Tod hingibt (Phil 2,6–11). Es ist ein inkarnatorischer Weg, der auf die volle Transformation der Auferstehung ausgerichtet ist (Off 21,1–5). Es ist ein Auftrag zur Versöhnung und Einigung aller Dinge (2 Kor 5,19; Eph 1,10; Kol 1,20).[14] Mission kann daher als eine *Bewegung von Völkern* gesehen werden, die von der Kirche hervorgerufen wird.[15] George Soares-Prabhu beschreibt dies recht gut.

---

7 Vgl. RM, 20: „Die Kirche trägt bei zur Pilgerfahrt der Menschheit in Bekehrung zu Gottes Plan…"

8 Vgl. z. B. *Sollicitudo Rei Socialis,* 41

9 *Evangelii Nuntiandi,* 20

10 Vgl. Nr. 55–57

11 Vgl. M. Amaladoss, „La mission comme prophétie", *Spiritus* 128 (1992) 163–275

12 Vgl. RM 18: „Die Kirche ist nicht ein Selbstzweck, da sie hingeordnet ist auf das Reich Gottes, dessen Same, Zeichen und Instrument sie ist."

13 Vgl. RM, 14–15

14 Vgl. RM, 13; 16

15 Vgl. RM, 20

Das Reich Gottes, wie es von Jesus verkündigt wurde, ist letztlich seine Offenbarung von Gottes unbedingter Liebe... Wenn die Offenbarung von Gottes Liebe (das Reich) als seine entsprechende menschliche Antwort auf die vertrauensvolle Annahme seiner Liebe trifft (Umkehr), dann beginnt eine mächtige Bewegung persönlicher und gesellschaftlicher Befreiung in der Menschheitsgeschichte. Diese Bewegung bringt Freiheit insofern sie jeden Einzelnen von den Ungereimtheiten und Versessenheiten befreit, die ihn fesseln. Sie fördert *Gemeinschaft,* weil sie freien Individuen die Kraft gibt ihre Sorgen füreinander in echter Gemeinsamkeit auszuüben. Und sie führt weiter zur Gerechtigkeit, weil sie jede echte Gemeinschaft antreibt, gerechte Gesellschaftsstrukturen anzunehmen, die allein Freiheit und Gemeinschaft möglich machen.[16]

Die Kirche in ihrer Mission

Im Kontext dieser breiten Schau von Mission möchte ich drei Punkte aufzeigen und betonen. Erstens ist Mission nicht nur eine Aktivität der Kirche, sondern ihr Sein selbst.[17] Diese erfließt aus der Mission Gottes, in Christus und im Geist. Sie ist eine Gemeinschaft, die von Gott berufen und gesandt – *missioniert* – ist, in Fortführung von Gottes eigener Mission. Das ist der Grund, warum ich es vorziehe, von „Mission" und nicht von „Evangelisierung" zu sprechen. Das Sakrament der Taufe ist nicht nur die Gabe der Erlösung, sondern eine Berufung zur Mission.[18] Die Anerkennung des II. Vatikanischen Konzils, daß „der Hl. Geist allen die Möglichkeit anbietet Partner zu werden, in einer Gott bekannten Weise, im Pascha-Mysterium",[19] hat uns die missionarische Dimension der Taufe wieder erkennen lassen, analog zur Taufe Jesu im Jordan, die seine öffentliche Tätigkeit eröffnete. Alle Glieder der Kirche nehmen mit ihren verschiedenen Charismen und Verantwortlichkeiten an dieser Mission teil. Diese Mission kann in einer Vielfalt von Aufgaben zeigen, je nach Umständen und Notwendigkeiten.[20] Dahinter steht aber immer ihre eigentliche Identität, nämlich missioniert – gesandt zu sein –, um das Reich Gottes in der Welt zu verkünden und aufzubauen.

Zweitens ist diese Mission Prophetentum. Ein Prophet ist einer, der berufen und gesandt ist, dem Volk Gottes rettendes Eingreifen in der Vergangenheit ins Gedächtnis zurückzurufen, sie aufzufordern, sich von ihrer Untreue zu Gott in der Gegenwart zu bekehren, und sie zu drängen, eine neue Mensch-

---

16 „The Kingdom of God: Jesus' Vision of a New Society", in D. S. Amalorpavadass (Hrsg.), *The Indian Church in the Struggle for a New Society* (Bangalore), NBCLC, 1981) 599, 601

17 Vgl. Severino Dianich, *Chiesa in missione* (Milano, Paoline, 1985)

18 Vgl. M. Amaladoss, *Making All Things New* (Marykoll, Orbis, 1990), S. 58

19 *Gaudium et Spes,* 22

20 Vgl. RM, 41–60

heit aufzubauen, die Gottes Verheißung an die Völker ist. Es ist ein Ruf zu aktiver Hoffnung, gegründet auf Erfahrung und Erinnerung.[21] Die Kirche und jede(r) Christ(in), jede(r) auf seine/ihre Art, nehmen am prophetischen Priestertum Christi teil. Die Kirche zeigt nicht nur auf ein zukünftiges Reich Gottes hin, sondern sollte ein Zeichen dieses Reiches im Leben ihrer Gemeinschaft sein. Ihr Leben selbst ist, oder sollte jedenfalls sein, eine prophetische Verkündigung und eine Aufforderung zum Handeln. Sie ist gerufen, eine Gegen-Kultur zu sein, nicht nur im kritischen und negativen Sinn, sondern indem sie einen alternativen Weg darstellt, wie man Gemeinschaft lebt.

Der Horizont der prophetischen Mission der Kirche ist das Reich Gottes, als eine Gemeinschaft im Frieden und in Verbundenheit, in Gerechtigkeit und Liebe. Das Reich Gottes und die Kirche sind zuinnerst aufeinander bezogen. Sie sollten nicht identifiziert, aber auch nicht auseinanderdividiert werden.[22] Das Reich Gottes ist eine weiterreichende Realität als die sichtbare, institutionelle Kirche. Die Kirche ist eine Pilgerin, sündig und eingeschränkt in ihren Ausdrucksmöglichkeiten, aber auf dem Weg zur Fülle des Reiches Gottes, die sie verkündigt und zu verwirklichen versucht als deren Symbol und Dienerin, wobei sie sich bewußt bleiben muß, daß sie kein Monopol hat auf das Handeln Gottes in der Welt durch Christus und den Geist.[23]

Wenn wir von Mission sprechen, fallen wir allzu leicht in die Zweiteilung Kirche–Welt. In einer einzigen Nummer seiner Konstitution über *die Kirche in der modernen Welt*[24] spricht das II. Vatikanische Konzil von der Kirche als „Sauerteig" und „Seele" der Welt, als einer „sichtbaren Organisation und geistlichen Gemeinschaft" und als der „himmlischen Stadt" im Gegensatz zur weltlichen Stadt. Kirche und Welt sind an der gleichen menschlichen Geschichte beteiligt. Wie man auch Kirche als sichtbarer Organisation und Welt unterscheiden mag, die Kirche als Volk und als Organisation ist genauso von den tieferen kulturellen und moralischen Strömungen der Welt berührt wie die Welt selber. Wenn wir also von der Mission der Kirche und der Ordensleute sprechen, sollten wir nicht vergessen, daß wir auch unter dem Gericht des Wortes stehen, das wir verkünden.

Ordensleute und Mission

Wenn ein Ordensmann ein Jünger Christi ist, dann ist er auch wie Christus auf Mission in der Welt. Wir nehmen an der Mission teil, welche die Kirche ist. Wenn die Taufe nicht ein Reisepaß zur Erlösung, sondern eine Berufung zur Mission ist, dann nehmen die Ordensleute, die ja ihr Taufgelübde radikal ernst

---

21 Vgl. Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia, Fortress, 1978); Ders. *Hopeful Imagination* (Philadelphia, Fortress, 1986)

22 Vgl. RM, 17–20

23 Vgl. RM; 28 f.

24 Vgl. Nr. 40

nehmen, auch radikal an dieser Mission teil. Ihre Ordens-Weihe kann man auch sehen als eine Missionierung oder Sendung, weil der Geist sie zu einer besonderen Aufgabe in Kirche und Welt beruft, „salbt" und auserwählt. Damit wird Mission zu einem Element des Selbstverständnisses der Ordensleute, wobei das, was sie leben oder tun, von der speziellen Weise bestimmt ist, in der sie an der Mission der Kirche teilhaben.

Innerhalb der Kirche sind die Ordensleute die Radikalisierung der Kirche als Mission oder als Bewegung auf das Reich Gottes hin.[25] Es gibt eine Tradition, die das Ordensleben als eine spezielle Option im Hinblick auf das Gottesreich ansieht. In einer Kirche, die zur Volkskirche wurde, waren die Ordensleute unter denen, die sich dazu verpflichten, die Werte des Evangelium zu verkörpern und Gemeinschaften aufzubauen, die Symbole und Anfänge des Reiches Gottes sind. Sie sind in der Kirche ein prophetischer Pol, nicht nur gegen-kulturell, sondern kreativ vorausschauend.[26] Ihre Prophezie richtet sich nicht nur an die Welt, sondern auch an die kirchliche Gemeinschaft. Indem sie radikal leben und/oder durch ihre apostolische Tätigkeit einige Werte des Reiches Gottes vorantreiben, sind sie Mahnmale und Einladungen zu einer möglichen neuen Welt des gesamten Gottesvolkes. Sie sind auch der Schnittpunkt der kirchlichen Mission zur Welt, insofern sie in besonders sichtbarer Weise die Radikalität des Gottesreiches symbolisieren, das verkündet wird. Der Untertitel des Kongresses. „Charismen in der Kirche für die Welt", scheint die prophetische Rolle der Ordensleute auf die Welt einzuschränken und ihre prophetische Relevanz innerhalb der Kirche zu übersehen.

In ihrer Ansprache an die USG hat Sr. Joan Chittister die prophetische Rolle der Ordensleute stark unterstrichen. Sie sagte:

> Nicht den Verlust von Institutionen brauchen die Ordensleute zu fürchten, sondern den Verlust des Feuers/der Hitze ihres Charismas selbst. Der mögliche Verlust ihrer prophetischen Präsenz ist es, der die Wurzel des Ordenslebens heutzutage angreift. Das Ordensleben erinnert die Welt an das, was sie sein kann, sein muß und am meisten sein möchte: tief innen, von ihrer besten Seite her, in ihrem menschlichsten Kern. Das Ordensleben lebt am Rand der Gesellschaft, um sie kritisch zu begleiten, am Boden der Gesellschaft, um sie zu trösten, auf dem Gipfelpunkt der Gesellschaft, um sie herauszufordern. Ordensleben ist ein Mahnmal des Willens Gottes für die Welt. Das Charisma ist Feuer in den Augen Gottes, das seinen Brennpunkt in unseren eigenen hat. Wer wird nach dem Warum des Lebens in jeder Epoche fragen, wenn nicht die Ordensleute in der Kirche? Wen kann man „Religiös (Religiosen)" nennen, wenn nicht sie?[27]

---

25 Vgl. Thomas P. Rausch, *Radical Christian Communities* (Collegeville, The Liturgical Press, 1990)

26 Vgl. Diarmuid O'Murchu, *Religious Life: A Prophetic Vision* (Notre Dame, Ave Maria, 1991)

27 Vgl. *Religious in the Evangelizing Mission of the Church* (Rome, USG, 1993) S. 28 f.

Leider gibt es immer einen Zwiespalt zwischen institutioneller oder gelobter Radikalität in der Nachfolge Christi und tatsächlichem persönlichen Einsatz und Umgestaltung. Hier haben wir Grund zur Demut, aber nicht zur Inaktivität; denn wir sind nur Diener eines Mysteriums, das uns übersteigt.

Mission und die Charismen

Die verschiedenen Charismen in der Kirche sind nur funktionelle Differenzierungen innerhalb einer Gruppe mit einer gemeinsamen Mission. Daher gibt es keinen Grund, diese Differenzierungen in Begriffen wie mehr oder weniger, höher oder tiefer zu sehen. Solche Wertungen hängen ab von der Tiefe des Lebens und des Einsatzes der Einzelnen, nicht von der strukturellen Funktion. Ich möchte aber darauf hinweisen, daß die Unterschiede in den Funktionen in der Kirche – Kleriker, Laien, Ordensleute – nicht nur in sich selbst oder in ihrem gegenseitigen Verhältnis innerhalb der Kirche gesehen werden sollten, sondern auch im Bezug auf die Mission der Kirche. Die ganze Gemeinschaft, das Volk Gottes, ist der Träger der Mission. Der Klerus hat die Rolle der Führung als Dienstleistung. Die Ordensleute sind der symbolische, prophetische Pol in der Kirche und in der Welt im Hinblick auf das Reich. Sie antworten auf eine besondere Berufung des Geistes. Eine Berufung kommt mit einem besonderen Geschenk, einem Charisma. Jegliche Berufung bedeutet auch eine Mission.

Wenn Mission einfach mit einer Liste apostolischer Herausforderungen identifiziert wird, dann mögen die Kontemplativen Schwierigkeiten haben, sich als mit einer Mission betraut zu sehen. Wenn aber die gesamte Kirche als mit einer Mission betraut gesehen wird, dann sind es auch die Kontemplativen. Ihre Mission ist das Zeugnis ihres Lebens selbst und ihrer Gemeinschaft, für ein alternatives Leben gegründet auf den Werten des Reiches Gottes. Sie brauchen nicht an irgendwelchen Aktivitäten teilzunehmen, um missionarisch zu werden. Und wenn wir auf die andere Seite des Spektrums schauen, dann macht das einfache Engagement in verschiedenen Aktivitäten den aktiven Ordensmann noch nicht zum Missionar. Sie sind in Mission, wenn ihr Leben und Handeln prophetisch auf das Reich Gottes hinzeigt und es vorantreibt.

Im globalen Projekt der Mission Gottes in der Welt stehen die Ordensleute als radikale Randgruppe in Nähe zu ähnlichen Randgruppen oder Personen anderer Religionen.[28] Die Buddhisten haben ihre Mönche, die Hindus ihre Sannyasis und die Moslems ihre Sufi-Heiligen. Im Bezug auf die Welt als ganze kann man diese Gruppen als solche sehen, die eine prophetische Gemeinsamkeit haben. Selbst wenn ihre Erfahrungen und Ziele sehr verschieden sein mögen, haben sie doch eine strukturelle Ähnlichkeit in Religion und Gesellschaft. Dies wurde noch nicht genügend ausgenützt im Dienst des Reiches

28 Vgl. Swami Abhishiktananda, *The Further Shore* (Delhi, ISPCK, 1984)

Gottes. Es gab vereinzelte Dialoge zwischen solchen Gruppen in innermonastischen Treffen oder gemeinsamen Zusammenleben. Solche Treffen können ein Gegenmittel sein gegen einen gewissen trennenden Fundamentalismus in der Religion. Sie können auch in kreativer Art das Transzendente im Leben präsent machen, besonders in einer multi-religiösen Gesellschaft.

Ordensleute in der zeitgenössischen Welt

Da wir zwei Podiumsdiskussionen haben werden, welche die konkreten Herausforderungen der Mission heute besprechen werden, möchte ich hier nur allgemein darüber sprechen, was nach meiner Meinung die Herausforderung der heutigen Welt an die Ordensleute sind.

Eine Option für die Armen

In einer Welt, die in Arm und Reich, Unterdrücker und Unterdrückte geteilt ist, fordert die Verkündigung des Reiches Gottes, als einer Gemeinschaft von Gerechtigkeit und Zusammengehörigkeit auch eine präferenzielle Option für die Armen.[29] Dies geschieht nicht aus Mitleid. Es ist auch nicht eine Folge der Unterstützung der Ideologie des Klassenkampfes. Es ist vielmehr eine geistliche Wahl in der Nachfolge Christi, der sich selbst mit den Armen und Leidenden identifiziert hat (Phil 2,5–8). Es ist nicht nur eine Wahl *für* die Armen, sondern auch eine Wahl selbst arm *zu sein* und *mit* den Armen zu kämpfen. Es ist keine politische oder strategische Wahl, sondern folgt der Erfahrung Mariens, die fühlte, daß sie erwählt war, die Starken zu verwirren in ihrer Niedrigkeit und Machtlosigkeit (Lk 1,46–55). Es ist die Weisheit Gottes, derer sich Paulus bewußt wurde in seinem eigenen Dienst (1 Kor 1,27). Es ist das grundsätzliche Prinzip, daß Gewaltanwendung nicht mit Gegengewalt überwunden werden kann, sondern mit der Kraft von Wahrheit und Liebe. Mahatma Gandhi nannte es *satyagraha* – sich an die Wahrheit halten.[30] Es ist die Option für eine Gegen-Kultur.

Die Kraft der Liebe wird alle umformen, die Armen wie die Reichen. Aber sie ist am wirksamsten, wenn sie aus den Unterdrückten herauskommt, indem sie diese zum Kampf um ihre Befreiung in Wahrheit und Liebe verpflichtet.[31] Sie befreit sie von Angst und Haß, indem sie ihnen einen Sinn für Würde und Vision gibt und sie befähigt, die umformende Kraft des Geistes zu erfahren, die in der Geschichte wirkt. Materielle und geistliche Armut vereinigen sich hier zu einer prophetischen Macht.

---

29 Vgl. *Sollicitudo Rei Socialis,* 42

30 Vgl. Ignatius Jesudasan, *A Gandhian Theology of Liberation* (Maryknoll, Orbis, 1984)

31 Vgl. Leonardo Boff, *New Evangelization. Good News to the Poor.* (Maryknoll, Orbis, 1991); Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History* (Maryknoll, Orbis, 1983)

Ich denke, daß heutzutage in dieser Situation der wirkliche Brennpunkt der Mission die Nicht-Armen sind. Die Option für die Armen ist nicht gegen die Nicht-Armen, sondern eine Herausforderung für diese in der Perspektive menschlicher Solidarität.[32] Mit den Armen zu sein und sich um ihre Sorgen zu kümmern ist notwendig, kann aber ein einfacher Weg werden sich aus einer herausfordernden Missions-Situation wegzustehlen. Wenn es das Ziel von Mission ist, die Gesellschaft zum Gottesreich umzuformen, dann hat die Herausforderung der Nicht-Armen sogar Priorität. Die Nicht-Armen auf diese Weise herauszufordern ist ein konkreter und wichtiger Weg die Option für die Armen zu leben. Diese Herausforderung kann sich zeigen sowohl in einem gegen-kulturellen Lebensstil wie in einer Teilnahme am Kampf der Armen.

Obwohl jeder in der Gemeinschaft der Jünger Christi – das heißt die Kirche – berufen ist für die Armen zu optieren, so ist dies, denke ich, gerade für die Ordensleute heutzutage eine besondere Herausforderung. Dom Luciano Mendes de Almeida hat in seiner Ansprache an die USG die Option für die Armen identifiziert als die typische Mission der Ordensleute in der Kirche, gemäß dem Beispiel der Dynamik der Inkarnation Jesu, der sich mit den Armen und Leidenden identifizierte... Dann werden die Armen das notwendige Mittel die Gestalt Jesu zu offenbaren. In den leidenden Gesichtern der Armen können wir das Antlitz des Herrn erkennen.[33]

Diese Option für die Armen kann in der Ersten und in der Dritten Welt verschiedene Formen annehmen. In der Ersten Welt muß sie die Form haben, gegen-kulturell zu sein und die Nicht-Armen zu Gerechtigkeit in Liebe herauszufordern, lokal und global. In der Dritten Welt stellt sie sicherlich das Gegen-Zeugnis eines bequemen Lebensstils und reicher Institutionen von Ordensleuten in Frage, und deren leichtfertige Abhängigkeit von wirtschaftlicher, politischer und Medien-Macht in ihrer Verkündigung der frohen Botschaft.

Auf eine Umformung der Kultur hin

Die Verkündigung des Gottesreiches ist ein Ruf zur Umkehr. Man sprach von Umkehr gewöhnlich als von einem persönlichen Prozeß. Aber unsere Überlegungen im Kontext von sozialer Ungerechtigkeit und Unterdrückung ließen uns zu der Erkenntnis kommen, daß wir zur Verwirklichung des Gottesreiches auch sündige Gesellschaftsstrukturen ändern müssen, die ungerecht und unterdrückerisch sind. Weitergehende Überlegungen zeigen uns heute, daß unterhalb der sündigen Sozialstrukturen noch kulturelle Strukturen wie Weltanschauung, Haltung und Wertsystem liegen. Wenn man diesen fanatisch anhängt, können sie zu Ideologien werden. Um die Gesellschaft zu ändern, müssen wir also auch diese kulturellen Strukturen ändern.

---

32 Vgl. *Sollicitudo Rei Socialis,* 38–40

33 Vgl. *Religious in the Evangelizing Mission of the Church* (Rome, USG, 1993) S. 40, 39

Die Frohe Botschaft bietet uns keine wirtschaftlichen und politischen Baupläne für eine neue Welt. Was sie uns vorschlägt, sind neue Wege auf Gott, auf das Volk und auf die Welt zu schauen, neue Haltungen zum Leben und zur Gemeinschaft und ein neues Wertsystem, um unsere Auswahl und unsere Beziehungen zu leiten. Dies ist eine alternative Kultur, die sich auf eine Spiritualität des Reiches Gottes gründet. Daher fordert die Frohe Botschaft eine kulturelle Umformung. Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika Centesimus Annus gesagt: Diese Kritik ist nicht so sehr gegen ein Wirtschaftssystem gerichtet, als vielmehr gegen ein ethisches und *kulturelles* System...[34] Evangelisierung spielt eine Rolle in der *Kultur* der verschiedenen Nationen, indem sie diese in ihrem Fortschritt auf die Wahrheit hin unterstützt, und die Aufgabe ihrer Reinigung und Bereicherung unterstützt.

Ich meine, die kulturelle Umformung sei ein Bereich, auf den die Ordensleute heute ihre Anstrengungen und ihren Eifer konzentrieren sollten. Ihr Lebensstil in Gemeinschaft und ihre apostolische Tätigkeit, sei dies fern der Welt in kontemplativen Gemeinschaften oder engagiert mit den Armen oder voll eingebunden mitten in kulturellen Kräften wie Erziehung, Kunst und Medien, können ein Zeugnis sein, eine Herausforderung und eine Ermutigung zu kultureller Veränderung. Obwohl die gesamte Kirche berufen ist eine gegen-kulturelle Gemeinschaft zu sein wie wir das in der Apostelgeschichte sehen (2,42–47; 4,32–35), so sind doch die Ordensleute berufen, diese Dimension der Kirche in einer ganz besonderen symbolischen Weise zu konkretisieren.

Die moderne Kultur ist eine Bejahung des Humanen und die Freisetzung menschlicher Kreativität und Potentialität, besonders durch Wissenschaft und Technik, die uns zu einer neuen Welt führen kann. Aber diese positiven und kreativen Kräfte werden durch materialistische und individualistische Verbrauchermentalität, Auflösung der Gemeinschaften und Ausbeutung der Schöpfung und des Weiblichen mißbraucht. Könnten Ordensgemeinschaften nicht Zeugnis ablegen für den rechten Gebrauch der Schöpfung, für das Heranwachsen freier und integrierter Persönlichkeiten, für die Erfahrung von Gemeinsamkeit und Solidarität, und für den Sinn für die Transzendenz in der modernen Welt? Das sind Werte des Reiches Gottes.

Kreativität und Freiheit

Neue Gruppen von Orden sind oftmals entstanden als Antwort auf neue Nöte und Herausforderungen. Die Ordensleute, die ja nicht zur institutionellen Dimension der Kirche gehören, sondern von dienenden Oberen und von Laien her strukturiert sind, sollten eine bestimmte Freiheit haben, an den Frontlinien der Kirche zu stehen, bereit zu stehen und beweglich zu sein, um zu gehen, wohin der Geist sie führt. Diese Freiheit zur Initiative und zur Beweglichkeit ist von besonderer Wichtigkeit in der modernen Welt, die durch

34 Nr. 39

schnelle Beweglichkeit und durch Wandel charakterisiert ist. Zwei Arten von Faktoren können allerdings diese Freiheit einschränken. Einer ist die Über-Institutionalisierung des Ordens selbst was interne Strukturen und institutionelle Verpflichtungen anbelangt. Das Streben nach innerer und äußerer Freiheit wird nicht leicht sein, gerade weil es an objektive Strukturen gebunden ist, die man nicht willentlich ändern kann, besonders in einer Zeit sinkender Zahlen, es sei denn angemessene und mutige Strategien werden ins Auge gefaßt.

Der zweite Faktor ist die Artikulation in der Kirche zwischen dem Charisma der Leitung und den verschiedenen Charismen der Ordensleute. Ich glaube, es ist in unserem Kontext nicht angebracht, Charisma und Institution als Gegensätze zu sehen, wie dies die Soziologen tun. Aber es gibt verschiedene Charismen in der Kirche. Die Ordensleute haben kein Monopol darauf. Aber sie haben eine spezielle Berufung durch den Hl. Geist und die besonderen Gaben dazu, dieser Berufung im Leben und Wirken zu folgen. Die Oberen tragen die Verantwortung, diese wahrzunehmen und zu koordinieren. Aber Wahrnehmung ist etwas anderes als Domestikation, und Koordination etwas anderes als Kontrolle. Der Geist der Wahrnehmung (Unterscheidung) setzt Offenheit voraus für die Neuheit des Geistes, ungewohnt, unvorhergesehen, ungeplant, „wehend wo er will", (vgl. Joh 3,8). Es könnte Situationen geben, die ein gewisses Risiko, ja Gefahren mit sich bringen. Der Geist führt uns auf unerforschtes Gebiet, wo Präzedenzfälle, frühere Erfahrungen und der sichere rechtliche Rahmen nicht immer weiterhelfen. Loyalität zur „Mission Gottes", in Christus und im Geist, und zur Grenzfunktion innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, würden für die Ordensleute den Freiraum schaffen, der notwendig ist, um mit Initiative und Vorstellungskraft dem Ruf des Geistes zu antworten.

Schluß

Zum Schluß möchte ich noch einmal einige Hauptpunkte ins Gedächtnis rufen. Mission ist nicht in erster Linie eine Liste von Herausforderungen und Aufgaben, denen wir in den „Missionen" gegenüberstehen, sondern eine trinitarische und kosmische Bewegung, die zur Verwirklichung des Reiches Gottes führen soll. Die Ordensleute, die kontemplativen wie die aktiven, offenbaren in einer besonderen Weise den prophetischen Charakter der Mission, im Blick auf das Reich Gottes, in ihrem Leben und ihren apostolischen Verpflichtungen, in Freiheit und Kreativität. Option für die Armen, kulturelle Umformung und Kontaktaufnahme mit anderen, die an die Transzendenz glauben, über die gewohnten institutionellen Rahmen hinaus, das scheinen mir die besonderen Herausforderungen zu sein, zu denen die Ordensleute heute berufen sind. Revitalisierung des Ordenslebens erfordert, daß wir nicht nur unsere Charismen wiederentdecken, sondern auch ihre missionarische Dynamik in Kirche und Welt.

Option für die Armen
– Unser Platz an der Seite von Armen? –

Bericht über ein Kontaktseminar an der Kath. Fachhochschule NW Abt. Münster vom 28. Februar bis 4. März 1994

Ursula Adams, Münster

Das Thema Option für die Armen führte zum 4. Mal Ordensleute und Weltchristen für eine Woche zu gemeinsamer Suche nach neuen Lebensorten unter Armen und zu Erfahrungsaustausch zusammen. Unter den Teilnehmern waren 25 Ordensleute aus 18 verschiedenen – in der Mehrzahl franziskanischen – Gemeinschaften. Von diesen hatten 2/3 den Aufbruch an einem neuen Ort bereits gewagt. Die übrigen hoffen sehnsüchtig, ebenfalls aufbrechen zu dürfen.

Die Konzeption und Begleitung des Seminars lag wieder in der Verantwortung des nachstehenden Dozententeams der Kath. Fachhochschule Münster, deren Einzelbeiträge im Rahmen dieses Berichtes veröffentlicht werden:

– Prof. Ursula Adams, Koordinatorin des Lernbereichs Randgruppen: „Neuaufbrüche der Orden: Traum und Wirklichkeit – Einschätzung aus Begegnung an neuen Orten –"

– P. Erich Purk OFMCap, Lehrbeauftragter für Theologie und Leiter der City-Seelsorge in Frankfurt/M. Liebfrauen: „Orden zwischen Abbruch und Aufbruch? – Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten"

– Ulrich Borchert, Sozialarbeiter und Supervisor: „Was suchen die Orden?"

– Prof. Josef Elberg, Dozent für Sozialphilosophie: „20. Jahrhundert: Not in einer sich wandelnden Welt"

In diesem 4. Seminar seit 1991 wurde eine deutliche Entwicklung der Aufbrüche in den Orden erkennbar:

Anfangs stand ein etwas ratloses Suchen nach neuen Aufgaben und Lebensorten unter den Armen im Vordergrund. Zwar versuchten nicht mehr Einzelne im Alleingang die Idee ihrer Orden unter den Armen zu leben, wie es seit dem Konzil vielerorts geschehen war, und woran viele zerbrochen sind. Inzwischen haben sich die Ordensgemeinschaften auf eine Option für die Armen verständigt und planen, 2 oder 3 Mitglieder als neue Klein-Kommunität auszusenden.

Für die Frage nach dem *wohin* war zunächst nur klar, daß es in die Städte gehen sollte. In den Städten sind die Brennpunkte der Lebenswirklichkeit

heutiger Menschen. „Wo es brennt, muß Leben geschützt werden, und das muß an die große Glocke gehängt werden. Hier sollte Kirche präsent sein."[1] Wie und wo sich so etwas ereignen könnte, war bei unseren ersten Seminaren noch unklar. Mancher Auszug aus dem Kloster machte anfangs den Eindruck, eher ein Ausbruch zu sein. Inzwischen werden Aufbrüche deutlich, die nicht mehr ins Ungewisse starten.

Heute – 1994 – geht es uns vor allem darum, in den neuen Klein-Kommunitäten eine Lebensform zu finden, die geeignet ist, den Menschen von heute ein verstehbares Zeugnis von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes zu geben. Die praktischen Aufgaben, die wahrgenommen werden, haben sich diesem Grundauftrag zuzuordnen. In der Auswertung der Seminarwoche meinte einer: „Manche Ordensleute vergessen im sozialen Dienst, daß sie Christen und Ordensangehörige sind. Als Christen bewähren sie sich, mit ihrem Ordensberuf kommen sie in Schwierigkeiten." – Es muß immer deutlich werden, was es mit dem Ordensberuf auf sich hat. Das jeweilige Umfeld muß verstehen können, daß hier einer eigenen Lebenswirklichkeit Rechnung zu tragen ist. Davon muß ebenso Zeugnis gegeben werden wie vom Dienst unter den Armen. Beides muß ein Ganzheitliches sein. Und beides muß durch Treue gekennzeichnet sein. So verstehe ich P. Erichs wiederholt geäußerte Überzeugung: „Das Gelingen der neuen Klein-Kommunitäten ist eine Überlebensfrage für die Orden."

Da die Frage nicht ohne gelebte Praxis der jeweiligen Ordensleute sichtbar werden kann, hatten wir für den Praxisbezug dieser 4. Seminarwoche zwei Schwerpunkte geplant: Einmal waren je ein halber Tag für Praxisbesuche vorgesehen. Davon hinterließen zwei Begegnungen besonders nachhaltigen Eindruck: Dies waren das Hospitz St. Franziskus in Recklinghausen und das Übernachterhaus für Wohnungslose in Münster. Im Hospitz unterrichteten uns zwei Franziskanerinnen, die das Haus führen. Im Übernachterhaus arbeitet bereits eine Franziskanerin im Team der Sozialarbeiter. Hier sind inzwischen drei weitere Ordensleute, darunter ein Priester tätig.

Als wichtige Praxisbegegnung erwiesen sich ferner die Ausführungen der beiden Praxisreferenten:

– Frau Thea Haas, Sozialarbeiterin und Fachbereichsleiterin für die soziale Arbeit in 20 Einrichtungen des SKM (Caritas) für Kinder, Jugendliche und deren Eltern in sozialen Brennpunkten von Köln berichtete aus 30jähriger Erfahrung in der Zusammenarbeit mit einzelnen Ordensleuten in diesen Diensten.

– Bernd Mülbrecht, Sozialarbeiter in der Wohnungslosenarbeit von Münster (ebenfalls Caritas) berichtete ebenfalls aus mehrjähriger Erfahrung mit Ordensleuten.

---

1 Aus einer Predigt von Bischof Franz Kamphaus anläßlich der Wiedereröffnung des Kaiserdomes in Frankfurt, zitiert nach Liebfrauen-Brief vom 18. II. 94, Nr. 513, S. 21 ff. (23)

Beide Referenten brachten ihre Erfahrungen auf diesen Punkt:

Wenn Ordensleute sich unter Menschen, die am Rande leben, nützlich machen wollen, kommen sie in der Regel in Arbeitsfelder, wo Fachdienste tätig sind. Hier geht es darum, Möglichkeiten ausfindig zu machen, wie Ordensleute sich sinnvoll und ergänzend zu den Fachdiensten in den Tätigkeitsfeldern unter armen Menschen einbringen können. Die beiden Fachleute waren sich einig: Überall bleiben Lücken in den sozialen Diensten. Sie bezeichneten pastorale Fragen als eine solche Lücke und ergänzten, sie verstünden dies als Herausforderung an Beruf und Selbstverständnis von Ordensleuten. Es gelte, in diesen Diensten eine neue Spiritualität zu entwickeln, durchaus im Zusammenhang mit den Armen, aber auch unter den Mitarbeitern in den neuen Arbeitsfeldern. Hierfür müssen neue Wege, neue Zugehensmöglichkeiten und neue Inhalte gesucht werden.

Anschließend zeigte es sich, daß hier etwas angesprochen war, was viele drängende Fragen, sogar Sehnsüchte der Ordensleute offenlegte. Daraus entstand der Plan, aus den mit diesen Anliegen zusammenhängenden Fragen ein Programm für das nächste – das 5. Seminar – zu machen. Der Termin steht bereits fest: Montag, 13. bis Freitag, 17. März 1995 (vgl. den beiliegenden Prospekt).

Erfahrungen aus Begegnungen bei Regionalgruppen-Treffen

Die eigene Spiritualität im Ungang mit Armen ist übrigens auch ein durchlaufender Aspekt der Regionalgruppen-Treffen.

Ich war inzwischen am 30./31. X. 93 in Frankfurt, wo sich die *Region-Süd* traf. 21 Ordensleute und sechs Weltchristen waren zu Erfahrungsaustausch und Gebet im Kapuzinerkloster bei Liebfrauen zusammen gekommen. Die Begegnung war so fruchtbar, daß für den 15./16. X. 94 ein weiteres Treffen der ganzen Region in Stuttgart vereinbart wurde. Da in Frankfurt sehr viele Ordensleute in Neuanfängen stehen, wurden für den Großraum dieser Stadt Zwischentreffen verabredet (Kontaktadresse: P. Klaus Wolter OFM, Günterstalstr. 59, 97100 Freiburg/Br.).

Die *Region-Ost* traf sich am 17. XI. 93 bereits zum zweiten Mal. Das erste Treffen hatte am 18. XI. 92 in Leipzig stattgefunden. Damals konnte ich nicht teilnehmen. Dieses Mal fand die Begegnung im Franziskanerkloster in Berlin-Pankow statt. Mit zwei Kollegen aus Münster, die hier die OPTION FÜR DIE ARMEN praktisch zu verwirklichen suchen, war ich gekommen. Der Teilnehmerkreis war groß: 36 Ordensleute und 3 Weltchristen. Es zeigte sich, daß die Neuanfänge in den neuen Bundesländern viele und vor allem unvertraute Probleme aufwerfen. Die Region vereinbarte darum eine Teilung: Es gibt fortan eine *Regionalgruppe Leipzig–Halle.* (Kontaktadresse: P. Stefan Taeubner SJ, Dahlienstr. 1/1501, 04209 Leipzig). Eine weitere *Regionalgruppe* umfaßt die Städte *Chemnitz, Gera, Erfurt und Plauen.* (Kontaktadresse: P. Paulus Terwitte OFMCap, Liebestr. 14, 07546 Gera). Jede dieser Gruppen will sich in

Zukunft regelmäßig in einer der neuen Niederlassungen treffen. Auf diese Weise können alle die jeweiligen Wohnungen und das zugehörige Lebensumfeld ihrer Ordensgeschwister (so nennen sich die Ordensleute in der Region-Ost) kennenlernen, und der Austausch kann leichter fruchtbar werden.

Die *Region Münster-Münsterland*, für die ich als Kontaktadresse diene, trifft sich häufig.

Gleiches gilt für die *Region Rhein-Ruhr,* die kürzlich in Aachen zusammengekommen sind, wo alle die neue „Schervier-Stube" der Franziskanerinnen kennenlernen konnten. Hier sind Sr. Maria Ursula und Sr. Innozenzia unter den armen und einsamen Besuchern tätig. Sie gehen auch auf die Straße, um denen nachzuspüren, die erst Vertrauen fassen müssen.

In Aachen hörte ich ein Motiv für diesen Dienst, das mich begeistert: „Kirche anders erleben." Mit einem solchen Ziel sind die Aachener Franziskanerinnen in guter Gesellschaft mit vielen Ordensleuten in Ost und West, die sich zu Neuanfängen aufgemacht haben.

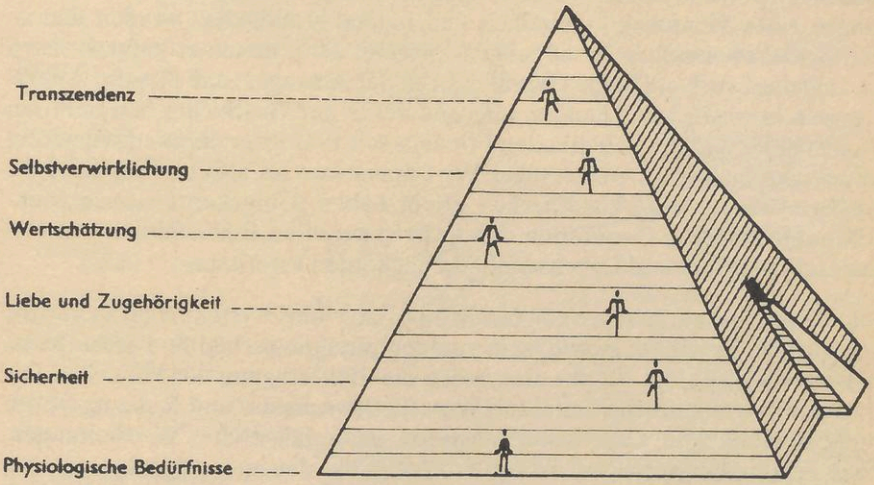
Not in einer sich wandelnden Welt

Josef Elberg, Münster

Das folgende Impulsreferat will keinen Einblick verschaffen in die heutige Armutsforschung – das ist in frühen Seminaren geschehen –, sondern deutlich machen, wie durch den Wertewandel sich Bedürfnisse, Mangelergebnisse und Notlagen wandeln, ja neue Nöte entstehen. Die Kenntnis dieses Wertewandels hilft auch zu verstehen, weshalb viele Gruppen, insbesondere jüngere, mit den traditionellen Angeboten in Staat, Gesellschaft und Kirche unzufrieden sind.

1. Die Pyramide der Bedürfnisse

Not ist gegeben, wenn ein existentielles Bedürfnis als unerfüllt bedrängend erlebt wird. Die verschiedenen Bedürfnisse des Menschen hat der amerikanische Psychologe Maslow in Form einer Pyramide dargestellt:



Maslow sagt, daß, auch wenn alle Bedürfnisse in einem Menschen vorhanden sind, nicht jedes Bedürfnis zu einem bestimmten Zeitpunkt verhaltensbestimmend ist. Bedürfnisse sind auf den ‚niedrigen' Stufen solange vorherrschend, wie sie unbefriedigt bleiben. Werden sie angemessen befriedigt, nehmen allerdings die ‚höheren' Bedürfnisse die Aufmerksamkeit und die Bemühungen des Individuums in Anspruch.

Schon Maslow hatte auf folgendes hingewiesen: Wer unter Bedingungen von Armut und Unsicherheit aufgewachsen ist, wird sein ganzes Leben lang auf Sicherheit setzen; auch wenn er später wohlhabend in großer Sicherheit leben sollte, wird sein persönliches und politisches Ziel die Vorsorge gegen Not und Gefahr sein.

„Keine Experimente" und „Wohlstand für alle" sind die verständlichen Slogans für eine Generation, die massenhaft den totalen Krieg und den Untergang ihres Vermögens erlebt hat.

Wie aber verhält sich eine Generation, die – nach dem Krieg geboren – in einer Zeit des dauernden Friedens und wachsenden Wohlstandes aufwächst? Wird sie andere Wertprioritäten setzen, wird sie anders leben wollen?

Diesen Fragen ist der amerikanische Politwissenschaftler Ronald Inglehart seit 1970 nachgegangen. Seine Theorie von einem umfassenden Wertewandel liefert heute einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis unserer Kultur.

2. Der Wandel von materialistischen zu postmaterialistischen Werten

Der Mangelhypothese von Maslow, die besagt, daß die Menschen den Dingen den höchsten Wert zumessen, die relativ knapp sind, fügt Inglehart die Sozialisationshypothese hinzu. Diese besagt, daß die grundlegenden Wertvorstellungen eines Menschen in Kindheit und Jugend grundgelegt werden und so die sozioökonomischen Bedingungen spiegeln, unter denen er aufgewachsen ist. Inglehart verband beide Hypothesen zu der Aussage, „daß jüngere Altersgruppen in westlichen Ländern aufgrund des in der Geschichte beispiellosen Wohlstandes und des anhaltenden Friedens seit 1945 ihrer ökonomischen und physischen Sicherheit viel weniger Wert beimessen als ältere Menschen, die größere ökonomische Unsicherheit erlebt haben. Umgekehrt weisen Menschen der jüngeren Generation den nicht materiellen Bedürfnissen wie Gemeinschaftsgefühl und Lebensqualität eine höhere Priorität zu" (1,157).

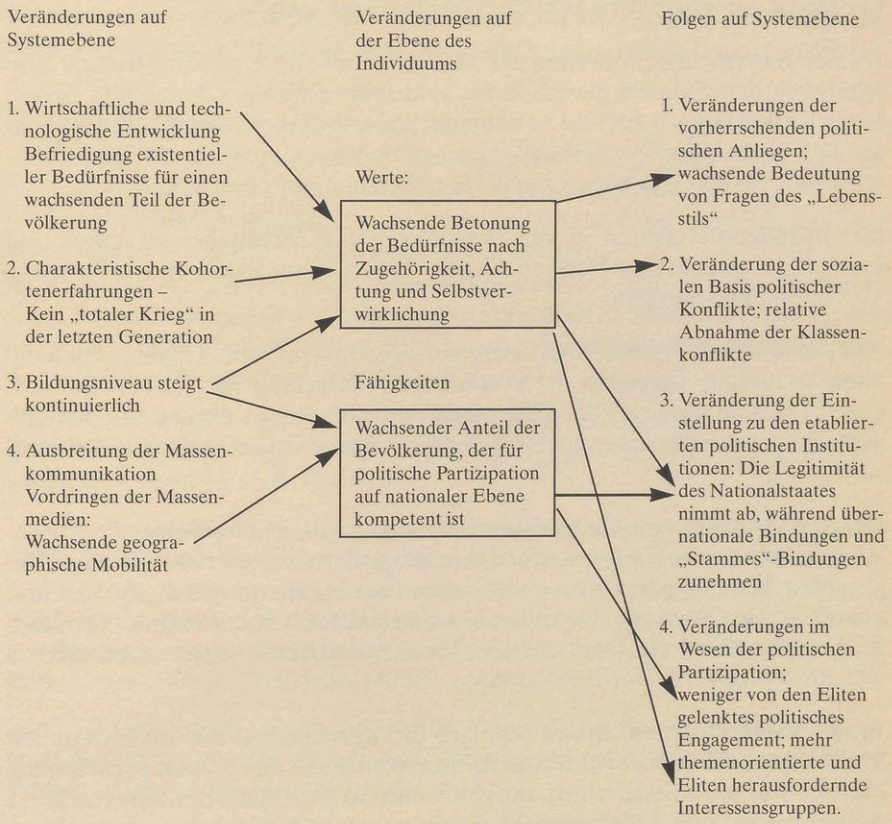
Ingleharts Theorie geht aus von einem bipolaren Wertesystem. Für ihn vertritt jemand, der in seinem Bewußtsein von den physiologischen und Sicherheitsbedürfnissen geprägt ist, der also neben der Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse wirtschaftliche Stabilität, Wirtschaftswachstum und Ruhe und Ordnung in Staat und Gesellschaft anstrebt, ‚materialistische' Werthaltungen. Eine , postmaterialistische' Wertorientierung hat dagegen derjenige, für den die anderen Bedürfniskategorien im Vordergrund stehen, also soziale Bedürfnisse wie Zugehörigkeitsgefühl, Bedürfnisse nach Mitsprache in Gesellschaft und Staat, überhaupt geistige, schöpferische, ästhetische und kontemplative Bedürfnisse.

Für christlich sozialisierte Ohren klingt der Wandel von materialistischen zu postmaterialistischen Zielen zunächst sehr verheißungsvoll, da sie mit dieser Veränderung assoziieren die stärkere Erkenntnis des Satzes ‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein'. Aber es muß darauf hingewiesen werden, daß Inglehart mit seinen Bezeichnungen keine Wertung vornehmen will. Wir dürfen mit dieser Unterscheidung kein ‚gut' und ‚böse' verbinden, erst recht kein ‚egoistisch' und ‚altruistisch'. Deutlich wird dies wohl, wenn wir uns die vorherrschende Ethik in den zwei Gruppierungen vergegenwärtigen. Da steht für den Mate-

rialisten im Vordergrund die Pflichterfüllung und das Akzeptieren der vorgegebenen Ordnung und der sie repräsentierenden Autoritäten, für den Postmaterialisten dagegen die Selbstverwirklichung.

Gegen Ingleharts Thesen, die er 1977 das erste Mal vorlegte, wurden vielfältige Bedenken laut, vor allem argwöhnen seine Kritiker, daß der Postmaterialist im Falle eigener Arbeitslosigkeit nicht nur seine angenehme Jugend vergißt, sondern auch seine hohen Ideale von Selbstverwirklichung, und sich so dem Materialisten wieder annähert. In seinem 1989 erschienenen Buch „Kultureller Umbruch" konnte Inglehart jedoch eine solche Fülle von Belegmaterial bringen, daß seine Kritiker zum großen Teil verstummt sind. Darüber hinaus gab er seiner Theorie größere Dimensionen. Er legt nun eine Theorie der Modernisierung der Gesellschaft vor, in der als Ursachen und Folgen nicht nur der Wertewandel, sondern auch das steigende Bildungsniveau, die Ausbreitung der Massenkommunikation und die wachsende Mobilität benannt werden. Für diese Zusammenhänge hat Inglehart eine anschauliche Graphik erstellt.

Ursachen und Folgen des Wertewandels



3. Schlüsselbegriffe und Felder des Wertewandels

In den Jahrhunderten vor der Industrialisierung war der mögliche Lebensweg eines Menschen schon von Geburt an in engen Grenzen vorgezeichnet. Geburtsort, Geschlecht, Zugehörigkeit zu einer Schicht und einer Religion waren schicksalsbestimmende Daten. Der Beruf des Vaters war Orientierungspunkt für die Söhne. Nur Ereignisse, auf die der einzelne keinen Einfluß hatte, wie Kriege und Naturkatastrophen konnten für größere Gruppen wesentliche Änderungen im Lebenslauf bewirken. Der stationären Gesellschaft entsprach eine Ethik, die den einzelnen aufrief, an dem Platz, den Gott ihm zugewiesen habe, sein Bestes zu geben.

In der modernen Gesellschaft ist dem Individuum dagegen auf fast allen Lebensgebieten die Wahlfreiheit zugewachsen bzw. aufgebürdet. Infolge des freien Zugangs zu den Ausbildungsmöglichkeiten und der Mobilität ist der Lebensweg nicht mehr schicksalhaft vorgegeben, sondern in die eigene Hand gelegt. Biographieplanung ist möglich, und auf jeder Phase der Biographie liegt somit die Last eigener Verantwortung und Rechtfertigung. Gegenwartsorientierung ist ein weiteres Kennzeichen der heutigen Zeit.

Da der Fortschrittsoptimismus der Moderne einer eher pessimistischen Einschätzung der Zukunft gewichen ist, sind immer weniger Menschen bereit, lange Entbehrungen auf sich zu nehmen, um dann Jahre oder Jahrzehnte später die Früchte ihrer Anstrengungen zu genießen. „Genuß sofort" ist der entschiedene Slogan von immer mehr Menschen.

Im folgenden betrachten wir den Wandel in den Einstellungen zu Arbeit und Leistung, Autorität und Normen, zu den großen Organisationen wie Parteien, Verbänden und Kirchen.

Auf dem Feld von Arbeit und Leistung zeigen nur noch die Ostdeutschen die alten deutschen Tugenden. 62% von ihnen betrachten ihr „Leben als Aufgabe" (Westdeutsche 43%), 73% mögen die „Stunden während der Arbeit" genauso gerne oder sogar noch lieber als die Stunden der Freizeit (Westdeutsche 52%).

Bei den Ostdeutschen verzeichnen wir damit präzise jene Werte, die für die Westdeutschen der 50er und 60er Jahre charakteristisch waren. Vor allem die jüngeren Jahrgänge betrachten die Arbeit eher als ein notwendiges Übel und erwarten das Glück zunehmend von der Freizeit. Im europäischen Vergleich sind ausgerechnet die Deutschen, deren Arbeitseifer vordem sprichwörtlich war, die Vorreiter dieser Entwicklung!

In der Einstellung zur Arbeit läßt sich die Kernaussage der Inglehartschen Thesen gut demonstrieren. ‚Materialisten' beurteilen ihre Arbeit vornehmlich danach, was sie wirtschaftlich abwirft, während ‚Postmaterialisten' von ihrer Arbeit Freude und Selbstverwirklichung erwarten: Arbeit soll Spaß machen.

Autorität und Normenbindung

Gehorsam und Unterordnung sind als Erziehungsziele bei Eltern und Lehrern seit Ende der 60er Jahre sehr stark im Kurs gefallen, während sie zunehmend mehr auf postmaterialistische Werte wie Selbständigkeit, Urteilsfähigkeit und Argumentations- bzw. Durchsetzungsfähigkeit hin erzogen haben. Angesichts der obrigkeitsstaatlichen Traditionen in Deutschland ist eine autoritätskritische Haltung der jüngeren Deutschen durchaus begrüßenswert. Aber übertreiben die Deutschen wieder einmal?

„Der Autorität am Arbeitsplatz müsse man folgen, denken die Westeuropäer im Durschschnitt zu 32 Prozent, die Deutschen zu 28 Prozent. Erst wenn man überzeugt worden sei, müsse man am Arbeitsplatz einer Anordnung folgen, denken die Europäer im Durchschnitt zu 43 Prozent, die Deutschen zu 51 Prozent (junge Deutsche: ‚Anordnungen folgen' 14 Prozent. ‚Erst wenn man überzeugt worden ist' 65 Prozent; junge Engländer: ‚Anordnungen folgen' 44 Prozent. ‚Erst wenn man überzeugt worden ist' 40 Prozent)" (Nölle-Neumann 1991, zit. 1,164f.).

Die Integrationskraft der großen Organisationen wie Parteien und Verbände, aber auch Kirchen, nimmt in dem Maße ab, in dem in der Folge des Wertewandels

„– 1. die Bindefähigkeit insgesamt sinkt,
– 2. immer mehr Menschen die formalisierten Verfahren in Großorganisationen als bürokratisch und undemokratisch ablehnen,
– 3. die Kritikbereitschaft der Bürger ansteigt, und damit zugleich das Vertrauen in die Eliten der Organisation abnimmt,
– 4. die weitgenannten Ziele und Aufgabenfelder großer Organisationen immer weniger den zunehmend differenzierten Interessen von einzelnen Bürgern entsprechen: objektiv, aber vor allem im subjektiven Empfinden der Bürger" (1,166).

Aus diesem Grund verlieren die traditionellen Großorganisationen gegenüber den sog. , Ein-Punkt'-Bewegungen wie Bürgerinitiativen oder neuen sozialen Bewegungen an Boden.

Von der Spannungslinie zwischen Materialisten und Postmaterialisten ist die SPD am stärksten betroffen. Denn ihre traditionellen Stammwähler, die Arbeiterschaft, befinden sich weitgehend noch in der materialistischen Phase, während die ihr in den 70er Jahren zugewachsenen neuen Wählerschichten aus der gesellschaftlichen Mitte zum großen Teil Anhänger der neuen Politik sind (Umweltschutz, Friedenspolitik).

Die CDU ist nicht in einem gleichen Maße zu einem Spagat zwischen ‚alten' und ‚neuen' politischen Zielen und Stilen gezwungen. Die Mehrzahl ihrer Wähler ist eindeutig ‚materialistisch' orientiert.

Die klassische Partei der Postmaterialisten sind heute die Grünen.

4. Das Herauskristallisieren neuer Werttypen

Daß ein tiefgreifender Wertewandel in den westlichen Industriegesellschaften vonstatten ging, hatte Inglehart eindeutig festgestellt. Aber welche Folgen ergeben sich daraus für unsere Gesellschaft?

Vernichtet der wachsende Individualismus lebenswichtige Solidargemeinschaften unserer Gesellschaft? Folgen aus Selbstverwirklichungswünschen überzogene Ansprüche? Produziert der Wertewandelschub zwangsläufig unzufriedene Bürger? Sind die postmaterialistischen Werte und Verhaltensformen als ‚Demokratiepotential' oder als ‚Anomiepotential' zu deuten (als Potential für Normenlosigkeit mit der Folge von unsicherem Verhalten)?

Auf diese Frage können die Untersuchungen von Inglehart keine befriedigende Antworten geben. Sein bipolares System, hier Materialisten, dort Postmaterialisten, macht die Einstellung der verschiedenen Menschengruppen noch nicht deutlich. Klarer ist das Bild, das der Speyerer Soziologe Helmut Klages und seine Mitautoren zeichnen. Sie gehen nicht von einlinearen Veränderungstrends aus und diagnostizieren dann auch Wertedimensionen, die zu den Inglehartschen in gewisser Weise querliegen. Sie benutzen auch nicht mehr das Schema ‚materialistisch' – ‚postmaterialistisch', auch wenn das von ihnen benutzte eine gewisse Verwandtschaft deutlich macht.

Herbert und Klages entdecken nämlich auf der einen Seite die ‚Pflicht- und Akzeptanzwerte' und auf der anderen Seite die ‚Selbstentfaltungs- oder Engagementswerte'. Zwischen diesen beiden Typen kommt es nun auch zu Mischungen, so daß nun insgesamt fünf Werttypen ausgemacht werden können.

Der (meist ältere) ‚Konventionalist' entspricht in etwa dem Materialisten des bipolaren Systems, der (meist jüngere) ‚Idealist' dem Postmaterialisten. Daneben erkennen sie nun die Typen des ‚Hedomats', des ‚Realisten' und des ‚Resignierten'.

Der Hedomat verbindet Positionen, die innerhalb des Inglehartschen Schemas als unvereinbar gelten mußten, die Verbindung zwischen Hedonismus und Materialismus: Der inhaltlich gemeinsame Nenner dieser neuen Wertkombination „ist die Orientierung am individuellem Wohlergehen, dem Spaß am Leben, der jedoch auf materiell gut gepolsterter Basis beruhen sollte". Sie sind Menschen „mit starkem Interesse an materiellen Dingen, aber sehr geringem Engagement gegenüber gesellschaftlichen oder, allgemeiner gesagt, gegenwartsbezogenen Problemstellungen". Der Hedomat-Typ verkörpert ein latentes Unzufriedenheit- und Unruhepotential, weil er „der Politik mit einer uninformierten, mit einem diffusen Mißtrauen verbundenen Erwartungshaltung entgegentritt, die leicht in Enttäuschung und Verdrossenheit und in bedingungslose Mitläuferschaft bei Protestaktionen der verschiedensten Art umzuschlagen vermag". Eine besorgniserregende Entwicklung, wenn man bedenkt, daß die Hedomats nach diesen Untersuchungen zwar nur ca. 13 Prozent der deutschen Gesamtbevölkerung ausmachen, unter den 14- bis 23jährigen

aber schon 22 Prozent, unter den 14- bis 17jährigen sogar knapp 33 Prozent (1,169 f.).

Hoffnungsvoller sähe das Bild aus, wenn sich ein Mischtyp durchsetzen würde, den Klages und seine Mitarbeiter als ‚aktiven Realisten' bezeichnen. Dieser Persönlichkeitstyp vereint von der Postmaterialismus- wie von der Materialismus-Skala die jeweils günstigsten Werte: Sie sind „ebenso disziplinfähig und einfügungsbereit wie auch zu einem – vermutlich konstruktiven – kritischen Engagement bereit und in der Lage. Sie sind ebenso familien- und freizeit- wie auch berufsorientiert". Sie sind gekennzeichnet durch eine hohe Leistungsbereitschaft mit einem stark entwickelten Interesse an sinnvoller Arbeit. Sie übernehmen gerne Verantwortung, wenn ihnen ein ausreichend erscheinender Freiraum zugebilligt wird (1,170).

Die fünfte Gruppe bilden die ‚Resignierten', die eigentlichen ‚Verlierer' des Wandlungsprozesses. Diese 12 Prozent der Bevölkerung sind perspektivenlos, sie sind die Leidtragenden der gesellschaftlichen Auflösungsprozesse (1,169).

5. *Zum Anomiepotential moderner Gesellschaften*

Die temporeichen ökonomischen und technologischen Modernisierungsprozesse haben nicht nur Sonnenseiten, die sich in Gestalt neuer Freiheitsspielräume zeigen, sondern sie weisen auch immer dunklere Konturen auf. Folgende negativen Entwicklungen werden vom Bielefelder Pädagogen Wilhelm Heitmeier benannt:

„– Je mehr Freiheit, desto weniger Gleichheit;
– Je weniger Gleichheit, desto mehr Konkurrenz;
– Je mehr Konkurrenz, desto weniger Solidarität;
– Je weniger Vereinzelung, desto weniger soziale Einbindung;
– Je weniger soziale Einbindung, desto mehr rücksichtslose Durchsetzung" (2,4).

Infolge dieser gesellschaftlichen Desintegration kommt es nach Heitmeier zu

„– Auflösungsprozesse von Beziehungen zu anderen Personen oder von Lebenszusammenhängen (sei es in der Familie oder in Milieus);
– Auflösungsprozesse der Verständigung über gemeinsame Wert- und Normvorstellungen (z. B. durch Subjektivierung und Pluralisierung)" (Ebd.).

Diese Prozesse sind die Ursachen für die wachsende Anomie in unserer Gesellschaft, die einhergeht mit der Erfahrung von Vereinzelung, Ohnmacht und Handlungsunsicherheit.

Faktoren, mit denen man gesellschaftliche Anomie mißt, sind u. a.

– Die Selbstmordrate: Eine dramatisch ansteigende Selbstmordrate ist ein deutliches Alarmzeichen für wachsende Anomie: Die Menschen wollen lieber tot sein, als unter den gegenwärtigen Verhältnissen weiter zu leiden.

- Die Kriminalität: Ansteigende Gewaltkriminalität, sinkende Steuerehrlichkeit, zunehmende Bestechungsskandale, Verletzungen bisher üblicher Umgangsformen in bezug auf öffentliche Gelder machen deutlich, daß bisher geltende Normen nicht mehr gelten.
- Sucht: Wer in den Rausch flüchtet, nimmt vor der Wirklichkeit Reißaus. Er zieht es vor, in einer Wahnwelt zu leben.

6. Neue Suchbewegungen

Neue Suchbewegungen sind ein Kennzeichen dafür, daß eine Gesellschaft sich ihrer selbst nicht mehr sicher ist, daß sie bisherige Zielvorstellungen und Organisationsformen nicht mehr für ausreichend hält. Neue Suchbewegungen sind deshalb auch ein Indikator für Anomie, jedoch sind sie von ambivalenter Natur.

Sie sind unverzichtbar, um Lösungswege angesichts der offenbaren Problem- und Notlagen der Gesellschaft zu finden. Ob aber ihre Richtung in einer heute für „Fortschritt" gehaltenen und später allgemein akzeptierten Richtung liegt, ist offen und führt zum Streit über die Schädlichkeit und Nützlichkeit solcher Prozesse.

Die bekanntesten Suchbewegungen sind heute die Jugendreligionen und alle Formen der Esoterik. Sie können zu einer neuen Ernsthaftigkeit und Intensität des geistigen und kulturellen Lebens führen, können aber auch für die Gesellschaft schädlich werden, wenn das Heil nur noch in der privaten Existenz, allenfalls in einer kleinen Gruppe Gleichgesinnter gesucht wird.

Von einer weiteren Suchbewegung kündigt ja auch dieses Seminar. Und obwohl es Neues sucht, steht es in einer langen Tradition. Das Christentum war in seinem Ursprung ja auch eine Suchbewegung angesichts der Notwendigkeit, Jesu Lehren zu folgen und sich dennoch in der Welt einrichten zu müssen. Die Ordensgründungen verdanken sich ebenso alternativen und reformerischen Suchbewegungen.

Der in diesem Kreis diskutierte Exodus aus alten Formen will die ursprüngliche Intention für diese Zeit fruchtbar machen.

Anmerkungen:

Der Aufsatz fußt auf den Notizen, die meinem am 1. März im Rahmen des Kontaktseminars „Option für die Armen" gehaltenen Impulsreferat zugrundelagen.

Die Zitate stammen aus

1 Martin und Sylvia Greiffenhagen, *Ein schwieriges Vaterland.* Zur Politischen Kultur im wiedervereinigten Deutschland, List Verlag: München, Leipzig 1993

2 Wilhelm Heitmeier, *Gesellschaftliche Desintegrationsprozesse als Ursachen von fremdenfeindlicher Gewalt und politischer Paralysierung,* in: Aus Politik und Zeitgeschichte. B 2–3/93

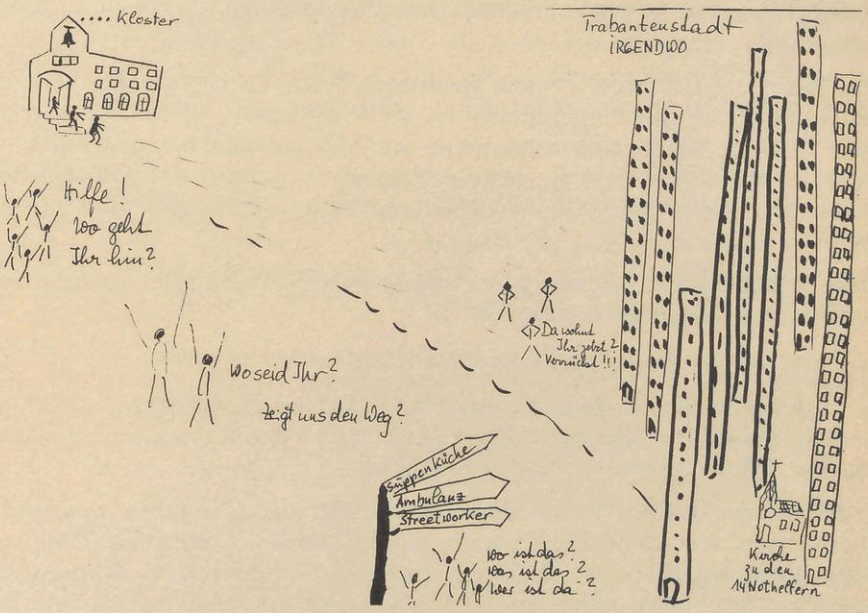
Neuaufbrüche der Orden: Traum und Wirklichkeit

– Einschätzung aus Begegnungen an neuen Orten –

Ursula Adams, Münster

Am Anfang jeden Aufbruchs steht wie ein Traum eine sehnsüchtige Erinnerung an die Begeisterung am eigenen Ordensanfang. „Ich möchte meine Visionen von damals einlösen", habe ich oft gehört.

Es gehört zum Alltag von Lebenserfahrungen, daß Traum und Wirklichkeit – wenigstens am Anfang – weit auseinanderliegen. Und es braucht oft lange Zeit und manche Umwege, bis der Traum zur Lebenswirklichkeit werden kann. Ich möchte an zwei Zeichnungen zeigen, wie ich das erlebt habe:



Im Bild wird ein Spannungsfeld aufgezeigt, zwischen dem in die Ferne gerückten Kloster und der Kirche „Zu den 14 Nothelfern", die wie ein Spielzeug zu Füßen der Wohntürme liegt. Am Weg stehen Menschen mit vielen Fragen. Offensichtlich bleiben sie ohne Antwort. Die Ordensleute streben den Wohntürmen zu. Gewiß haben sie auch die Kirche im Blick. Aber nicht dort wollen sie hin. Sie wollen den Menschen nah sein, und die vermuten sie in den Wohntürmen und nicht in der Kirche. In den Wohntürmen wollen sie eine Mietwohnung beziehen.

Jetzt kann man fragen: In welchem der Türme wohnen sie? – in welchem Stockwerk? Zwar steht da ein Wegweiser. Aber der nennt Angebote, die offensichtlich niemand den Wohntürmen zuordnen kann. Drei Menschen stehen da, die Hände in die Seiten gestemmt. Sie haben bereits eine Meinung: „Da wohnt Ihr jetzt? Verrückt!" Das Bild könnte anders aussehen. Ich kenne Trabantenstädte, in denen Ordensleute leben, die bereits ein anderes Gesicht tragen. Wie hat sich das ergeben?

Im Bild läßt sich winzig und wie zurückgeblieben eine ehemals gewiß stattliche Kirche ausmachen. Die Kirche ist wichtig, denn sie ist als Haus Gottes identifizierbar. Wenn sich da Menschen aufhalten würden, die sich ansprechbar zeigen, blieben sie gewiß nicht lange allein. P. Erich kann so etwas aus seinem neuen Lebensort im Zentrum der City von Frankfurt/M. berichten. Er berichtete: „Die Stadt war ein tot-gesagter Raum. Das hat sich geändert. In den Innenstädten – z. B. in *Frankfurt um Liebfrauen* – gibt es 24 Kinos. Da ereignet sich Leben bis in die Nacht. Hier ist Lebens- und Ereignisraum. In der Kirche von Liebfrauen machen die Kapuziner die Erfahrung, daß hier Religiösität in vielen Formen aufkommt. Die City ist religiös, wenngleich nicht kirchlich."

Im Bild steht unten ein kleiner Wegweiser. Wenn da einer stehen würde, könnte er die Fragen entgegennehmen. Vielleicht lautet eine so: „Wo wohnst Du"? Und er könnte antworten, wie es sein Meister getan hat: „Kommt und seht" (Joh., 1,38–39)! Viele haben inzwischen so geantwortet und sind bekannt geworden. Manche sind heute eine vertraute Adresse, die weitergesagt wird.

Die Armen wissen, was eine gute Adresse wert ist. In Münster kannten wir einen, der so damit umgegangen ist:

„Alfons war ein Tippelbruder, und was er hatte, war nicht viel.

Um genau zu sein: Es war garnichts, bis auf das, was er am Körper trug. Der Anzug geflickt und dreckig, das Hemd, wenn man das noch „Hemd" nennen wollte, und die Schuhe – schweigen wir lieber.

Alfons war ein Tippelbruder, und was er hatte, war eine ganze Menge. Er hatte etwas, was ich noch bei keinem Menschen sah. Er hatte eine Zahl, auf dem linken Handrücken eintätoviert, eine zweistellige Zahl, mit Schrägstrich zwischen den beiden Teilen. Und die Null am Anfang zeigte: Es war eine Telefonnummer.

Alfons war ein Tippelbruder. Und wenn er mal ordendlich getankt hatte und lag irgendwo in der Gosse, und die Leute fischten ihn auf: Oft konnte er nicht sprechen, konnte nicht seinen Namen sagen. Aber eins konnte er: Den Leuten seine linke Hand vors Gesicht halten. Die wählten die Nummer, und es meldete sich ein Pfarrer, sein Pfarrer – Alfons hatte eine todsichere Adresse.

Alfons war ein Tippelbruder. Und was er hatte, das war Vertrauen, Vertrauen zu einem Menschen. Zwanzigmal schon war er dort oder achtundreißigmal.

Und noch keinmal wurde ihm die Tür gewiesen. Solange diese Nummer nicht verloren geht, bin ich nicht verloren. Dieser eine Mensch bedeutet für Alfons Leben". [1]

Bei Besuchen an neuen Orten, wo Ordensleute heute leben, habe ich inzwischen mehrfach auch dies gehört: „Das Leben unter den Armen und mit ihnen hat mich verändert"!

Wer so redet, beschreibt einen Lernprozeß. Ich stimme zu.

Mir fallen noch weitere Veränderungen auf:

Da werden neue Einsichten geäußert zu Meinungen, die anfangs sehr wichtig waren. Da war z. B . die Suche nach einer Arbeit – möglichst schlicht und schlecht bezahlt – wie die Armen arbeiten (müssen). Arbeitssuche beim Arbeitsamt stand darum am Anfang. Doch da drängten sich Ungezählte auf der Suche nach Arbeit für Ungelernte.

Was ist zu lernen aus solchen Erfahrungen? Kann ein Ordenschrist daraus lernen, was Arbeitslosigkeit für einen Menschen bedeutet? Ich denke: *Nein*. Ordensleute machen nur die Erfahrung von Einkommenslosigkeit, denn Arbeit gibt es genug für sie, z. B. in der Pastoral. Davon können alle berichten, die sich für pastorale Aufgaben bereit halten und ihr Leben so einrichten, daß sie anfragbar sind.

Wo Ordensleute sich persönlich anbieten für soziale und religiöse Fragen der Lebenswelt ihres Wohnviertels, kann sich ihre Isolierung im Mietshaus rasch ändern. Freilich müssen sie dafür erst einmal ertasten, wie ihre Nachbarn hier leben. Am ehesten gelingt der Kontakt über die Kinder und führt durch diese leicht zu den Alleinerziehenden, Mittellosen und sonstigen Armen des Viertels.

Wenn einer sich so in Anspruch nehmen läßt, kann er auch erfahren, daß er viel buntes Leben aus seiner neuen Nachbarschaft in die Wohnung der Gemeinschaft holen kann. Ich habe Kinder erlebt, die Hausaufgaben-Hilfen erhielten, und die erkennbar die genutzten Räume als ihr persönliches Spielparadies ansahen. Übrigens handelt es sich in jedem Fall um das Schlafzimmer des betreffenden Ordenschristen.

Wer allerdings auch geistliches Leben in so einer Wohnung mit Gästen teilen will, der sollte sich – wie die Kleinen Brüder und Schwestern Jesu – in einem Raum eine kleine Kapelle einrichten. Dann kann da auch ein geistliches Gespräch stattfinden, wenn so etwas nachgefragt wird.

An dieser Stelle möchte ich einen Eindruck vom Stellenwert des geistlichen Lebens an den vielen neuen Orten anmerken:

---

1 Aus: Ulrich Bach, *Millimetergeschichten, Texte zum Weitermachen.* Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, S. 29 ff.

Sicher wird jeder, der neu aufgebrochen ist, sich gelegentlich fragen, ob alles Neue mit seinem geistlichen Leben im Gleichgewicht ist. In der Regel überwiegt zunächst das Neue. Wieviel Zeit und Kraft bleibt dabei für den Gesprächspartner Gott? Hier sei erinnert an die oben mitgeteilte Anmerkung eines Teilnehmers dieses 4. Seminars: „Manche Ordensleute vergessen im sozialen Dienst, daß sie Christen und Ordensangehörige sind. Als Christen bewähren sie sich. Mit dem Ordensberuf kommen sie in Schwierigkeiten…"

Diese Anmerkung kam von einer Weltchristin. Das veranlaßt mich, darauf hinzuweisen, daß Ordensleute von solchen aufmerksam beobachtet werden. Vermutlich wäre es hilfreich, wenn sie solche als Gesprächspartner suchen würden. Mir fällt auf, daß die neuen Klein-Kommunitäten häufig Besuch ihrer Obern erhalten, auch von Mitbrüdern und -schwestern. Weltchristen scheinen selten zu kommen. Das ist bedauerlich, denn es gibt – zum Beispiel in den sozialen Diensten – nicht wenige, die gern Zugang hätten zum Leben der Ordensleute. Freilich kann dieser Wunsch leicht überhört werden, weil er in der Regel recht unverbindlich und scheu nachgefragt wird.

Ein ganz anderes Bild zeigt sich da, wo die Entscheidung der Ordensgemeinschaft zur Option für die Armen zu einer Veränderung des Klostergebäudes geführt hat:



Hier hat sich ein Kloster geöffnet. In der Tür steht einer und sagt wie sein Meister „Kommt und seht" (Joh,1,38–39). Wichtig sind auch die Türschilder: „Suppenküche",„Ambulanz". Arme verstehen das: „Das ist für uns"!

Oben im Bild ist ein großer Wegweiser: Das Kloster heißt „Nothelferkloster". Das versteht jeder, und was „Geistliches Zentrum" meint, wird der begreifen, der eintritt und das gelebte Zeugnis der Bewohner erfährt.

In Augenhöhe stehen weitere Namen, Rufnamen. Kinder und Arme geben Häusern, wo vertraute Menschen leben, deren Namen: „Omas Haus". Das gilt, auch wenn da zehn weitere Mietparteien leben. Oder „Bruder Heinz' Kloster". Wer sonst noch da wohnt, ist unwichtig.

Wo immer Ordensleute neu beginnen, müssen sie zu finden sein. Nicht der Ordensname wie: „Franziskaner", „Jesuiten", „Dominikanerinnen" etc. ist dafür wichtig, sondern vor allem die Rufnamen derer, die da wohnen.

Das tragen Arme hinaus auf die Straßen. Sie sind die besten Botschafter, die ich kenne.

Orden im Aufbruch

Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten

Erich Purk OFMCap., Frankfurt/M.

J. B. Metz hat sich über Jahre mit der Entwicklung der Orden auseinandergesetzt. In einem Vortrag vor den Ordensoberen (VDO) sagte er: „In meinen früheren Überlegungen zur Ordenskirche habe ich davor gewarnt, daß sich die Orden zu sehr in die vorgefaßten Pastoralpläne der Großkirche, auf deren Gestaltung sie kaum Einfluß nehmen können, einfach einspannen lassen. Heute möchte ich darauf drängen, daß sich die Orden immer mehr in die Diasporapastoral in Europa einschalten.

In Frankreich z. B. sind es nicht zuletzt mönchische Gemeinschaften, die in den Stein- und Seelenwüsten unserer Großstädte und in den posturbanen Ungetümen unserer Industriewelten neue Lebensformen bilden, um denen nahe zu sein, die über Pfarrprinzip und volkskirchliche Betreuungsformen überhaupt nicht mehr zu Gesicht kommen.

Eine Neuevangelisierung Europas, wenn dieses Wort überhaupt angebracht ist, kann nur auf solchen Wegen geschehen. Und für diese Aufgabe können und müssen sich die Orden auf breiter Front mobilisieren lassen, wenn in ihren Gelübden nicht nur etwas gemieden oder kopiert, sondern etwas gewagt werden soll". (J. B. Metz: Gottespassion, Herder.)

Viele Ordensgemeinschaften wagen heute den Aufbruch. Die Erneuerung der Orden nach dem Konzil suchte man durch die Rückkehr zum Ursprung und zur Spiritualität der Gründerjahre zu finden. Fast alle Gemeinschaften erarbeiten neue Konstitutionen. Heute sind die Herausforderungen radikaler: Wenn man den Untergang nicht nur verwalten will, muß man ausziehen aus den Institutionen und machtlos, wenn nicht sogar ohnmächtig, neu beginnen.

Ein Ordensoberer formulierte: „Der Exodus ist die einzige Alternative zum Exitus".

Die Nachwuchskrise und die Überalterung der Gemeinschaften sind durch viele Statistiken belegt. Die personelle Situation verpflichtet die Orden, möglichst schnell große Institutionen abzugeben. Darin liegt eine Chance zum Neuaufbruch. Die jüngeren Ordensmitglieder werden nicht mehr zum Erhalt der „Werke" herangezogen, sondern dürfen neue Wege gehen.

Vielleicht kann man von einem Kairos – von der günstigen Stunde – für Neuaufbrüche sprechen. Im Kontaktstudium an der Katholischen Fachhochschule, Münster (Option für die Armen), das ich vier mal begleitete, lernte ich

über 100 Ordensfrauen und Ordensmänner kennen, die mit Auftrag und Sendung ihrer Gemeinschaft einen Neuanfang in Kleinkommunitäten versuchten oder planten.

Die Notwendigkeit dieser Entwicklung hat P. Rolf Dietrich Pfahl SJ. vorausgesagt:

„Das Zusammenwirken der Entwicklungen und heutige Gegebenheiten in der Gesellschaft, Kirche und Orden scheint mir folgende Schlußfolgerung zu rechtfertigen: Jedenfalls bei uns in Deutschland haben Orden als Träger und Betreiber großer pädagogischer und sozialer Institutionen in absehbarer Zeit generell keine Zukunft".

Schon heute läßt sich angesichts der sichtbaren Entwicklungen beschreiben, wie Ordensgemeinschaften den Übergang in die Zukunft gestalten:

* Nicht die Arbeit, sondern der Grundauftrag der Ordensleute hat Primat: Orden sind Orte des Glaubens und Betens. Nicht was wir tun, sondern was wir sind, ist entscheidend: die Präsenz am Ort, dasein für Gott und den Menschen. Geistliche Gastfreundschaft verpflichtet zur Offenheit der Konvente. Meditationsklöster und kontemplative Konvente laden ein, um Leben und Beten zu teilen.

* Der Weg geht in die Richtung: Option für die Armen. Der Ortswechsel der aufbrechenden Kleingruppen führt sie näher zu den Armen. Sie wohnen unter einfachen Bedingungen in den sozialen Brennpunkten oder öffnen ihre Häuser für den Dienst an den Allerärmsten (Obdachlosen). Die Diakonie macht die Verkündigung glaubwürdig. „Nicht Worte, sondern Orte".

* Der Weg führt heute in die Städte. In der City sammelt sich alles, was für unser Leben Bedeutung hat. Auch die Stigmatisierten sammeln sich hier. Klöster und Kirchen können eine „gute Adresse" sein für alle, die in seelische und materielle Not geraten. Sie können Orte zum Ausruhen sein, „Biotope", wo Begegnung und Gemeinschaft gesucht und ermöglicht wird.

Dieser Weg ist nur möglich, wenn die Orden Optionen setzen. Option bedeutet immer auch Beschränkung. Wir müssen vieles lassen, um das eine eindeutig zu tun. Dabei werden die Gemeinschaften ärmer und ungesicherter (ohne Gestellungsverträge – auf Almosen angewiesen).

Wir müssen neue Lebens- und Gemeinschaftsformen entwickeln, die Modellcharakter haben. Nur als betende Gemeinschaft wird man den Hausforderungen gewachsen bleiben. Die Erfahrung zeigt, daß „Einzelkämpfer" fast immer gescheitert sind. Je mehr eine Gemeinschaft Brüderlichkeit – Geschwisterlichkeit lebt, um so selbstverständlicher wird sie gastfreundschaftlich sein und Leben und Gebet mit vielen teilen.

Wege zeichnen sich ab

In unterschiedlicher Weise gestalten sich der Übergang. Einige Neuansätze möchte ich beschreiben:

1. Das Nothelfer-Kloster in der Stadt.



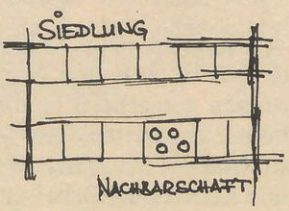
Das Ordenshaus liegt im (sozialen) Brennpunkt oder in der City der Stadt. Die Gemeinschaft entschließt sich, ihr Leben und ihr Gebet zu teilen. Man gibt Gestellungsverträge auf, um am Ort präsent zu sein. Offen und gastfreundlich wird das Kloster zum Lebensort (Biotop), zum Geistlichen Zentrum. Zugleich wird es zu einer guten Adresse für die Armen in der City.

Die Schwestern und Brüder im Franziskanerkloster in Berlin-Pankow gehen diesen Weg: Suppenküche für Notleidende, Kleiderkammer, Werkstatt mit Obdachlosen, Hospiz für Aidskranke (im Garten des Klosters geplant).

In Liebfrauen in der City von Frankfurt gehen Franziskanerinnen und Kapuziner diesen Weg. Kirche: Ruheort für Passanten, Wärmestube für Wohnsitzlose. Offene Einladung zu Gespräch und Beratung, Beichtzentrum und Anbetungskapelle. Frühstücksrunden für Obdachlose, Kleiderausgabe, Notambulanz für Obdachlose, Gehörlosenseelsorge, I-Punkt Kirchenladen (niederschwelliges Angebot zur kirchlichen Information und Begegnung).

2. Unter Armen wohnen.

Der Ortswechsel ist entscheidend. Eine kleine Gemeinschaft zieht aus dem Kloster in einen sozialen Brennpunkt. Die Wohnung ist schwer zu finden, denn man braucht meist einen Einweisungsschein. Die Gruppe versteht sich als „Nachbar unter Nachbarn". Sie gehen ihrem Beruf nach. (Zum Beispiel: halbe Anstellung als Lehrer). Wichtig ist ihre Präsenz am Ort. Sie wollen nicht verändern und missionieren. Sie suchen die Zusammenarbeit mit den Sozialarbeitern. Zwei Franziskaner in

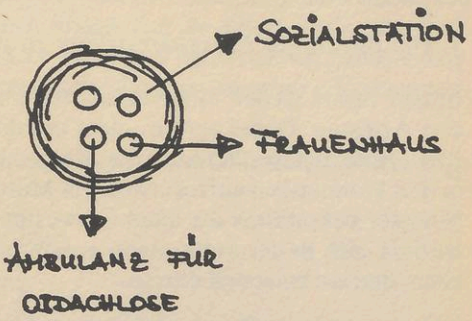


Herne teilen das Leben in einer Obdachlosensiedlung. Wenn sie von der Arbeit heimkommen, bieten sie Nachbarschaft an, geben den Kindern Nachhilfeunterricht, organisieren Spielnachmittage, sind bei Notfällen immer zur Stelle. Sie sind „Lobby" für die Siedlung bei den Ämtern und unterstützen die Sozialarbeiter. Sie nehmen Ordensmitglieder auf, die ein Praktikum machen wollen.

In Frankfurt, Sigmund Freud-Straße, beziehen drei Franziskaner eine Mietwohnung im Hochhaus. Der Ortswechsel ist ihnen wichtig. Sie leben Nachbarschaft, geben Ausländerkindern Unterricht. Arbeiten zuerst als Postboten, später im Krankenhaus, im Gefängnis, als Begleiter eines Wohnwagenprojekts des Caritasverbandes. Die Anonymität des Ortes verlangt Geduld, bis Wege der Begegnung wachsen.

3. Fachdienste und Lebensgemeinschaft.

Es gibt viele Gruppen von Ordensmännern und Ordensfrauen, die nach der Wende in den Städten Ostdeutschlands neue Lebensgemeinschaften gründeten. Sie brachten Fachkompetenz mit und engagierten sich in Institutionen. Sie halfen beim Aufbau neuer Dienste z. B. von Sozialstationen. Das Gemeinschaftsleben unterscheidet sich sehr vom eingeübten Rhythmus in den großen Klöstern. Formen und Sprache des gemeinsamen Gebetes und der Gottesdienste mußten neu entdeckt und erprobt werden. Die „Option für die Armen" bestimmt den Ort ihres Einsatzes und ihrer Gestellungsverträge. Sie werden mit großem Wohlwollen von ihren Gemeinschaften begleitet.

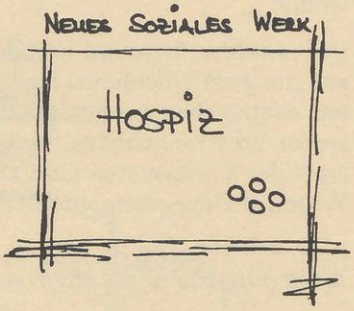


Vier Franziskanerinnen aus Reute ziehen in ein Pfarrzentrum nach Hoyerswerde. Als Lebens- und Gebetsgemeinschaft geben sie Zeugnis in einer total säkularisierten Umwelt. Sie übernehmen folgende Aufgaben: Krankenhausseelsorgerin, Kindergärtnerin (Neugründung), Hausbesuchsdienst und Krankenambulanz.

Im neuen Übernachtungshaus für Obdachlose in Münster arbeiten drei Ordensfrauen verschiedener Gemeinschaften und ein Ordenspriester mit. Sie sind mit Gestellungsvertrag integriert im Mitarbeiterkreis. Eine Schwester betreut eine Ambulanz für Obdachlose, eine andere führt die Küche im Haus, eine arbeitet mit im sozialpädagogischen Bereich, ein Ordenspriester bekommt eine halbe Anstellung als Seelsorger für Wohnsitzlose. Die Ordensleute wohnen in ihren Klöstern. Sie suchen aber Formen der Zusammenarbeit und der Lebensgemeinschaft – auch mit den Laien.

4. Pionierarbeit und freie Initiative

Die „neue Armut" ist oft beschrieben worden und die Lücken im sozialen Netz werden größer. Einige Ordengemeinschaften haben noch die Kraft und den Mut, neue soziale Werke zu gründen. Zum Beispiel das Haus für chronisch kranke Kinder der Vorsehungsschwestern in Werne, oder die Hospize für Aidskranke in Hamersbach, Hochdahl, Recklinghausen und Berlin sind von Schwesterngemeinschaften gegründet und getragen. Die Häuser sind oft noch nicht von den Kommunen und den Krankenkassen anerkannt oder nur als Modellprojekt unterstützt. In den Lücken des Sozialnetzes leisten charismatische Schwestern mit Phantasie und Einsatzfreude Pionierarbeit. Die Schwestern leben als Wohngemeinschaft in dem Haus mit den Kranken.



5. Die Begabung Einzelner drängt zu den Notleidenden.

Immer öfters stellen Gemeinschaften eine Schwester frei für den Dienst an den Ärmsten. Dabei geht es nicht um die Speisung der Obdachlosen an den Klosterpforten, sondern um die Möglichkeit, die Armen auf den Straßen und in den Wohnungen aufzusuchen. Im Mutterhaus der Vorsehungsschwestern in Münster bekommen die alten Schwestern im Altersheim des Ordens die Erlaubnis, sich in der Stadt einen armen und alleinstehenden Menschen zu suchen, den sie betreuen dürfen.

Ein ganz anderes Beispiel ist Sr. Sigrid in Frankfurt. Sie lebt mit ihren Schwestern im Kloster. Sie geht auf die Straßen der Stadt zu den Wohnsitzlosen. Sie nützt ihren Vorteil als Ordensschwester bei den Ämtern und Institutionen. Sie verhilft über 70 Obdachlosen zu einer Wohnung und gründet zwei betreute Wohngruppen.

Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten.

Es scheint ein „Zeichen der Zeit" für die Ordensgemeinschaften zu sein, daß die vielen Neuaufbrüche einen Weg in die Zukunft weisen. Große Ordenswerke, die durch Generationen aufgebaut wurden, muß man lassen. Das ist ein schmerzhafter Prozeß. Aber der Auftrag: „geht und nehmt nichts mit" steht am Anfang der Jüngergemeinde. Im Kontaktstudium in Münster haben wir öfters von Ordensleuten gehört, daß der Neuaufbruch einen alten Traum ihrer Ordensberufung realisiert. Mit der neuen Entdeckung der Berufung und der Sendung durch die Gemeinschaft hat die Spurensuche nach einem Weg in die Zukunft schon begonnen.

Anmerkungen zu den Aufbrüchen in den Orden

Ulrich Borchert, Gütersloh

Anläßlich des 4. Kontaktseminars[1] mit Ordensleuten zum Stichwort „Option für die Armen" in der katholischen Fachhochschule Münster wurde allen Beteiligten deutlich, daß sich ein Wandel in Zielen und Motivationen vollzogen hat, welcher am besten mit dem Begriff „Differenzierung" umschrieben wird.

Standen anfänglich rein spirituell geprägte Entwicklungswünsche sowie soziale Begegnungen, die innovativ wirken sollten, bei den Teilnehmern im Vordergrund, so sind es nun, nachdem viele Aufbruchsversuche erfolgreich stattgefunden haben, Probleme, Erfahrungen und Irritationen, die sich aus zwischenmenschlichen Konflikten, gesellschaftlichen Aufgabenstellungen und den Projektkonzepten selbst ergeben.

Dies entspricht den Eindrücken, die der Supervisor und Organisationsberater in der Arbeit mit Ordensgemeinschaften gewinnen konnte. Die Innovationskonzepte und Projekte von Ordensgemeinschaften bieten dem Beobachter ein vielfältiges und buntes Bild. Dennoch lassen sich in dieser Fülle von Aufbrüchen bestimmte Grundmuster erkennen, wobei jedes für sich gewisse Vorteile besitzt, aber auch eine Menge an überprüfungsnotwendigen Konsequenzen in sich birgt.

Diese Grundmuster oder strukturierende Grundformen lassen sich wie folgt benennen:

1. Kommunikationsorientierte Aufbrüche
2. Organisationsorientierte Aufbrüche
3. Aufgabenorientierte Aufbrüche
4. Mischformen

Im weiteren Verlauf soll versucht werden, diese vier Aufbruchsweisen hinsichtlich ihrer Absichten, Chancen und Gefahren zu beschreiben, sowie sich ergebende Konsequenzen zu bedenken. Dabei bleibt zu berücksichtigen, daß dies von einer außenstehenden Position erfolgt, nur Teileinblicke und kein Gesamtüberblick möglich war, weshalb es sich bei den folgenden Ausführungen lediglich um erste Annäherungen an komplexe Entwicklungsvorgänge handeln kann.

---

1 Der Aufsatz wurde als Vortrag am 4. März 1994 in der KFH Münster im Rahmen des 4. Kontaktseminares mit Ordensleuten, „Option für die Armen", gehalten. Er stellt einen Diskussionsbeitrag dar, welcher auf den Erfahrungen und Eindrücken aus den vorangegangenen Kontaktseminaren und Ordensberatungen basiert und somit keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben kann.

1. Kommunikationsorientierte Aufbrüche

Diese Grundform zeitigt einen Variantenreichtum bezüglich Ziel und Inhalt der einzelnen Aufbruchsversuche. Allen gemeinsam ist das Hauptmerkmal der Kommunikation. Austausch, Begegnung, Auseinandersetzung, Erfahrungserweiterung, Sozialerlebnisse und Konfliktfähigkeit sind einige charakteristische Aspekte dieser Art von Kommunikation. Inhaltlich begegnet und kommuniziert werden soll, je nach den einzelnen Projektzielen, mit den Armen und sozial Beeinträchtigten, Notleidenden und Hilfesuchenden, dem „normalen" Mitmenschen, Nachbarn oder Arbeitskollegen, aber auch mit dem Mitbruder, der Mitschwester.

Zugrunde liegt häufig der Wunsch, außerhalb der klösterlichen Lebensgemeinschaften andere, lebens- und weltnähere Erfahrungen zu machen, welche Anstoß geben zu neuen, vertieften geistigen und geistlichen Auseinandersetzungen, zu spiritueller Erneuerung.

Aber auch das Leiden an der Realität und dem So-geworden-sein der Gemeinschaftsgestalt des eigenen Ordens ist oft genug das Motiv für den Wunsch nach einer radikaleren, personaleren Begegnung und Auseinandersetzung, wahrer Kommunikation mit dem Mitbruder oder der Mitschwester in neu zu gründenden Klein- und Kleinstkonventen.

Insgesamt lassen sich, ausgehend von den Zielschwerpunkten, folgende spezifische Konventarten festmachen:

1. Über soziale Nähe und geteiltem Lebensalltag in nachbarschaftlicher Form gewinne ich „normalmenschliche" Begegnung und Lebenserfahrung, welche mich selbst fördert und reift, wodurch meine eigene Spiritualität an Kraft und Tiefe gewinnt und meine Wortverkündigung und Zeugenschaft wirksamer und lebensnäher wird.

2. In der Nachfolge Christi am Leben der Armen, Notleidenden und sozial Randständigen teilhaben, mit ihnen oder zumindest in ihrer Nähe leben, um so Zeugnis zu geben, zu helfen und bereichert zu werden in der geistlichen Durchdringung des eigenen Lebens und Alltags.

3. In kleinen, quasi-familiären Gemeinschaften lernen, tiefere menschlich-persönliche Begegnung und Auseinandersetzung zu führen und auszuhalten, gemeinsam neue spirituelle Formen zu finden und zu leben, das eigene geistliche Selbstkonzept in der radikalen, an die Wurzeln gehenden Ich-Du-Beziehungsabklärung zu überprüfen und weiterzuentwickeln, um so reif zu werden für neue, lebendige Gestaltungen und Formen von Ordensleben. Letzteres ist dann auf der Grundlage der gemeinsamen Erlebnisse und Erfahrungen auszubilden.

Vermutlich gibt es noch weitere Spielarten dieses kommunikationsorientierten Grundmusters, doch auch ihnen eignet dann die Priorität kommunikativer

Auseinandersetzung mit mir selbst und anderen, um zu neuen, erfüllenderen Formen gelebter Spiritualität zu kommen. Im Zentrum steht immer das Bemühen um geistliche Innovation, nicht eine freiwillige oder vertragliche soziale bzw. pastorale Aufgabenstellung. Liegt diese zusätzlich vor, so stellt sie intentional lediglich ein sinnvolles, flankierendes Mittel dar.

Die Gefahren kommunikationsbezogener Experimente liegen einmal in der Beziehungsdynamik solcher Kleingruppen. Die Ordenssozialisation in den Großkonventen führt in geregelte, distanzierte und ritualisierte Begegnungs- und Auseinandersetzungsformen, wobei genügend individuelle Rückzugs- und Gestaltungsräume bleiben. Der modus vivendi des Gemeinschaftsalltags ist vorgegeben. Im Kleinkonvent mit obigen Zielsetzungen gibt es diese schützenden Vorgaben nicht. Die sozialen Umgangsweisen, die spezifische Kultur der Kleingruppe muß sich über Beziehungskonflikte dynamsich herausbilden und auf dem Boden von gemeinsamer Erfahrung zu eigenen Übereinkünften und Verhaltensformen kommen.

Dies geschieht innerhalb eines nicht selten schmerzlichen Entwicklungs- und Selbsterfahrungsprozesses, dem längst nicht alle Ordensmitglieder, die aufbrechen wollen, gewachsen sind. Abbrüche und Projektaufgaben geschehen immer wieder und sind bei diesen mutigen Vorhaben nicht ungewöhnlich. Gewinn für die Beteiligten wie für die unternehmende Ordensgemeinschaft ergibt sich so oder so.

Eine andere Gefährdung liegt in der Personengebundenheit solcher Kleinkonvente. Es entsteht ein enges Beziehungsgeflecht, getragen von lebendiger, gemeinsamer Erfahrung und einem tiefem Wir-Gefühl. Dies kann dynamisch zu Abgrenzungsneigungen führen, die eine zahlenmäßige Erweiterung eines Konventes auf intensiven Widerstand stoßen lassen könnte.

Trotz aller eventueller Negativerscheinungen liegt u. E. in dieser Grundform eine nachhaltige Chance, um zu mobilisierenden Ergebnissen zu kommen, welche spirituell wie strukturell Erneuerungen innerhalb des Ordenslebens nach sich ziehen könnten.

2. Organisationsorientierte Aufbrüche

Hierbei handelt es sich um Aufbruchsformen, welche innerhalb bestehender Ordensgemeinschaften stattfinden, also nicht mit dem räumlichen Auszug von Mitbrüdern oder Mitschwestern aus einer Gemeinschaft verbunden sind.

Auch die Zielsetzungen solcher Projekte sind bei weitem nicht so radikal und vorrangig an persönliche Motive und spirituelle Innovationswünsche von Ordensaktiven gebunden. Eher handelt es sich um reaktive Umstrukturierungsinitiativen, deren Grundlage die Sorge um einzelne Einrichtungen des Ordens oder der Fortbestand von ihm selbst ist.

Träger der Veränderung sind nicht selten die zuständigen Gremien und Ordensinstanzen, weshalb Aktivitäten solcherart in der Regel ohne nennenswerten gemeinschaftsinternen Widerstand passieren, ganz im Gegensatz zu den kommunikationsorientierten Formen.

Tendenziell lassen sich u. M. n. drei Varianten bei solchen Vorhaben unterscheiden, a) einrichtungsbezogene Modelle, b) mitverantwortungsbezogene Modelle, c) nachwuchsbezogene Modelle.

a) Gemeint ist mit einrichtungsbezogenen Modellen der geistlich-pastorale Einsatz von Ordensschwestern oder -brüdern in verschiedenen sozialen oder medizinischen Angeboten, wie Hospizen, Wohngruppen oder Heimen. Entscheidend dabei ist die seelsorgerisch-spirituelle Ausrichtung der Tätigkeit. Primär geht es um geistliche Unterstützung und Betreuung. Nicht Gestellungsverträge auf der Basis einer beruflichen Profession, welche den Ordensvertreter in festgelegte Arbeitsfunktionen und Zeitpläne binden, bestimmen sein Tun, sondern personale Begegnung, zwischenmenschliche Teilhabe und Zeitressourcen. Die prägenden Eindrücke, Erfahrungen aus dem intimen Umgang mit menschlichem Schicksal, welches sich erschließt, all dies bleibt nicht ohne Auswirkung für den eigenen Glauben und die eigene Persönlichkeit und wirkt belebend in die Ordensgemeinschaft zurück.

b) Mitverantwortung in unterschiedlicher Form ist nichts Neues im Leben der Orden. Allerdings bedeutete sie inhaltlich eher Mitberatung als eigenständige Mitverantwortung.

Selbständige Mitentscheidung und damit aktive Mitverantwortung bei der Gestaltung des Gemeinschaftslebens, im sozialen Umgang und der geistlichen Förderung steht nun im Mittelpunkt solcher Modelle. Sie greifen im praktischen Vollzug oft auf vorhandene Gremien und Instanzen zurück, definieren aber die Erwartungen an Einstellungen und Haltungen der gewählten Ordensleute neu. Teamentscheidungen statt Oberengebot, verantwortete Zuständigkeit und Entscheidungsfreiheit im kleinen wie im großen. Dies wirkt motivierend in die Konvente zurück, auch dies sind Aufbrüche mit Folgen, nicht nur im Leitungsverständnis und dem zugrundeliegenden Konzept.

c) In den nachwuchsbezogenen Modellen wird die Bewegung und der Wandel, welcher durch den Neugestaltungswillen der Aufbrüche verursacht wurde, besonders deutlich. Beunruhigt, unzufrieden und besorgt vor dem Hintergrund der Nachwuchssituation werden Noviziatskonzepte hinterfragt, verändert, erweitert.

Kommunitäten öffnen sich für interessierte jüngere Erwachsene, die lebendige Gemeinschaft suchen und Antworten auf ihre Sinn- und Lebensfragen haben möchten. Ein eventueller Ordenseintritt ist nicht das primäre Ziel. Die Gemeinschaften öffnen sich dennoch, lassen sich befragen, über Teilhabe am Alltag kontrollieren und werden so herausgefordert, Anspruch und Realität ihrer Lebensgemeinschaft neu zu überprüfen.

Solche Öffnungen zwingen alle zur Teilnahme, fordern heraus. Selbstverständliches muß sich legitimieren, Überholtes wird als solches erkannt und Wesentliches kristallisiert sich neu. Das Hereinlassen von Ordensfremden belebt die Kommunikation und die Auseinandersetzung mit dem Ordensleben, dem einzelnen in ihm und der Welt draußen.

Auch hier der Wille zum bewegenden Aufbruch, doch ganz anders als in der kommunikationsorientierten Grundform. Steht bei letzterer die Entwicklung der Personen des Ordensmannes, der Ordensfrau im Zentrum, so ist im organisationsorientierten Grundmuster zentraler Punkt der Verhaltenskanon und die Gemeinschaftsqualität des Ordens selbst, welcher sich verändern und weiterentwickeln soll.

3. Aufgabenorientierte Aufbrüche

Unter aufgabenorientierten Aufbrüchen sind all jene Aktivitäten und Projekte von Ordensgemeinschaften zu verstehen, die auf Grund eines klar umrissenen Auftrages oder einer politisch motivierten Aufforderung zustande kommen.

Sie sind eine alte Form gesellschaftlichen Wirkens der Orden, heute jedoch häufig eingekleidet in eine Aufbruchsterminologie, welche auch spirituelle Anstöße verspricht. Fußend auf festumrissenen Gestellungsverträgen oder sozialpolitischen Aufträgen, liegt der Schwerpunkt des Wirkens auf beruflichen und/oder sachlichen Arbeitsschwerpunkten, welche oftmals in ein sozialarbeiterisches oder pädagogisches Gesamtkonzept eingebunden sind und in der Regel nur geringen Freiraum für seelsorgerisch-geistliches Suchen gewähren.

Die Mehrzahl solcherart Aufbrüche liegt in den neuen Bundesländern, wo Kommunen und Wohlfahrtsverbände um das soziale Engagement der Orden werben, aus sehr verschiedenen Motiven heraus. Finanzielle Engpässe, Unerfahrenheit beim Aufbau professioneller Sozialarbeit, Einsparwünsche oder soziale bzw. diakonische Verantwortung angesichts des vielfachen Elends im Osten der Republik, so hören sich die Gründe für jene Einsatzwünsche in Richtung Orden an, um nur ein paar zu nennen.

Vor dem Hintergrund der derzeitigen sozialpolitischen Bedingungen dürften solche Ordenseinsätze strukturelle Tendenzen verstärken, die hinsichtlich einer positiven oder negativen Bewertung zu großen Meinungsdifferenzen führen werden.

Einige Gefahrenpunkte u. M. n. seien angedeutet.

1. Im Bewußtsein vieler Entscheidungsträger in Verwaltung und Politik der neuen Bundesländer ist sozialarbeiterisches Wirken entsprechend der Scherpnerschen „Hilfe als menschliche Urkategorie"-These[2] etwas, was jedermann,

2 Scherpner, Hans, *Theorie der Fürsorge.* Göttingen 1962.

vor allem jederfrau eignet und bei entsprechender sozialer Gesinnung auch ausgeübt werden kann.

Dies gilt insbesondere für Ordensleute, die auf Grund ihrer christlich-diakonischen und apostolischen Ausrichtung und der damit verbundenen hohen Verantwortungs- und Einsatzbereitschaft ideale Partner bei der Wahrnehmung sozialpolitischer Verpflichtungen darstellen.[3]

2. Der anfängliche Impuls, spirituelle Bewegung und Neuaufbruch mit der Zielsetzung persönlicher und gemeinschaftlicher Entwicklung zu initieren, um angemessener und glaubwürdiger Zeugnis zu geben, erfährt durch obigen Trend eine Brechung, auch wenn viele dies vermutlich nicht wahrhaben wollen.

3. Das Modell der Klein- oder Kleinstkommunität, Grundmuster für die kommunikationsorientierten Projekte, ist auch bei den aufgabenorientierten Aktivitäten in der Regel beabsichtigte Gemeinschaftsform . Zu wenig Berücksichtigung findet dabei der gruppendynamische Aspekt, welcher nicht selten, massiv unterdrückt, zu schwerwiegenden Konflikten führt, da ihre offene Austragung nicht Ziel der Gemeinschaft ist, wie im kommunikationsorientierten Modell. Es besteht keine Auseinandersetzungsverpflichtung, da die Ordensleute sich aus ihrer vertraglichen Berufsarbeit heraus definieren und verstehen und keine Zielvorgabe besteht, die „persönliche" Auseinandersetzung heißt. Störungen atmosphärischer, persönlicher und sozialer Art werden dann die Folgen sein und Bild und Zeugnis der Gemeinschaft beeinträchtigen.

Eine besondere Begleitung durch befähigte Ordensobere oder Supervisoren erscheint geboten, ist Arbeitsergebnis und Seminareinsicht.

Insgesamt muß festgehalten werden, daß der überwiegende Teil der aufgabenorientierten Aufbrüche weniger der ursprünglichen spirituellen Innovationsintention entspricht, sondern eher dem klassischen Vorgang der Expansion in die Gesellschaft hinein.

Mit all dem wird nicht in Frage gestellt, daß Initiativen dieser Form für sozial randständige Menschen segensreiche Wirkungen zeitigen, aber sie sind ihrem Charakter nach etwas anderes als die auf geistliche und gemeinschaftliche Fortentwicklung hin intendierten Aufbrüche.

4. Mischformen

Unter diese Kategorie lassen sich all jene Aufbruchsversuche fassen, in denen in bewußter und reflektierter Weise Elemente der drei oben beschriebenen Grundformen in spezifischen Mischverhältnissen zum tragen kommen.

---

3 Borchert, Ulrich, *Zur Standortbestimmung der Aufbrüche in den Orden aus der Sicht der professionellen Sozialarbeit: Störenfried oder Bündnispartner?* in: Ordenskorrespondenz 33. Jahrgang 1992, Heft 4.

Ein Beispiel dafür zeigt sich im Projekt City-Pastoral. Sowohl intensiveres Gemeinschaftsleben mit relativ hohem spirituellem und sozialem Austausch und der Möglichkeit persönlicher Erfahrungserweiterung sowie helfende und pastorale Arbeit in einem sozial außerordenlich belasteten Milieu kennzeichnet diesen Ordenseinsatz.

Vielleicht gehört solchen Mischformen die Zukunft, da in ihnen neben eigenständigen spirituellen Entfaltungsmöglichkeiten für Person und Gemeinschaft auch kirchliche und gesellschaftliche Einsatzerwartungen an die Ordensgemeinschaften mit abgedeckt werden. Auf jedenfall handelt es sich um anspruchsvolle Konzepte, die ein hohes Maß an Bewußtheit und Wachsamkeit der Beteiligten erfordern.

Zusammenfassung

Unter dem Motto „Option für die Armen" versammelten sich viele Ordensleute, die für ihre Gemeinschaften und sich selbst Anstöße suchten für eine spirituelle und kommunikative Erneuerung. Es entstand eine breite Bewegung, gespeist aus recht unterschiedlichen Motivationen und zunehmend einer Eigendynamik gehorchend.

Der bislang abgelaufene Prozeß widerspiegelt sich in den drei Grundformen der Aufbrüche.

Die erste Prozeßphase wurde bestimmt durch die Dominanz von Zielen, die auf spirituelle Erfahrungserweiterung durch gelebte Anteilnahme und gesuchte Auseinandersetzung mit Menschen und Leben außerhalb des bisherigen Ordenslebens abzielten. Geistig-geistliche Persönlichkeitsfortbildung sollte bewegend in die Großgemeinschaft zurückwirken. Die Lebensweise in Kleinkonventen mit der Möglichkeit vertiefter Erfahrung mit dem Mitbruder oder der Mitschwester bildet den Humus für intensiveres Miteinander in den Gemeinschaften und die Herausbildung anderer, entsprechenderer Formen gelebten Ordenszeugnisses, kommunikationsorientierte Aufbrüche.

Fast zeitparallel, aber verborgener, die ordensimmanenten Wandlungen und Suchen der organisationsorientierten Modelle. Die zunehmende Aufgabenorientierung von Ordensgemeinschaften in die neuen Bundesländer hinein, stellt qualitativ bereits eine zweite Entwicklungsphase dar. Augenblicklich existieren Projekte aus allen drei Aufbruchsformen, zuzüglich einiger Mischmodelle.

Die Gestaltungsvorgänge sind noch längst nicht abgeschlossen und bis zu einem gewissen Grad beeinflußbar. Etliche Erfahrungswerte aus den Aufbrüchen liegen bereits vor, so daß eine erste Zwischenbilanz mit bestätigender oder revidierender Ergebnisreflexion vorstellbar und notwendig erscheint. Erhalt von Zielklarheit und Zieleindeutigkeit, bedacht auf die Konsequenzen hin, sollte dabei handlungsleitend sein.

Ethische Aspekte der wirtschaftlichen Verwaltung religiöser Institute

Karl-Heinz Peschke SVD, Mödling bei Wien

„Finanzielle Mittel sind eine notwendige Seite des Lebens, und unsere Missionsarbeit könnte nicht weitergeführt werden ohne die Anstrengungen unserer Ökonomen. Es ist nicht einfach, Missionsprokuratoren zu finden, die sowohl fähig als auch bereit sind, einen großen Teil ihres Lebens diesem Apostolat zu widmen. Ebenso schwierig ist es, Mitbrüder zu finden, die fähig und verfügbar sind, um sich der finanziellen Bedürfnisse unserer Gemeinschaften anzunehmen. Wir sind uns bewußt, wieviel [unsere] Gesellschaft diesen Männern zu verdanken hat."[1] So schreibt das Handbuch für Obere des Steyler Ordens (SVD). Das gleiche gilt natürlich auch für die Frauen in Schwesternorden, die sich für die Aufgaben des Prokuratorenamtes bereit finden.

Finanzen sind von fundamentaler Bedeutung (1) für die materielle Existenz der religiösen Kommunitäten und (2) für deren apostolische und missionarische Arbeit.

Die ethische Dimension der finanziellen Transaktionen in religiösen Instituten ergibt sich aus der Tatsache, daß sie die Funktion von Diensten haben; sie dienen anderen, höheren Zielen. Welches sind diese Ziele?

I. Ziel und Zweck wirtschaftlicher Verwaltung[2]

1. Unzulängliche Auffassungen

a) Maximierung der materiellen Ressourcen

Zuweilen wird die Steigerung materieller Ressourcen in einer isolierten Weise gesucht. Verbunden damit ist das Bestreben, an Auslagen so weit wie möglich zu sparen. In einem gewissen Sinn ist es zwar wahr, daß man mit den Finanzen sparsam umgehen muß, um nichts zu verschwenden. Aber die Ansammlung von Finanzen und materiellen Gütern ist nicht Selbstzweck. Sie kann nicht auf Kosten der berechtigten Ansprüche und Rechte anderer erfolgen. Die materiellen Güter stehen im Dienst höherer Ziele. Die Mittel, sie zu vermehren, dürfen darum niemals gleichzeitig im Widerspruch zu diesen höheren Zielen stehen.

---

1 *Handbuch für Obere* SVD (Rom, 1988), 194.

2 Für eine ausführlichere, wenn auch allgemeinere Behandlung der Frage des Sinnes der Wirtschaft siehe Karl-Heinz Peschke, *Wirtschaft aus christlicher Sicht* (Trier: Paulinus, 1992).

Ein falsches Profit-Prinzip im religiösen Leben könnte etwa in den folgenden Fällen vorliegen: Ein Ökonom erhält 50 000 DM von einem industriellen Unternehmen, bestätigt aber (nicht wahrheitsgemäß) den Empfang von 100 000 DM, die das Unternehmen von den Steuern absetzt.

Ein Ordenshaus beschränkt sich auf den Minimumlohn für die Angestellten (oder bleibt gar darunter), obwohl er, etwa im Kontext eines Entwicklungslandes, zu niedrig ist und Zulagen gewährt werden könnten. „Die Verpflichtung, unseren Angestellten einen gerechten Lohn zu zahlen, für eine angemessene Versicherung, Altersrente und andere Bedürfnisse dieser Leute zu sorgen, muß vor einem übertriebenen Streben nach Gewinn den Vorrang haben."[3]

Wohltätern wird einseitig aus der Perspektive des Profits begegnet, und sie werden vergessen, wenn sie nichts mehr geben können. „Wir sind den Wohltätern nicht nur verantwortlich für die Art, wie wir das uns anvertraute Geld verwalten, sondern sind ihnen auch verpflichtet als Personen, die unserer Dankbarkeit, Dienste und Gebete bedürfen."[4]

Gelder werden unter der Rücksicht des größtmöglichen Gewinnes investiert, ungeachtet der Natur und Methoden der Unternehmen, bei denen das Geld angelegt wird.

b) Maximierung des sozialen Wohlstandes

Im weltlichen Bereich hat sich vor allem der Sozialismus die Maximierung des Sozialproduktes auf die Banner geschrieben, damit der Wohlstand aller gesteigert werde. Doch wenn der materielle Wohlstand zum wichtigsten Zweck der ökonomischen Tätigkeit erhoben wird, werden dadurch notwendig andere, höhere Werte gefährdet, etwa die Feier des Sonntags (wenn zur Steigerung der Produktion auch am Sonntag gearbeitet wird) oder das Wohl der Familie (wenn zu dieser Steigerung auch die Mütter von Kleinkindern arbeiten müssen).

Die Geschichte der Kirche kennt wiederholt Beispiele von Klöstern und Orden, die zu reich und üppig geworden und daran zugrunde gegangen sind. Vielleicht sind apostolische und missionarische Orden nicht ebenso von zu großem materiellen Wohlstand gefährdet, da ihre apostolischen Aufgaben immer wieder die Ressourcen absorbieren. Dennoch kann es auch da unerwünschte Entwicklungen geben. So können von Orden getragene Schulen dahin tendieren, sich vor allem auf wohlhabende Kreise hin zu orientieren (was natürlich auch von Gründen des Gewinns mitbestimmt sein kann). Großzügige Reisen, die über die Mittel der gewöhnlichen Leute hinausgehen und keine Beziehung zum Apostolat des Ordens haben, mögen eine Versu-

3 *Handbuch* 195; vgl. CIC 231, § 2.

4 *Handbuch* 195.

chung sein. Verwaltungsbauten und -büros oder sportliche Anlagen können zu aufwendig ausfallen. Neben der einmaligen Auslage für die Errichtung der Bauten sind dabei auch die späteren Unterhaltskosten für die Gebäude und Einrichtungen mit in Betracht zu ziehen.

2. *Der authentische Sinn*

Finanzen und materielle Güter sind Dienstwerte. Sie stehen im Dienste höherer Ziele. Auf religiöse Institute angewandt, sind diese Ziele:

(1) Die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Ordensmitglieder und ihrer Mitarbeiter, die allerdings wieder im Dienste weiterer Ziele und Aufgaben steht und von ihnen bedingt ist.

(2) Die Verwirklichung des Gemeinwohls der religiösen Gemeinschaft im umfassenden Sinn der religiösen, erzieherischen, kulturellen, professionellen und wissenschaftlichen Werte. Doch ist die Entfaltung der religiösen Gemeinschaft wiederum nicht ein Selbstzweck und darum noch nicht das letzte Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit.

(3) Die Verwirklichung des Gemeinwohls der Kirche und der politischen Gemeinschaft. Religiöse Institute müssen sich fragen, was die Folgen ihrer Unternehmen für die größere Gemeinschaft sind (z. B. für die Förderung der sozialen Gerechtigkeit im Staat, wenn durch Schenkungen der Mächtigen an den Orden Abhängigkeit von ihnen geschaffen wird; oder für das Bild der Kirche beim Volk, wenn Bauten oder Lebensstil des Ordens zu aufwendig oder sein Landbesitz zu mächtig ist).

(4) Das letzte Ziel für den Gebrauch der materiellen Güter ist für die Orden, wie für alle Menschen und sozialen Körperschaften, die Verherrlichung Gottes, die Auferbauung seines Reiches der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, und die Verwirklichung von Gottes Schöpfungs- und Heilsplan für die Welt. Die Konstitutionen des Steyler Ordens schreiben hierzu: „Der Gebrauch irdischer Güter ist in unserer Gesellschaft nur soweit gerechtfertigt, als diese dem Reiche Gottes dienen."[5]

Beispiel einer großherzigen Unterordnung finanzieller Mittel unter das höhere Gut haben zur Zeit der Gründung Steyls die Klarissen in Düsseldorf (Kaiserstr. 40) gegeben. 1875 hatte eine Kandidatin den Klarissen 9.000 Goldmark als Mitgift mitgebracht. Die Äbtissin betrachtete den Betrag als ein Vermögen, das für das Kloster nicht notwendig sei, und schenkte ihn P. Arnold Janssen für das von ihm geplante Missionsseminar. (Das erste Anwesen, bestehend aus einem zweistöckigen, ehemaligen Wirtshaus, einem 30 m langen Nebengebäude und einem Lagerhaus, kostete insgesamt 17.000 Goldmark.)

---

5 *Konstitutionen* SVD, Nr. 210.

3. *Drei Modelle wirtschaftlicher Ethik*[6]

(1) *Modell der konventionellen Moral.* Ihr Motto lautet: „Wenn in Rom, tu, wie die Römer tun." Letzter Maßstab für richtig und falsch ist in dieser Moral die gesellschaftliche Billigung oder Mißbilligung. Was in einer Gesellschaft oder Gruppe als annehmbar gilt, das ist richtig.

Eine in Europa ansässige Firma braucht nach diesem Modell in ihren ausländischen Niederlassungen nicht dieselben Sicherheitsvorkehrungen zu treffen wie in der Heimat. Die örtlichen Arbeitsbedingungen können vielmehr als Norm gelten. – Wenn Steuerhinterziehung durch mehrfache Buchführung in einem Land die Norm ist, so darf man dem folgen. – „Wenn du irgendwelchen Zweifel über die ethische Richtigkeit einer prospektiven Handlung hast, frage dich, wie sie sich als Titel auf der morgigen Frontseite ausnehmen würde" (Manager einer Ölgesellschaft). Die Konsequenz dieser Moral lautet: Wenn Korruption geduldet wird, darf man sie praktizieren.

Ein klärendes Wort bedarf in diesem Zusammenhang die Frage der Bestechung. Sie ist unerlaubt, um berechtigte Forderungen, etwa gerechte Zölle oder Steuern, zu umgehen. „Handgelder" können dagegen erlaubt sein, um Bescheinigungen oder Erlaubnisse zu erhalten, auf die grundsätzlich ein Anrecht besteht, deren Erteilung jedoch in unberechtigter Weise vorenthalten oder verzögert wird. Freilich kann auch letztere Praxis nur eine Notlösung sein, da sie der Korruption Vorschub leistet.

(2) *Modell der legalistischen Moral.* Die sozialen Gruppen sind viele, und sie billigen verschiedene Verhaltensweisen. Die konventionelle Moral steht daher auf unsicherem Boden. Eine stets sichere Grundlage dagegen ist der Buchstabe des Gesetzes. Es legt klar umrissene Normen vor, und wer es beachtet, hat immer die Hände rein. „Das Gesetz gibt das vorherrschende Denken in der Gemeinschaft wieder, einschließlich der moralischen Werte, und deshalb wird es eine Grundlage der Wirtschaftsethik."[7]

Das Modell ist jedoch von Unzulänglichkeiten begleitet, die nicht leicht genommen werden können. Das Gesetz sanktionierte einstens Sklaverei, Diskrimination von Frauen (bei Löhnen, beim Stimmrecht) oder Minderheiten, Folter. Islamische Länder verbieten Wein und Schweinefleisch, hinduistische das Schlachten von Kühen. Das Arbeitsverhältnis einer unverheirateten Frau, die, etwa in einem Entwicklungsland, einer Familie für viele Jahre gedient hat, kann nach dieser „Moral" im Alter ohne Vorsorge für ihre Zukunft beendet werden, da das Gesetz nichts weiteres verlangt.

---

6 Siehe Edward Stevens, *Business Ethics* (New York: Paulist Press, 1979), 85–153.

7 Carl Fulda, zitiert bei Edward Stevens, a.a.O. 118.

Die Befolgung des Gesetzesbuchstabens schützt deshalb zwar vor strafrechtlichen Folgen, garantiert aber nicht zu jederzeit Gerechtigkeit und sachliche Richtigkeit des Handelns.

Problem der Epikie: Da Gesetze unzulänglich sein können und den Forderungen der Gerechtigkeit unter Umständen nicht voll entsprechen, kann in solchen Fällen eine Nichtbeachtung des Gesetzes aus einem hinreichenden Grund zuweilen erlaubt und manchmal sogar gefordert sein. So ließe sich etwa von daher fragen: Ist es erlaubt, wenn eine arme religiöse Kommunität Pensionsgäste aufnimmt ohne kommunale Lizenz? Dürfen Christen in einem islamischen Land Wein trinken, obwohl das Gesetz es verbietet (z. B. in Pakistan)? Darf ein Ökonom dem Oberen Geldrücklagen verheimlichen, weil letzterer verschwenderisch oder unbedacht damit umgeht?

(3) *Model sozialer Verantwortung.* Ein Unternehmen kommt Maßnahmen zur Sicherheit und Hygiene der Produkte nach, trifft Sicherheitsvorkehrungen im Produktionsprozeß zum Schutz der Arbeiter und unternimmt Schritte zum Umweltschutz auf der Grundlage sozialer Verantwortung (des „Gewissens") auch über die Forderungen des Gesetzes hinaus.

Im Konkurrenzkampf der Geschäftswelt wird das kurzfristig größere Anstrengungen bedeuten, aber auf die lange Sicht ein günstigeres Öffentlichkeitsbild eintragen. (Dieses Argument soll zeigen, das soziale Verantwortung letzten Endes doch die bessere Geschäftspraxis ist. Aber da derartige „Anstrengungen" größere Auslagen und folglich auch höhere Preise der Produkte bedeuten, stößt das Model der sozialen Verantwortung in der Geschäftswelt an gewisse Grenzen. Wo etwa der Umweltschutz beträchtlich höhere Kosten für ein Unternehmen mit sich bringt, muß schließlich durch gesetzliche Verordnungen, die alle in Frage kommenden Unternehmen gleicherweise in die Pflicht nehmen, eine gewisse Gleichheit im Wettbewerb gesichert werden.)

Religiöse Gemeinschaften und Orden stehen nicht unter dem Konkurrenzdruck der Geschäftswelt. Um so eher müssen sie dieses letzte Model in ihren Finanzgeschäften übernehmen, geleitet von den oben aufgezeigten authentischen Zielen.

II. Wirtschaftliche Verwaltung im Dienste der Ordensgemeinschaft

1. Der Ökonom als Diener des Gemeinwohls

Aufgabe des Ökonom ist es, die zeitlichen Güter zu verwalten sowie Einnahmequellen zu erschließen und zu entwickeln (obwohl er darin von der Kommunität nicht allein gelassen werden darf). Um dieser Aufgabe wirksam nachkommen zu können, muß er sich um ein verwalterisches Fachwissen, ein

funktionales Buchführungssystem und eine gute Kontrolle des Budgets bemühen. Die Gemeinschaft sollte ihn im Erwerb dieser Fachkenntnisse unterstützen.

Es ist dagegen nicht Aufgabe des Ökonom, über die zu verwirklichenden Projekte zu entscheiden. Dennoch hat er darauf einen großen Einfluß. Ökonome sind „Weichensteller": Sie haben eher Geld für das, was sie selbst befürworten und begünstigen, als für das, was ihnen nicht liegt. In letzterem Fall „muß man um jeden Pfennig kämpfen". Ihre Vision muß auch erzieherische und akademische Programme und kulturelle Projekte einbegreifen, zumal solche religiöser Natur (z. B. eine Orgel, ein Mosaik, usw.).

Ethische Aspekte der Geldbeschaffung und Finanzverwaltung:

Die Geldbeschaffung stellt den Ökonomen (und Oberen) in eine besondere Beziehung der Verantwortung gegenüber

dem religiösen Orden und der Kirche, deren Vertreter sie sind;

den Leuten, denen sie dienen;

den Wohltätern, die ihre Spenden (oft unter Opfern) in einer bestimmten Intention geben;

Gott, in dessen Namen sie um Geld bitten.

Diese Verantwortlichkeit verlangt, daß die Bitten um finanzielle Hilfe wie auch der Umgang mit dem gesammelten Geld ehrlich und redlich sind. Wenn etwa Geld für eine Armenapotheke erbeten wird, kann nicht ein Teil davon für die Hauskapelle abgezweigt werden; wenn Geld für Studienstipendien gesammelt wird und viele einkommen, kann der Überschuß nicht für ein Exerzitienhaus verwendet werden. Ohne Verlegenheit sollte der Umgang mit den Finanzen in den Tageszeitungen erscheinen können.

Befolgung der zivil- und kirchenrechtlichen Erfordernisse sowie Beachtung der fachlichen Normen sind grundlegend für eine verantwortliche Finanzverwaltung und Geldbeschaffung. Hier mehr noch als anderswo ist Ehrlichkeit nicht nur die beste Politik; sie muß die einzige sein.

Die Ökonomen sollen ihren Orden, sich selbst oder ihre Arbeit nicht durch die Annahme von Schenkungen kompromittieren. Schenkungen dürfen nicht das Zeugnis des Ordens für Gerechtigkeit und Wahrheit zum Verstummen bringen. Bei Spenden, die eine größere Verpflichtung mit sich bringen, sollte Rat und Zustimmung der Oberen eingeholt werden.

Geschäftliche Verträge, die im Widerspruch zum Gesetz stehen oder unsittlich sind, sind abzulehnen. Das gleiche gilt für Verträge, die eine Partei benachteiligen oder die andere übermäßig bevorteilen; so etwa wenn jemand sein Eigentum an den Orden weit unter dem Preis verkauft, weil er sich in einer schweren Notlage befindet.

Beziehungen zu den Mitarbeitern und Angestellten:

Für eine reibungslose Zusammenarbeit sind gute Beziehungen zwischen dem Ökonom und seinen Mitarbeitern (ob Mitglieder seines Ordens oder Angestellte) von großer Wichtigkeit. Sie werden sehr gefördert durch gemeinsame Überlegungen und rückblickende Bewertungen.

Hinsichtlich der Angestellten wird ein grundlegendes Maß an Verantwortlichkeit heute überall vom Gesetz vorgeschrieben und durchgesetzt. Der Lohn soll nicht nur ihre Leistung, sondern auch ihre sozialen Verhältnisse in Betracht ziehen. Es gibt darüber hinaus Verpflichtungen der Fairneß und Loyalität, die von gesetzlichen Normen nicht erfaßt werden können. Auch sie müssen die Beziehungen zu den Angestellten, Geschäftspartnern, Fachberatern und Freunden kennzeichnen.

Es ist sehr empfohlen, Vorkehrungen für verdiente Mitarbeiter zu treffen, besonders für Lehrer und Katechisten in den Missionen, die keine oder keine genügende Rente haben, damit sie im Alter einen angemessenen Lebensunterhalt haben.

2. *Verantwortliche Verwaltung der zeitlichen Güter*

Eine gute Verwaltung der zeitlichen Güter verlangt die nutzbringende Anlage jenes Teiles der finanziellen Mittel, die nicht unmittelbar gebraucht werden (vgl. Mt 25,14–30).

Aktien sind grundsätzlich eine zulässige Finanzanlage. Fonds ertragreich und sicher zu investieren und sie gegen Inflation zu schützen, um die Unterstützung der religiösen Gemeinschaft und ihres Apostolates zu sichern, ist eine wichtige und schwierige Aufgabe der Ökonomen. Doch abgesehen von der Sicherheit der Investitionen (keine riskanten Börsenspekulationen) sind auch ethische Grundsätze zu berücksichtigen. Keine Investitionen sollten gemacht werden in Firmen,

die Methoden der Ausbeutung gebrauchen, Sicherheitsstandards mißachten, keine gerechten Löhne zahlen usw.;

die Produkte und Dienstleistungen anbieten, die der Lehre der Kirche widersprechen;

die sich an der Herstellung von Waffen beteiligen (was nicht bedeutet, daß Herstellung von Waffen in jedem Fall unsittlich ist, wohl daß sie – so wie Kriegsdienst – der religiösen Aufgabe weniger kongruent ist).

Im positiven Sinn scheint es wünschenswert, den Schwerpunkt auf Kapitalanlagen zu legen, die den Armen zu Hilfe kommen, besonders in den Entwicklungsländern.

Darlehen stellen ein besonderes Problem dar. Für die SVD sind folgende Richtlinien aufgestellt worden:[8]

Darlehen dürfen nur kirchlichen Instituten gewährt werden.
Für andere Institute ist die Zustimmung des höheren Oberen erforderlich.
Darlehen an private Personen dürfen nur gewährt werden, wenn eine besondere Verpflichtung seitens der Gesellschaft besteht und der zuständige Obere mit seinem Rat zustimmt.

Belastete Schenkungen, die mit einer Verpflichtung verbunden sind (etwa Meßstiftungen oder Fonds, deren Zinsen einem guten Zweck dienen sollen), dürfen nicht verwendet werden, um laufende Ausgaben zu bestreiten, sondern sind fest und möglichst gewinnbringend anzulegen. Gelder, die für einen bestimmten Zweck gegeben wurden, müssen nach der Intention des Spenders verwendet werden. Mißbrauch verpflichtet zu Rückerstattung.

Als Zeichen des Interesses am Wohlergehen des Landes, in dem eine Gemeinschaft arbeitet, müssen dessen Steuergesetze eingehalten werden.[9] Sofern die Gelder eines Ordens aber hauptsächlich im Dienste des Apostolates und der Missionen stehen, sollen unnötige Steuerzahlungen auf redlichem Wege vermieden werden. Der Rat von Steuerberatern ist dabei empfohlen.

Unter den verschiedenen apostolischen und missionarischen Orden besteht eine gewisse Konkurrenz beim Bemühen um Spenden. Es ist Platz für viele da. Doch größere Anstrengungen sollten unternommen werden, über die regelmäßigen Kirchenbesucher hinaus auch jene „draußen" zu erreichen. Es wäre „für einen Prokurator eine wichtige Aufgabe, gerade mit jenen gute Kontakte zu pflegen, die sich der Kirche nicht unbedingt besonders eng verbunden fühlen. Der Prokurator wird damit in gewissem Sinn zum Missionar."[10]

III. Rolle der religiösen Kommunitäten

1. Beachtung des Subsidiaritätsprinzips

Die Ökonome haben nur eine delegierte Autorität. Sie sind ausführende Organe ihrer Oberen. Die letzteren sind die primären Entscheidungsträger. Die Ökonome sind ihnen gegenüber zur Rechenschaftsablage gehalten. Es ist wichtig, daß die Ökonome selbst in unaufdringlicher Weise ihre untergeord-

---

8 *Richtlinien* für die Verwaltung der zeitlichen Güter (Roma: SVD, 1984), 29f.

9 Die früher sehr verbreitete Theorie der Pönalgesetze, die besagt, daß viele, an sich völlig gerechte staatliche Gesetze nicht im Gewissen verpflichten, ihre Forderungen zu erfüllen, sondern nur dazu, die Strafe auf sich zu nehmen, die für ihre Verletzung auferlegt wird, ist heute von der Moraltheologie weitestgehend verlassen. Die Erfüllung gerechter, vom Gemeinwohl geforderter Gesetze verpflichtet im Gewissen. Ungerechte Gesetze verpflichten prinzipiell überhaupt nicht. Härtefälle dagegen, die der Gesetzestext nicht genügend berücksichtigt, sind durch die schon erwähnte Epikie zu lösen.

10 Karl Oerder, *„Mission und Missionsprokur"*, Ordenskorrespondenz 29 (1988), 182.

nete Funktion anerkennen; andernfalls ergeben sich leicht Spannungen. Dennoch hängt von ihrer Empfehlung viel ab. Das erhöht ihre Verantwortung. Innerhalb des ihnen anvertrauten Bereiches sollen sie darüber hinaus mit persönlicher Initiative ihre Aufgaben wahrnehmen. Auch für ihr Amt gilt, was das II. Vatikanum den Untergebenen in Ordensinstituten allgemein nahelegt, daß sie „in der Erfüllung der ihnen anvertrauten Aufgaben die eigene Verstandes- und Willenskraft einsetzen und die Gaben, die ihnen Natur und Gnade verliehen haben, gebrauchen".[11]

Die Oberen ihrerseits sollten den Ökonomen überlassen, was immer diese vernünftigerweise selbst entscheiden und erledigen können. Sie sollen ihnen den nötigen Spielraum zu persönlicher Verantwortung und Initiative belassen und sie „auch bereitwillig anhören und ihr Mitplanen zum Wohl des Instituts und der Kirche fördern".[12]

Den Ökonomen sollen das Personal und die Finanzen gewährt werden, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben benötigen. Die Ökonome ihrerseits müssen Projekte nach dem Prinzip der Subsidiarität begleiten und mit Rat und strukturellen Forderungen nur intervenieren, wo es notwendig ist.

2. *Schaffung gerechter Institutionen*

Die Zuständigkeiten der Oberen und Ökonome sowie die Pflicht letzterer zur Rechenschaftsablage sollen klar umrissen sein. Notwendige Kontrollen sind vorzusehen, wenngleich unnötige Hürden und kleinliche Forderungen zu vermeiden sind.

Versicherungen verschiedener Art sind heute ein finanzielles Sicherheitsnetz geworden, dessen Nützlichkeit auch für die Ordensgemeinschaft geprüft werden muß, wie etwa:

Versicherungen gegen Verluste durch Brand, Unwetter, Unfälle (letztere ist bei Autos allgemein gesetzlich verpflichtend).

Versicherungen für Krankheit und Ruhestand. Sie können für Mitglieder, die den Orden verlassen, unter Umständen – je nach der Situation der Länder – eine Frage der Gerechtigkeit werden.

Reichere Provinzen sollen mit den ärmeren teilen. Dafür können und vielleicht auch sollen entsprechende Strukturen geschaffen werden. Dennoch kann das Gesetz niemals die spontane Mitsorge und Anteilnahme ersetzen.

---

11 *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens* (Perfectae Caritatis), Art. 14.

12 *Ebenda,* Art. 14.

3. Option für die Armen

Die Sorge für die Not der Armen und die Mitsorge für bedürftige religiöse Gemeinschaften eines Ordens wie auch der Kirche müssen die Verwaltung der zeitlichen Güter mitbestimmen. Solidarität mit den Armen fordert von den Ordensmitgliedern Einfachheit im Lebensstil. Ein Unterschied muß jedoch gemacht werden zwischen einer würdigen Kirche und Ausstattung derselben, die allen Gläubigen zugänglich ist, die armen eingeschlossen, und einem aufwendigen privaten Schwimmbad oder Verwaltungsbüro.

Die US-Bischöfe protestieren gegen das Vorurteil, daß die Armen zumeist darum arm sind, weil sie träge sind und die Arbeit scheuen. „Forschungsberichte haben immer wieder festgestellt, daß Arme denselben starken Wunsch nach Arbeit haben wie der Rest der Bevölkerung. Wir bitten alle, sich solcher Taten, Worte oder Einstellungen zu enthalten, welche die Armen brandmarken, die Zuwendungen, die diese erhalten, übergroß darstellen und das Ausmaß an Betrug bei den Sozialleistungen übertreiben." Millionen von Menschen sind vielmehr arm, weil sie keine Arbeit gefunden, ihre Arbeitsplätze verloren haben oder weil ihre Löhne zu niedrig sind.[13]

Erziehung ist eine der wichtigsten, langfristigen Hilfen für die Armen. „Der Mangel an angemessener Ausbildung hindert, vor allem im innerstädtischen Bereich, viele Arme daran, ihrem Los zu entfliehen."[14] Die Bedeutung der Ausbildung als Mittel zur Überwindung der Armut kann nicht hoch genug veranschlagt werden.

Hilfe in Notsituationen durch Almosen und karitative Gaben wird jedoch oft auch ein Erfordernis bleiben, z. B. in Krankheitsfällen, Verwitwung einer Mutter mit vielen Kindern (sie selbst vielleicht TB-krank), unverschuldete Unfähigkeit von Schuldenzahlung, Zwangsräumung von Squatterland, Zerstörung der Wohnung durch Erdbeben, Taifune usw. Es empfiehlt sich, Kontakte mit Sozialarbeitern, Einrichtungen des Gefängnisapostolats, der Süchtigenbetreuung usw. aufzunehmen, um Fälle zu prüfen, die über normale Almosen hinausgehen.

IV. Entwicklungshilfe und globale Solidarität

Fast alle Orden haben heute ein internationales Feld ihrer Tätigkeit. Die meisten von ihnen arbeiten wenigstens in einem Entwicklungsland. Das konfrontiert sie mit den Aufgaben und Projekten der Entwicklungshilfe. Die Gründung der kirchlichen Hilfswerke für Entwicklungsländer und für die

---

13 Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika, *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1985. *Stimmen der Weltkirche* 26), Nr. 193 f.

14 *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle*, Nr. 203.

Missionen (z. B. Misereor, Adveniat, Missio) und die Anerkennung dieser Entwicklungsarbeit durch den Staat verleiht ihrer Tätigkeit ein noch größeres Gewicht.

1. Die große Bedeutung der Erziehung ist schon genannt worden. Die religiösen Orden haben außerordentlich viel getan, dieselbe in den Missionen zu fördern. Es sind Schulen für alle Bevölkerungsgruppen wünschenswert, die reichen wie die armen. Doch im Sinne der Option für die Armen sollte ihnen stets ein besonderes Augenmerk gelten.

2. Projekte müssen so geplant werden, daß sie wirklich dem entsprechen, was den Armen nottut. Viele anerkennenswerte Projekte wurden von den Kirchen und religiösen Orden auf unterster Ebene durchgeführt. Durch ihre Anwesenheit vor Ort sind sie in besonderer Weise für die Entwicklungsarbeit geeignet. Sorge ist zu tragen, ein paternalistisches Vorgehen zu vermeiden und die Armen selbst an der Planung und Durchführung der Projekte mitzubeteiligen. Die Projekte sollen vor allem die verfügbaren örtlichen Mittel nutzen und entwickeln, und zwar so, daß der Fortbestand der Projekte auch ohne auswärtige Hilfe gesichert bleibt.

3. Da verschiedene Institutionen und Gruppen Entwicklungsarbeit leisten, ist Zusammenarbeit – auch wenn möglicherweise eine kritische – und Koordinierung der Projekte eine Möglichkeit, zu der man bereit sein soll, etwa Zusammenarbeit mit der örtlichen Caritas.

4. Selbst wenn die europäischen und nordamerikanischen Länder ihre eigenen finanziellen Probleme haben (die religiösen Orden wie auch die Staaten), sollte man sich nicht von ihnen in Bann schlagen lassen. Die verzweifelte Armut der Dritten Welt bedarf der Abhilfe und bereitet eine Umweltkatastrophe vor.

5. Auch die Ortskirchen und Gemeinschaften in den Entwicklungsländern müssen sich vor Ort um materielle Hilfe bemühen, selbst in einer wirtschaftlich schwierigen Lage ihres Landes. Dieses Bemühen trägt zum organischen Wachstum und zur Eigenidentität der Ortskirche bei. Von außen kommende Unterstützung sollte dieses Bemühen nicht überflüssig erscheinen lassen oder es verhindern.

Die Stellvertretung der höheren Oberen in klerikalen Religioseninstituten päpstlichen Rechts

Kanonistische Bemerkungen insbesondere aus monastischer Perspektive

Stephan Haering OSB, Metten

In verschiedenen Benediktinerabteien des deutschen Sprachraums sind in den vergangenen Jahren Überlegungen vorgebracht worden, daß es abweichend von der bisherigen Praxis und entgegen den derzeit geltenden Normen künftig möglich sein solle, auch Laienmönche zum Prior (Klaustralprior), d.h. zum Stellvertreter des Abtes, zu ernennen.[1] Damit stellt sich – abgesehen von der Opportunität des Wunsches – die Frage, ob die rechtlichen Voraussetzungen für die Einsetzung eines Bruders als Prior geschaffen werden können und, wenn ja, wie. Diese Frage ist auf der Grundlage des geltenden Rechts zu erörtern (II). Wenngleich ausdrücklich nur auf das vorgestellte Problem eingegangen und erläuternd das Satzungsrecht der deutschsprachigen Benediktinerkongregationen herangezogen wird[2], gelten die Darlegungen im wesentlichen für jeden Stellvertreter eines höheren Oberen in klerikalen Religioseninstituten päpstlichen Rechts. Eingeleitet wird die Untersuchung durch einen Überblick, wie sich die Frage der Übernahme klösterlicher Leitungsämter durch Brüder in klerikalen Religioseninstituten (päpstlichen Rechts) seit dem II. Vatikanischen Konzil entwickelt hat. Dies kann zur Erhellung des Problems beitragen (I). Die Ergebnisse werden abschließend zusammengefaßt (III).

---

1 Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, daß mit dem Amt des Priors die umfassende Stellvertretung des Abtes auch künftig verbunden bleibt. Wenn man sich jedoch entschließen sollte, das Amt satzungsrechtlich anders zu definieren und dem Klaustralprior die allgemeine Vikarsfunktion zu entziehen, würden sich viele der angesprochenen Fragen von selbst lösen. – Um einer knappen Ausdrucksweise willen werden in diesem Beitrag laikale Religiosen (Laienmönche) kurz als Bruder, priesterliche Religiosen (Priestermönche) dagegen als Pater bezeichnet.

2 Satzungen und spirituelle Richtlinien der Schweizer Benediktinerkongregation, o.O. 1986 (daraus I. Teil: Satzungen; zitiert: *SchwBenK* mit Randnummer); Die Satzungen der Österreichischen Benediktinerkongregation, o.O. o.J. [1986] (zitiert: *ÖstBenK* mit Randnummer); Die Satzungen der Bayerischen Benediktinerkongregation, Metten 1989 (daraus Juridischer Teil; zitiert: *BayBenK* mit Randnummer); Die Regel des heiligen Benedikt mit den Deklarationen für die Mönchsklöster, den Statuten und dem Directorium spirituale der Beuroner Benediktinerkongregation, Gerleve 1985 (daraus Deklarationen und Statuten; zitiert: *BeuBenK* mit Randnummer); Eigenrecht der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, St. Ottilien 1989 (daraus I. Teil: Konstitutionen; zitiert *OttBenK* mit Randnummer); vgl. dazu *Dominicus Meier*, Die neuen Satzungen der deutschsprachigen Benediktinerkongregationen, in: Erbe und Auftrag 67 (1991) 229–232.

I. Vaticanum II und nachkonziliare Entwicklung

Das Ordensdekret *Perfectae caritatis*[3] des II. Vatikanischen Konzils wünschte eine bessere Integration der sogenannten Laienbrüder in die (klerikalen) Ordensverbände und eröffnete namentlich den monastischen Gemeinschaften die Möglichkeit, neben den Klerikern auch Laien mit gleichen Rechten und Pflichten aufzunehmen, soweit bestimmte Rechte und Pflichten sich nicht aus dem Weihesakrament ergeben.[4] Die Ausführungsbestimmungen zu diesem Konzilsdekret, die Papst Paul VI. am 6. August 1966 mit dem Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*[5] erließ, spezifizierten die konziliare Weisung insofern, als die Generalkapitel Wege finden sollten, wie die Laienbrüder stufenweise an den Entscheidungsprozessen im Institut beteiligt werden und das aktive sowie im Hinblick auf gewisse Aufgaben auch das passive Stimmrecht erhalten können.[6] Weder das Konzil noch das päpstliche Motu proprio äußerten sich ausdrücklich zur Frage der Übernahme von Leitungsämtern durch Brüder. Offensichtlich trat diese Frage damals noch nicht ins Blickfeld.

Die Entwicklung ging indessen weiter. Unter dem 27. November 1969 erließ die Religiosenkongregation das Dekret *Clericalia Instituta*[7], das sich mit der Frage der Teilnahme von Brüdern an der Leitung klerikaler Ordensgemeinschaften befaßte. Das Dokument besagte, daß Brüder administrative Aufgaben übernehmen, das aktive und passive Stimmrecht bei allen Kapiteln erhalten und als Mitglieder von Ratsorganen gewählt werden können. Das Amt des Oberen oder Stellvertreters konnten sie auf keiner Ebene übernehmen. Diese Entscheidung wurde im Dekret selbst nicht begründet.

Es ist anzunehmen, daß das Dekret wenigstens zum Teil Ablehnung und Widerspruch erfuhr, weil der Apostolische Stuhl sich zu einer ergänzenden Maß-

---

3 AAS (= Acta Apostolicae Sedis) 58 (1966) 702–712.

4 *Perfectae caritatis* Art. 15: „[…] Ut autem inter sodales intimius sit vinculum fraternitatis, illi qui conversi, cooperatores vel alio nomine vocantur, vitae et communitatis operibus arcte coniungantur. […] Virorum autem monasteria et instituta non mere laicalia pro indole sua clericos et laicos, ad normam constitutionum, admittere possunt, pari ratione paribusque iuribus et obligationibus, salvis iis quae ex ordine sacro proveniunt."

5 AAS 58 (1966) 757–787; lat. und dt. publiziert in: NKD (= Nachkonziliare Dokumentation) Bd. 3, Trier 1967.

6 *Ecclesiae Sanctae* II n. 27: „Capitula generalia et Synaxes modum explorent, vi cuius sodales qui conversi, cooperatores vel alio nomine vocantur, gradatim in determinatis actibus communitatis et in electionibus votum obtineant activum et, in quibusdam muneribus, etiam passivum; [...]."; vgl. dazu *Audomar Scheuermann*, Die Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsweisungen für die Ordensleute, in: Ordenskorrespondenz 8 (1967) 113–141, hier 118, 120.

7 AAS 61 (1969) 739–740; lat. und dt. Text der Instruktion publiziert in: NKD Bd. 36, Trier 1973, 128–131; ein kurzer Kommentar zur Instruktion von *Albert Schneider* ebd. 41–45. Vgl. auch den kommentierenden Aufsatz von *Anastasius Gutierrez*, Participatio laicorum in regimine religionis clericalis, in: CRM (= Commentarium pro religiosis et missionariis) 51 (1970) 97–114.

nahme veranlaßt sah. Noch 1969 (oder im Frühjahr 1970) verfaßte die Religiosenkongregation eine für höhere Ordensobere bestimmte Erklärung zu *Clericalia Instituta* und gab Einblick in die Überlegungen, die für die Entscheidung des Dikasteriums maßgeblich waren.[8] Diese Erklärung betont, daß die Bestimmungen des Dekrets weder von „Klerikalismus" geleitet seien noch von dem unterstellten Grundsatz, daß ein Pater einem Bruder hinsichtlich des Ordenslebens nicht untergeben sein könne. Besonders bemerkenswert aber ist, daß gemäß der Erklärung c. 118 CIC/1917, wo die kirchliche Leitungsgewalt auf Kleriker beschränkt wird, keine besondere Rolle gespielt habe. Entscheidend sei vielmehr gewesen, daß das Amt eines Oberen in einem klerikalen Institut auch die Aufsicht und Leitung des priesterlichen Dienstes der Mitglieder mit sich bringe. Dafür besäßen Brüder aber nicht die erforderlichen Voraussetzungen.[9] Abschließend lehnt die Erklärung das Modell ab, daß ein Bruder Oberer hinsichtlich des Ordenslebens sein könne, während ein Pater die Verantwortung für den priesterlichen Dienst der Religiosen wahrnehme. Diese Zweiteilung der Verantwortung bringe Konsequenzen mit sich, die nicht erwünscht sein können.

Mit dem Dekret *Clericalia Instituta* war die Rechtslage bezüglich der Übernahme von Leitungsämtern durch Brüder in klerikalen Instituten deutlich bestimmt. Die Praxis der römischen Kurie hatte sich wenigstens prinzipiell strikt an den Maßgaben des Dekrets zu orientieren. Ein Brief des Sekretärs der Religiosenkongregation an den Generalminister des Kapuzinerordens vom 2. Oktober 1972 betonte, daß Brüder nicht zum Amt eines Lokaloberen oder Stellvertreters bestellt werden können.[10]

In den folgenden Jahren begann die Religiosenkongregation jedoch, einige Ausnahmeregelungen zu gewähren, die stets auf einzelne Personen bezogen waren. Mit Reskript vom 12. November 1974 gestattete die Behörde, daß ein

---

8 Die undatierte Erklärung der Religiosenkongregation (Prot.N. 1511/69) wurde vom Apostolischen Delegaten in den Vereinigten Staaten von Amerika unter dem 17.4.1970 (Prot.N. 811/70) an die höheren Ordensoberen dieses Landes verteilt; abgedruckt in: Canon Law Digest, vol. VII, Chicago 1975, 469–471.

9 Erklärung der Religiosenkongregation (wie Anm. 8), 471: „The basic consideration was that although both clerical and lay religious are equally members of their respective institute and thus, as religious, can enjoy the same rights and be bound by the same obligations, nevertheless a new element comes into the picture in clerical institutes. In such institutes, the superiorship on any level involves in varying degrees the direction and supervision of the priestly ministry. Because of the particular obligations entailed by the administration of the sacraments, especially the celebration of the Eucharist, the official preaching of the word of God, etc., the priestly ministry calls for a special competence and preparation, plus the particular ministerial grace which is one of the main fruits of the sacrament of Orders. It hardly needs to be pointed out that individual lay religious may be men of outstanding talents, even surpassing those of individual priests. But for the priestly ministry the lay religious has neither the special preparation nor the particular 'social' grace or charism demanded for priestly ministrations."

10 Prot.N. 31093/70/C. 37; abgedruckt in: *Xaverius Ochoa*, Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae, vol. IV, Roma 1974, 6317–6318 (n. 4086).

Bruder zum Oberen eines Kapuzinerklosters in Detroit bestellt werden könne, ausgenommen jene Vollmacht, die mit dem geistlichen Amt verbunden ist.[11] Ein ähnliches Reskript erging am 7. November 1978 und ermöglichte, einen Bruder als Oberen eines Studienhauses eines klerikalen Instituts päpstlichen Rechts einzusetzen; im Bittgesuch war hervorgehoben worden, daß das priesterliche Apostolat der Seminarprofessoren unter der Leitung nicht dieses Oberen, sondern des Rektors des Seminars stehe.[12] Ein weiteres Reskript vergleichbarer Art erging am 30. Juli 1983, das wieder ausdrücklich betonte, daß der als Superior zugelassene Bruder keine Vollmacht besitze, die mit dem geistlichen Stand verbunden ist.[13] Es ist anzunehmen, daß neben diesen publizierten Reskripten für andere Einzelfälle ähnliches Sonderrecht geschaffen wurde. Ein an den Generalminister der Franziskaner-Konventualen gerichtetes Reskript vom 26. Juni 1978 zeigt jedoch, daß die Religiosenkongregation zu einer allgemeinen Zulassung von Brüdern zur Übernahme von Superiorenstellen nicht bereit war.[14]

Die bisher angeführten Beispiele betreffen Obere in klerikalen Religioseninstituten, die nicht *höhere* Obere im Sinn des kanonischen Rechts sind. In wenigstens einem Fall, der allgemein zugänglich dokumentiert ist, ließ die Religiosenkongregation jedoch einen Bruder sogar zum Amt eines höheren Oberen in einem klerikalen Ordensinstitut päpstlichen Rechts zu. Das Kapitel der zentralkanadischen Vizeprovinz des Kapuzinerordens wandte sich an den Apostolischen Stuhl mit der Bitte, die Postulation eines Bruders zum Amt des Vizeprovinzials zu genehmigen. Durch Reskript vom 4. Mai 1983 gab die Religiosenkongregation der Bitte statt mit der Maßgabe, daß für Akte der kirchlichen Leitungsgewalt, welche die heilige Weihe verlangen, ein Priester delegiert werden müsse.[15] Diese Weisung des Reskripts ist nur so zu verstehen, daß die „Delegation" eines Priesters für die Akte der kirchlichen Leitungsgewalt durch das Generalkapitel erfolgen mußte, das kirchliche Leitungsgewalt besitzt, nicht aber durch den laikalen Vizeprovinzial, weil dieser nicht Träger kirchlicher Leitungsgewalt sein kann.

---

11 Prot.N. 6088/74; abgedruckt in: Canon Law Digest, vol. VIII, Mundelein 1978, 342–343.

12 Prot.N. 965/78; abgedruckt in: Canon Law Digest, vol. IX, Mundelein 1983, 346.

13 Prot.N. 12504/83; abgedruckt in: *Xaverius Ochoa*, Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae, vol. VI, Roma 1987, 8661 (n. 4992).

14 Prot.N. C. 86–1/78; abgedruckt in: *Xaverius Ochoa*, Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae, vol. V, Roma 1980, 7372 (n. 4577): „3) Inoltre relativamente ai fratelli non chierici, in favore dei quali viene chiesta la facoltà di poter essere eletti guardinani, questo Dicasterio, in base a quanto disposto dal Decreto 'Clericalia Instituta', ritiene inopportuna una concessione in termini generali; tuttavia, come venne segnalato con lettera prot. C. 86–1/75 in data 20 agosto 1975, singoli casi potranno essere presi in benevola considerazione."

15 Prot.N. 9196/83; abgedruckt in: Canon Law Digest, vol. X, Mundelein 1986, 106–107: „The Sacred Congregation for Religious and for Secular Institutes, after having considered the reasons submitted through the Minister General O.F.M.Cap., assents to the favor as requested on the law basis, however, that to carry out acts of jurisdiction which require sacred Orders, a priest be delegated by name." (107).

Noch einen erstaunlichen Schritt weiter ging die Religiosenkongregation bei der Bestätigung der Konstitutionen der Marianisten am 29. Juni 1983, von der Bruno Primetshofer berichtet.[16] Die Konstitutionen dieses klerikalen Instituts gestatten, daß der Provinzial, also ein höherer Oberer, Laie sein kann; in diesem Fall muß allerdings der Stellvertreter des Provinzials Priester sein und die Jurisdiktionsakte vornehmen, für die das Priestertum erforderlich ist.[17]

II. Geltendes Recht

1. Klerikale und laikale Institute des geweihten Lebens

C. 588 § 1 CIC stellt fest, daß der Stand des geweihten Lebens in der Kirche seiner Natur nach weder klerikal noch laikal ist[18], und gibt damit die Lehre der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (Art. 43) des II. Vatikanischen Konzils wieder.[19] Gleichwohl unterscheidet der Gesetzgeber nach dem spezifischen Charakter der einzelnen Verbände klerikale und laikale Institute. Jeder Verband muß notwendig einer der beiden Gruppen angehören.[20] Klerikale Institute sind nach der Definition des Gesetzbuchs jene, die aufgrund des vom Stifter gewollten Ziels oder Vorhabens oder aufgrund ihrer rechtmäßigen Überlieferung unter der Leitung von Klerikern stehen, die Ausübung der heiligen Weihe vorsehen und von der kirchlichen Autorität als solche anerkannt sind; Eigenart der laikalen Institute aber ist es, daß deren Aufgaben die Ausübung der Weihe nicht vorsehen.[21]

---

16 *Bruno Primetshofer*, Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, Freiburg [3]1988, 36–37.

17 Die Bestätigung ähnlicher eigenrechtlicher Normen für andere klerikale Ordensinstitute durch den Apostolischen Stuhl ist nicht bekannt geworden. Es dürfte sich um einen Ausnahmefall handeln, der mit der besonderen geschichtlich gewachsenen Struktur der Marianisten zusammenhängt, die seit der Gründung im Jahr 1817 stets großes Gewicht auf die Beteiligung der Laienmitglieder an der Leitung legten (vgl. *Vincent Vasey, Ambrogio Albano*, Società di Maria (Marianisti), in: Dizionario degli istituti di perfezione, vol. VIII, Roma 1988, 1616–1624, bes. 1618–1619; *Johannes G. Roten*, Marianisten, in: Marienlexikon, Bd. 4, St. Ottilien 1992, 303–305). Prinzipiell hat die Religiosenkongregation 1986/87 die Approbation derartiger Satzungsbestimmungen für die Zukunft abgelehnt (vgl. unten Anm. 48–51).

18 C. 588 § 1 CIC: „Status vitae consecratae, suapte natura, non est nec clericalis nec laicalis."

19 AAS 57 (1965) 5–75, hier 49–50.

20 Die Doktrin ist sich uneins, ob es neben den klerikalen und laikalen Instituten auch „gemischte" oder „indifferente" Verbände gibt. Vgl. *B. Primetshofer*, Ordensrecht (wie Anm. 16), 36–37; *Rudolf Henseler*, Kommentar zu c. 588 Rdnr. 5 (Grundwerk), in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hrsg. von Klaus Lüdicke, Loseblattwerk, Essen seit 1985 (Stand des Gesamtwerks: 22. Erg.-Lfg. November 1993).

21 C. 588 §§ 2, 3 CIC: „§ 2. Institutum clericale illud dicitur quod, ratione finis seu propositi a fundatore intenti vel vi legitimae traditionis, sub moderamine est clericorum,

Man mag gegen die vom Gesetzbuch entworfene schematische Einteilung der Institute des geweihten Lebens in klerikale und laikale Institute einwenden, daß diese Systematik der Vielfalt des Ordenswesens in der Kirche nicht gerecht werde. Aus dem Bereich der monastischen Verbände, vor allem aber auch von Mendikanten wurde die Auffassung vertreten, daß ihre Institute dem Wesen nach weder klerikal noch laikal, sondern brüderliche Gemeinschaften sui generis seien. Wenngleich solche Einwände bei einzelnen ihrer Vertreter bisweilen ideologisch motiviert gewesen sein mögen und unter dem Banner eines innerkirchlichen Antiklerikalismus auftraten, besitzen sie eine gewisse Berechtigung. Benedikt von Nursia schrieb seine Regel im 6. Jahrhundert nicht für Klerikermönche und Franz von Assisi wollte keine Priestergemeinschaft gründen. Um es zugespitzt auszudrücken: Zweifellos hatten weder Benedikt noch Franziskus die Gründung eines „klerikalen Religiosenинstituts päpstlichen Rechts" im Sinn. Doch kann man Ordensgemeinschaften, zumal den viele Jahrhunderte alten, nur gerecht werden, wenn man bereit ist, deren geschichtliche Entwicklung genügend in Rechnung zu stellen. Ob sich die Einordnung der Benediktiner oder der Franziskaner als klerikale Orden auch dann noch brüsk zurückweisen läßt, sei dahingestellt.

Unter kanonistischem Aspekt ist indessen festzuhalten, daß die rechtliche Qualifizierung der verschiedenen Institute des geweihten Lebens verbindlich nicht von diesen selbst bestimmt werden kann, sondern nur von der zuständigen kirchlichen Autorität.[22] Ferner gilt für klerikale Institute der Grundsatz, daß die Leitung von Klerikern ausgeübt wird.

2. Höhere Obere in klerikalen Religioseninstituten päpstlichen Rechts

C. 620 CIC zählt die höheren Ordensoberen auf und nennt als solche die Leiter eines ganzen Ordensinstituts (Generalobere), einer Ordensprovinz bzw. eines gleichgestellten Teils (Provinziale) oder einer rechtlich selbständigen Ordensniederlassung (Pröpste, Äbte, Konventualprioren); höhere Obere sind auch die (amtlichen) Stellvertreter dieser Amtsträger.[23] Die kanonistische

---

exercitium ordinis sacri assumit, et qua tale ab Ecclesiae auctoritate agnoscitur.
§ 3. Institutum vero laicale illud appellatur quod, ab Ecclesiae auctoritate qua tale agnitum, vi eius naturae, indolis et finis munus habet proprium, a fundatore vel legitima traditione definitum, exercitium ordinis sacri non includens."

22 Vgl. cc. 576, 578 CIC.

23 C. 620 CIC: „Superiores maiores sunt, qui totum regunt institutum, vel eius provinciam, vel partem eidem aequiparatam, vel domum sui iuris, itemque eorum vicarii. His accedunt Abbas Primas et Superior congregationis monasticae, qui tamen non habent omnem potestatem, quam ius universale Superioribus maioribus tribuit."
„Vikare" im Sinn dieser Norm sind Religiosen, die ein Amt innehaben, mit dem die Stellvertretung des höheren Oberen verbunden ist (bzw. die dauerhaft mit der Stellvertretung betraut sind), nicht aber jene, die für einzelne Aufgaben vom höheren Oberen delegiert werden. Vgl. *Honorius Hanstein*, Ordensrecht. Ein Grundriß für Studie-

Doktrin versteht diese Bestimmung so, daß die Inhaber der Stellvertretungsämter (bzw. die als Stellvertreter dauerhaft designierten Personen) nur dann höhere Obere sind, wenn sie etwa bei länger andauernder Abwesenheit, schwerer Krankheit, sonstiger Amtsbehinderung oder Amtsverlust des betreffenden Oberen tatsächlich die Stellvertretung wahrnehmen.[24] Insofern unterscheiden sich die Stellvertreter von Ordensoberen z.B. von den amtlichen Stellvertretern des Diözesanbischofs (Generalvikar, Bischofsvikar), mit deren Ämtern das Recht ständige Stellvertretungsbefugnisse verbindet.[25] Höhere Obere sind ferner der Abtprimas und der Obere einer monastischen Kongregation (Abtpräses); sie haben jedoch nicht alle Vollmachten, die das allgemeine Kirchenrecht den höheren Oberen überträgt.

Nach c. 620 CIC ist ein Benediktinerabt also höherer Ordensoberer, da er einem rechtlich selbständigen Kloster vorsteht.[26] Ebenso ist ein Klaustralprior[27] unter gewissen Umständen höherer Oberer, nämlich dann, wenn er die Stellvertretung des Leiters einer rechtlich selbständigen Ordensniederlassung ausübt.

---

rende, Seelsorger, Klosterleitungen und Juristen, Paderborn [2]1958, 27; *Augustinus Pugliese*, Superiores maiores, in: DMC (= Dictionarium morale et canonicum) vol. 4, Romae 1968, 409–411, hier 409; *Domingo J. Andrés*, Vicar of the Superior General, in: CRM 66 (1985) 129–137, hier 131–133; *Tomás Rincón*, Kommentar zu cc. 620–622, in: Código de Derecho Canónico, Pamplona [5]1992, 411–412. — *Jean Beyer*, Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 607–746, Paris 1988, 31 vertritt die Auffassung, daß ein Vikar u.U. auch kurzfristig bestellt werden kann, etwa für die Stellvertretung eines Generaloberen, während dieser auf Reisen ist.

24 Vgl. *Raphael Molitor*, Religiosi iuris capita selecta, Ratisbonae-Romae-Neo Eboraci-Cincinnati 1909, 512–513 (n. 486); *Ferdinand Schönsteiner*, Grundriß des Ordensrechts, Wien-Donauwörth-Basel 1930, 42; *Heinrich Suso Mayer*, Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation, Bd. II/I, Beuron 1932, 224–225; *Timotheus Schäfer*, De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici, Roma [4]1947, 305 (n. 595); *H. Hanstein*, Ordensrecht (wie Anm. 23), 27; *A. Pugliese*, Superiores maiores (wie Anm. 23), 409; *Domingo J. Andrés*, Los Superiores Religiosos según el Código. Guía de súbditos y de superiores, Madrid 1985, 213; *Jordan F. Hite*, Kommentar zu c. 620, in: The Code of Canon Law. A Text and Commentary, hrsg. von James A. Coriden, Thomas J. Green, Donald E. Heintschel, New York/Mahwah 1985, 477 (Hite schlägt im Interesse der Rechtssicherheit vor, im Eigenrecht festzulegen, wann der Vikar die Aufgaben des höheren Oberen ausübt.); *Elio Gambari*, Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico, Roma [2]1985, 559 („I vicari sono superiori quando fungono da vicari."); *ders.*, I Religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni, Milano 1986, 150. – Die Autoren der neueren deutschsprachigen Handbücher und Kommentare zum Ordensrecht (Rudolf Henseler, Bruno Primetshofer, Reinhold Sebott) gehen auf diese Frage nicht ein.

25 *E. Gambari*, I Religiosi nel Codice (wie Anm. 24), 150 mit Anm. 16.

26 Vgl. *Viktor J. Dammertz*, Abt, Äbtissin, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 1, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993, 96–99, hier 98.

27 Vgl. *Philipert Schmitz*, Prior, in: LThK[2] (= Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage) Bd. 8, Freiburg 1963, 767–768; *Raoul Naz*, Prieur, in: DDC (= Dictionnaire de droit canonique) Bd. 7, Paris 1965, 213.

Als Eignungskriterium für das Amt eines Ordensoberen legt der CIC in c. 623 nur eine Mindestzeit der Mitgliedschaft im Institut nach der definitiven Bindung fest, die im einzelnen vom (nicht-konstitutionellen) Eigenrecht bzw. bei höheren Oberen von den Konstitutionen festzulegen ist.[28] Für klerikale Institute gilt ferner grundsätzlich, daß die Leitung von Klerikern ausgeübt wird (c. 588 § 2 CIC). Dieses Prinzip erscheint für Benediktinerabteien zunächst dadurch genügend gewahrt, daß für den Abt die Priesterweihe verlangt ist. Selbstverständlich bleibt es dem Eigenrecht unbenommen, für den Prior weitere Kriterien zu statuieren, etwa ein Mindestalter oder die Priesterweihe. Das allgemeine Recht scheint also auf den ersten Blick keine unüberwindlichen Schranken gegen die Bestellung eines Bruders zum Klaustralprior aufzurichten und gegebenenfalls bestehende Hindernisse aufgrund des Eigenrechts scheinen sich durch dessen Abänderung oder durch eine Dispens im Einzelfall beheben zu lassen.[29]

Die Rechtslage wird jedoch nicht nur durch bisher angeführte Normen des CIC geprägt (cc. 588 § 2, 620, 623), sondern auch durch die Tatsache, daß die monastischen Kongregationen zu den klerikalen Religioseninstituten päpstlichen Rechts zählen.[30] In diesen Verbänden besitzen die Oberen und Kapitel aufgrund c. 596 §§ 1, 2 CIC neben der im allgemeinen Recht und den Konstitutionen umschriebenen Vollmacht (Verbandsgewalt) auch kirchliche Leitungsgewalt (Jurisdiktionsgewalt) im äußeren und inneren Bereich.[31] Die

---

28 C. 623 CIC: „Ut sodales ad munus Superioris valide nominentur aut eligantur, requiritur congruum tempus post professionem perpetuam vel definitivam, a iure proprio vel, si agatur de Superioribus maioribus, a constitutionibus determinandum."

29 Für den Subprior, d.h. den Vertreter des Klaustralpriors, verlangen die Satzungen der Benediktinerkongregationen gewöhnlich nicht die Priesterweihe (vgl. *SchwBenK* 136; *ÖstBenK* 206; *BayBenK* 81; *BeuBenK* 91.3; *OttBenK* 150). Das ist insofern gerechtfertigt, als der Subprior nicht Stellvertreter des Abtes ist und ihm damit auch nicht für die vikarielle Stellung eines höheren Oberen gemäß c. 620 CIC zukommt. (Problematisch erscheint in diesem Zusammenhang die Formulierung von *OttBenK* 150, wo der Subprior als zweiter Stellvertreter des Abtes bezeichnet wird.)

30 Vgl. Annuario Pontificio per l'anno 1993, Città del Vaticano 1993, 1392–1446, wo bei der Auflistung der männlichen Religioseninstitute zwischen Orden (die als klerikale Verbände gelten), klerikalen Kongregationen und laikalen Kongregationen unterschieden wird; die Benediktinerkongregationen werden den Orden zugerechnet (ebd. 1395–1400).

31 C. 596 §§ 1, 2 CIC: „§ 1. Institutorum Superiores et capitula in sodales ea gaudent potestate, quae iure universali et constitutionibus definitur.
§ 2. In institutis autem religiosis clericalibus iuris pontificii pollent insuper potestate ecclesiastica regiminis pro foro tam externo quam interno."
Nicht zugestimmt werden kann der Auffassung von *Remigiusz Sobanski*, Verbandsgewalt und Jurisdiktionsgewalt, in: Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht, hrsg. von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer, Heribert Schmitz, St. Ottilien 1989, 223–241, hier 240–241. Sobanski vertritt den Standpunkt, daß die in klerikalen Ordensinstituten päpstlichen Rechts ausgeübte Vollmacht deshalb kirchliche Leitungsgewalt sei, weil die höheren Oberen die Weihe empfangen haben. Diese Position läßt einerseits außer acht, daß der Gesetzestext für die klerikalen Ordensinstitute päpstlichen Rechts die Verbandsvoll-

höheren Oberen dieser Verbände sind gemäß c. 134 § 1 CIC Ordinarien (Oberhirten) im Sinn des kanonischen Rechts[32] und üben in ihrem Zuständigkeitsbereich zumindest ausführende Hirtengewalt aus.[33] Die oberhirtliche Stellung der Äbte wird ausdrücklich auch in den Satzungen der Benediktinerkongregationen angesprochen.[34] Damit erkennen die Benediktiner selbst implizit ihre Qualifizierung als klerikale Religioseninstitute päpstlichen Rechts an.

Der CIC bietet keinen Anhaltspunkt, daß sich in klerikalen Religioseninstituten päpstlichen Rechts die Stellung eines höheren Oberen und die Stellung eines Ordinarius voneinander trennen lassen. Da der Klaustralprior aber zweifelsfrei höherer Oberer ist, wenn er die Stellvertretung des Abtes wahrnimmt, ist er in dieser Situation auch als Ordinarius zu qualifizieren. Die Befähigung zur gültigen Übernahme und Ausübung oberhirtlicher Vollmacht ist an den Empfang wenigstens der Priesterweihe gebunden, weil es sich um eine Funktion des geistlichen Hirtendienstes handelt.[35]

In der Praxis hat ein Klaustralprior indessen nur höchst selten oberhirtliche Vollmachten auszuüben. Gewöhnlich fungiert er als erster Offiziale und Mitarbeiter des Abtes.[36] Die Benediktusregel und die Satzungen behalten alle

---

macht deutlich von der kirchlichen Leitungsvollmacht unterscheidet. Andererseits ist bei diesem Standpunkt nicht einsichtig, warum die priesterlichen Oberen anderer Ordensverbände keine kirchliche Leitungsgewalt besitzen. (Kritisch gegenüber Sobanski bereits im selben Sammelband auch *Winfried Aymans*, Das konsoziative Element in der Kirche. Gesamtwürdigung, 1029–1057, hier 1054 mit Anm. 85); vgl. auch *Bruno Senoforte*, La potesta negli Istituti di vita consacrata, in: Monitor ecclesiasticus 117 (1992) 308–318.

32 C. 134 § 1 CIC: „*Nomine Ordinarii in iure intelleguntur*, praeter Romanum Pontificem, Episcopi dioecesani aliique qui, etsi ad interim tantum, praepositi sunt alicui Ecclesiae particulari vel communitati eidem aequiparatae ad normam can. 368, necnon qui in iisdem generali gaudent potestate exsecutiva ordinaria, nempe Vicarii generales et episcopales; itemque, *pro suis sodalibus, Superiores maiores clericalium institutorum religiosorum iuris pontificii* et clericalium societatum vitae apostolicae iuris pontificii, qui ordinaria saltem potestate exsecutiva pollent." (Hervorhebungen vom Verf.)

33 *Bruno Primetshofer*, Die Religiosenverbände, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz, Regensburg 1983, 486–511, hier 491–492; *ders.*, Ordensrecht (wie Anm. 16), 59.

34 *SchwBenK* 24; *ÖstBenK* 121; *BayBenK* 12; *BeuBenK* 6.1; *OttBenK* 112.

35 C. 274 § 1: „Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici."
Der Diakon kommt, obwohl er Kleriker ist, nicht für die Übernahme eines oberhirtlichen Amtes in Betracht. Seine Teilhabe am Weihesakrament reicht nicht für die Übertragung der Befugnisse eines Ordinarius aus. Vgl. *Lumen gentium* Nr. 29 (AAS 57 [1965] 36). Siehe dazu *Hubert Socha*, Kommentar zu c. 129 Rdnr. 9 (15. Erg.-Lfg., Juli 1991), in: Münsterischer Kommentar (wie Anm. 20); *Winfried Aymans*, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearbeitet von Winfried Aymans, Bd. I: Einleitende Grundfragen und allgemeine Normen, Paderborn [13]1991, 399–400, 408.

36 Vgl. *SchwBenK* 133; *ÖstBenK* 202; *BayBenK* 80; *BeuBenK* 91.1; *OttBenK* 149.

wichtigen Entscheidungen und Rechtshandlungen dem Abt vor. Der Prior wird in seiner Amtsführung aufs engste an die Weisungen des Abtes gebunden. Dennoch können Umstände eintreten, die es notwendig machen, daß der Prior den verhinderten Abt auch als Ordinarius vertritt.[37] Dafür muß der Prior durch das Priestertum gerüstet sein, auch wenn die Satzungen die Priesterweihe für den Prior nicht ausdrücklich verlangen sollten.[38]

3. Kann ein Bruder mit Dispens Prior werden?

Wenn die geltenden kanonischen Normen ein bestimmtes Vorgehen nicht gestatten, erscheint vielen die Dispens als ein Ausweg, oft genug freilich in Verkennung des Wesens der Dispens und der Regeln zu ihrer Ausübung.

a) Dispens und Dispensvollmacht

Die Dispens[39] ist ein Akt der kirchlichen Leitungsgewalt, mit dem die Verpflichtung des kirchlichen Gesetzes in gewissem Umfang aufgehoben wird im Interesse der Vermeidung unbilliger Härten. Sie wird definiert als die „hoheitliche Befreiung von der verpflichtenden Kraft eines rein kirchlichen Rechtssatzes in einem besonderen Fall".[40]

Wenn bei der Reform des CIC der Kreis der Dispensgeber gegenüber dem früheren Recht erweitert wurde und den Ordinarien klösterlicher Verbände Dispensvollmacht zusteht, so darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Dispensvollmacht hinsichtlich der Gesetze der höchsten Autorität der Kirche, also auch des CIC, sehr begrenzt ist. Sie erstreckt sich nicht auf alle Gesetze und kann nur ausgeübt werden, wenn der Rekurs an den Apostolischen Stuhl unmöglich ist.[41]

---

37 Die Satzungen der Benediktinerkongregationen sehen zumeist vor, daß die Leitung des Klosters auf den Prior übergeht, wenn das Amt des Abtes vakant wird (vgl. *ÖstBenK* 125; *BayBenK* 12; *BeuBenK* 91.2; *OttBenK* 122); in manchen Kongregationen hat der Prior das Kloster zumindest bis zur Bestellung eines Administrators zu leiten, wenn das Amt des Abtes vakant wird (vgl. *SchwBenK* 35; *BayBenK* 19) oder der Abt über längere Zeit amtsbehindert ist (vgl. *SchwBenK* 68).

38 Vgl. *SchwBenK* 133; *BeuBenK* 91.1; *OttBenK* 149; anders *ÖstBenK* 205 und *BayBenK* 80, wo die Priesterweihe für den Prior ausdrücklich verlangt wird.

39 Vgl. *Raoul Naz*, Dispense, in: DDC Bd. 4, Paris 1949, 1284–1296; *Josef Lederer*, Dispens, in: LThK² Bd. 3, Freiburg 1959, 419–420; *Petrus Tocanel*, Dispensatio, in: DMC vol. 2, Romae 1965, 106–112; *Hubert Socha*, Kommentar zu c. 85 (20. Erg.-Lfg., April 1993), in: Münsterischer Kommentar (wie Anm. 20).

40 *W. Aymans, K. Mörsdorf*, Kanonisches Recht I (wie Anm. 35), 269.

41 C. 87 CIC: „§ 1. Episcopus dioecesanus fideles, quoties id ad eorundem spirituale bonum conferre iudicet, dispensare valet in legibus disciplinaribus tam universalibus quam particularibus pro suo territorio vel suis subditis a suprema Ecclesiae auctoritate latis, non tamen in legibus processualibus aut poenalibus, nec in iis quarum dispensatio Apostolicae Sedis aliive auctoritati specialiter reservatur.
§ 2. Si difficilis sit recursus ad Sanctam Sedem et simul in mora sit periculum gravis damni, Ordinarius quicumque dispensare valet in iisdem legibus, etiam si dispensatio reservatur Sanctae Sedi, dummodo agatur de dispensatione quam ipsa in iisdem adiunctis concedere solet, firmo praescripto can. 291."

Demgegenüber kann die Dispensgewalt der ordensinternen Autoritäten hinsichtlich des Satzungsrechts sehr weitreichend sein.[42] Man darf bei dessen Anwendung allerdings nicht einem verhängnisvollen Irrtum erliegen. Ordenssatzungen referieren im Interesse der geschlossenen Behandlung einer bestimmten Materie und der leichteren Handhabung des Rechtsstoffes häufig Normen des allgemeinen Kirchenrechts neben bloß eigenrechtlichen Bestimmungen. Selbst wenn nun z.B. der Abtpräses (gegebenenfalls mit Zustimmung seines Rates) mit einem gerechten und vernünftigen Grund und unter Berücksichtigung der Umstände von den meisten Bestimmungen des Eigenrechts dispensieren darf, so kann sich diese von den Satzungen statuierte Dispensvollmacht selbstverständlich nicht auf jene Satzungsbestimmungen erstrecken, die allgemeines Kirchenrecht wiedergeben. Wenn eine Dispens von solchen Normen erteilt würde, wäre sie wegen mangelnder Zuständigkeit ungültig.

b) Dispensierbare Normen

Die Dispens läßt sich nicht auf alle gesetzlichen Bestimmungen anwenden. C. 86 CIC legt fest, daß von Gesetzen insoweit nicht dispensiert werden kann, als sie Wesenselemente von Rechtseinrichtungen oder Rechtshandlungen festlegen.[43]

Diese abstrakte Bestimmung läßt sich am besten durch zwei Beispiele verdeutlichen. Ein Pfarrer kann unter Umständen von der in c. 534 § 1 CIC statuierten Pflicht dispensiert werden, an Sonntagen und gebotenen Feiertagen für die ihm anvertrauten Gläubigen die Messe zu applizieren. Hier erfolgt eine Befreiung von einer Rechtspflicht aufgrund bestimmter Notwendigkeiten, die eine solche Dispens rechtfertigen. Im Gegensatz dazu kann niemand, der vollberechtigtes Mitglied eines Religioseninstituts werden will, von der Ablegung der Ordensprofeß dispensiert werden, weil die Profeß die entscheidende Rechtshandlung ist, durch welche die Mitgliedschaft entsteht.

c) Anwendung auf die Dispens für den Bruder, der Prior werden soll

Ist die Dispens also ein Ausweg, der es gestattet, einen Bruder zum Prior zu machen, oder ist sie es nicht?

Der Klaustralprior einer Benediktinerabtei ist der amtliche Stellvertreter des Abtes und in Ausübung der Stellvertretung höherer Ordensoberer in einem klerikalen Religioseninstitut päpstlichen Rechts und damit Ordinarius. Dieser rechtliche Tatbestand basiert auf cc. 620 und 134 § 1 CIC. Um Ordinarius (Oberhirte) sein zu können, muß der Mönch, der zum Prior bestellt werden soll, die Priesterweihe empfangen haben. Bei dem Erfordernis des Priester-

---

42 Vgl. *SchwBenK* 293, 294; *ÖstBenK* 122; *BayBenK* 15, 167; *BeuBenK* 6.2, 112.4, 104.1 l; *OttBenK* 116, 210, 218.

43 C. 86 CIC: „Dispensationi obnoxiae non sunt leges quatenus ea definiunt, quae institutorum aut actuum iuridicorum essentialiter sunt constitutiva."

tums für den Prior handelt es sich im Grund um eine Bestimmung des allgemeinen Kirchenrechts, von der ordensinterne Autoritäten unter den gegebenen Umständen nicht dispensieren können. Unerheblich ist, ob die Satzungen das Priestertum für den Prior verlangen oder ob sie darüber schweigen. Allein schon wegen fehlender Zuständigkeit scheiden ordensinterne Autoritäten für die Dispensgewährung aus.

Ergänzend ist noch auf die Frage einzugehen, wie die Situation beurteilt werden muß, wenn z.B. der Abtpräses einer monastischen Kongregation im guten Glauben seiner Zuständigkeit Dispens erteilt hat und ein Bruder zum Prior ernannt worden ist. Trifft das berühmte „Ecclesia supplet" von c. 144 CIC zu?

Die Erteilung einer Dispens ist ein Akt der kirchlichen Verwaltung. Gemäß c.144 § 1 CIC ersetzt die Kirche bei tatsächlichem oder rechtlich anzunehmendem allgemeinem Irrtum und positivem und begründetem Rechts- oder Tatsachenzweifel fehlende ausführende Leitungsgewalt.[44] Doch selbst wenn man unterstellt, daß allgemein von der Zuständigkeit des Abtpräses für die Dispenserteilung ausgegangen wurde und demnach die Voraussetzungen für die Ersetzung der fehlenden Leitungsgewalt gemäß c.144 § 1 CIC vorlagen, konnte keine gültige Dispens zustandekommen. Warum?

Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß aufgrund c. 86 CIC eine Unterscheidung zwischen dispensierbaren und nichtdispensierbaren Bestimmungen zu machen ist. Ein Klaustralprior ist nach der gegenwärtigen Gesetzeslage unter Umständen Ordinarius. Zur Übernahme oberhirtlicher Gewalt aber ist wesentlich die Priesterweihe gefordert. Das Priestertum ist ein Konstitutivum für die Rechtsfigur Ordinarius. Deshalb kann keine Dispens vom Erfordernis der Priesterweihe für den Klaustralprior greifen. Das Priestertum ist für das Amt des Klaustralpriors indispensabel.

Aufgrund dieser Überlegungen scheidet auch der Apostolische Stuhl, näherhin die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, als Dispensgeber aus. Auch der Apostolische Stuhl ist in seiner Verwaltungspraxis an c. 86 CIC gebunden und kann nur von der Verpflichtungskraft eines dispensierbaren Gesetzes befreien.

4. Rechtlich zulässige Auswege

Nach geltendem Recht muß also der Klaustralprior einer Benediktinerabtei Priester sein, weil er gegebenenfalls als höherer Oberer in einem klerikalen Religioseninstitut päpstlichen Rechts auch Träger hoheitlicher Kirchengewalt (Ordinarius) ist. Eine Dispens vom Priestertum ist nicht möglich.

---

44 C. 144 § 1 CIC: „In errore communi de facto aut de iure, itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, supplet Ecclesia, pro foro tam externo quam interno, potestatem regiminis exsecutivam."

Es gibt jedoch rechtlich zulässige Wege, einen Nichtpriester zum Prior zu machen. Von der rechtlichen Zulässigkeit ist freilich die tatsächliche Gangbarkeit dieser Wege zu unterscheiden, die mehr oder weniger fragwürdig erscheint.

a) Besonderer Rechtsstatus für die monastischen Religioseninstitute

Die Tatsache, daß der Prior einer Benediktinerabtei Priester sein muß, hängt rechtlich entscheidend mit dem Status der Benediktinerkongregationen als klerikaler Religioseninstitute päpstlichen Rechts zusammen. Wären sie keine klerikalen Religioseninstitute päpstlichen Rechts, könnte vom Priestertum als Voraussetzung für das Amt abgesehen werden.

Eine Lösung der Frage kann also darin bestehen, daß die monastischen Kongregationen vom Apostolischen Stuhl kirchenrechtlich anders qualifiziert werden. Die Befürworter eines solchen Vorgehens könnten geltend machen, daß das II. Vatikanische Konzil das monastische Leben gesondert gewürdigt habe (Dekret *Perfectae caritatis* Art. 9) und daß die kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen laikalen und klerikalen Instituten dem Mönchtum nicht gerecht werde. Die Klerikalisierung des Mönchtums sei eine historische Entwicklung, die korrigiert werden könne und solle.

Bei dem Versuch einer so „gründlichen" Lösung ist zunächst zu bedenken, daß eine gegenüber einer Jahrhunderte alten Tradition veränderte kirchenrechtliche Bewertung der monastischen Religioseninstitute nicht durch den Vorstoß einer einzelnen Benediktinerkongregation, sondern nur im Zusammenwirken der gesamten Benediktinischen Konföderation und der übrigen monastischen Orden erreicht werden kann. Es erscheint sehr fraglich, ob in diesem Rahmen ein Konsens zu erzielen ist, zumal die Qualifizierung der monastischen Kongregationen als klerikaler Institute ihnen weithin gerecht wird.

Außerdem ist in Rechnung zu stellen, daß als logische Rechtsfolge des Verlusts des Status eines klerikalen Religioseninstituts päpstlichen Rechts auch der Verlust der Hirtengewalt und der Stellung eines Ordinarius für den Abt und den Abtpräses verknüpft ist, sofern kein Sonderrecht geschaffen wird. Kann das wünschenswert sein?

b) Privileg

Der Apostolische Stuhl kann um ein Privileg (vgl. c. 76 § 1 CIC) gebeten werden, das einer gesamten monastischen Kongregation oder eventuell nur einer einzelnen Abtei die Bestellung eines Bruders zum Amt des Klaustralpriors gestattet. Um einen Antrag auf die Gewährung dieses Privilegs handelt es sich auch, wenn der Apostolische Stuhl um die Bestätigung einer entsprechenden Bestimmung der Konstitutionen angegangen wird.

Ein Privileg ist von der Dispens insofern zu unterscheiden, als diese eine Befreiung von einem weiterhin bestehenden kirchlichen Gesetz gewährt, während jenes für einen bestimmten Bereich das objektive Recht verändert.[45]

Das erbetene Privileg kann sich keinesfalls auf die Zulassung eines Bruders zur Stellung eines Ordinarius und zur Ausübung hoheitlicher Kirchengewalt beziehen, weil dem Gründe entgegenstehen, die in der theologischen Natur der Hirtenvollmacht wurzeln. Der Inhalt des Privilegs kann nur darin bestehen, daß mit dem Amt des Priors in der betreffenden monastischen Kongregation oder Abtei entgegen c. 620 CIC nicht die Stellung eines höheren Oberen oder zumindest entgegen c. 134 § 1 CIC nicht die Stellung eines Ordinarius verbunden ist. Darüber hinaus wäre für die Stellvertretung des Abtes als Ordinarius vorzusorgen, etwa durch die Benennung eines besonderen Vikars; dafür käme ein Pater des betreffenden Klosters in Betracht (oder auch der Abt einer benachbarten Abtei, um eine konkurrierende Stellvertretung des Abtes innerhalb der Gemeinschaft zu vermeiden). Auf jeden Fall müßte ein Priester als weiterer Vertreter des Abtes neben dem Prior bestellt werden, was unter Umständen zur Konfusion über deren Zuständigkeit führen kann.

Abgesehen von der Frage, ob ein solches Privileg tatsächlich eine begünstigte Rechtsstellung verschafft, scheint es sehr zweifelhaft, daß der Apostolische Stuhl dieses Privileg gewährt.[46] Eine Abweichung vom allgemeinen Kirchenrecht und die Schaffung von dauerhaftem Sonderrecht, wie es durch ein Privileg geschieht, muß im Interesse der kirchlichen Disziplin stets schwerwiegend begründet werden. Es ist nicht anzunehmen, daß der Wunsch des Antragstellers nach Gewährung des Privilegs allein als genügend angesehen wird. Ein Mangel an nach geltendem Recht geeigneten Personen für das Priorenamt dürfte als Grund kaum anerkannt werden, solange in den meisten Klöstern die Patres die Brüder zahlenmäßig zum Teil weit überwiegen.

Führt man zur Begründung des Antrags indessen an, daß das Mönchtum von seinem Ursprung und Wesen her nicht klerikal sei und daher den Laienmönchen leitende Klosterämter offenstehen sollen, so wird, wie oben bereits angesprochen, im nächsten Schritt auch die Voraussetzung des Priestertums für das Amt des Abtes und dessen oberhirtlicher Status in Frage gestellt.

c) Indult

Im konkreten Einzelfall kann der Apostolische Stuhl um die Gewährung eines Indults[47], d.i. eine Sonderform des Privilegs, gebeten werden, welches für eine

---

45 Zum Privileg siehe *Dominikus Lindner*, Privileg, in: LThK² Bd. 8, Freiburg 1963, 775–776; *Charles Lefebvre*, Privilège, in: DDC Bd. 7, Paris 1965, 225–229; *M. Piazzano*, Privilegia, in: DMC vol. 3, Romae 1966, 787–788; *W. Aymans, K. Mörsdorf*, Kanonisches Recht I (wie Anm. 35), bes. 256–260; *Hubert Socha*, Kommentar zu c. 76 (20. Erg.-Lfg., April 1993), in: Münsterischer Kommentar (wie Anm. 20).

46 Siehe dazu unten die Bemerkungen zu den vom Apostolischen Stuhl 1986/87 entworfenen und erlassenen Richtlinien. (Seit dem Inkrafttreten des CIC am 27.11.1983 ist kein Fall einer Approbation einer entsprechenden eigenrechtlichen Bestimmung bekannt geworden, wie sie noch im Sommer 1983 für die Marianisten gewährt wurde [vgl. oben Anm. 16]).

47 Vgl. *Josef Lederer*, Indult, in: LThK² Bd. 5, Freiburg 1960, 663–664; *Carolus Kulanek*,

einzelne Amtsbesetzung Sonderrecht schafft und die Bestellung eines Bruders zum Klaustralprior gestattet. Wie gezeigt werden konnte, kennt die bisherige Praxis des Apostolischen Stuhls wenigstens ein Beispiel für die Gewährung eines entsprechenden Reskripts und die Zulassung eines Bruders zum Amt eines höheren Oberen in einem klerikalen Ordensinstitut päpstlichen Rechts. Das Reskript wurde zwar noch vor Inkrafttreten des geltenden CIC, aber schon nach dessen Promulgation ausgestellt. Das konnte als Hinweis gedeutet werden, daß der Apostolische Stuhl auch unter dem neuen Gesetzbuch keine grundsätzlichen Hindernisse gegen die Setzung solchen Ausnahmerechts sehen würde.

Vom 21. bis 24. Januar 1986 befaßte sich die Vollversammlung der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens mit dem Thema „Identität und Sendung der Ordensbrüder in laikalen und in klerikalen Instituten" und veranlaßte u.a. die Bildung einer Kommission innerhalb der Behörde, die unter theologischem und juridischem Aspekt die Stellung des Ordensbruders insbesondere in klerikalen, „gemischten" und monastischen Verbänden zu untersuchen hatte.[48] Die Ergebnisse der Kommission wurden von der ordentlichen Versammlung der Kongregation am 5. Dezember 1986 geprüft und die Entscheidungen am 30. März 1987 vom Präfekten der Kongregation dem Papst zur Approbation vorgelegt.[49]

Das bislang unveröffentlichte Schlußdokument dieses Beratungs- und Entscheidungsvorgangs betrifft auch die Frage, wie die Zulassung von Brüdern zum Amt des Oberen in klerikalen Instituten zu handhaben sei. Als Leitlinie gilt, daß die Satzungen Brüder nicht als Obere vorsehen dürfen.[50] Die Religiosenkongregation ist jedoch bereit, von Fall zu Fall Indulte zu gewähren.[51]

Indultum, in: DMC vol. 2, Romae 1965, 693–694; *W. Aymans, K. Mörsdorf*, Kanonisches Recht I (wie Anm. 35), 257.

48 L'attività della Santa Sede nel 1986. Pubblicazione non ufficiale, Città del Vaticano 1987, 1155–1156; vgl. auch Informationes s.c.r.i.s. 12 (1986) 281.

49 L'attività della Santa Sede nel 1986 (wie Anm. 48), 1156; L'attività della Santa Sede nel 1987. Pubblicazione non ufficiale, Città del Vaticano (1988), 1175.

50 Für den Subprior, d.h. den Vertreter des Klaustralpriors, verlangen die Satzungen der Benediktinerkongregationen das Priestertum nicht (vgl. *SchwBenK* 136; *ÖstBenK* 206; *BayBenK* 81; *BeuBenK* 91.3; *OttBenK* 150). Die Tatsache, daß dies von der Religiosenkongregation nicht beanstandet wurde, kann den Charakter dieses Amtes als das eines stellvertretenden Oberen in Zweifel ziehen.

51 Das Fehlen einer authentischen Publikation der Richtlinien erschwert sichere Aussagen. Der Inhalt der Richtlinien bezüglich der Übernahme von Oberenstellen duch Brüder wird referiert bei *Sharon Holland*, Laity and the Power of Governance. A Statement of the Question (= Bulletin on Issues of Religious Law vol. 4 Nr. 2), Silver Spring 1988, 8. (Holland ist Mitarbeiterin der Religiosenkongregation.) – Der rezenten Praxis der römischen Kurie kann leider nicht nachgegangen werden, da die einschlägigen Quellenwerke (*X. Ochoa*, Leges Ecclesiae; Canon Law Digest) gegenwärtig nur Dokumente bis einschließlich 1985 erfassen. Für die Zusendung von Kopien neuerer Anträge und der Reskripte des Apostolischen Stuhls ist der Verf. dankbar.

Inhaltlich würde ein solches Indult wohl besagen, daß die konkrete Person, die für das Amt des Priors designiert wurde, entgegen c. 620 CIC in Stellvertretung des Abtes kein höherer Oberer oder zumindest entgegen c. 134 § 1 CIC kein Ordinarius ist und keine Jurisdiktionsgewalt ausüben kann. Für die Stellvertretung in jenen Bereichen, welche die heilige Weihe erfordern, hätte der Abt neben dem Prior einen Priester als seinen „Vikar" zu bestellen.

Auch ein Indult wird nur ausgestellt, wenn ein genügender Grund für die Gewährung vorhanden ist. Es ist wahrscheinlich, daß der Apostolische Stuhl die Vergünstigung für einen Einzelfall eher gewährt als ein seiner Natur nach dauerhaftes Privileg. Doch fragt man sich, ob ein entsprechender Antrag aus dem Bereich des deutschsprachigen benediktinischen Mönchtums ausreichend begründet werden kann. In den meisten Klöstern überwiegt die Zahl der Priester die der Brüder, und der priesterlich-seelsorgliche Dienst ist eine der wichtigsten Aufgaben fast aller Gemeinschaften. Solange in einem Kloster eine gewisse Anzahl von Priestern für das Amt des Priors zur Verfügung steht, wird der Apostolische Stuhl vermutlich keinen Anlaß zur Gewährung des Indults sehen.

III. Zusammenfassende Bemerkungen

Seit etwa drei Jahrzehnten ist in vielen Mönchsklöstern eine Tendenz bemerkbar, die seit dem hohen Mittelalter bestehende Verknüpfung von Mönchtum und Priestertum in Frage zu stellen und die Eigenständigkeit der Berufung zum Mönchtum zu betonen. Diese Tendenz hat in zahlreichen monastischen Gemeinschaften insbesondere in den USA, in abgeschwächter Form aber auch in Europa dazu geführt, daß Mönche die Priesterweihe nicht empfingen, obwohl sie die vom kanonischen Recht geforderten Voraussetzungen erfüllten.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist die vom II. Vatikanischen Konzil veranlaßte rechtliche Gleichstellung von Patres und Brüdern in den klerikalen Ordensgemeinschaften, soweit deren Ungleichheit nicht mit der Weihe zusammenhängt. Die konziliare Weisung wirkte sich im allgemeinen Kirchenrecht und in den Ordenssatzungen aus. Die rechtlichen Reformen verliehen den Brüdern das Stimmrecht in ihren Gemeinschaften und eröffneten ihnen den Zugang zu Ämtern und Aufgaben, die ihnen früher verschlossen waren.

Auf dem Hintergrund dieser beiden Tatsachen ist es verständlich, daß in vielen monastischen Kommunitäten das Priestertum als Voraussetzung für die Ausübung klösterlicher Ämter als weniger bedeutsam angesehen wird, zumal dann, wenn Brüder zur Verfügung stehen, die aufgrund ihrer persönlichen Eigenschaften und Fähigkeiten für die Übernahme einer Leitungsaufgabe in einer geistlichen Gemeinschaft besonders geeignet scheinen.

Es darf indessen nicht übersehen werden, daß Unterschiede bestehen bleiben, die mit dem Weihesakrament zusammenhängen. Gewisse Dienste und Ämter

können nur von Klerikern wahrgenommen werden, weil für diese Aufgaben die Weihe erforderlich ist.

Die höheren Oberen der klerikalen Ordensinstitute päpstlichen Rechts müssen die Priesterweihe empfangen haben, weil sie gegenüber den Mitgliedern des Instituts kirchliche Hirtengewalt ausüben. Das trifft auch für den Klaustralprior einer Benediktinerabtei zu, wenn er den verhinderten Abt vertritt. Eine Dispens vom Priestertum ist nicht möglich, weil es unerläßlich ist für die Träger der Hirtengewalt.

Darüber hinaus sollten jene Überlegungen nicht gering bewertet werden, welche die Religiosenkongregation 1969/70 in ihrem Schreiben an die US-amerikanischen Ordensoberen vorgetragen hat. Zur Aufgabe eines Ordensoberen in einem klerikalen Institut gehört es auch, den priesterlichen Dienst der Patres zu leiten. Es ist eine notwendige Voraussetzung für eine sinnvolle und fruchtbare Leitung des priesterlichen Apostolats der Ordensmitglieder, daß der Obere selbst Priester ist.[52]

Die angebotenen Auswege, die doch noch die Bestellung eines Bruders zum Prior ermöglichen, sind rechtlich prinzipiell gangbar und dennoch in einzelnen Aspekten fragwürdig.

Die Ausgliederung der monastischen Kongregationen aus dem Status der klerikalen Religioseninstitute päpstlichen Rechts ist auf den ersten Blick die „sauberste" Lösung des Problems. Dabei wird leicht übersehen, daß mit dem Verlust dieses Status nach geltendem Recht weitreichende Konsequenzen verbunden sind, die aus der Sicht der betroffenen Ordensinstitute größtenteils unerwünscht sein dürften. Neben der zweifelhaften Opportunität sprechen auch die zu erwartenden großen Probleme gegen diese Lösung, die nur bei einem koordinierten Vorgehen aller monastischen Kongregationen zu erreichen wäre. Es hieße mit Kanonen auf Spatzen schießen, wenn man den Status des klerikalen Religioseninstituts päpstlichen Rechts aufgeben wollte, um einen Bruder zum Prior bestellen zu können. Die Befürworter eines Abgehens von dem Schema der kirchenrechtlichen Unterscheidung zwischen laikalen und klerikalen Verbänden (und einer Neubewertung der monastischen Institute) können freilich auch geltend machen, daß das II. Vatikanische Konzil eine andere Typologie der Ordensinstitute entworfen habe[53] und daß der Apostolische Stuhl heute wenigstens intern bereits u.a. klerikale, „gemischte" und monastische Institute unterscheide.[54] Hier sind zumindest Ansatzpunkte für eine künftige Weiterentwicklung der kirchlichen Gesetzgebung und der Verwaltungspraxis gegeben.

Der Weg über das Privileg als die zweite Möglichkeit, einen Bruder zum Prior zu machen, scheint gegenüber dem Verlust des Status eines klerikalen Ver-

---

52 Siehe oben Anm. 8 und 9.

53 Vgl. *E. Gambari*, Vita religiosa (wie Anm. 24), 122–123.

54 Vgl. L'attività della Santa Sede nel 1986 (wie Anm. 48), 1156.

bandes aus mehreren Gründen vorzuziehen zu sein. Dieses Verfahren läßt sich allein mit der zuständigen Behörde des Apostolischen Stuhls abwickeln und involviert andere monastische Kongregationen oder Ordensgemeinschaften nicht direkt. Es schafft Ausnahmerecht nur für eine einzelne monastische Kongregation oder gar nur für ein einzelnes Kloster. Doch abgesehen davon, daß der Apostolische Stuhl wahrscheinlich nicht ohne weiteres bereit sein wird, ein solches Privileg zu gewähren, sollten dessen Nebenwirkungen nicht übersehen werden. Mittelbar werden von einem Ausnahmerecht auch verwandte Institute betroffen, wenigstens durch die Frage, warum die Rechtsverhältnisse hier so und dort anders sind. Durch ein dauerhaftes Ausnahmerecht, wie es aufgrund eines Privilegs geschaffen wird, kann der rechte Blick für die in den monastischen Kongregationen ausgeübte Hirtengewalt verstellt und damit im schlechtesten Fall die Stellung der höheren Oberen als Ordinarien gefährdet werden.

Am leichtesten gangbar ist der Weg des Indults. Da ein Indult nur den konkreten Einzelfall erfaßt, ist der Ausnahmecharakter der Ernennung eines Bruders als Prior deutlicher sichtbar als beim Privileg. Außerdem bringt der Apostolische Stuhl sich nicht in die Lage, etwas widerrufen zu müssen, wenn er künftig eine andere Praxis wünscht; beim Privileg hingegen bedürfte es des Widerrufs, um eine Änderung zu erreichen. Beide Aspekte machen zwar die Erteilung eines Indults durch den Apostolischen Stuhl wahrscheinlicher als jene eines Privilegs, aber keineswegs gewiß. Entscheidend für die Schaffung von Sonderrecht sind, wie die bisherige, durchaus nicht unelastische Praxis der römischen Kurie erkennen läßt, die Situation der betreffenden Gemeinschaft und die Persönlichkeit des Bruders, der leitende Verantwortung übernehmen soll. Ob sich für die Benediktinerklöster des deutschen Sprachraums in der Regel die Beantragung des solchen Indults hinreichend begründen läßt, kann hier dahingestellt bleiben.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Juni 1994)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Brief an die Staatsoberhäupter

Am 19. März 1994 richtete Papst Johannes Paul II. ein Handschreiben an alle Staatsoberhäupter sowie an den Generalsekretär der UNO. In seinem Schreiben drückt der Papst seine Besorgnis aus hinsichtlich der für September 1994 geplanten Konferenz über „Bevölkerung und Entwicklung". Die Vorbereitung dieser Konferenz lasse Tendenzen erkennen, die den Grundwerten der Menschheit widerstreiten und am Gefüge der sittlichen Ordnung rütteln, nicht zuletzt in Hinsicht auf das, was die Familie betrifft. Die Familie gehört zum Urerbe der Menschheit (L'Osservatore Romano n. 86 v. 14. 4. 94). – Zum gleichen Thema hielt der Heilige Vater am 17. April 1994 eine Ansprache an die Gläubigen, in welcher er betonte, daß die Familie vor dem Staat kommt (L'Osservatore Romano n. 89 v. 18./19. 4. 94).

2. Brief an die Priester zum Gründonnerstag

Mit dem Datum des 13. März 1994 richtete Papst Johannes Paul II. ein Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1994. Der Papst spricht vor allem von der Bedeutung der Familie für das Priestertum der katholischen Kirche. Der letzte Abschnitt des Schreibens lautet:

Der Aufruf zum Gebet mit den Familien und für die Familien, liebe Brüder, betrifft jeden von euch ganz persönlich. Wir verdanken das Leben unseren Eltern und haben ihnen gegenüber eine ständige Dankesschuld. Mit ihnen, ob sie noch leben oder bereits in die Ewigkeit eingegangen sind, sind wir durch ein enges Band verbunden, das die Zeit nicht zerstört. Auch wenn wir Gott unsere Berufung verdanken, so ist ein bedeutender Anteil daran auch ihnen zuzuerkennen. Der Entschluß eines Sohnes, sich besonders in einem Missionsland dem priesterlichen Dienst zu widmen, stellt für die Eltern ein nicht geringes Opfer dar. So ist es auch für unsere Lieben gewesen, die sich dennoch von tiefem Glauben führen ließen und Gott die Opfergabe ihrer Gesinnung dargebracht und uns dann im Gebet begleitet haben, wie es Maria Jesus gegenüber getan hat, als er das Haus in Nazaret verließ, um zur Erfüllung seiner messianischen Sendung aufzubrechen.

Was für eine Erfahrung war für jeden von uns und zugleich für unsere Eltern, für unsere Geschwister und für die uns teuren Menschen der Tag unserer Primiz! Zu welchen Festen sind jene Primizen für unsere Pfarreien und für die Kreise geworden, in denen wir aufgewachsen waren! Jede neue Berufung macht der Pfarrei die Fruchtbarkeit ihrer geistlichen Mutterschaft bewußt: Je öfter das geschieht, um so größer ist die Ermutigung, die daraus für die anderen erwächst! Jeder Priester kann von sich sagen: „Ich bin zum Schuldner gegenüber Gott und den Menschen geworden." Zahlreich sind die Personen, die uns in Gedanken und im Gebet begleitet haben, und ebenso zahlreich sind jene, die meinen Dienst auf dem Stuhl Petri in Gedanken und im Gebet begleiten. Diese große Solidarität des Gebets ist für mich eine Kraftquelle. Ja, die Menschen setzen ihr Vertrauen in unsere Berufung zum Dienst an Gott. Die Kirche betet beständig für neue Priesterberufe, sie freut sich über die Zunahme an Priestern, sie ist über deren Mangel dort, wo er auftritt, be-

trübt, so wie sie betrübt ist über den Mangel an Großherzigkeit bei vielen Menschen.

An diesem Tag erneuern wir jedes Jahr unsere Versprechen, die an das Sakrament der Priesterweihe gebunden sind. Diesen Versprechen kommt große Bedeutung zu. Es handelt sich um das Christus selbst gegebene Wort. Die Treue zur Berufung baut die Kirche auf; jede Untreue dagegen wird zu einer schmerzhaften Wunde am mystischen Leib Christi. Während wir also hier versammelt das Geheimnis der Eucharistie und des Priestertums betrachten, flehen wir zum Hohenpriester – der sich, wie die Heilige Schrift sagt, als treu erwiesen hat (vgl. *Hebr.* 2,17) – darum, daß es auch uns gegeben sein möge, treu zu bleiben. Beten wir im Geist dieser „sakramentalen Brüderlichkeit" gegenseitig füreinander – die Priester für die Priester! Auf das der Gründonnerstag für uns zu einer erneuerten Berufung werde, mitzuwirken an der Gnade des Sakraments der Priesterweihe. Beten wir für unsere geistlichen Familien, für die unserem Dienst anvertrauten Menschen; beten wir insbesondere für jene, die unser Gebet in besonderer Weise erwarten und seiner bedürfen: Die Treue zum Gebet möge bewirken, daß Christus immer mehr zum Leben unserer Seele werde.

O großes Sakrament des Glaubens, o heiliges Priestertum des Erlösers der Welt! Wie dankbar sind wir Dir, Christus, daß Du uns in die Gemeinschaft mit Dir aufgenommen hast, daß Du uns zu einer einzigen Gemeinschaft um Dich herum gemacht hast, daß Du uns erlaubst, Dein unblutiges Opfer zu feiern und überall Diener der göttlichen Geheimnisse zu sein: am Altar, im Beichtstuhl, auf der Kanzel, bei Kranken und Gefangenenbesuchen, in den Klassenzimmern der Schulen, auf den Lehrstühlen der Universitäten, in den Büros, in denen wir arbeiten. Sei gepriesen, allerheiligste Eucharistie! Ich grüße dich, Kirche Gottes, die uns das priesterliche Volk (vgl. 1 *Petr* 2,9) ist, erlöst durch das kostbare Blut Christi (L'Osservatore Romano n. 67 v. 23. 3. 94)!

3. Päpstliche Akademie für das Leben

Mit dem Motuproprio „Vitae Mysterium" vom 11. Februar 1994 errichtete Papst Johannes Paul II. die Päpstliche Akademie für das Leben.

1. Das Geheimnis des Lebens, zumal des menschlichen Lebens, zieht in wachsendem Maße die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler an, angeregt von den außergewöhnlichen Möglichkeiten der Forschung, die der Fortschritt von Wissenschaft und Technik ihren Untersuchungen heute bietet. Die neue Situation öffnet auf der einen Seite faszinierende Aussichten zu Eingriffen an den Quellen des Lebens selbst, sie stellt aber zugleich vielfältige und bisher unbekannte Fragen moralischer Ordnung, die der Mensch nicht mißachten darf, ohne Gefahr zu laufen, vielleicht nicht wieder gutzumachende Schritte zu tun. Dessen bewußt, möchte die Kirche, die kraft des Auftrags Christi gehalten ist, das Gewissen der Menschen über die aus der menschlichen Natur sich ergebenden moralischen Forderungen zu erhellen, „nach Kenntnisnahme der Daten der Forschung und Technik, ihrem vom Evangelium kommenden Auftrag und ihrer apostolischen Pflicht gemäß die Morallehre vorlegen, die der Würde der Personen und ihrer ganzheitlichen Berufung entspricht" (Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum vitae,* 1). Diese Aufgabe ist zumal in unserer Zeit dringend, wenn man bedenkt, daß „in der liebevollen und hochherzigen Annahme jeden menschlichen Lebens, vor allem des schwachen oder kranken, die Kirche heute einen besonders entscheidenden Zeitpunkt ihrer Sendung erlebt, die um so notwendiger ist, als eine Kultur des Todes mehr und mehr beherrschend wird" (Apostolisches Schreiben *Christifideles laici,* 38).

2. Die Präsenz der Kirche auf dem Gebiet der Gesundheit reicht viele Jahrhunderte zurück, und sie hat nicht selten das Eingreifen des Staates vorweggenommen. Durch

ihre helfende Fürsorge und ihre pastorale Tätigkeit verkündet sie auch heute noch das „Evangelium des Lebens" in den veränderlichen geschichtlichen und kulturellen Situationen, und sie bedient sich dabei einer Pädagogik, die der Wahrheit des Evangeliums treu bleibt und zugleich die „Zeichen der Zeit" beachtet. Sie stellt zumal im Gesundheitswesen das Bedürfnis fest, jede mögliche Kenntnis im Dienst am menschlichen Leben zu vertiefen, damit dort, wo die Technik keine erschöpfenden Antworten zu geben vermag, sich „das Gesetz der Liebe" äußern kann. Es ist ein Gesetz, das ihre gesamte missionarische Tätigkeit anregt und sie veranlaßt, die Botschaft Christi, der gekommen ist, das Leben zu schenken und es in Fülle zu schenken (vgl. *Joh* 10,10), immer lebendig und aktuell zum Ausdruck zu bringen.

3. Als ich am 11. Februar 1985 die Päpstliche Kommission, den heutigen Päpstlichen Rat für die Pastoral im Krankendienst einrichtete, nannte ich unter ihren Zielen: „Erläuterung, Verteidigung und Verbreitung der kirchlichen Lehraussagen zum Gesundheitswesen sowie Förderung ihrer praktischen Anwendung durch die im Gesundheitswesen Tätigen" (Motu proprio *Dolentium hominum,* 6). Diese Zielsetzung wurde durch die Apostolische Konstitution *Pastor bonus* (Art. 153, Par. 3–4) für das Dikasterium bekräftigt. Das erfordert freilich, daß alle im Gesundheitswesen Tätigen angemessen in der Moral und den Problemen der Bioethik geschult sind (vgl. *Sondervers*ammlung der Bischofssynode für Europa, 1991, *Erklärung* 10), damit deutlich wird, daß Wissenschaft und Technik, die im Dienst der Person des Menschen und ihrer grundlegenden Rechte stehen, zum integralen Wohl des Menschen und zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplans beitragen (vgl. Pastoralkonst. *Gaudium et spes,* 35).

4. Um dieses Ziel zu erreichen und in Antwort auf viele Hinweise der Hauptverantwortlichen für die Gesundheitspastoral sowie in dem Bewußtsein, daß die Kirche sich im Dienst des Lebens unbedingt mit der Wissenschaft treffen muß (vgl. II. Ökumenisches Vatikanisches Konzil, *Botschaft an die Intellektuellen und Wissenschaftler* vom 8. Dezember 1965), errichte ich mit diesem Motu proprio die Päpstliche Akademie für das Leben, die nach den Statuten autonom ist. Sie steht aber in Verbindung mit dem Päpstlichen Rat für die Pastoral im Krankendienst und arbeitet eng mit ihm zusammen. Sie hat die besondere Aufgabe, die Hauptprobleme der Biomedizin und des Rechtes hinsichtlich der Förderung und des Schutzes des Lebens zu studieren, darüber zu informieren und für entsprechende Schulung zu sorgen, vor allem in der direkten Beziehung, die diese Probleme zur christlichen Moral und den Weisungen des Lehramtes der Kirche haben.

5. Die Päpstliche Akademie für das Leben hat ihren Sitz im Vatikan, und an ihrer Spitze steht ein von mir ernannter Präsident, dem ein Rat und ein kirchlicher Berater zur Seite stehen. Es steht dem Präsidenten der Päpstlichen Akademie zu, ihre Versammlung einzuberufen, ihre Tätigkeit anzuregen, ihr Jahresprogramm zu billigen und ihre Verwaltung nach der Norm ihrer eigenen Statuten zu überwachen, die der Billigung des Apostolischen Stuhles zu unterbreiten sind.

Die Mitglieder der Akademie werden von mir ernannt und vertreten die verschiedenen Zweige der biomedizinischen Wissenschaften sowie der Wissenschaften, die enger mit der Förderung und Verteidigung des Lebens verbunden sind. Es sind ferner korrespondierende Mitglieder vorgesehen.

6. Indem ich den göttlichen Beistand auf die Tätigkeit der neuen Akademie herabrufe, deren Arbeiten ich gewiß mit lebhaftem Interesse verfolgen werde, erteile ich gern all ihren Mitgliedern und Mitarbeitern sowie allen, die sich für ein möglichst gutes Gelingen dieser Initiative einsetzen, einen besonderen Apostolischen Segen (L'Osservatore Romano n. 50 v. 2. 3. 94).

4. Schreiben zur Frage der Priesterweihe von Frauen

Unter dem Titel *„Ordinatio sacerdotalis"* hat Papst Johannes Paul II. ein Apostolisches Schreiben herausgegeben zur Frage der Unmöglichkeit der Zulassung von Frauen zum Priestertum. Das Schreiben richtet sich an die Bischöfe:

„Verehrte Brüder im Bischofsamt!

1. Die Priesterweihe, durch welche das von Christus seinen Aposteln anvertraute Amt übertragen wird, die Gläubigen zu lehren, zu heiligen und zu leiten, war in der katholischen Kirche von Anfang an ausschließlich Männern vorbehalten. An dieser Tradition haben auch die Ostkirchen getreu festgehalten.

Als die Frage der Ordination von Frauen in der anglikanischen Gemeinschaft aufkam, war Papst Paul VI. darauf bedacht, in Treue zu seinem Amt die apostolische Überlieferung zu schützen, und ebenso in der Absicht, ein neues Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen zu vermeiden, den anglikanischen Brüdern in Erinnerung zu rufen, worin der Standpunkt der katholischen Kirche besteht: ‚Sie hält daran fest, daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche.'

Da die Frage jedoch auch unter Theologen und in manchen katholischen Kreisen umstritten war, beauftragte Paul VI. die Kongregation für die Glaubenslehre, die diesbezügliche Lehre der Kirche darzulegen und zu erläutern. Das geschah durch die Erklärung *Inter insigniores,* deren Veröffentlichung der Papst nach Bestätigung des Textes anordnete.

2. Die Erklärung wiederholt und erläutert die von Paul VI. dargelegten Gründe dieser Lehre, wobei sie schlußfolgert, daß die Kirche für sich nicht die Vollmacht in Anspruch nimmt, ‚Frauen zur Priesterweihe zuzulassen'. Zu solchen fundamentalen Gründen fügt jenes Dokument noch theologische Gründe hinzu, die die Angemessenheit jener göttlichen Verfügung für die Kirche erläutern, und es zeigt deutlich, daß die Handlungsweise Christi nicht auf soziologischen oder kulturellen Motiven der damaligen Zeit beruhten. So führte Papst Paul VI. dann erläuternd aus, ‚der wahre Grund liegt darin, daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist'.

In dem Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem* habe ich selbst diesbezüglich geschrieben: ‚Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten.'

In der Tat bekunden die Evangelien und die Apostelgeschichte, daß diese Berufung gemäß dem ewigen Plan Gottes erfolgte: Christus erwählte die, die er wollte (vgl. Mk 3, 13–14, Joh 6,70), und er tat das zusammen mit dem Vater ‚durch den Heiligen Geist' (Apg 1,2), nachdem er die Nacht im Gebet verbracht hatte (vgl. Lk 6,12). Darum hat die Kirche bei der Zulassung zum Amtspriestertum stets als feststehende Norm die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hatte (vgl. Offb 21,14). Sie übernah-

men in der Tat nicht nur eine Funktion, die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden (vgl. Mt 10,1. 7–8; 16–20; Mk 3, 13–15; 16, 14–15). Die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten, die ihnen in ihrem Amt nachfolgen sollten. In diese Wahl waren auch jene eingeschlossen, die durch die Zeiten der Geschichte der Kirche hindurch die Sendung der Apostel fortführen sollten, Christus, den Herrn und Erlöser zu vergegenwärtigen.

3. Im übrigen zeigt die Tatsache, daß Maria, die Mutter Gottes und Mutter der Kirche, nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, mit aller Klarheit, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist.

Auch wenn die Gegenwart und die Rolle der Frau im Leben und in der Sendung der Kirche nicht an das Amtspriestertum gebunden ist, so bleiben sie doch absolut notwendig und unersetzbar. Wie von der Erklärung *Inter insigniores* herausgestellt wurde, wünscht die Heilige Mutter Kirche, ‚daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden: Ihre Aufgabe ist heutzutage von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken'. Das Neue Testament und die ganze Kirchengeschichte erweisen umfassend die Präsenz von Frauen in der Kirche, als wahre Jüngerinnen und Zeugen Christi in der Familie und im bürgerlichen Beruf oder in der vollkommenen Weihe an den Dienst für Gott und das Evangelium. ‚In der Tat hat die Kirche, indem sie für die Würde der Frau und ihre Berufung eintrat, Verehrung und Dankbarkeit für jene zum Ausdruck gebracht, die – in Treue zum Evangelium – zu allen Zeiten an der apostolischen Sendung des ganzen Gottesvolkes teilgenommen haben. Es handelt sich um heilige Märtyrerinnen, Jungfrauen, Mütter, die mutig ihren Glauben bezeugt und dadurch, daß sie ihre Kinder im Geiste des Evangeliums erzogen, den Glauben und die Überlieferung der Kirche weitergegeben haben.'

Auf der anderen Seite ist die hierarchische Struktur der Kirche vollkommen auf die Heiligkeit der Gläubigen ausgerichtet. Daher ruft die Erklärung *Inter insigniores* in Erinnerung, ‚das einzige höhere Charisma, das sehnlichst erstrebt werden darf und soll, ist die Liebe (vgl. 1 Kor 12–13). Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen'.

4. Obwohl die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden ist, hält man sie in unserer Zeit dennoch verschiedenenorts für diskutierbar, oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zu dieser Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinäre Bedeutung zu.

Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben. Während ich auf euch, verehrte Brüder, und auf das ganze christliche Volk den beständigen göttlichen Beistand herabrufe, erteile ich allen den Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 22. Mai, dem Pfingstfest des Jahres 1994. Johannes Paulus II."

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente

Die Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente veröffentlichte am 29. März 1994 die IV. Instruktion für die korrekte Anwendung der Konstitution des Konzils über die Liturgie. Das vom 25. Januar 1994 datierte Dokument trägt den Titel „Römische Liturgie und Inkulturation".

Der Sekretär des Dikasteriums, Erzbischof Geraldo M. Agnelo, erklärte bei der Präsentation des Dokuments, man habe viele Jahre mit der Vorlage der Normen über die Anpassung der Liturgie an Wesen und Traditionen der verschiedenen Völker gewartet, damit die erneuerten Riten in den verschiedenen Sprachen Wurzeln schlagen und die Erwägung über Bedingungen und Grenzen der Inkulturation der Liturgie vertieft werden konnten. In der Konstitution über die Liturgie wird nicht ausdrücklich von „Inkulturation" gesprochen, sondern von der „Anpassung der Liturgie an Wesen und Traditionen der verschiedenen Völker". „Es handelt sich um eine zweifache Bewegung: Die Durchdringung und Fruchtbarmachung der Qualitäten und Gaben eines bestimmten Volkes mit dem Evangelium sowie die Assimilierung dieser Werte durch die Kirche, um diesem Volk die Botschaft des Evangeliums eingängiger verkünden zu können. Es ist demnach ein Prozeß der Interpretation, der Osmose zwischen Evangelium und Kultur, der auch die Liturgie wie die übrigen Gebiete des christlichen Lebens einbezieht."

Nach einer Einführung (Nr. 1–8) ist die Instruktion in vier Teile gegliedert.

Der erste Teil (Nr. 9–20) trägt den Titel „Der Prozeß der Inkulturation in der Heilsgeschichte", ausgehend vom Alten Testament bis zur Menschwerdung Christi, den Anfängen der Kirche und ihrer Entwicklung, die Kirchen im Osten und im Westen. Die Entwicklung der liturgischen Formen in der Vergangenheit bleibt stetes Vorbild: Die Liturgie unserer Zeit muß sich in jeder Kultur ausdrücken können und gleichzeitig ihre Identität bewahren, in Treue zur Tradition.

Im zweiten Teil (Nr. 21–32) werden die „Erfordernisse und Vorbedingungen für die liturgische Inkulturation" dargelegt. Liturgie ist nie eine nach Belieben veränderliche Privatsache, sondern sie ist immer die Feier des Geheimnisses Christi. Einige ihrer Elemente können nicht dem Belieben der Ortskirche überlassen werden: Die Hl. Schrift, der Sonntagsgottesdienst, die alljährliche Feier des Osterfestes, das Kirchenjahr, das Amtspriestertum, die Sakramente. Vorbedingungen für die Inkulturation der Liturgie sind die Übersetzung der biblischen Texte in die Volkssprache sowie eine ernsthafte Unterscheidung zwischen dem, was für das Glaubensleben nützlich und was schädlich ist.

Der dritte Teil trägt die Überschrift „Prinzipien und praktische Normen für die Inkulturation des römischen Ritus" (Nr. 33–51). Es werden drei allgemeine Prinzipien vorgestellt: Der Zweck der Inkulturation, die Anpassung in Achtung der „substantiellen Einheit des römischen Ritus" und die Verantwortung der zuständigen kirchlichen Stellen, stets in Einheit mit dem Apostolischen Stuhl. Angesichts des weiten Anwendungsgebiets der Inkulturation (Abfassung der Texte, Gesänge und Musik, Gebärden und Haltung, verschiedene künstlerische Formen) ist es notwendig, die größte Vorsicht walten zu lassen, um gefährliche Synkretismen zu vermeiden.

Im vierten und letzten Teil (Nr. 52–69) der Instruktion werden die zwei Bereiche der Anpassung des römischen Ritus erläutert. Der erste Bereich betrifft alle Möglichkei-

ten der Anpassung, die in den liturgischen Büchern vorgesehen sind; das zweite Gebiet betrifft tiefergehende Anpassungen, die in den liturgischen Büchern nicht vorgesehen sind, jedoch durch die örtlichen Bedingungen des kirchlichen Lebens notwendig werden. Sie müssen von den Ortsbischöfen und Bischofskonferenzen – stets in Einheit mit der Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente – sorgfältig geprüft und gebilligt werden (L'Osservatore Romano n.73 v. 30.3.94).

2. Römische Rota

Ein neues Statut gilt ab 6. Mai 1994 für die Arbeit der römischen Rota, des obersten Berufungsgerichts der katholischen Kirche, das insbesondere bei Ehe-Nichtigkeitsverfahren in zweiter und dritter Instanz entscheidet. Das 120 Artikel umfassende Regelwerk, das den Richtern und Mitarbeitern im Palazzo della Cancellaria vorgestellt wurde, modifiziert die Normen aus dem Jahre 1934 auf der Grundlage des neuen Kirchenrechts CIC und des Ostkirchenrechts. Da die meisten Änderungen bereits in den letzten Jahren in die Praxis der Rota übernommen wurden, dürfte sich an dem Verfahren wie an der Verfahrensdauer der Prozesse nur wenig ändern (KNA).

3. Kongregation für den Klerus

Am 22. März 1994 wurde durch den Sekretär der Kongregation für den Klerus, Crescenzio Sepe, Tit.-Erzbischof von Grädum, das neue *Direktorium für den Dienst und das Leben der Priester* vorgestellt.

Die Lehren Papst Johannes Paul II. über das Amtspriestertum sind einzigartig in der Tradition der Kirche. Im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils hat er eine vollständige Unterweisung über den priesterlichen Dienst gegeben, sowohl in dem nachsynodalen Schreiben *Pastores dabo vobis* vom 25.3. 1992 als auch in den Katechesen bei den Mittwochs-Generalaudienzen vom 31.3. bis 29.9. 1993.

Dieses Direktorium ist sehr nützlich in einer Zeit, in der man nach dem tiefen Sinn des katholischen Priestertums sucht im Vergleich zu den anderen verschiedenen Auffassungen vom Dienstamt bei den nichtkatholischen Christen und nach der kürzlich entstandenen Situation in England.

Es kommt eine fruchtbare Zeit der Erneuerung sowohl des allgemeinen Priestertums der Laien als auch des Amtspriestertums, in der jeder auf seine Weise an dem einen Priestertum Christi Anteil hat, beide jedoch wesentlich voneinander verschieden (Dir. 6). Diese durch das Direktorium angeregte Erneuerung müssen wir in der Freude der Kirche annehmen, die immer jung genug ist, um ihren Dienst der Evangelisierung aufs neue zu beginnen.

Das Wesen des Priesters besteht zutiefst in seiner Gleichgestaltung mit Christus, dem Propheten, Priester und Hirten der Kirche. Von dieser Gleichgestaltung mit Christus hängt das Verhältnis des Priesters zu den anderen Gläubigen in der Kirche ab, und aus ihr ergeben sich seine besonderen Funktionen im Dienst Gottes und der Kirche. Die Gleichgestaltung mit Christus, dem Propheten, Priester und Hirten, bestimmt die Spiritualität des Priesters. Er ist der Mann des Wortes Gottes, der im Lesen der Heiligen Schrift die unentbehrliche Nahrung für seine Aufgabe als Prediger des Gotteswortes und für sein kontemplatives Gebetsleben findet. Er ist der Mann des Opfers und der Fürbitte, der sein Leben, seine Zeit, seine Kräfte in den Dienst derer stellt, die ihm anvertraut sind, und der in seiner Fürbitte alle jene dem Herrn vorstellt, die seines Gebetes und seines Trostes bedürfen. Dieser Aspekt seines geistlichen Lebens kommt beim Priester vor allem in der täglichen Feier des eucharistischen Opfers zum Tragen, im Gedächtnis des einzigen Opfers des Erlösers, der vor dem Vater

Fürsprache einlegt mit den Zeichen seines Erlösungsopfers am Kreuz. Mit der Darbringung des eucharistischen Opfers verbindet das Zweite Vatikanische Konzil „das Stundengebet, in dem die Priester im Namen der Kirche Gott für das ganze ihnen anvertraute Volk, ja für die ganze Welt bitten (PO, 5). Der Priester ist Hirt einer Herde, nämlich der ihm vom Bischofsamt anvertrauten Gemeinde, die er mit der Autorität des Guten Hirten als liebevolles Werkzeug der Einheit in Christus zum Gottesreich führen muß. Er ist, nach dem Wort Johannes' des Täufers, der Freund des Bräutigams (vgl. *Joh* 3,29–30), steht ihm nahe, hört auf ihn und freut sich über die Stimme des Bräutigams, der zur Braut spricht, zur Kirche, seinem Leib.

Seine besondere Gleichgestaltung mit Christus, dem Priester, bestimmt sein Verhältnis zu den anderen Gläubigen der Kirche. Im Verhältnis zum gläubigen Laien, der durch die Taufe und die Firmung die Gnade des allgemeinen königlichen Priestertums empfangen hat, unterscheidet sich der Priester wesentlich („essentia et non gradu tantum", *Lumen gentium,* 10), weil er in der Priesterweihe vom Hl. Geist das priesterliche Charisma empfangen hat, das unauslösliche Siegel, das ihn innerlich umgestaltet und zum Diener Christi, des Priesters und Fürsprechers, gemacht hat. Die besondere Aufgabe des Priesters besteht also darin, im Namen Christi, „in persona Christi", des Propheten, Priesters und Hirten, zu handeln und zu sprechen. Er muß das Evangelium verkündigen „als Gesandter an Christi Statt, und Gott ist es, der durch ihn mahnt" (vgl. 2 *Kor* 5,20), und muß „die Worte des Glaubens und der guten Lehre" (1 *Tim* 4,6) lehren; er bringt das eucharistische Gedächtnisopfer dar, „um das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch fortdauern zu lassen" (SC, 47), und spendet in der Kommunion den Leib und das Blut Christi.

Die Eucharistie, in der im eigentlichen und unmittelbaren Sinn das Kreuzesopfer und die Fürbitte des erhöhten Christus in der Kirche gegenwärtig gesetzt sind, ist die Quelle und der Höhepunkt der ganzen geistlichen Existenz und der Pastoraltätigkeit des Priesters. Der Priester, der das eucharistische Gedächtnis des Opfers Christi feiert, handelt im Namen Christi, des Priesters und Fürsprechers, in der Kraft des obersten Hirten des Gottesvolkes, Christi selbst.

Diese ontologische Verbundenheit des Priesters mit Christus, dem Hohenpriester, ist das Charakteristische der katholischen Lehre über das Priestertum. Um das Wesen des Priestertums zu begreifen, muß man den Opfercharakter der Eucharistie als Gedächtnis verstehen, das dem Vater in der Kraft des Hl. Geistes als Fürbitte der Kirche dargebracht wird. Das neue „Direktorium für den Dienst und das Leben der Priester" wird ein Werkzeug zur Vertiefung und Erneuerung des Priestertums sein. (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 15. 4. 94, Nr. 15, S. 9).

3. Päpstlicher Rat zur Interpretation von Gesetzestexten

In ihrer Zusammenkunft am 30. Juni 1992 haben die Mitglieder des Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten folgende Frage geprüft:

„Ob die liturgischen Funktionen, die im Sinne des CIC can. 230 § 2 Laien anvertraut werden können, in gleicher Weise von Männern und Frauen wahrgenommen werden können, und ob zu diesen Funktionen in gleicher Weise wie die anderen von demselben Kanon aufgeführten Funktionen der Altardienst gezählt werden kann."

Die Antwort ist folgende: „Ja, und unter Einhaltung der vom Apostolischen Stuhl zu gebenden Instruktionen.".

Danach hat Papst Johannes Paul II. in der Audienz, die er dem Hochwürdigsten Mons. Vincenzo Fagiolo, em. Erzbischof von Chieti-Vasto und Präsident des genann-

ten Rates für die Interpretation von Gesetzestexten, am 11. Juli 1992 gewährte, diese Entscheidung bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Zu dieser Entscheidung schrieb der *Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und für die Disziplin der Sakramente,* Kardinal Antonio M. Jarvierre Ortas SDB, am 15. März 1994 folgenden Brief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen:

Indem ich das oben Dargelegte Ihrer Bischofskonferenz mitteile, möchte ich der Pflicht genüge tun, einige Aspekte von can. 230, § 2 und seiner authentischen Interpretation zu präzisieren.

1) Can 230, § 2 hat Erlaubnis-, nicht aber Vorschriftscharakter: „Laici ... possunt." Deshalb kann die diesbezüglich von einigen Bischöfen erteilte Erlaubnis nicht im geringsten als Verpflichtung für die anderen Bischöfe angesehen werden.

Es obliegt in der Tat jedem Bischof in seiner Diözese, nachdem er die Meinung der Bischofskonferenz gehört hat, ein einsichtsvolles Urteil über das Vorgehen abzugeben zum Zweck eines geordneten Verlaufs des liturgischen Lebens in der eigenen Diözese.

2) Der Heilige Stuhl respektiert die von einigen Bischöfen aus bestimmten ortsgebundenen Erwägungen getroffene Entscheidung, soweit diese von can. 230, § 2 vorgesehen ist, aber gleichzeitig möchte er in Erinnerung rufen, daß es immer mehr angebracht sein wird, der edlen Tradition des Dienstes am Altar durch die Meßdiener zu folgen. Bekanntlich hat dies auch eine ermutigende Entwicklung der Priesterberufe ermöglicht. Es wird also immer die Verpflichtung mit sich bringen, diese Ministrantengruppen weiter zu unterstützen.

3) Wenn der Bischof in einer Diözese auf Grund von can. 230 § 2 die Erlaubnis erteilt, daß der Dienst am Altar aus besonderen Gründen auch von Frauen verrichtet wird, muß dies den Gläubigen angesichts der zitierten Norm gut erklärt werden, wobei darzulegen ist, daß diese Norm bereits eine breite Anwendung findet durch die Tatsache, daß die Frauen oft den liturgischen Dienst des Lektors verrichten, als außerordentliche Spender der Eucharistie auch zur Austeilung der heiligen Kommunion berufen werden können und gemäß can. 230 § 2 andere Aufgaben wahrnehmen.

4) Außerdem muß klar sein, daß die erwähnten liturgischen Dienste der Laien nach dem Urteil des Bischofs „ex temporanea deputatione" erfolgen, ohne ein Recht auf Verrichtung von seiten der Laien, seien es Männer oder Frauen.

Durch diese Mitteilung wollte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung den vom Papst erhaltenen Auftrag erfüllen, einige Anweisungen zu geben, um zu erläutern, was can. 230 § 2 CIC sowie die authentische Interpretation dieses Kanon verfügt, die demnächst veröffentlicht wird.

Auf diese Weise können die Bischöfe ihre Sendung besser erfüllen, in der eigenen Diözese als Lenker und Förderer des liturgischen Lebens im Rahmen der in der Universalkirche geltenden Normen zu wirken.

In aufrichtiger Verbundenheit mit allen Mitgliedern der Bischofskonferenz verbleibe ich Ihr Antonio M. Kardinal Javierre Ortas, Präfekt; Geraldo M. Agnelo, em. Erzbischof von Londrina, Sekretär.

BISCHOFSSYNODE

Vom 10. April bis zum 8. Mai 1994 fand in Rom eine Sondersynode für die Kirche in Afrika statt. Es nahmen 315 Synodenväter daran teil; 29 Synodenversammlungen wurden abgehalten. Es gab 210 mündliche und 9 schriftliche Interventionen. Die Synode wurde am 10. April durch Papst Johannes Paul II. eröffnet. Da der Papst am 28. April abends sich einen Oberschenkelbruch zuzog und in der Poliklinik Agostino Gemelli in Rom operiert werden

mußte, konnte er in der Schlußphase der Synode nicht persönlich anwesend sein. Er ließ sich durch einen der Vizepräsidenten der Synode, den Kurienkardinal Francis Arinze, vertreten.

In der ersten Phase der Synode trugen die Synodenväter ihre Interventionen vor. Es folgt eine Zusammenfassung der Interventionen zu jenen Themen, die besonders angesprochen worden sind:

Inkulturation

Das Thema Inkulturation war eines der am lebhaftesten diskutierten Themen der Afrikasynode. Für Bischof Mugadzi (Simbabwe) sind Evangelisierung und Inkulturation wesentliche Prioritäten um – so Bischof Haushiku (Namibia) – echte Christen und echte Afrikaner zu sein. Für eine angemessene Inkulturation bedarf es nach Meinung von Kard. Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, einer korrekten und umfassenden Theologie der Menschwerdung. Diese Theologie muß laut Bischof Esua (Kamerun) auf dem Wort Gottes, d. h. der Bibel basieren; sie müsse das „Vademecum jedes einzelnen Hirten und Christen werden".

Inkulturation müsse laut Bischof Sarpony (Ghana) das gesamte menschliche Leben einschließen und auf allen Gebieten verwirklicht werden: „Theologie, Musik, Liturgie und Sozialwissenschaften". Nach Meinung von Bischof Moreira dos Santos (Angola) ist die Inkulturation eine Herausforderung angesichts der wachsenden Verstädterung. Für Kard. Felici, Präfekt der Kongregation für die Heiligsprechungen, sind die Heiligen Afrikas die vollkommenste Inkulturation des Evangeliums. Für Bischof Pasinya (Zaire) ist „Inkulturation ein Recht, nicht ein Zugeständnis", denn sie „ist im Herzen der offenbarten Botschaft, die die Kultur vervollständigt, indem sie über sie hinausgeht und sie übersteigt, ihr einen neuen Sinn gibt, eine neue Reichweite, neue Ausdrucksmöglichkeiten, einen neuen Bezugspunkt: Jesus Christus".

Bischof Ganda (Sierra Leone) sieht in den kleinen Basisgemeinden den Schwerpunkt der Inkulturation. Auch die Medien sind nach Meinung von Bischof Sangu (Tansania) wichtig für die Inkulturation. Die schwersten Herausforderungen für die Inkulturation sieht Bischof Nsayi (Kongo) in der Familie, in Tradition und Moderne sowie in den politischen und sozial-ökonomischen Umwälzungen. Auch das gottgeweihte Leben, so der Generalobere der Oblaten von der Makellosen Jungfrau, P. Zago OMI, muß entsprechend seinen vielfältigen Charismen inkulturiert werden.

Die Inkulturation war entschieden eines der hauptsächlichen Probleme der Synode. Inkulturation will die Anforderungen des Evangeliums nicht abschwächen, sondern in die afrikanischen Kulturen einpflanzen. Sie sucht nach einem afrikanischen Stil der Heiligung gemäß dem Evangelium.

Dialog

Bischof Samba von Musoma (Tansania) sprach über die Bedeutung der traditionellen afrikanischen Religionen (TAR) als Bestandteil des Lebens der Menschen in Afrika; der Dialog mit der TAR werde die Zweiteilung des christlichen Glaubens in Afrika ausschalten. Der Dialog mit den anderen christlichen Bekenntnissen erlaube schon jetzt die Zusammenarbeit in vielen sozialen und weltlichen Bereichen. Der derzeitige Dialog mit dem Islam sei schwierig, sollte aber dennoch intensiviert werden, um gefährliche Religionskonflikte zu vermeiden. Nicht zu vergessen seien die Gespräche mit den oft diktatorischen und totalitären Regierungen zur Verteidigung der Unterdrückten sowie zum Schutz von Freiheit und Gerechtigkeit.

Der Generalobere der Afrikamissionare (Weiße Väter), P. Gotthard Rosner, sagte: „Dialog ist verwirklicht, wenn wir andere Kulturen und Religionen entdecken und bewundern, wenn wir die Würde jedes Menschen anerkennen und jedermann mit Respekt behandeln".

Über die Präsenz des Christentums in Ägypten, Äthiopien und Eritrea sprach Kardinal Silvestrini in seiner Eigenschaft als Präfekt der Kongregation für die Orientalischen Kirchen. Er erinnerte an die lange Geschichte und reiche Tradition dieser Kirchen und unterstrich: „Der ökumenische Dialog mit der orthodoxen Kirche der Region muß unbedingt intensiviert werden, wobei die Kirchen in Äthiopien und Eritrea besonders unterstützt werden müssen, da sie erst vor kurzer Zeit den Schikanen einer marxistischen Regierung und dem Elend des Krieges entkommen sind. Man sollte damit aufhören, die Christen, die zu einer anderen Kirche übertreten, erneut zu taufen."

Bischof Willigers von Jinja (Uganda) erklärte, es müsse zwischen dem „Dialog mit dem Islam" und dem „Dialog mit Muslimen" unterschieden werden. Die Betonung muß nach seiner Meinung „auf das Teilen des Glaubens zwischen den Glaubenden vor Ort gelegt werden, die schon in denselben gesellschaftlichen Gebieten zusammenarbeiten. Das könnte ein inkulturierter Dialog genannt werden; er sieht von importierten oder ausländischen Vorurteilen ab". Bischof Willigers sagte ferner: „Neben der Tatsache, daß die Anerkennung der Rechte der Muslime durch die Christen von den Muslimen mit der Anerkennung der Rechte der Christen erwidert werden sollte, müßten beide Religionen aus ihrer jeweiligen Tradition die Grundlagen für gegenseitige Toleranz und sogar Hochschätzung gewinnen."

Echter Dialog führt immer zu Eintracht und stellt den Frieden in Aussicht. Diese Ansicht vertrat Bischof Komenan Yao (Elfenbeinküste) und führte als Beispiel die fruchtbare Zusammenarbeit mit einigen Protestanten im Schulwesen und in der Bibelarbeit an, sowie gemeinsame Gespräche mit der Regierung. Auch wenn man heute nicht von einem echten Dialog mit dem Islam sprechen könne und es auch schwierig sei, einen Dialog mit den verschiedenen Sekten zu beginnen, so „ist doch der Dialog ein unentbehrliches Werkzeug des Evangelisierungsauftrags der Kirche".

Für den Apost. Administrator Msgr. Romano C.Ss.R. von Niamey (Niger) bedarf es „großer Bescheidenheit und Demut, um als Minderheit in einem islamischen Land zu leben; das bedeutet nicht Schwäche und noch weniger Nachgeben". Die konkreten Möglichkeiten des Dialogs bestehen nach seiner Meinung im Dienst an der Entwicklung und der Förderung des Menschen, in der Suche nach Orten und Möglichkeiten der Begegnung, wie der Liturgie, die Christen und Muslime bei interreligiösen Eheschließungen vereint, oder großen Festlichkeiten und in Jugendbewegungen. „Schwierigkeiten entstanden durch integralistische und gewalttätige Bewegungen, durch intolerante Sekten, mit denen uns die Muslime gleichstellen, durch das schlechte Beispiel lauer und schlechter Christen."

Bischof Mawule Kouto von Atakpamé (Togo) sprach von den Werten der traditionellen afrikanischen Religionen und der notwendigen Unterscheidung ihrer Werte. Bischof Mojwok Nyiker von Malakal sprach im Namen der katholischen Bischofskonferenz des Sudan über die Lage in seinem Land und die Versuche des Dialogs mit den Muslimen: „Es ist leicht, davon zu sprechen, jedoch sehr schwer in die Tat umzusetzen." Grund für Mißerfolge sei Mangel an gegenseitigem Vertrauen, Achtung und Verständnis. Die Lage verschlechterte sich mit dem Krieg zwischen dem Norden und dem Süden des Landes und „der Gefahr, daß der Dialog eines natürlichen Todes stirbt. Man ist leicht versucht, zu sagen: Warten wir das Ende des Krieges ab, dann beginnen wir den Dialog. Doch wann wird der Krieg enden?" Bischof N'Gartéri Mayadi (Tschad) sprach darüber, wie in seinem Land die religiöse Identität sozusagen zur Verstärkung der Stammesidentität beitrage: „Man gehört dieser Religion an, weil man dem Stamm angehört." Es gebe verschiedene Tendenzen unter den Muslimen.

In der Mehrzahl wären sie traditionell und tolerant; die Muslime mit französischer und arabischer Bildung der Oberschicht seien ebenfalls tolerant; schließlich gebe es Muslime, die aus dem Sudan und anderen arabischen Ländern zurückgekehrt sind, wo sie studiert haben. „Sie wollen eine Islamisierung von Grund auf." Im Innern ihrer Bewegung gebe es verschiedene Strömungen, zwischen denen es öfter zu gewaltsamen Zusammenstößen komme. In diesem schwierigen Umfeld, in dem Bekehrungen zum Christentum zahlreich sind, sei es dringend notwendig, daß die Kirche ihren Einsatz im Erziehungs- und Assistenzwesen zugunsten aller Einwohner fortsetzt, ohne Ansehen der Religion; besser noch womöglich zusammen mit den Muslimen. „Auf diese Weise wollen wir den Dialog des Lebens fortsetzen."

Medien

„Der Christ und besonders der Priester ist ein Meinungsträger in der Gesellschaft. Er muß folglich mit den Medien umgehen können", erklärte Bischof Appiah Turkson von Cape Coast (Ghana) und fuhr fort: „Das Afrika, das viele kennen und künftig kennen lernen werden, ist das Afrika aus dem Fernsehen, dem Rundfunk, den Zeitungen und Büchern, die Bilder von Menschen zeigen, die Hilfe suchen." Er verwies auf die Verantwortung der Medienschaffenden.

Bischof Gonsum Ganaka von Jos (Nigeria) bat die Synode um einige konkrete Maßnahmen zur Förderung der Evangelisierung durch die Medien. Er schlug ein spezifisches Evangelisierungs-Programm über Radio Vatikan vor: „Wortgewandte Prediger sollten allen, die in Afrika und Madagaskar noch nicht erreicht wurden, die Frohbotschaft verkünden." Er forderte ferner die Verwirklichung des bei der Vollversammlung in Lomé 1990 vorgelegten Projekts eines starken katholischen Rundfunksenders und schlug der Kirche vor, einen Sendekanal via Satellit zu mieten, der nicht nur Papstbotschaften, sondern auch Programme zur Evangelisierung überträgt. Er empfahl die Ausbildung der Priester, Ordensleute und Laien im Gebrauch von Video-Bibliotheken, um die Schäden der pornographischen und gewaltverherrlichenden Filme einzudämmen.

Bischof Tabsoba (Burkina Faso) sprach über das Thema Medien und Familie. Zum Schutz der Familie müsse die Bevölkerung mit der Sprache der Medien vertraut gemacht werden, besonders die Jugend und die Kinder. Die Erziehung zu einem rechten Verständnis der Medien und der Realität des Lebens sei notwendig; dafür wäre eine diözesane Radiostation in jedem Bistum sehr nützlich.

Bischof Amsini Kiswaya (Zaire) bedauerte, daß in seinem Land die Kirche den größten Teil ihrer Medien während der Diktatur und der Verstaatlichung der Presse in den siebziger Jahren verloren habe. „Der christliche Westen besitzt Schrifttum und audiovisuelles Material, das für unsere Finanzen unerschwinglich ist. Wäre es nicht möglich, für Afrika Reproduktionen zu günstigen Bedingungen zu genehmigen, die zwischen den afrikanischen und den westlichen Kirchen noch zu bestimmen wären? Wir denken hier an Bücher, Zeitschriften, Informations- und Bildungsmaterial. Könnte man sich eine verlegerische Zusammenarbeit mit einer afrikanischen Druckerei vorstellen?"

Bischof Sangu (Tansania) sprach im Namen der Bischofskonferenz seines Landes über die „Werkzeuge der Evangelisierung", an erster Stelle das gesprochene Wort: „Wie Jesus müssen auch wir Gleichnisse gebrauchen, damit unsere Predigten ankommen." Er warnte vor schlecht vorbereiteten Reden oder solchen, die dem Zuhörer nicht Rechnung tragen. Auch Bücher und Hirtenbriefe müßten in eingängiger Sprache geschrieben sein und das Druckbild müsse zum Lesen einladen. Er betonte die notwendige Ausbildung der künftigen Priester für den Gebrauch der Medien.

Der Erzbischof von Dakar (Sénegal), Kard. H. Thiandoum, faßte am 22. April als vom Papst bestellter Relator die während der ersten Hälfte der Afrikasynode mündlich vorgetragenen und schriftlich eingereichten Interventionen der Teilnehmer zusammen:

Evangelisierung und Verkündigung

Da die Welt einen Jesus Christus braucht, der „der Weg , die Wahrheit und das Leben (Joh. 14,6) und das Licht ist", nimmt das Wort Gottes den ersten Platz in der Evangelisierung ein. Das Evangelium ist die Kraft Gottes für die Rettung der Menschheit. Die Bibel sollte in alle Volkssprachen übersetzt werden; ihr Studium und überlegtes Lesen sollte allen Gläubigen Christi und den Nichtglaubenden offenstehen, so daß sie das Licht finden können.

In diesem Zusammenhang spielen das Bibelapostolat, die Schule der Evangelisierung und das katholische Bibelzentrum von Nairobi neben anderen kirchlichen Organismen in Afrika und Madagaskar eine wichtige Rolle.

Die Kirche als Familie Gottes

Der afrikanische Sinn für Familiensolidarität bietet eine wertvolle Grundlage, auf der eine Ekklesiologie als „Familie Gottes" auf Erden aufgebaut werden kann. In dieser Ekklesiologie bilden die lebendigen christlichen Gemeinden Zellen, in denen die Liebe zu Gott untrennbar mit der Liebe zum Nächsten verbunden ist und in denen die Tendenzen zur Uneinigkeit – Egoismus, Stammesdenken etc. – ausgegrenzt und überwunden werden. Diese Gemeinden werden Fragen um die Ehe, die dreifache Eheschließungszeremonie für dasselbe Paar, den Ausschluß von Taufe und Eucharistie aufgrund der ehelichen Situation..., das Aufteten „neuer Dienste" für die Laien und die Notwendigkeit sich selbst tragender und verbreitender Gemeinden innerhalb der Communio und der Solidarität der Kirche aufgreifen.

Die Ausbildung des Seelsorgpersonals

Wenn die Laien die irdische Ordnung durch den Geist des Evangeliums umgestalten sollen, brauchen sie eine umfassende Ausbildung, die biblisch, moralisch und spirituell ist. Besondere Aufmerksamkeit soll der Jugend und den Frauen gewidmet werden. Die Ausbildung von Priestern und Ordensleuten sollte die menschliche und die spirituelle ebenso wie die intellektuelle Dimension beachten und die Kandidaten in ihrem Kulturerbe einwurzeln. Künftige Priester sollen zum Dienst in Zusammenarbeit mit den Laien ausgebildet werden. Ständige Weiterbildung muß für das ganze Volk Gottes – Priester, Ordensleute und Laien – ermöglicht werden.

Familie und Evangeliserung

Eine tiefgreifende Evangelisierung der Familie kann die Kluft zwischen Glauben und Leben überwinden helfen. Dafür kann das madagassische Konzept des „Fihavana-na" – das lebendige Band, das Kind und Eltern, Mann und Frau mit dem Nachbarn und der ganzen Umwelt verbindet – einen Weg weisen. Größere Aufmerksamkeit soll der Familienkatechese geschenkt werden. Einige Väter regten die Errichtung eines afrikanischen Zentrums für die Familie an.

Die Missionare

Missionare sind in Afrika in dieser Übergangsphase von einer Missionskirche zu einer missionierenden Kirche noch notwendig. Afrika möchte den Männern und Frauen Gottes, die oft unter großen Mühen das Wort des Lebens gebracht haben, seine Dankbarkeit ausdrücken. Dennoch soll der neue Missionsgeist eher ein Geist der Zusammenarbeit mit den Ortskirchen sein, als einer des isolierten Wirkens. Es besteht das Bedürfnis nach konzentrierter Planung zwischen Bischöfen und Ordensoberen in Personalangelegenheiten; abgesehen von den Missionaren sollte den Ortskirchen die Übernahme von Verantwortung erleichtert

werden. Afrikaner sollten nicht angeworben werden, um die zurückgehenden Zahlen europäischer Institute zu erhalten, die keine Niederlassungen in den Ländern haben, aus denen sie Kandidaten werben können. Missionarische Animation sollte schon in den Pfarreien gesichert werden.

Das Ordensleben in Afrika

Der ursprüngliche Wert des Ordenslebens soll neu entdeckt werden; es entspringt aus der Gotteserfahrung und ist nicht primär ein Ausdruck pastoraler oder caritativer Aktion. Daher sollte das Interesse der Ortskirchen am Ordensleben von mehr als nur vom Nützlichkeitsdenken geprägt sein. Es ist wichtig, das kontemplative Leben hervorzuheben, besonders im islamischen Umfeld. Die Zunahme diözesaner Kongregationen ohne besonderes Charisma oder individuellen Geist soll vermieden werden.

Gerechtigkeit und Frieden

Die Evangelisierung muß die gegenwärtige Situation in Afrika in allen Einzelheiten berücksichtigen. In diesem konkreten Zusammenhang muß die Frohe Botschaft Jesu Christi als eine Botschaft der Befreiung und des Heils dargestellt werden. Von nun an wird die Verkündigung der Gerechtigkeit und des Friedens im Mittelpunkt der Mission in Afrika stehen.

Wir brauchen eine neue politische Kultur, die den Pluralismus, die Vielfalt und die Demokratie anerkennt. In Afrika, das von Konflikten und Kriegen gezeichnet ist, muß die Versöhnung eine der wichtigsten Bemühungen bei der Evangelisierung auf das Jahr 2000 hin sein. Die Kirche ist deshalb gehalten, die Menschenrechte zu schützen und dem Dienst an Flüchtlingen und an im Exil lebenden Menschen ihre größte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Die Lebensbedingungen der afrikanischen Frau lassen viel zu wünschen übrig. Die Kirche muß zu ihrer Befreiung in der Gesellschaft beitragen. Es muß ihr eine neue Rolle in der Kirche zuerkannt werden.

Die Programme für eine strukturelle Neuordnung haben die Nationen und Völker noch ärmer gemacht und zur Migration geführt. Die Synodenväter appellieren an die Gläubigernationen, die Auslandsverschuldung Afrikas drastisch zu reduzieren oder sogar zu annullieren. Sie verurteilen die von den internationalen Organisationen ausgearbeiteten Programme zur Geburtenregulierung, die dem spirituellen Wohl der Familie in keiner Weise Rechnung tragen.

Am 28. April trugen die Relatoren der 12 Sprachgruppen das Ergebnis der Beratung vor. Nach weiterer Diskussion formulierten die Synodenväter *64 Propositiones* (Vorschläge), die dem Papst übergeben worden sind. Die Synodenväter richteten eine *Botschaft an die Kirche*. Sie ist Zeichen der Vollreife der Kirche in Afrika und Madagaskar an der Schwelle zum dritten christlichen Jahrtausend.

Ein festlicher Gottesdienst mit afrikanischen Gesängen und Riten hat die vierwöchige Afrikasynode beendet. In seiner Predigt, die vom nigerianischen Kurienkardinal Francis Arinze verlesen wurde, äußerte Papst Johannes Paul II. die Hoffnung, daß die Ergebnisse der Synode in Afrika „Bestand haben, sich vermehren" und im Alltag verwirklicht werden. Die afrikanische Kirche habe sehr viel Unternehmungsgeist und Kreativität bei der Vorbereitung wie bei der Durchführung des Bischofstreffens gezeigt. Die Schlußphase der Synode solle demnächst an „ausgewählten Orten in Afrika" stattfinden, kündigte der Papst an. Im Rahmen einer Afrikareise werde er dann selbst die Ergebnisse dieser Synode bekanntgeben.

Die Kirche Afrikas sei noch sehr jung, sie zeige Lebendigkeit und große Lebenskraft sowie die Bereitschaft, Prüfungen und Auseinandersetzungen zu überwinden. „Wenn es im Laufe dieses Entwicklungsprozesses zu Krisen kommt, so handelt es sich mei-

stens um Wachstumskrisen, die normalerweise zur Reifung des Menschen beitragen", erklärte der Papst. Er dankte den mutigen Missionaren und den Ordensgemeinschaften, die im Laufe der Jahrhunderte und auch heute die christliche Botschaft in Afrika verkündeten. Dabei sei es immer wieder zu schwierigen Prüfungen, zu Vertreibung und Ermordung von Geistlichen und Katechisten, zu Abschaffung von Orden und Ordenskongregationen gekommen. Alle diese Probleme „konnten das Vordringen des Evangeliums jedoch nicht aufhalten". Heute danke die Kirche „der göttlichen Vorsehung und all jenen, die durch den Dienst am Wort Gottes, der Feier der Sakramente, der Mühen des Lebens und manchmal auch durch das Blut des Märtyrertodes zur Einwurzelung und Entwicklung der Kirche in Afrika beigetragen haben. Der von ihnen in die Erde gelegte Samen hat reiche Frucht getragen" (Internationaler Fides-Dienst n. 77 v. 4. 5. 94 und n. 87 v. 18. 5. 94).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Werkwoche der Noviziatsleiter

Vom 7. bis 11. Februar 1994 fand im Missionshaus St. Paul, 54516 Wittlich, die diesjährige AGNO-Werkwoche statt. Das Thema der Werkwoche war: „Zulassung zum Noviziat – Strukturen und Inhalte." Das Hauptreferat („Für den Ordensberuf geeignet?") hielt P. Franz Meuers SJ.

Die Noviziatsleiter wurden ferner informiert über Fortbildungsmöglichkeiten für ihre grundlegende und wichtige Aufgabe.

2. Jahresversammlung der AG der Ausbildungsleiter

Bei der Jahresversammlung der *Arbeitsgemeinschaft der Ausbildungsleiter (AGAL)* vom 14. bis 16. März 1994 in Münsterschwarzach wurde ein neuer Vorstand gewählt. Nachfolger von P. Dr. W. Senner OP im Amt des AGAL-Vorsitzenden wurde *P. Konrad Breidenbach CSSp*, Leiter des Studienhauses der Spiritaner in St. Augustin.

3. Mitgliederversammlung der ODIV

Der Pallottinerpater Hans-Joachim Winkens (38), Internatsleiter des Vinzenz-Pallotti-Kollegs in Rheinbach bei Bonn, ist auf der Mitgliederversammlung der „Vereinigung Deutscher Ordensschulen und -Internate (ODIV) Sektion Internate" am 7. April 1994 im Kardinal-Schulte-Haus in Bergisch Gladbach zum neuen 1. Vorsitzenden gewählt worden. Pater Winkens trat in dieser Aufgabe die Nachfolge von Pater Hans Ollertz MSC an, der Internatsleiter des Johanneums in Homburg/Saar ist und stellvertretender Vorsitzender wurde.

Zur ODIV-Sektion Internate gehören 45 Jugendinternate für weiterführende Schulen, die in der Regel in der Trägerschaft der Männerorden stehen. Eine Ausnahme bildet z. B. das Jungeninternat der Franziskanerinnen in Thuine. Im Schuljahr 1993/94 leben und lernen in den Jungeninternaten der Orden 3000 Internatsschüler und noch ca. 1000 Tagesschüler. Im Internat der Pallottiner in Rheinbach lebt Pater Winkens als Internatsleiter, gemeinsam mit dem Erzieherteam, zur Zeit mit 130 Kindern und Jugendlichen zusammen. Als 1. Vorsitzender der ODIV-Sektion Internate gehört Pater Winkens zusammen mit dem Vorsitzenden der bischöflichen Jungeninternate und der Vorsitzenden der Mädcheninternate der Frauenorden zum Vorstand der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Internatserzieher Deutschlands" (AKID).

4. „Ordensleute für den Frieden"

Unter dem Motto „Brot für die Bank" haben 30 Mitglieder der „Initiative Ordensleute für den Frieden" in der Frankfurter

City für die Deutsche Bank gebettelt. Hintergrund für die Bettelaktion war die Forderung der Initiative, die Banken sollten den Ländern der sogenannten Dritten Welt ihre Schulden erlassen. Insbesondere die Deutsche Bank solle hierbei eine Vorreiterrolle spielen. Zum Abschluß der Bettelaktion überreichten die Ordensleute dem Pressesprecher der in Frankfurt ansässigen Deutschen Bank, Helmut Hartmann, das Sammelergebnis von 475,30 DM und mehrere Körbe mit Brot. Mit Sammelbüchsen in der Hand hatten die Ordensleute Passanten zu Spenden aufgefordert. „Wir wollen anstelle der Opfer Geld erbetteln und es der Deutschen Bank geben zur Schuldenreduzierung", so die Initiative. Das bestehende Kreditsystem sei eine „moderne Form von Schuldsklaverei". Deutsche Bank-Sprecher Hartmann kündigte an, die ihm überreichte Geldsumme auf 1000 Mark aufzurunden und das Geld an Caritas und „Brot für die Welt" weiterleiten zu wollen. Das Brot gehe an die Bahnhofsmission. Hartmann distanzierte sich von dem „Zynismus", mit dem die Bettelaktion durchgeführt worden sei, und nannte das Motto „Brot für die Bank" eine „Geschmacklosigkeit". Die Auffassung der Initiative, das Kreditsystem sei „Schuldsklaverei", wies Hartmann zurück. So hätten die lateinamerikanischen Länder die ‚Schuldenkrise überwunden und seien bereits wieder auf dem Weg zur Kreditwürdigkeit. Hartmann wies darauf hin, daß die Deutsche Bank seit vier Jahren mit der Ordensleute-Initiative auf eine Diskussion über einen Schuldenerlaß für Länder der „Dritten Welt" führe. Man wolle den Ordensleuten „helfen, die Welt so zu sehen, wie sie ist, nicht wie sie die Ordensleute gerne hätten" (KNA).

5. Jahrestagung der AG Jugendpastoral der Orden (AGJPO)

In Haus Altenberg fand vom 25.–27. April 1994 die Jahrestagung der AGJPO statt. Gut 40 Ordensfrauen und -männer aus ganz Deutschland und den verschiedenen Orden nahmen an der Tagung in Haus Altenberg teil, in der ein dreijähriger Prozeß als „Option für die Jugend" zu einem Ende kommen sollte. Was auf unterschiedlichen Ebenen die Teilnehmer/innen beschäftigt hatte, sollte nun „veröffentlicht" werden.

Wie sehr „Veröffentlichung" mit „Sich-öffnen" zu tun hat, wurde im Laufe der Tage deutlich. Fragen nach der eigenen Sexualität und dem Umgang damit als Ordensleuten standen am Anfang der Gespräche. Sehr schnell gewannen sie eine ungeahnte Tiefe. Wer sich öffnet, gibt nicht nur preis, er empfängt auch. Eine Erfahrung, die auch in der Auseinandersetzung mit der Sexualität Jugendlicher deutlich wurde. Das Ringen um eine Form der „Veröffentlichung" machte deutlich, wie schwer es ist, in dieser Kirche und in dieser Gesellschaft deutlich Position zu beziehen. Eine Position, die auch in Frage stellt, Partei ergreift, Neues anregen will.

Angesichts der vorherrschenden kirchenamtlichen Moralverkündigung wollen die Teilnehmer hindrängen auf eine wirklichkeitsnahe und lebensfördernde Moral. Daß Jugendliche nicht mehr nach kirchlichen Vorstellungen fragen, liegt auch am Inhalt und an der Sprache kirchlicher Verlautbarungen. Wo lebendiges Zeugnis erfahren wird und glaubhaft gelebter Glaube, da werden Werte wahrgenommen, die helfen sollen, Sexualität menschenwürdig zu leben.

Auf der Mitgliederversammlung wurde auch der Vorstand neu gewählt. Br. Karl Löster, Kapuziner, der das Amt drei Jahre inne hatte und sich nicht mehr zur Wahl stellte, wurde als Vorsitzender abgelöst von P. Guido Hügen, Benediktiner aus der Abtei Königsmünster in Meschede. Weitere Mitglieder des Vorstandes sind:
Sr. Rita Breuer, Don-Bosco-Schwester aus Ingolstadt; Sr. Angelika Fritsch, Marienschwester v. d. unbefl. Empfängnis aus Berlin; P. Jürgen Langer, Redemptorist aus Bonn; Sr. Ursula Thiesing, Dominikanerin von Bethanien aus Eltville.

6. Jahresversammlung der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands

Die Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD) hat ihre Mitglieder zur Jahrestagung 1994 in der Pfingstwoche nach Freising eingeladen. Mit dem Thema „Ordensleben – sterbende und auferstehende Kirche" sollte die Thematik der letzten Jahresversammlungen weitergeführt werden, um das innerste Geheimnis der Berufung und Sendung des Ordenslebens in der Kirche zu vertiefen. Als Referent war Dr. Gotthard Fuchs (Wiesbaden-Naurod) eingeladen worden. Er sprach über den „Karsamstag der Kirche.",„Sterbeerfahrungen" in der Kirche und in den Orden sowie Nachwuchsmangel und „Verdunstung des Glaubens" sollten nach Auffassung des Direktors der Wiesbadener Rabanus-Maurus-Akademie, Gotthard Fuchs, nicht dazu verleiten, „sich ins Getto zurückzuziehen und sich allzusehr mit sich selbst zu beschäftigen". Viele „spirituell hungrige Zeitgenossen" erhofften sich von den Christen, auf der Suche nach Wegen des Evangeliums mitgenommen zu werden. Der einzige Auftrag der Kirche sei, nicht für sich selbst dazusein, sondern „Gottes Not in der leidenden Welt zu erhören und ihr mitliebend zu entsprechen". Die Orden stehen nach seinen Worten ebenso wie die ganze Kirche im „Prozeß von Sterben und Auferstehen".

Zur Diskussion standen außerdem eine Änderung der VOD-Statuten, das Forum der Orden und die bevorstehende Bischofssynode. Das VOD-Institut in München berichtete über seine Arbeit, ebenso die Fachgruppe „Pflege". Zur Sprache kam ferner die Weiterbildung der Noviziatsleiterinnen sowie das Angebot von Hilfen für Suchtkranke.

Satzungsgemäß war der gesamte *Vorstand der VOD* neu zu wählen. Schwester M. Mediatrix Altefrohne (62), Generaloberin der Vinzentinerinnen aus Paderborn, ist die neue Vorsitzende der VOD.

Zur zweiten Vorsitzenden wurde Sr. Cäcilia Höffmann SSpS, Provinzoberin der Steyler Missionsschwestern von Wickede-Wimbern, gewählt.

Zum neuen VOD-Vorstand gehören auch in der neuen Amtszeit Sr. Claudia Maria Bos, Generaloberin der Armen-Schwestern des hl. Franziskus von Aachen, und Sr. Dr. Ephrem Lau SAC, Provinzoberin der Pallottinerinnen von Limburg. Neu in den VOD-Vorstand gewählt wurden Sr. Basina Klos, Generaloberin der Waldbreitbacher Franziskanerinnen, Sr. Christiane Wittmer, Provinzoberin der Franziskanerinnen von Salzkotten, und Sr. Ursula Kokoska, Provinzoberin der Sacré-Cœur-Schwestern von Hamburg. Generalsekretärin ist weiterhin Sr. M. Adalberta Oeking ADJC in Bonn.

7. Angebote für wichtige Seminare

Das Seminar der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle (KSA) *Gemeinschaft bis ins Alter – Älterwerden in der Ordensgemeinschaft* vom 19. bis 23. September 1994 im Haus St. Klara in Würzburg-Oberzell wendet sich an Ordenschristen mit Leitungsverantwortung in ihrem Konvent. Bitte wenden Sie sich unmittelbar an den Veranstalter: KSA, Referat Grundwerte, Ostenallee 80, 59071 Hamm, Tel. 02381 / 98020–0.

Das Seminar *Solidarität mit Sterbenden – Grundlagen der Sterbebegleitung,* veranstaltet von der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle (KSA), wendet sich an Ordensleute und Seelsorger, die sterbende Menschen begleiten.

Dieses Seminar wird vom 17. bis 21. Oktober 1994 im Kardinal-von-Galen-Haus, Cloppenburg, durchgeführt. Anmeldungen nimmt die Katholische Sozialethische Arbeitsstelle entgegen: Referat Grundwerte; Ostenallee 80, 59071 Hamm; Postfach 1667, 59006 Hamm. Tel. 02381–980200; Fax: 02381 – 980299.

Die Katholische Sozialethische Arbeitsstelle e.V. (Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz) teilt ferner folgende Seminarprogramme und Planungen für 1995 mit:

1. Altersverwirrtheit und Menschenwürde. Begleitung verwirrter älterer und alter Priester und Ordenschristen, 8.–12. Mai 1995, Bildungs- und Exerzitienhaus Kloster Salzmünster. Bad Soden-Salmünster

2. Gemeinschaft bis ins Alter. Älterwerden in der Ordensgemeinschaft, 25.–29. September 1995, Bischof Janssen Haus, Hildesheim

3. „Du selbst, mein Gott, machst mir das Dunkel hell" (Ps 18,29). Begleitung in Depression und Depressivität, 27. November – 1. Dezember 1995, Gertrudenstift, Rheine-Bentlage

(Anschrift: Katholische Sozialethische Arbeitsstätte e.V., 59071 Hamm, Haus Hoheneck, Ostenallee 80; 59006 Hamm, Postfach 1667; Tel. 02381 – 982000; Fax: 02381 – 9802099).

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Kapuziner

Rund 160 Kapuziner aus aller Welt haben am 21. April 1994 in Altötting des 100. Todestags ihres Mitbruders Konrad von Parzham gedacht. Der Generalminister des Bettelordens, Flavio Roberto Carraro, Rom, sagte über den Heiligen, er habe durch sein beispielhaftes Leben franziskanisch-evangelische Werte gelebt, die heute noch höchst aktuell seien. Dazu gehöre die tiefe Beziehung zu Gott sowie der demütige Dienst Bruder Konrads und seine Liebe zu den Ärmsten, Verlassenen und Unterdrückten.

An dem Festgottesdienst nahmen auch der Bischof von Bozen-Brixen, Wilhelm Egger OFMCap., sowie Vertreter der römischen Ordensleitung teil. Der Provinzial der Schweizer Kapuziner, Paul Hinder, sagte in seiner Predigt, Bruder Konrad sei auch heute noch ein „echter Stachel in einer verwöhnten und morbiden Gesellschaft" (KNA).

2. Klarissen

Am 77. Jahrestag der Marienerscheinungen von Fatima, haben die ersten sieben Schwestern des Klarissenordens das im Vatikan neu eingerichtete Kloster „Mater Ecclesiae" (Mutter der Kirche) bezogen. Wie aus einem Kommuniqué hervorgeht, wartet die achte Ordensfrau, die aus Ruanda stammt, noch auf eine Ausreisemöglichkeit. Die Klausurschwestern aus sechs Nationen sind in einem restaurierten Gebäude in den vatikanischen Gärten untergebracht. Das jetzt als Kloster eingerichtete Gebäude diente ursprünglich der päpstlichen Gendarmerie und später Radio Vatikan (KNA).

3. Dominikaner

An der Frage der Zulassung von Frauen zu den kirchlichen Weiheämtern kann sich nach Ansicht des Dominikanerpaters Heinrich Basilius Streithofen „eine neue Kirchenspaltung" entzünden. Latent sei diese Spaltung bereits vollzogen, es fehle ihr jedoch die Führergestalt, die sie offen vollziehe, schreibt P. Streithofen in der vom Institut für Gesellschaftwissenschaften Walberberg herausgegebenen Reihe „Die neue Ordnung". P. Streithofen spricht sich selbst gegen eine Zulassung von Frauen zu kirchlichen Weiheämtern aus. Mit Blick auf das Diakoninnenamt erklärt der Dominikaner, daß sich dieses weder biblisch absichern noch durch die spätere kirchliche Praxis begründen ließe. Außerdem sei das Diakoninnenamt mit der Theologie des Weiheamtes unvereinbar und auch dogmatisch abzulehnen (KNA).

KONTAKTGESPRÄCH ZWISCHEN DEN ORDENOBERNVEREINIGUNGEN UND DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ

Protokoll des Kontaktgesprächs zwischen den Ordensobernvereinigungen VDO und VOD und der Deutschen Bischofskonferenz am 16. Dezember 1993 im Priesterseminar Mainz.

Anwesend:

Bischof DDr. Karl Lehmann, Mainz, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Weihbischof Hans Leo Drewes, Paderborn, (ab 11.00 Uhr), Vorsitzender der Ständigen Arbeitsgruppe Orden und Säkularinstitute der K IV

Prälat Wilhelm Schätzler, Bonn, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz

Frau Dr. Marianne Tigges, Bonn, Sekretärin der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz

Sr. Judith Jung OSF, Sießen, Erste Vorsitzende der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD)

Sr. Generaloberin Mediatrix Altefrohne, Paderborn, Zweite Vorsitzende der VOD

Sr. Adalberta Oeking ADJC, Bonn, Generalsekretärin der Vereinigung der VOD

P. Provinzial Peter Schorr OFM, Düsseldorf, Erster Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)

Abt Franziskus Heereman OSB, Heidelberg, Mitglied des Vorstandes der VDO

P. Wolfgang Schumacher O.Carm., Bamberg, Generalsekretär der VDO

Bischof Lehmann begrüßte die Teilnehmer des Kontaktgesprächs sehr herzlich, unter ihnen besonders den neuen VDO-Vorsitzenden Provinzial P. Peter Schorr OFM und Abt Franziskus Heereman OSB vom VDO-Vorstand. Er entschuldigte Bischof Hemmerle von Aachen, der aufgrund ernstlicher Erkrankung die Reise nach Mainz nicht hatte unternehmen können. In einem gemeinsamen Gruß übersandten Bischof Lehmann und die Teilnehmer des Kontaktgesprächs Bischof Hemmerle ihre Segenswünsche.

Die vorgeschlagene Tagesordnung wurde angenommen. Von der VDO wurde ergänzend zu TOP 1 eine Aussprache zur neuen Grundordnung des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts und zur Verbesserung der Informationsweitergabe aus der Bischofskonferenz an die Ordensobern-Vereinigungen gewünscht.

1. Bericht aus dem Bereich der Deutschen Bischofskonferenz

a) Bischof Lehmann berichtet vom Entwicklungsstand des zweiten Teils des deutschen Erwachsenenkatechismus, dessen römische Approbation sich durch die zwischenzeitliche Veröffentlichung des Weltkatechismus und der jüngsten päpstlichen Enzyklika „Veritatis Splendor" erheblich verzögert hat.

b) Weiter informierte Bischof Lehmann über die Verabschiedung einer neuen Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse bei der letzten Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die von den Diözesen und Caritasverbänden für ihren Bereich in Kraft zu setzen ist, und erläuterte die Hintergründe für deren Entstehen und die Schritte bis zur Beschlußfassung Ende September in Fulda. Inzwischen hat in Mainz eine zentrale Einführungsveranstaltung für bis zu fünf mit arbeitsrechtlichen Fragen beschäftigte Vertreter aller deutschen Diözesen stattgefunden, bei der die hauptsächlich an der Entstehung der Grundordnung beteiligten Professoren Dütz (Augsburg) und Richardi (Regensburg) Fragen der Anwendung der neuen Grundordnung im Hinblick auf eine möglichst einheitliche Auslegung erläuterten.

c) Zusammen mit Weihbischof Drewes berichtete Bischof Lehmann über die Entstehung und Weiterleitung der bei der Herbst-Vollversammlung verabschiedeten Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den Lineamenta zur Bischofssynode 1994 über das gottgeweihte Leben und über den bisher bekannt gewordenen Stand der Synodenvorbereitung. Dem Wunsch vieler Eingaben entsprechend sollte eine größere Gruppe von Ordensleuten, darunter vor allem Ordensschwestern, zur Teilnahme an der Synode eingeladen werden; eine Einflußnahme auf konkrete Benennungen werde kaum möglich sein, da die Entscheidungen in der Regel unmittelbar vom Papst getroffen würden.

d) Auf Anfrage der VDO berichteten Bischof Lehmann und Prälat Schätzler vom Symposium des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in Prag im September d. J., an dem erstmals neben den Bischöfen eine Gruppe von fast 100 Ordensleuten aus Ost- und Westeuropa sowie Vertreter von europäischen Laienverbänden und Priestervereinigungen teilgenommen hatten. Von deutscher Seite waren die Bischöfe Lehmann (Mainz), Homeyer (Hildesheim), Kasper (Rottenburg-Stuttgart), Reinelt (Dresden-Meißen), Müller (Regensburg), Kardinal Meissner (Köln) und Weihbischof Schwarz (Trier) sowie u. a. Prälat Schätzler und P. Mockenhaupt beteiligt, weiterhin drei Delegierte des ZdK und je zwei Ordensleute aus dem Bereich von VOD und VDO. Die bei diesem Symposium aufgeworfene Frage der Aufarbeitung der jüngeren kirchlichen Geschichte in den Ländern östlich des ehemaligen Eisernen Vorhangs wurde teils sehr kontrovers und vom Ergebnis her eher unbefriedigend diskutiert. Das Symposium gab keine offizielle Erklärung ab; sein Wert lag eher in den Begegnungen und Gesprächen, wobei die vertretenen Ordensleute eine sehr wichtige Rolle gespielt haben.

Im Hinblick auf die Rolle der katholischen Kirche beim Prozeß des Zusammenwachsens Europas müsse ein wirksamer Zusammenschluß kirchlicher Gremien und ein konzentriertes Vorgehen in Brüssel angestrebt werden. Vieles gehe über die Kirche hinweg, da sie nicht in ausreichender Weise präsent sei. Man erwarte sich Fortschritte durch das Engagement von Bischof Homeyer als neuem Vorsitzenden von ComECE und dem neuen Sekretär dieses Gremiums. Die Bedeutung mancher Beschlüsse der Europäischen Union im Hinblick auf die Erhaltung eines angemessenen Handlungsspielraums der Kirche wird vom Vatikan zum Teil anders eingeschätzt als von den nationalen Bischofskonferenzen, die dies auf dem Hintergrund teilweise differenzierter Rechtsverhältnisse in ihren jeweiligen Ländern beurteilen (Beispiel: Auswirkungen der neuen Bestimmungen des Melderechts und des Datenschutzes bei Angaben zur Religions-/Konfessionszugehörigkeit).

e) Von evangelischer Seite werde derzeit mit Nachdruck, so Bischof Lehmann, die Vorbereitung einer zweiten, für 1996 geplanten europäischen Versammlung („Basel II") unter dem Stichwort Versöhnung vorangetrieben. Dies sehe man aus katholischer Sicht derzeit eher zurückhaltend. Dennoch wolle und könne man die schon eingeleitete Entwicklung nicht stoppen und werde sich wohl auch von katholischer Seite daran beteiligen. Der Termin lasse sich jedoch kaum halten.

f) Befragt nach einer möglichen Beteiligung einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit beim Zustandekommen von offiziellen Äußerungen der Deutschen Bischofskonferenz nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten von Amerika bestätigte Bischof Lehmann, daß es einen Konsultationsprozeß gebe – auch ökumenisch – zum Beispiel im Hinblick auf einen noch kommenden „Sozialhirtenbrief", wobei sich diese Konsultation vorläufig mehr auf die Expertenebene beschränke. In den USA hätte sich die inhaltliche Entwicklung der breit diskutierten Hirtenbriefe zur Friedensproblema-

tik und zur Wirtschaftsordnung eher verselbständigt und sei schließlich mehr Sache von Experten als von Bischöfen geworden. Dies sei trotz der Freude über die Anerkennung, die die katholische Kirche in der Öffentlichkeit gefunden hat, dennoch eher mit Zurückhaltung aufzunehmen. So weit es darum gehe, möglichst viele für ein wichtiges Thema zu interessieren, seien Konsultationsprozesse sehr wünschenswert, aber auch oft terminlich belastend für ein zügiges Zustandekommen von Ergebnissen.

In der sich anschließenden *Aussprache* kamen die Vertreter der VDO insbesondere auf die Verabschiedung der Grundordnung des kirchlichen Dienstes durch die DBK zurück und kritisierten die mangelnde Berücksichtigung und Beteiligung der Ordensgemeinschaften, die neben den Diözesen und Caritasverbänden zu den größten kirchlichen Arbeitgebern in Deutschland gehören. Bischof Lehmann räumte Versäumnisse ein und stellte gemeinsam mit Prälat Schätzler in Aussicht, daß im Frühjahr 1994 – wie von der VDO vorgeschlagen – eine zentrale Einführungsveranstaltung für Personalverantwortliche der Ordensgemeinschaften analog zu der bereits durchgeführten Veranstaltung für den Diözesanbereich angeboten werden könne. Ebenfalls wurde zugesagt, daß die in der Schriftenreihe der Deutschen Bischofskonferenz erscheinende Grundordnung auch den Ordensgemeinschaften ebenso wie den Diözesen und Caritasverbänden in ausreichender Stückzahl zur Verfügung gestellt wird, um sie jedem Mitarbeiter und jeder Mitarbeiterin im kirchlichen Dienst als Anlage zum Dienstvertrag aushändigen zu können. Die Generalsekretariate der Ordensobern-Vereinigungen übernehmen dazu die Ermittlung der benötigten Stückzahlen.

Die Vertreter der Orden baten außerdem darum, die *Kommunikation zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und den Generalsekretariaten der Ordensobern-Vereinigungen* zu intensivieren, damit ordensrelevante Themen als solche rechtzeitig erkannt und die Orden entsprechend berücksichtigt werden können (Beispiel: kirchliches Arbeitsrecht) und damit Empfehlungen, Richtlinien und Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz möglichst unmittelbar und im Wortlaut den Ordensgemeinschaften über deren Generalsekretariate bekannt gemacht werden können. (Beispiel: Empfehlungen zur Vermietung kirchlicher Räume an Angehörige nichtchristlicher Religionen). Bischof Lehmann und Prälat Schätzler bedauerten die bisherigen Versäumnisse und sagten eine entsprechende Verbesserung der Kommunikationsstruktur auf Sekretariatsebene zu.

2. Vorbereitung der Bischofssynode 1994

Die Vertreter der Ordensobern-Vereinigung dankten Bischof Lehmann herzlich für die gute Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den Lineamenta, die ganz im Sinne der Orden abgefaßt worden war und weitgehend mit den Stellungnahmen von VDO/VOB und VOD übereinstimmt. Bischof Lehmann gestand zu, daß die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz ordensintern verwendet werden kann, bat aber darum, sie nicht in Druckwerken zu veröffentlichen oder an die Presse weiterzugeben.

In Aussicht genommen wurde ein Gespräch der bischöflichen Synodalen mit einem kleinen Kreis von Ordensvertretern kurz vor der Bischofssynode, die vom 2.–29.10. 1994 stattfinden wird. Grundlage dazu wird vor allem das im Sommer 1994 zu erwartende Instrumentum Laboris sein, daß in der ersten Jahreshälfte von den Ordensgremien diskutiert werden kann.

Auf die Anfrage der Ordensvertreter nach guten Weisen einer Rezeption der Synodenergebnisse durch die Bischofskonferenz und die Ordensgemeinschaften schlugen Bischof Lehmann und Prälat Schätzler die Veranstaltung eines Symposiums im Frühjahr 1995 zum Thema der Bischofssyn-

ode vor unter Beteiligung von Bischöfen und Ordensleuten etc. Dies sei eine den Anliegen besser entsprechende Möglichkeit als ein knapper Studientag der Bischofskonferenz in gedrängter Tagesordnung und mit Beteiligung von nur ganz wenigen Ordensleuten. Der Vorschlag fand allgemeine Zustimmung.

3. Kontaktgespräch und Ständige Arbeitsgruppe „Orden und Säkularinstitute"

Nach Berichten von Sr. Judith und P. Peter über Gespräche in den Vorständen der VOD und VDO über die Erwartungen der Ordensoberinnen und Ordensoberen an die bestehenden Kontakte zur Deutschen Bischofskonferenz auf Gesprächs- und Arbeitsebene wurden folgende Ergebnisse einvernehmlich festgehalten:

a) Die bisherige Praxis des regelmäßigen, wenigstens einmal jährlich stattfindenden Kontaktgesprächs zwischen führenden Repräsentanten der Deutschen Bischofskonferenz und der deutschen Ordensobern-Vereinigungen wird als sinnvoll und nützlich angesehen und soll in bewährter Form und Zusammensetzung beibehalten werden. Dazu werden künftig auch die Vertreter der Vereinigung der Brüderorden und -kongregationen (VOB) eingeladen. Eine darüber hinaus gehende Ausweitung des Kreises beteiligten Institutionen wurde von keiner Seite befürwortet.

b) Die Protokolle der Kontaktgespräche werden den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und der Ordensobern-Vereinigungen zur Kenntnis gebracht. Gegen die bisher schon übliche Veröffentlichung im Nachrichtenteil der Zeitschrift Ordenskorrespondenz bestehen keine Einwände.

c) Das Kontaktgespräch soll vor allem dem Austausch von Informationen aus den jeweiligen Bereichen und der Besprechung von Grundsatzthemen dienen. Aktuelle Sachfragen sollten vor allem von der Ständigen Arbeitsgruppe „Orden und Säkularinstitute" behandelt werden, deren Zusammensetzung und Arbeitsauftrag neu geregelt werden sollte. Mitglieder der Ständigen Arbeitsgruppe sind Bischöfe, Repräsentanten der Ordensobern-Vereinigungen und der Säkularinstitute und ein Vertreter der Ordensreferenten der deutschen Diözesen. Die Einladung von Gästen aus dem Bereich der neuen geistlichen Gemeinschaften kann im Einvernehmen der Mitglieder der Arbeitsgruppe von Fall zu Fall erfolgen.

4. Verschiedenes

a) Der Tagesordnungspunkt „Berichte aus dem Ordensobern-Vereinigungen" konnte wegen der fortgeschrittenen Zeit nicht mehr behandelt werden.

b) Für das Kontaktgespräch 1994 wurde eine Begegnung am 15. Dezember 1994 im Priesterseminar Mainz vereinbart.

Bischof Lehmann schloß um 16.00 Uhr die Beratungen und dankte allen für den guten Verlauf des Gespräches. Schwester Judith und Sr. Adalberta dankte er am Ende ihrer Amtszeiten als Vorsitzende bzw. Generalsekretärin der VOD besonders für ihre jahrelange Mitwirkung beim Kontaktgespräch.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Erklärung bezüglich ökumenischer Gottesdienste

1. Seit der apostolischen Zeit feiert die Kirche den Sonntag als „Tag des Herrn". Der wöchentlich wiederkehrende Feiertag ist wesentlich „Zeichen" für die Heilswirklichkeit der „neuen Schöpfung", die mit der Auferstehung Christi angefangen hat und am Ende der Tage vollendet wird.

2. In Treue zum Vermächtnis und Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis" hält die katholische Kirche den Sonntag heilig durch die Feier der heiligen Eucharistie. Das II. Vatikanische Konzil sagt:

„Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tag, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken" (SC 106). Die Eucharistie ist „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" (LG 11). In ihr findet auch alle kirchliche Liturgie ihren Höhepunkt. Daher sind die Katholiken verpflichtet, an Sonn- und gebotenen Feiertagen an der Meßfeier teilzunehmen (CIC can. 1247; vgl. den Beschluß „Gottesdienst" der Gemeinsamen Synode, speziell 2.3).

3. Neben der Eucharistiefeier als der Wort und Sakrament umschließenden Grund- und Hochform der Liturgie der Kirche, hat es von apostolischer Zeit an immer auch Gottesdienste gegeben, die aus Gebeten, Lesung der Hl. Schrift, Verkündigung des Wortes Gottes und Fürbitten bestanden.

Diese Form von Wortgottesdiensten greifen die ökumenischen Gottesdienste auf, in denen Katholiken sich mit Christen, die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angehören, zum gemeinsamen Gebet versammeln. Solche gemeinsamen Gottesdienste sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erflehen (vgl. Ökumenisches Direktorium 1993, n. 108). Sie sind ein Ausdruck der durch die Taufe grundgelegten Gemeinschaft in Jesus Christus und ein Weg, der zur geistlichen Versöhnung führt. Sie bieten den konfessionsverschiedenen Ehen die Möglichkeit, einer gemeinsamen liturgischen Feier, die bewußt machen kann, daß sie als sakramentale Gemeinschaft „eine Art Hauskirche" sind (LG 11).

4. Ökumenische Wortgottesdienste sollten nach Möglichkeit fester Bestandteil des liturgischen Lebens jeder Gemeinde sein. Als besondere Zeiten des gemeinsamen Gebets bieten sich unter anderem an:

(1) jene Tage, die ausdrücklich dem Anliegen der Einheit der Christen gewidmet sind: die Gebetsoktav vom 18. – 25. Januar, der Weltgebetstag der Frauen am 1. Freitag im März, die Tage zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingstmontag. Es sollten auch besondere schulische Anlässe, ökumenische Konferenzen, Bibelwochen u. a., desgleichen der Buß- und Bettag in Betracht gezogen werden.

(2) staatliche Feiertage, die nicht auch kirchlich gebotene Feiertage sind (z. B. 1. Mai, Tag der Deutschen Einheit). In ökumenischen Gottesdiensten könnten an diesen Tagen Anliegen des Staates und der Gesellschaft ebenso wie weltweite Ängste, Nöte und Sorgen fürbittend vor Gott getragen werden.

5. Da die sonntägliche Eucharistiefeier für das christliche Leben und den Aufbau der christlichen Gemeinde einen unverzichtbaren Wert hat, können ökumenische Gottesdienste sie nicht ersetzen. Diese haben deshalb stets einen Ausnahmecharakter. Ökumenische Gottesdienste dürfen nicht dahin führen, daß in einer Gemeinde an einem Sonntag keine Heilige Messe gefeiert werden kann. Die katholischen Christen dürfen durch die Teilnahme an einem ökumenischen Gottesdienst nicht in einen Konflikt mit dem Sonntagsgebot gebracht werden.

6. Gegenüber dem Einwand, daß zahlreiche Gemeinden – bedingt durch den Priestermangel – sich zu sonntäglichen Gottesdiensten ohne Priester, mithin zu einem Wortgottesdienst versammeln, müssen die Ausnahmesituationen, zugleich aber auch die pastorale und liturgische Notwendigkeit solcher Gottesdienste geltend gemacht werden. Die Gemeinde ist von ihrem Wesen und Auftrag her stets auf die Versammlung, besonders am Herrentag angewiesen, um ihre Gemeinschaft im Glauben

zu erfahren und zu bekunden, ebenso wie ihre Verbundenheit und Einheit mit der Universalkirche. Diese werden, wenn am Sonntag keine Eucharistiefeier stattfinden kann, vor allem in der Verkündigung, im Glaubensbekenntnis und im fürbittenden Gebet bezeugt. Die sonntäglichen Gottesdienste ohne Priester, die an die Stelle der Eucharistiefeier treten, haben an der katholischen Sonntagsliturgie und Sonntagsspiritualität orientierte Feierordnungen; sie lassen sich daher so nicht als ökumenische Gottesdienste gestalten und müssen als von der Situation erzwungene Ausnahmen angesehen werden.

7. Mancherorts hat sich bewährt, daß die verschiedenen Gemeinden bei besonderen Anlässen zunächst je ihren Gottesdienst feiern und anschließend zu einer ökumenischen Feier zusammenkommen.

Wo dies nicht möglich ist, kann in bestimmten Fällen und aus wichtigen Gründen ein ökumenischer Gottesdienst an Sonntagen und kirchlichen Feiertagen am Vormittag stattfinden; dabei darf die Feier der Eucharistie nicht ausfallen. Solche Fälle und Gründe können gegeben sein, wenn

(1) Gemeinden besonders ökumenische Ereignisse begehen;

(2) die politische Gemeinde ein seltenes, herausragendes Ereignis auf Ortsebene feiert. In diesem Fall ist darauf zu achten, daß ökumenische Gottesdienste nicht von politischen Gremien angesetzt, sondern rechtzeitig mit den Pfarrern der betreffenden Kirchen vereinbart werden;

(3) überörtliche Großveranstaltungen von besonderem Rang stattfinden.

8. Findet aus wichtigen Gründen ein ökumenischer Gottesdienst am Sonntagvormittag statt, so muß für die Katholiken die Möglichkeit zur Mitfeier der Eucharistie an diesem Sonntag gewährleistet sein.

9. Damit deutlich bleibt, daß die Feier ökumenischer Gottesdienste am Sonntag stets Ausnahmecharakter hat, dürfen solche Gottesdienste nur in sehr begrenzter Zahl stattfinden. Die Pfarrer sind verpflichtet, das Generalvikariat (Ordinariat) rechtzeitig vorher um Genehmigung zu ersuchen.

10. Jedem ökumenischen Gottesdienst sollte ein echtes spirituelles Bedürfnis zugrunde liegen. Andere Motive, wie zum Beispiel Verschönerung eines Vereinsfestes, kirchenfremde Anlässe oder Konzessionen an Gruppeninteressen können solche Gottesdienste am Sonntag nicht rechtfertigen. In jedem Falle sollten ökumenische Gottesdienste eingebettet sein in ein aktives ökumenisches Leben der Gemeinde.

Reute, den 24. Februar 1994

2. Handreichung zu Meßstipendien

1. *Den Himmel kann man nicht kaufen*

Die Praxis der Meßstipendien stößt bei manchen Menschen in unserem Land auf Unverständnis und Ablehnung. Sie können nicht begreifen, daß es sinnvoll sein sollte, „Messen zu bestellen", d. h. einem Priester Geld zu geben, damit er in eine Meßfeier ein besonderes Anliegen des Bestellers einbezieht, z. B. eines Verstorbenen gedenkt. Beruht das ganze Stipendienwesen nicht auf der falschen Vorstellung, man könne Gnade kaufen und für Geld sein eigenes oder das Seelenheil anderer sichern? Die Frage, was denn „eine Messe koste", zeige ja deutlich, daß hier so etwas wie ein Handel stattfände.

So liegt die Frage nahe, was denn eigentlich mit dem Brauch der Meßstipendien gemeint ist. Man kann sie am besten mit einem Hinweis auf die Entstehung beantworten.

2. *Meßfeier – unsere gemeinsame Sache*

Die ältesten Zeugnisse über die Feier des Herrenmahls zeigen, daß die Christen Gottesdienste als etwas verstanden, an dem

alle mitwirken und beteiligt sind. So heißt es beispielsweise im ersten Korintherbrief (14,26): „Wenn ihr zusammenkommt, trägt jeder etwas bei"; dann werden dafür Beispiele von gottesdienstlichen Elementen genannt: einer einen Psalm, ein anderer eine Lehre, ein dritter eine Offenbarung.

Seit dem 2.–3. Jahrhundert war es Brauch, daß alle Mitfeiernden der Eucharistie (Bischof, Priester, Diakon, Laien) auch materielle Gaben mitbrachten, z. B. Brot und Wein. Soweit sie nicht für die Feier selbst gebraucht wurden, verwendete man sie für den Unterhalt des Klerus und vor allem für Bedürftige und Arme. An der Feier des Opfers Christi wollte man nicht teilnehmen ohne ein Zeichen der eigenen Opferbereitschaft. Diakonie – Hilfe für andere – und Liturgie – Feier der Heilstaten Gottes – waren eng miteinander verknüpft; innere Einstellung drückte sich in Zeichen aus.

3. *Von der Meßgabe zum Meßstipendium*

Als sich im Laufe der Geschichte die Gestalt der Meßfeier wandelte, wirkte sich das auch auf die Meßgabe aus. Mit der Zeit entstand die Gewohnheit, die Namen der Spender sowie der Lebenden und Verstorbenen zu nennen, deren besonders gedacht werden sollte. Sie sollten mit in das Opfer hineingenommen und als Glieder der feiernden Gemeinde Gott in Erinnerung gerufen werden. Das zur Messe mitgebrachte Opfer wurde dann allmählich als Gabe für das Nennen der Namen und für das Gebetsgedenken bei der Meßfeier gesehen. Gleichzeitig begannen die Priester nach Weisung der Kirche, die Gaben nicht mehr in erster Linie als Spenden für die allgemeinen Bedürfnisse der Kirche und für die Armenpflege zu betrachten, sondern als Beitrag zu ihrem oft geringen Lebensunterhalt. Der Klerus hörte daher auf, selbst Gaben zu bringen und nahm nur noch das Opfer der Gläubigen entgegen. Als Gegenleistung feierten die Priester die Messe nach der Meinung der Gläubigen, die eine Gabe gebracht hatten und diese erwarteten Gnade und Segen für sich und ihre Anliegen.

4. *Noch zeitgemäß?*

Die Regelungen des gegenwärtigen kirchlichen Rechtsbuches gehen im Kern auf diese Entwicklung zurück, sind jedoch auch geprägt von dem Bemühen, jeden Anschein von Geschäft und Handel zu vermeiden.

Priester können Stipendien annehmen und verpflichten sich damit, eine Messe nach Meinung des Stipendiengebers zu feiern. Der Betrag des Stipendiums ist einheitlich für eine Kirchenprovinz (mehrere Diözesen) festgelegt. Für bestimmte Tage können aber etwa Pfarrer keine Stipendien annehmen, da sie z. B. an Sonn- und Feiertagen verpflichtet sind, die Meßfeier für die ihnen anvertrauten Gemeinden (Pfarrgottesdienst, Meßfeier für die Gemeinde) zu halten.

Angemessen und sehr erwünscht bleibt die Teilnahme des Stipendiengebers an der von ihm bestellten Messe. Sie bringt den ursprünglichen Zusammenhang von Meßgabe und Meßfeier am deutlichsten zum Ausdruck. Doch behält ein Stipendium für eine Messe, an deren Teilnahme der Geber verhindert ist, durchaus seinen Sinn, besonders wenn er sich innerlich der Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn anschließt.

In großen Teilen der Kirche sind die Stipendien ein wichtiger Beitrag für den Lebensunterhalt der Priester und das apostolische Wirken. Trifft dies auch im gegenwärtigen Zeitpunkt für die Diözesanpriester im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz nicht zu – anders ist die Situation für viele Ordenspriester –, so bleibt auch die Kirche in Deutschland mit der Beibehaltung des Meßstipendiums solidarisch mit der übrigen Kirche. Viele Priester verwenden diese Beträge nicht für eigene, sondern für caritative und soziale Zwecke.

5. *Eine Meßfeier – ein Stipendium*

Um denkbaren Mißbräuchen – die es in der Geschichte der Kirche durchaus gegeben hat – zu wehren, gilt nach kirchlicher Ordnung der Grundsatz, daß jeder Priester täglich nur das Stipendium einer einzigen Messe für sich behalten darf. Das gilt auch für den Fall, daß er aus seelsorglichen Gründen zweimals oder öfter am selben Tag eine Meßfeier zu leiten hat. In diesem Fall sind die Stipendien der zweiten oder noch weiteren Messen einem vom Bischof angegebenen Zweck (z. B. Diasporahilfe, Mission) zuzuführen.

Ein Dekret der römischen Kongregation für den Klerus vom 22. 2. 1991 ließ es unter bestimmten Bedingungen zu, mehrere Stipendien in einer einzigen Messe zusammenzufassen, so daß nicht mehr für jedes einzelne Stipendium eine eigene Messe gefeiert werden mußte; für den einzelnen Priester persönlich blieb es allerdings auch hier bei einem einzigen Stipendium pro Tag; die Beträge der anderen Stipendien mußten einem vom Bischof oder Ordensoberen angegebenen Zweck zugeführt werden. Mit Zustimmung der Kongregation (Brief vom 15.10. 1992) wurde diese Regelung der sogenannten „plurintentionalen Messen" oder „Intentiones collectivae" jedoch im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz nicht eingeführt.

6. *Weitergabe von Stipendien*

Während in manchen Gemeinden der Brauch von „Meßbestellungen" nie sehr verbreitet war oder auch zurückgegangen ist, gibt es in anderen Gemeinden zahlreiche Stipendien.

Bei abnehmender Priesterzahl können die erbetenen Feiern kaum in überschaubaren Zeiträumen stattfinden. Die bloße Weitergabe des Stipendiums – selbstverständlich immer nur mit Zustimmung der Besteller – hat den Nachteil, daß eine persönliche Verbindung der Spender mit der Feier nicht mehr deutlich erfahren wird, auch wenn in der Weitergabe eine Konkretisierung weltweiter Gebetsverbindungen innerhalb der Kirche gesehen werden kann. Es hat sich so der Brauch entwickelt (mit Zustimmung der Geber) mehrere Intentionen in einer Meßfeier zu nennen, wobei aber nur ein Stipendium behalten wird. Es werden beispielsweise fünf Verstorbene genannt, für die fünf Messen bestellt worden sind. Der Priester erhält den Betrag eines Stipendiums – die anderen vier Stipendien werden an eine Klosterkirche oder etwa in die Mission weitergegeben. Für jedes Stipendium wird also – das ist der Unterschied zur „plurintentionalen Messe" – eine eigene Meßfeier gehalten. Diese Praxis wird den Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches gerecht und bewahrt vor einer völligen Anonymisierung. Die Zahl der zusammen genannten Intentionen sollte wohl fünf bis sieben nicht übersteigen. Die Zustimmung des Spenders ist auch hier Voraussetzung.

7. *Meßstipendium ohne Zukunft?*

Manche Gemeinden haben sich Gedanken gemacht, ob in Ablösung oder Ergänzung des bisherigen Stipendienwesens Wege gefunden werden könnten, die deutlicher die innerliche Verbindung mit der Opferhingabe Christi ausdrücken und erfahrbar machen. Manche haben sich an der ostkirchlichen Praxis orientiert, die das Stipendium der beschriebenen Art nicht kennt, allerdings die Nennung von Anliegen und Entgegennahme besonderer Spenden bei der Feier selbst.

Bei der Suche nach neuen Formen sollte es selbstverständlich sein, daß der Priester sich nicht eigenmächtig über die Ordnung der Kirche hinwegsetzt oder ohne Wissen und Einverständnis der Spender die Gelder weitergibt.

In jedem Fall sollte die Handhabung des Stipendienwesens die Botschaft Jesu Christi nicht verdunkeln, daß die gnädige Zuwendung Gottes ein unverdientes und unbezahlbares Geschenk ist, das man nicht für

sich oder einen nahestehenden Menschen erkaufen kann. Das Stipendium kann nicht mehr als ein Zeichen des Vertrauens sein, daß Gott sich im Blick auf die Verdienste Jesu Christi unserer Schwachheit annimmt, ein Zeichen der Hoffnung, daß sein Erbarmen keine Grenzen kennt. Das Stipendium kann Zeugnis unserer Bereitschaft sein, an den Aufgaben der Kirche mitzuwirken und die Not der Bedürftigen zu lindern, in denen der Herr seiner Kirche begegnet.

Reute, den 24. Februar 1994

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Meissner – Marienverehrung

Die Marienverehrung ist „nicht eine Frage des Frömmigkeitsgeschmacks für religiös erhitzte Gemüter, sondern eine Überlebensfrage für die ganze Christenheit". Das erklärte der Erzbischof von Köln, Kardinal Joachim Meissner, in Kevelaer zum Auftakt der Jahrestagung des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises. Ohne die Mutter des Herrn sei „christliches Leben in Fülle" nicht möglich, unterstrich der Kardinal in seiner Predigt. Sie könne die Gläubigen „den Umgang mit Gott lehren und uns zum Vater führen". In einem Vortrag hob Kardinal Meissner die Bedeutung der Marienfrömmigkeit für die „christlichen Völker des Ostens" hervor. Nicht theologische Thesen hätten die Menschen Osteuropas vor dem Kommunismus immunisiert, sondern „die strahlende Schau des Glaubens" in den zahlreichen Marienheiligtümern und Wallfahrtsorten. Alein die russisch-orthodoxe Kirche kenne mehr als 800 Marienikonen. Im „christlichen Osten" sei Maria niemals wie in manchen westlichen Ländern „an die Peripherie abgeschoben" worden. Die Stätten der Marienverehrung seien in den Jahrzehnten kommunistischer Unterdrückung die wahren „Zufluchtsstätten" der Christen gewesen. – Der 1980 gegründete Internationale Mariologische Arbeitskreis hat sich zum Ziel gesetzt, die Marienverehrung durch theologische Forschung sowie die Pflege von marianischem Brauchtum und von Volksfrömmigkeit zu fördern (KNA).

2. Kardinal Wetter – Zum Begriff „Kirchenasyl"

Der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, plädiert dafür, den Begriff „Kirchenasyl" in der öffentlichen Diskussion auch in neuen Definitionen nicht mehr zu benutzen. In einem Interview sagte er, durch den irreführenden und falschen Begriff würden ständige Irritationen ausgelöst und mitunter falsche Hoffnungen bei den Betroffenen geweckt. Die Rechtsordnung in Deutschland sehe ein Kirchenasyl nicht vor. Asyl gewähre allein der Staat im Rahmen geltender Gesetze.

In einem gewaltenteiligen Verfassungsstaat müsse sich auch die Kirche an die Gesetze halten. Etwas völlig anderes sei es, wenn nach Prüfung eines Einzelfalles ein einzelner oder eine Gruppe zu dem Ergebnis gelangten, daß die Gesetze des Staates nicht richtig in Anwendung gebracht wurden und daß sie dann auf die Einhaltung der Gesetze drängten. Dies sei aber keine spezielle Aufgabe der Kirche, sondern stelle sich allen dem freiheitlichen Rechtsstaat verpflichteten Bürgern.

Auch ein Polizeieinsatz in einer Kirche ist nach Auffassung des Kardinals grundsätzlich nicht auszuschließen, wenn jemand in eine Kirche flüchte, um sich dadurch dem Zugriff der rechtmäßigen Staatsgewalt zu entziehen. Eine Kirche sei als Ort des Gebetes und des Gottesdienstes ein besonders sensibler Raum. Niemand könne sich dort eine Polizeiaktion wünschen, auch die staatlichen Behörden nicht. Doch es wäre ein Irrtum zu glauben, in den Kirchen könne man sich dem Gesetz entziehen.

In der Einschätzung der Rechtslage sieht der Kardinal zwischen Kirche und Staat keinen Konflikt. Wenn bei einer vorgesehenen Abschiebung wohlbegründete Befürchtungen bestünden, daß den Betreffenden Folter oder gar Todesstrafe drohe, sei es nicht nur Recht, sondern sogar Pflicht eines jeden Bürgers, nicht nur des Christen, darauf zu drängen, daß keine Abschiebung vorgenommen wird, ehe die Frage geklärt ist. Es sei weder sittlich erlaubt, noch nach staatlichem Recht zulässig, einen Menschen in Folter oder Tod abzuschieben.

Wenn sich in einem solchen Fall Bürger, Christen oder Nichtchristen, gegen eine staatlich geplante Maßnahme stellten, verstießen sie nicht gegen den Rechtsstaat. Sie trügen dazu bei, daß der Rechtsstaat nicht gegen seine eigenen Grundsätze verstoße und schweres Unrecht verübe. Auch eine Gerichtsentscheidung müsse nicht immer das letzte Wort sein. Im Rahmen der rechtsstaatlichen Ordnung könne durch die höhere Instanz ein Urteil aufgehoben werden, was auch immer wieder geschehe (Ordinariatskorrespondenz 01–105/94).

3. Bischof Dammertz – Die selige Kreszentia von Kaufbeuren

Mit einem Pontifikalgottesdienst hat die Stadt Kaufbeuren am 24. April 1994 des 250. Todestages der Seligen Kreszentia gedacht. Den Gläubigen stellte der Augsburger Bischof Viktor Josef Dammertz Kreszentia (1682–1744) als eine große Frau und Mystikerin vor, die sich mit „ganzer Liebe und großem Verstand" Gott und ihrem Mitmenschen gewidmet, sich gleichzeitig aber nie einer romantischen Schwärmerei hingegeben habe. Obwohl die 1900 selig gesprochene Franziskanerin sehr harte Prüfungen habe erleiden müssen, sei sie niemals wehleidig, sondern eine „allzeit fröhliche Frau" gewesen. Das Gedenken an die Selige Kreszentia erinnere die Gläubigen daran, daß es einzig und allein darauf ankomme, Gottes Willen zu tun. Kreszentia war am 20. Oktober 1682 in armen Verhältnissen in Kaufbeuren geboren worden. Ihren Mädchennamen Anna Höss legte sie mit dem Eintritt in das Kaufbeurer Franziskanerinnenkloster im Alter von 21 Jahren ab. Als sie später Oberin des Klosters wurde, baten Kardinäle, Bischöfe, Gelehrte und Fürsten, unter ihnen die österreichische Kaiserin Maria Theresia, sie wegen ihrer Weisheit um Rat. So gewann Kreszentia bedeutenden Einfluß auf ihre Zeit. Am 7. Oktober 1900 sprach sie Papst Leo XIII. in Rom selig. Ihr Gedenktag ist der 5. April (KNA).

4. Bischof Eder – Der heilige Bruder Konrad von Parzham

Mit dem „Bruder-Konrad-Triduum", einer dreitägigen Feier rund um den Todestag des Heiligen am 21. April, ist in Altötting das Bruder-Konrad-Jahr 1994 eröffnet worden. Der Kapuziner starb vor 100 Jahren und wurde 1934 heiliggesprochen. Beim Festgottesdienst zum Abschluß des Triduums erinnerte der Passauer Bischof Franz Xaver Eder am 24. April an den zentralen Leitsatz des Bruder Konrad „Das Kreuz ist mein Buch". Der Kapuziner „muß uns ein Vorbild dafür sein, daß die Unbegreiflichkeit des Kreuzes Jesu von uns nicht als eine geläufige und gewußte oder gar begriffene Sache beiseite getan werden kann". Das Kreuz sei keine „billige und unterhaltsame Lektüre" und niemand könne distanziert darin lesen. „Das Kreuz muß uns wie dem Bruder Konrad zum Lebensbuch werden" (KNA).

5. Bischof Kasper – Konfessionsgebundenheit des Religionsunterrichtes

Die katholische Kirche hält am konfessionsgebundenen Religionsunterricht an den Schulen in Baden-Württemberg fest. Gegenüber den Präsidenten der Oberschulämter Stuttgart und Tübingen vertrat der Rottenburger Bischof Walter Kasper

bei einem Meinungsaustausch nach Mitteilung der Diözese den Standpunkt, die Beheimatung in ihrer Religionsgemeinschaft sei für die Schüler gerade heute wichtig, da vieles anonym werde. Ökumene dürfe nicht einfach die Unterschiede zwischen beiden Konfessionen einebnen, sondern solle beide Seiten bereichern. Kasper trat dafür ein, daß die Zusammenarbeit der Kirchen beim Religionsunterricht der Situation an der jeweiligen Schule Rechnung tragen müsse (KNA/ÖKI/18–9405766).

6. Bischof Scheele – Weihe des Bistums Würzburg an Maria

Bischof Paul-Werner Scheele hat am 1. Mai, dem Fest der „Schutzfrau von Bayern", die Weihe des Bistums Würzburg an Maria erneuert. In einer abendlichen Eucharistiefeier im Kiliansdom stellte er Maria als bedeutsames Signal der Hoffnung dar. In einer Zeit, in der die Kirche „verkannt und verachtet" werde, zeige der Blick auf Maria, worauf es in der Kirche entscheidend ankomme. Nach der Predigt sprachen die Gläubigen mit dem Bischof ein Gebet zur Erneuerung der Weihe. Abordnungen zahlreicher marianischer Vereinigungen nahmen an dem Gottesdienst teil. Erstmals hatte Bischof Matthias Ehrenfried die Marienweihe des Bistums Würzburg 1943 mitten im Krieg vollzogen, 1954 wurde sie durch Bischof Julius Döpfner, 1984 durch Bischof Scheele erneuert. Um den im Februar verkündeten Entschluß des Bischofs hatte es im Bistum Debatten gegeben bei der Vollversammlung des Diözesanrats der Katholiken. Damals sagte der Bischof, die Marienweihe könne der Verweltlichung, der Vermassung und einer wachsenden „Entsolidarisierung" in der Gesellschaft entgegenwirken. In seiner Ansprache bezeichnete Bischof Scheele die Marienweihe als „Testament, das unser Leben verwandeln kann". Die erste Marienweihe 1943 habe sich bewußt an die Weihe der Menschheit an Maria durch Papst Pius XII. angeschlossen. Zugleich habe Bischof Ehrenfried damit weitergeführt, was im „Marienland" Franken seit Menschengedenken gelebt werde. Die Erneuerung der Weihe bedeutete ein „dankbares und freudiges Ja zu dem Testament, das unsere Väter und Mütter im Glauben hinterlassen haben".

Auch als Weggefährtin im Glauben und als Mutter der Kirche sei Maria den Menschen in der heutigen geschichtlichen Situation nahe. Sie habe ihr „Jawort des Glaubens" in allen Dunkelheiten durchgehalten. Als „großes Zeichen am Himmel", mit dem sie in der Offenbarung des Johannes dargestellt werde, sei sie ein Bild des Gottesvolkes. Sie zeige, „was und wie die Kirche sein kann". An ihrem Schicksal sei erkennbar, welche Zukunft allen Menschen zugedacht ist. Zur rechten Marienverehrung gehöre, wie Maria zu hören und zu handeln (KNA).

RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN

Auf Einladung der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) fand vom 16. bis 19. Februar 1994 in Freising ein Treffen von Bischöfen und Verantwortlichen der Bibelpastoral aus 21 europäischen Ländern statt. Die Tagung stand unter dem Thema „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche Europas heute und morgen" und beschäftigte sich mit den besonderen Anliegen der bibelpastoralen Arbeit für die Neu-Evangelisierung Europas in Ost und West.

Zum Auftakt gaben die 50 Teilnehmer in einem symbolischen Akt dem Buch der Heiligen Schrift einen Ehrenplatz. In seinem Einführungsreferat berichtete Kardinal Carlo Maria Martini von seinen Erfahrungen in seiner Erzdiözese Mailand. Angesichts der Fragmentation und der Vereinzelung, denen der Mensch heute, insbesondere in den Großstädten, unterworfen ist, verwies er auf die Bibel als ein besonderes Instrument, das den Verlust der inneren Einheit wiederherstellen kann. Dem Ge-

brauch der Lectio Divina als permanente betende Beschäftigung mit der Schrift und in der Kirche räumte er in seinen Ausführungen einen besonderen Platz ein.

Der Prager Erzbischof Miloslav Vlk und Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) sprach von seinen Erfahrungen zur Zeit des Kommunismus. Obwohl er die staatliche Genehmigung, als Priester tätig zu sein, verloren hatte und fast 10 Jahre lang als Fensterputzer gearbeitet hat, erlebte er gerade diesen Lebensabschnitt als Zeit der Gnade. Das als Strafe beabsichtigte Predigtverbot gab ihm die Möglichkeit, das Evangelium in aller Einfachheit zu leben.

In weiteren Referaten wurde auf die privilegierten Orte der Verkündigung im Leben der Kirche (Liturgie, Katechesen, Bibelgruppen, Familie) eingegangen. Darüber hinaus wurde die Arbeit der Katholischen Bibelföderation, die seit 25 Jahren die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zu verwirklichen sucht, eingehend vorgestellt. Als internationaler Zusammenschluß katholischer, in der Bibelpastoral tätiger Organisationen steht sie weltweit im Dienst der Ortskirchen.

Im Rahmen der Tagung haben die Bibelwerke der verschiedenen europäischen Länder ihre Materialien ausgestellt. Besonders beeindruckend waren die Dokumente und Zeugnisse über die Weitergabe des Glaubens zur Zeit der Verfolgung, welche die Teilnehmer aus den ehemaligen kommunistischen Ländern mitgebracht hatten.

Mit einem offenen Brief wandten sich die Teilnehmer an die Bischofskonferenzen und Bischöfe sowie an alle, die in der Bibelarbeit der Ortskirche in Europa besondere Verantwortung tragen. Sie unterstrichen, daß sich eine erfolgreiche Neu-Evangelisierung auf eine solide Bibelarbeit stützen muß. Diese muß die gesamte pastorale Arbeit der Ortskirche an ihrer Wurzel durchdringen. Es ist erforderlich, neue Formen des Umgangs mit der Bibel zu finden. Sie wiesen dabei besonders auf die gute Ausbildung von Predigern und Lektoren hin. Die Teilnehmer bekräftigten den schon verschiedentlich geäußerten Wunsch nach einer eigenen Bischofssynode.

Ein besonderes Anliegen der Tagung war der breite Erfahrungsaustausch zwischen Ost und West. Dabei standen Fragen über praktische Zusammenarbeit und der gegenseitigen Hilfe im Vordergrund. In den Reformländern besteht weiterhin ein großer Bedarf an gut kommentierten Bibelausgaben zu erschwinglichen Preisen.

Die Tagung war auf eine Anregung der Katholischen Bibelföderation in Stuttgart zustande gekommen und stand unter der gemeinsamen Leitung von Erzbischof Henryk Muszynski von Gnesen, Polen und Bischof Wilhelm Egger von Bozen-Brixen, Südtirol/Italien.

MISSION

Tagung der AG der Missionsprokuratoren

Der Vorstand der Arbeitsgemeinschaft der Missionsprokuratorinnen und -prokuratoren hat zur Jahreskonferenz am 18./19. Mai 1994 nach Hofheim im Taunus eingeladen.

Auf der Tagesordnung standen aktuelle Themen wie „Rationalisierung im internationalen und nationalen Postverkehr", „Vermögensbildung im Hinblick auf Finanzierungen von Kranken- und Altersvorsorge, von Ausbildung und Unterhalt einheimischer Missionskräfte unter rechtlichen und steuerlichen Aspekten", „Modelle entwicklungspolitischer und missionarischer Bewußtseinsbildung". Im Rahmen der Mitgliederversammlung ging es u. a. um die Präsenz und Beteiligung beim Katholikentag in Dresden. Es gab außerdem Berichte zu Themen wie Spendensiegel, Spendenrat, Pressedienst, Promotio Humana, Ordenssynode.

STAAT UND KIRCHE

1. Richtigstellung /Korrektur

Im letzten Heft der OK (II/94) ist unter Staat und Kirche (S. 221) ein Mißgeschick passiert. Im ersten Satz muß es heißen:

„Aufwendungen zur Erfüllung von Vermächtniszuwendungen an gemeinnützige Einrichtungen sind beim Erben nicht als Spenden nach § 10 Abs. 1 EStG abziehbar (Urteil vom 22. September 1993, Az: XR 107/91)."

2. Pauschalisierung des Ansatzes für mitarbeitende Ordensangehörige

Die *Oberfinanzdirektion München* richtete am 11. Februar 1994 an die Sozietät Dr. Mohren und Partner, Max-Joseph-Straße 7b, 80333 München, folgendes Schreiben (Aktenzeichen: S 2706 – 9/36 St. 424):

Pauschalisierung des Ansatzes für mitarbeitende Ordensangehörige in Betrieben gewerblicher Art von Körperschaften des öffentlichen Rechts (geistliche Orden)

Ihr Schreiben vom 27. 1. 1994, RM/III

Sehr geehrter Herr Dr. Mohren!

Gemäß ihrem Antrag vom 27. 1. 1994 bin ich damit einverstanden, daß ab 1. 1. 1993 für jeden in einem Eigenbetrieb eines geistlichen Ordens unentgeltlich mitarbeitenden vollbeschäftigten Ordensangehörigen pauschal 1390,– DM als Betriebsausgaben abgezogen werden.

Diese Regelung ergeht vorbehaltlich einer anderslautenden Entscheidung durch das Bayer. Staatsministerium der Finanzen.

Mit freundlichen Grüßen
Im Auftrag
(Dr. Ege)
Leitender Regierungsdirektor

3. Versicherungspflicht für Postulanten und Novizen

Die in Hamburg ansässige Verwaltungs-Berufsgenossenschaft hat auf Anfrage eines Provinzialates mit Schreiben vom 7. 4. 1994 mitgeteilt, „daß die Postulanten und Novizen als in Berufsausbildung gegen Entgelt stehende Kandidaten ab dem 1. 1. 1989 der Unfallversicherungspflicht nach § 539 Abs. 1 Nr. 1 RVO unterliegen. Dies gilt bis zur Gelübdeablegung bzw. Ordensmitgliedschaft mit Gewährleistung lebenslanger Versorgung nach den Regeln der Gemeinschaft".

Noch am 5. 12. 1988 hatte die Verwaltungs-Berufsgenossenschaft auf eine Anfrage des gleichen Provinzialates mitgeteilt, „daß sowohl Kandidaten als auch Novizen grundsätzlich unversichert sind", von Einzelfällen abgesehen, bei denen sie „eine der Ordensgemeinschaft dienende Tätigkeit verrichten, die auch von anderen klosterfremden Personen ausgeübt werden könnte, wie z. B. Tätigkeiten in der Klosterküche oder in der Landwirtschaft des Klosters". Dann wäre vorbehaltlich einer Einzelfall-Prüfung ggf. Versicherungsschutz nach § 539 Abs. 2 RVO zu bejahen.

Aufgrund der offenbar seit 1. 1. 1989 bestehenden generellen Versicherungspflicht von Postulanten und Novizen in der gesetzlichen Unfallversicherung muß eine entsprechende Anmeldung bei der zuständigen Verwaltungs-Berufsgenossenschaft (20081 Hamburg) erfolgen. Versicherungspflichtig sind Postulanten und Novizen, insofern sie zum Personenkreis der „auf Grund eines Arbeits-, Dienst- oder Lehrverhältnisses Beschäftigten" (§ 539 Abs. 1 Nr. 1 RVO) gehören; die Zeit des Postulats und Noviziats gilt als Zeit beruflicher Ausbildung. Berechnungsgrundlage für die abzuführenden Beiträge sind ausschließlich die jeweiligen Sachbezugswerte.

Die Versicherungsfreiheit in der gesetzlichen Unfallversicherung setzt für „Mitglieder geistlicher Genossenschaften..." erst

dann ein, „wenn ihnen nach den Regeln der Gemeinschaft lebenslange Versorgung gewährleistet ist" (§ 541 Abs. 1 Nr. 3). Dies ist erst ab der ewigen Profeß der Fall.

Für die Zeit von der ersten zur ewigen Profeß gilt folgendes: Mit der Ablegung der ersten Profeß endet die Zeit der Berufsausbildung und damit auch die Zeit der Versicherungspflicht in der gesetzlichen Unfallversicherung. „Satzungsmäßige Mitglieder geistlicher Genossenschaften" stehen zu ihrer Ordensgemeinschaft nicht in einem Arbeits-, Dienst- oder Beschäftigungsverhältnis und unterliegen deshalb auch nicht der Versicherungspflicht in der gesetzlichen Unfallversicherung – es sei denn, sie würden aufgrund eines persönlichen Arbeitsvertrages eine (externe) versicherungspflichtige Tätigkeit ausüben.

Wer nicht der Versicherungspflicht unterliegt, ist dennoch bei Unfällen nicht unversichert, sondern gehört aufgrund der „Versicherung kraft Gesetz" zum versicherten Personenkreis. Dies gilt z. B., wenn jemand zu Schaden kommt, während er anderen bei Unglücksfällen o. ä. Hilfe leistet. Versicherungsschutz haben auch Schüler und Studenten, Blutspender und Entwicklungshelfer. Zu dem hier beschriebenen Personenkreis gehört allerdings nicht, wer kraft Gesetz versicherungsfrei in der gesetzlichen Unfallversicherung ist: z. B. „Mitglieder geistlicher Genossenschaften", wenn ihnen nach den Regeln der Gemeinschaft lebenslange Versorgung gewährleistet ist".

4. Rücklagenbildung bei steuerbegünstigten Körperschaften

Das Finanzamt München für Körperschaften weist in einem Schreiben vom 18. 4. 1994 nochmals darauf hin, daß steuerbegünstigte Körperschaften grundsätzlich sämtliche Mittel, die ihnen zufließen *zeitnah* für ihre begünstigten Satzungszwecke verwenden müssen. Die Ansammlung von Mitteln ist nur im Rahmen einer zweckgebundenen bzw. freien Rücklage (§ 58 Nr. 6 bzw. 7 AO) möglich, Dies betrifft vor allem die als „steuerbegünstigte Körperschaften" vom Finanzamt anerkannten „eingetragenen Vereine" (e. V.), nicht aber Institutionen mit dem Charakter einer Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Voraussetzung für die Bildung einer zweckgebundenen Rücklage im Sinne des § 58 Nr. 6 AO ist in jedem Fall, daß ohne sie die steuerbegünstigten satzungsmäßigen Zwecke nachhaltig nicht erfüllt werden können. Das Bestreben, ganz allgemein die Leistungsfähigkeit der Körperschaft zu erhalten, reicht für eine steuerlich unschädliche Rücklagenbildung nicht aus. Vielmehr müssen die Mittel für bestimmte – die steuerbegünstigten Satzungszwecke verwirklichende – Vorhaben angesammelt werden, für deren Durchführung bereits *konkrete Zeitvorstellungen* bestehen.

Es ist zwar zulässig, daß bis zu einem Viertel des Überschusses der Einnahmen über die Unkosten aus Vermögensverwaltung (z. B. „Zinseinnahmen") einer freien Rücklage zugeführt werden (§ 58 Nr. 7a AO), doch muß diese gesondert ausgewiesen werden.

Nicht der zeitnahen Verwendungspflicht unterliegen lediglich Zuwendung von Todes wegen („Erbschaften") bzw. Schenkungen, die der Spender ausdrücklich für das Vermögen der Körperschaft bestimmt hat.

5. Rentenanspruch des Ordens nach dem Tod eines antragstellenden Ordensmitgliedes

Frage an die BfA: Hat eine Ordensgemeinschaft Anspruch auf Auszahlung von Rentenleistungen aufgrund der Sonderrechtsnachfolge oder Vererbung, wenn ein Ordensmitglied nach Rentenantragstellung, aber vor Bescheid-Erteilung verstirbt?

Antwort der BfA vom 25. 4. 1994: Die Ordensgemeinschaft gehört nicht zu den Son-

derrechtsnachfolgern gemäß § 56 Abs. 1 SGB I. Diese Vorschrift bestimmt, daß nur bestimmte Personen zur Sonderrechtsnachfolge berechtigt sind, die mit dem verstorbenen Berechtigten zur Zeit seines Todes in häuslicher Gemeinschaft gelebt haben oder von diesem wesentlich unterhalten worden sind. Dazu gehört unzweifelhaft die Ordensgemeinschaft nicht.

Soweit fällige Ansprüche auf Geldleistungen nicht nach §§ 56 und 57 SGB I einem Sonderrechtsnachfolger zustehen, werden sie nach den Vorschriften des BGB vererbt (§ 58 SGB I). Daraus folgt, daß die Ordensgemeinschaft die Fortsetzung des Verfahrens nur beanspruchen kann, wenn sie als Erbe in Betracht kommt. Ob diese Voraussetzungen erfüllt sind, ist von den Gegebenheiten des Einzelfalles abhängig.

NACHRICHTEN AUS DEM AUSLAND

Schulverein für Privatschulen der Ordensgemeinschaften in Österreich

Die Dachorganisationen der Orden in Österreich haben schon vor einiger Zeit die „Vereinigung von Ordensschulen Österreichs" gegründet. Wichtigste Aufgabe des Schulvereins soll es sein, die Führung und Erhaltung geeigneter Schulen der verschiedenen Orden zu übernehmen. Die Orden sollen dadurch von Schulverwaltungen und wirtschaftlicher Führung entlastet werden.

Die erste Schule, deren Führung dem Schulverein übertragen wird, ist das „Kollegium Kalksburg" der Österreichischen Jesuiten. Die Übergabe erfolgt am 1. August 1994. Der Jesuitenorden bleibt Eigentümer des „Kollegium Kalksburg", stellt jedoch dieses mit den zahlreichen Sportanlagen unentgeltlich dem Schulverein zur Verfügung. Soweit es die Personalsituation erlaubt, werden auch in Zukunft Jesuitenpatres im Kolleg mitarbeiten.

Bereits in den vergangenen Jahren haben einige Ordensgemeinschaften andere Wege zur Sicherung ihrer Schulen beschritten. Sie haben mit der Unterstützung von engagierten Einzelpersonen und den Diözesen örtliche Schulvereine gebildet, in denen Ehrenamtliche die Verwaltung übernommen haben. Diese Formen haben sich bewährt, sind aber nicht überall zu verwirklichen.

Die „Vereinigung von Ordensschulen Österreichs" stellt mit ihrer überregionalen Form der Trägerschaft die Grundorganisation und das nötige Know-how für die Verwaltung von Ordensschulen zur Verfügung und sichert deren Weiterführung im christlichen, und je nach Mitwirkung der einzelnen Orden, auch im ordensspezifischen Geist (112. Rundschreiben des Generalsekretärs der SKÖ vom 28. 3. 1994, Beilage 3).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Schwester Henriette Kral (62) ist neue Generaloberin der Gemeinschaft der Franziskanerinnen von der Heiligen Familie. Sie wurde beim Generalkapitel der Ordensgemeinschaft in Kloster Helgoland bei Mayen in der Eifel zur Nachfolgerin von Sr. Wilhelmina Herold (54) gewählt. Gleichzeitig wurde das Generalat der Gemeinschaft von Kloster Helgoland zum Gründungsort Eupen in Belgien verlegt; Kloster Helgoland bleibt Provinzialat für die deutschen und zairischen Schwestern (KNA).

Die deutsche Provinz der Salvatorianerinnen, Kerpen, wählte auf ihrem Provinz-Kapitel vom 5.–8. April 1994 Sr. Margret Rolf zur neuen Provinzoberin. Ihre Amtszeit beginnt am 1. Juli 1994. Sr. Margret löst damit Sr. Marianne Stracke ab.

Die Missions- und Anbetungsschwestern v. d. hl. Familie, Mainz, haben am 30. 4. 1994 in Deutschland eine Region gegründet. Regionaloberin ist Sr. Hildegard Gensler.

Das Generalkapitel der Vinzentinerinnen, Freiburg, wählte am 13. 5. 1994 Sr. Brigitta Stritt zur neuen Generaloberin. Sie löst damit Sr. Anemunda Weh nach deren 12jährigen Amtszeit ab.

Die Schwestern der Heimsuchung Mariens (Salesianerinnen), Pielenhofen, wählten am 20. 5. 1994 Sr. Maria Benedicta Döring zur neuen Oberin. Sie ist Nachfolgerin von Sr. Antonia Maria Götz und zugleich Vorsitzende der Föderation der Deutsch-österreichischen Klöster des Ordens.

Neue Oberin der Ursulinen, Bornheim-Hersel, ist Sr. Lioba Michler. Sie löst Sr. Scholastika Bechel ab, die 30 Jahre lang das Amt der Oberin innehatte, jetzt aber nicht mehr zur Verfügung stand.

Bei den Missionarinnen Christi, München, wurde am 26. 6. 1994 Sr. Hildegard Weismüller in das Amt der Generalleiterin eingeführt. Sie ist die Nachfolgerin von Sr. Paula Bickel.

2. Berufungen und Ernennungen

Kapuzinerpater Othmar Noggler ist neuer Seelsorger für die Lateinamerikaner in München. Gleichzeitig hat er die Leitung des „Ludwig-Kollegs" übernommen, in dem Studenten aus Lateinamerika wohnen. P. Noggler wurde Nachfolger des Steyler Missionars Hugo Pöpping (KNA).

Zum Abteilungsleiter in der Kongregation für den Gottesdienst und für die Disziplin der Sakramente wurde vom Papst P. Cuthbert Peter Johnson OSB ernannt (L'Osservatore Romano n. 102 v. 4. 5. 94).

Zu Konsultoren der Kommission für Liturgie bei der Kongregation für die Orientalischen Kirchen wurden die Patres Ephrem Carr OSB und Manuel Nin OSB ernannt (L'Osservatore Romano n. 117, v. 22. 5. 94).

Zum Promotor Iustitiae und zum Bandverteidiger beim Tribunal der Römischen Rota wurde P. Hanna Alwan von den Missionaren der Libanesischen Maroniten ernannt (L'Osservatore Romano n. 96 v. 27. 4. 94).

P. Simon Tugwell OP wurde vom Heiligen Vater zum Konsultor der Kongregation für die Heiligsprechungsangelegenheiten ernannt (L'Osservatore Romano n. 65 v. 19. 3. 94).

Zum Konsultor des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankenwesen wurde P. Ferruccio Pascual Basso OP ernannt (L'Osservatore Romano n. 70 v. 26. 3. 94).

Zu Mitgliedern der Kongregation für die Ostkirchen hat der Heilige Vater die Kardinäle George Basil Hume OSB, Erzbischof von Westminster, und Carlo Martini SJ, Erzbischof von Mailand, ernannt.

Desgleichen wurden zu Mitgliedern derselben Kongregation ernannt: Andrea Mariano Magrassi OSB; Erzbischof von Bari-Bitonto; Karl Lehmann, Bischof von Mainz; Vartan Achkarian, Mechitarist, Tit.-Bischof von Tokat der Armenier (L'Osservatore Romano n. 94 v. 24. 4. 94).

Der Heilige Vater ernannte zu Konsultoren der Kongregation für den Gottesdienst und für die Disziplin der Sakramente u. a. P. Matias Augé CMF, P. Ildebrando Scicolone OSB, P. Anthony Ward OMV sowie Franz W. Thiele aus Deutschland (L'Osservatore Romano n. 94 v. 24. 4. 94).

Zu Konsultoren der Kommission für den interreligiösen Dialog mit den Mohamedanern wurden u. a. ernannt: Sr. Denise Blockhausen FMM, P. Xavier Jacob AA, P. Richard Nnyombi WV (L'Osservatore Romano n. 94 v. 24. 4. 94).

3. Heimgang

Bischof Franz Xaver Nierhoff MSF ist am 5. März 1994 im Alter von achtzig Jahren in Recife/Brasilien gestorben. Von 1964 bis 1989 war der aus Wickede an der Ruhr stammende Missionar von der Heiligen Familie Bischof von Floresta. Bischof Nierhoff wurde am 25. März 1913 in Frönden-

berg geboren. 1928 trat er in die Missionsschule St. Joseph in Biesdorf/Eifel ein und legte am 8. September 1935 seine ersten Ordensgelübde ab. Er wurde 1937 von seinem Orden nach Brasilien entsandt und schloß in Recife seine theologische Ausbildung ab. Am 23. Juni 1940 wurde er in Recife zum Priester geweiht. 1953 wurde P. Nierhoff zum Rektor des Priesterseminars und 1954 zum Provinzial der nordbrasilianischen Provinz seines Ordens ernannt. Bis zu seiner Bischofsweihe, die ihm am 29. November 1964 Erzbischof Lorenz Jaeger in Wickede spendete, war er als Professor tätig (L'Osservatore Romano n. 55 v. 7./8. 3. 94)

Kapuzinerpater Altmann Reimeier, langjähriger Generalpräses des Internationalen Seraphischen Liebeswerkes, ist am 29. April 1994 im Alter von 91 Jahren in Altötting verstorben. Das weltweite Kinderhilfswerk war seine Lebensaufgabe. P. Reimeier, der aus Kolbermoor bei Rosenheim stammt, trat 1924 in den Kapuzinerorden ein und empfing 1929 die Priesterweihe. Als Präses des Seraphischen Liebeswerkes führte er die Arbeit seines Mitbruders Pater Cyprian Fröhlich fort, der das Werk zum Schutz der Kinder gegründet hatte. Pater Altmann Reimeier war Träger des Bayerischen Verdienstordens. Die Stadt Altötting zeichnete ihn wenige Wochen vor seinem Tod mit der Goldenen Ehrennadel aus.

Am 8. Mai 1994 wurden von Mohamedanern der Maristenbruder Henri Barthélemy Verges und die Schwester Paule-Hélène Saint Raymond in Algier erschossen. Die Morde fanden zu einer Zeit statt, als Tausende von Bürgern bei einem Versöhnungsmarsch in Algier unterwegs waren, der von der Regierung unterstützt wurde und der sich für Dialog und für ein Ende der Aufstände einsetzte. Die Regierung wiederholte ihre Weigerung mit Gruppen zu verhandeln, die nicht auf Gewalt verzichten. Frater Henri und Schwester Paule Hélène wurden in der Bibliothek erschossen, in der sie eine größere Zahl von Sekundarschülern aufnahmen, in einem Arbeiterviertel von Algier.

Am 13. Mai 1994 starb in Remagen im Alter von 70 Jahren Sr. Dr. Dominica Kappel. Von 1977 bis 1988 leitete sie die Ordensprovinz der Franziskanerinnen von Nonnenwerth als Provinzoberin.

Am 15. Mai 1994 starb plötzlich und unerwartet in München P. Karl Weber SVD. P. Weber feierte gerade mit zwei chinesischen Kindern und ihren Familien den Tag der ersten hl. Kommunion. Nachdem er noch das Tischgebet gesprochen hatte, ereilte ihn der Tod. P. Weber wurde 1936 in Waffenried im Allgäu geboren. 1957 trat er in das Noviziat der Gesellschaft vom Göttlichen Wort ein. 1964 erhielt er die Priesterweihe. Noch im gleichen Jahr wurde er ausgesandt in sein Missionsgebiet in Taiwan. Er arbeitete zunächst unter den Ureinwohnern der Insel in den Bergen östlich von Kaohsiung. 1980 übernahm er die Leitung des Deutsch-Chinesischen Kulturinstituts in Kaohsiung. In München widmete P. Weber seine ganze Kraft den afro-asiatischen Studenten als Direktor des MISSIO München gehörenden St. Pauls-Kolleg. Zugleich nahm er sich den im Haus Fu wohnenden chinesischen Studenten und Wissenschaftlern an. Auch die Adam-Schall-Gesellschaft, die ihn zu ihrem Sekretär wählte, schätzte ihn als Freund und Gönner. P. Weber war ein bescheidener, frommer und eifriger Priester.

Am Dreifaltigkeitssonntag, 29. Mai 1994, verstarb nach schwerem Leiden der Provinzial der Missonare vom Kostbaren Blut, Konsistorialrat P. Josef Epping CPPS im Alter von 58 Jahren. Von 1974 bis 1979 wirkte er als Vizeprovinzial in der Leitung der Ordensprovinz mit und war seit 10.10. 1983 Provinzial, inzwischen in der dritten Amtsperiode. R. I. P.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Eine neue Reihe zur Geschichte des Dominikanerordens

Vorgestellt von Rolf Decot CSsR, Mainz

Die Deutsche Dominikanerprovinz Teutonia hat mit den drei hier vorzustellenden Werken die „Neue Reihe. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens" eröffnet. Sie will damit einen Beitrag zu der in den letzten Jahrzehnten intensivierten Erforschung der Geschichte der Bettelorden leisten. Federführender Herausgeber der Reihe ist der Mainzer Kirchenhistoriker Isnard W. Frank, der das neue Projekt im Band 1 in einem kurzen Vorwort (S. 7f.) erläutert hat. Die „Neue Reihe" versteht sich als Anknüpfung, nicht als unmittelbare Fortsetzung der „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland", die in vierzig Heften erschienen waren. Wie schon der abgeänderte Reihentitel andeutet, soll eine zu enge geographische bzw. politische Begrenzung des Untersuchungsraums vermieden werden. Gedacht ist im weitesten Sinne an das Gebiet der ehemaligen großen Ordensprovinzen Teutonia und Saxonia, die teilweise noch den Raum des Alten Reiches überschritten. Auch eine inhaltliche Begrenzung soll vermieden werden, so daß nicht nur Untersuchungen zum Orden im engeren Sinne, sondern auch zur Frömmigkeit, zur Philosophie und Theologie, insofern sie mit den Dominikanern in Verbindung stehen, in die „Neue Reihe" aufgenommen werden sollen. So ist es auch nicht verwunderlich, daß der Begriff „Dominikanerorden" im weiten Sinne verstanden wird, d. h. alle Gemeinschaften, „die nach rechtlicher Verfassung oder geistlicher Ausrichtung mit den Dominikanern zu tun hatten, werden ihm subsummiert" (S. 7). Die einzelnen Bände der Reihe erscheinen in loser Folge, jedoch hat man, wohl um das Werk in Gang zu setzen, nun fast gleichzeitig drei Bände recht unterschiedlicher Art vorgelegt.

Die grundlegende Studie von Ulrich Horst[1] ist denkbar glücklich gewählt für die Eröffnung einer neuen Reihe über einen Mendikantenorden. Der Autor gibt eine genetische Darstellung der Armutsauffassung des Thomas von Aquin und ihrer ekklesiologischen Implikationen sowie den Nachweis, daß die von Thomas in der Summa Theologiae gefundene Antwort vor dem Hintergrund der damaligen Diskussion und der päpstlichen Stellungnahmen entwickelt worden ist.

Die Mendikantenorden sahen sich vor die Notwendigkeit gestellt, eine überzeugende theologische Antwort für ihre neue Armutsvorstellung innerhalb der damaligen kirchlichen Umwelt zu geben, um so die Weiterexistenz ihrer neuen Orden zu sichern (S. 43). Thomas von Aquin stellte sich dieser Notwendigkeit erstmals in der Schrift „Contra impugnantes". Die Mendikantenorden entwickelten eine neue Armutsvorstellung, insofern sie anders als die bisherigen Klöster auf Einkünfte aus eigener handwerklicher Arbeit oder aus den Erträgnissen früher einmal geschenkten Grundbesitzes verzichteten. Nicht nur die persönliche Armut, sondern auch der Besitzverzicht der Gemeinschaft selbst entsprach ihrer Auf-

1 Ulrich Horst, *Evangelische Armut und Kirche.* Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge Bd. 1). Berlin 1992: Akademie Verlag. 229 S., DM 98,–.

fassung nach eher der biblischen Radikalität und dem Vorbild Jesu und der Apostel. Die Armut verstand Thomas nicht als Selbstzweck, sondern ihr Sinn war die Befreiung von jeglicher Sorge (sollicitudo) für weltliche Dinge. Sie war Voraussetzung für die Erfordernisse der neuen Zeit, nämlich der Seelsorge in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, der sich entwickelnden wissenschaftlichen Theologie und der Predigt. Die Mendikanten widmeten sich dem besonderen Dienst am Evangelium und glaubten so, ihre Aufgabe in der Gesellschaft zu erfüllen. „Deshalb", so argumentiert Thomas von Aquin, „hatten sie auch das Recht, vom Evangelium zu leben." Die Gläubigen waren verpflichtet, für die von den Mendikanten erbrachten Leistungen in Predigt, Seelsorge und Studium eine Art „Bezahlung" in Form von Almosen zu leisten. So verfügten die Mendikanten zwar über kein festes Einkommen, aber auf Grund ihrer Leistungen hatten sie durchaus das Recht, die für das Leben notwendigen minimalen Grundbedürfnisse von den Gläubigen erstattet zu bekommen. Auffällig ist, daß Thomas in diesem Zusammenhang weder die teuren Bücher, die für das Studium der Mendikanten notwendig waren, erwähnt, noch ihre Konventsgebäude oder Kirchen. Thomas geht es aber nicht, wie dies etwa in den späteren Auseinandersetzungen der Franziskaner deutlich wird, um eine kasuistische Lösung einzelner Fälle, sondern um eine prinzipielle Lösung der Armutsfrage.

Der Verfasser verfolgt dann Thomas' weitere Entwicklung über die „Summa contra Gentes" bis zum zweiten Pariser Mendikantenstreit, in den Thomas involviert wurde, als er den theologischen Lehrstuhl an der Pariser Universität (ab 1269) übernahm. Vor allem die Auseinandersetzung mit Gerhard von Abbeville und der von ihm bekämpften extremen Auffassung einiger Mendikanten ist hier von Bedeutung. Ausgehend von der These, daß Jesus und die Apostel vollkommen besitzlos gewesen seien, erklärt beispielsweise Thomas von York, „daß der Stand derer, die auf die Welt verzichten und gar nichts für sich haben, vollkommener ist als jeder andere Stand, der etwas Zeitliches zu eigen hat". In letzter Konsequenz zielt dies gegen Episkopat und Primat, insofern der Ordensstand eine größere Vollkommenheit für sich reklamiert. Diese Auffassung versucht Gerhard von Abbeville zu widerlegen durch den Hinweis auf den „Beutel", den Jesus hatte (Joh 12,6) und der der Vorsorge zukünftiger Bedürfnisse diente wie beispielsweise der Unterstützung Notleidender, andererseits führt er aus, daß kirchlicher Besitz in vieler Hinsicht der Erreichung der Vollkommenheit dienen könne. Vor allem greift er die ekklesiologischen Konsequenzen der radikalen Mendikanten an. Wenn diejenigen, die auf alles Eigentum verzichtet haben, für sich die evangelische Vollkommenheit reklamieren, zerstören sie die Vorrechte und sind deshalb Häretiker.

In der Auseinandersetzung mit diesen beiden Extrempositionen gewinnt Thomas in immer neuen Anläufen seine eigene Position. Dieses Ringen wird minuziös dargestellt, dennoch bleibt der rote Faden an jeder Stelle deutlich sichtbar. Die abschließende Synthese seiner Position legt Thomas von Aquin schließlich dar in der „Summa Theologiae". Auch hier kommt es dem Autor darauf an, zu zeigen, daß es Thomas nicht um einen leichtfertigen Kompromiß oder eine glatte Synthese ging, sondern daß er bei mancher Unausgewogenheit im einzelnen einen Ausgleich zwischen dem Armutsideal der Mendikanten einerseits und der hierarchischen Verfassung der konkret existierenden Kirche andererseits herzustellen versuchte. Es ging darum, einen verantwortlichen Weg zwischen der biblischen Radikalität und der geschichtlich gewordenen irdischen Wirklichkeit der Kirche zu finden. „Immerhin mag auffallen, daß Thomas der einzige Theologe seiner Epoche war, der dieses Bedürfnis verspürte" (S. 90). Deutlicher als andere sah Thomas die ekklesiologischen Implikationen der Armutsdebatte. In der Secunda secundae (S Th II – II, 184 – 188) behandelt Thomas diesen Problemkreis, der vom Verfasser prägnant skizziert und in seinen Kon-

sequenzen aufgezeigt wird (S. 93 – 132). Thomas entwickelt hier seine Lehre von den verschiedenen Ständen in der Kirche, wobei er an dem Stand der „Vollkommenheit", in den man durch die Gelübde eintritt, festhält, gleichzeitig aber den Prälaten einen eigenen ebenso verbindlichen Stand zuweist, nämlich die mit dem Amt übernommene Verpflichtung zur Sorge für die Kirche, für die sie notfalls mit dem Leben einstehen müssen. In bezug auf die Gelübde der Religiosen ist für die Konzeption des Thomas bedeutsam, daß er nicht in ihnen selbst die Vollkommenheit sieht, sondern daß sie für ihn Instrumente zur Vollkommenheit sind. Auch die Armut ist nicht die Vollkommenheit selbst, sondern ein Mittel zu ihrer Erreichung.

Von besonderem Gewicht sind Thomas' Ausführungen zur Rolle der Orden in der Kirche. Hierbei geht es ihm in erster Linie um das Recht der neu entstandenen Mendikantenorden. Seine Argumentation ist durchaus vor dem historischen Hintergrund zu verstehen, nämlich der Entstehung einer arbeitsteiligen Gesellschaft. Die neuen Orden übernehmen bestimmte Aufgaben und Funktionen in der Kirche, vor allem das Studium und die Predigt. Da sie dies zum Wohl aller in der Kirche tun, haben sie auch ein Recht auf Unterstützung seitens der Kirche. In bezug auf die spezielle Armutsfrage der Orden in seiner Zeit kommt Thomas zu folgender Lösung: Die Armut hat sich konkret an den Zielen des Ordens zu orientieren, ob seine Mitglieder der Kontemplation, der Seelsorge oder beidem leben wollen. Ein Orden ist um so vollkommener, je besser er sich seinen Zielen anzupassen weiß.

Im zweiten Teil seines Buches widmet sich der Verfasser der Diskussion der Armutsfrage im Minoritenorden und der Auseinandersetzung der Minoritentheologen mit Thomas von Aquin. Während die Auffassung des Thomas von Aquin sich bei den Dominikanern rasch durchsetzte, entwickelten sich im Minoritenorden unterschiedliche Positionen, die letztlich nicht mehr miteinander vereinbar waren. Der Papst, ursprünglich als Garant der Minoritenregel ausersehen, mußte in diesem schwierigen Fall zum Schiedsrichter werden; hier liegt die Ursache für folgende Konflikte. Andererseits haben Minoritentheologen, so vor allem Bonaventura, der päpstlichen Approbation des Lebenswerkes ihres Ordensstifters durch Kanonisation und Bestätigung der Regel eine solch fundamentale Bedeutung zugeschrieben, daß die in der Regel auftauchenden Lebensvorschriften derart als sanktioniert angesehen wurden, als wären sie unfehlbare Glaubenssätze. Hier ist Thomas deutlich anderer Meinung gewesen, indem er den instrumentellen Charakter der Armut betonte und ihre konkrete Lebensweise sowohl an den evangelischen Vorgaben wie an den jeweiligen Ordenszielen ausrichtete.

Auf relativ knappem Raum ist hier eine hervorragende Einführung in das schwierige Problem der Armutsdiskussion im 13. Jahrhundert sowie die daraus erfolgenden ekklesiologischen Konsequenzen für die damalige Zeit, aber auch für die folgende Entwicklung gegeben worden.

Bei dem zweiten Band[2] der Reihe handelt es sich um eine Dissertation (Universität Freiburg/Schweiz, WS 1990/91) mit den typischen Vorzügen, nämlich einer klaren, einleuchtenden Gliederung und einem erkennbaren Gestaltungswillen, aber auch mit den häufig zu beobachtenden Nachteilen, nämlich einer Redundanz bei der Erklärung bestimmter Sachverhalte, bei der Ansammlung von Material (so vor allem im Kapitel 2, das den histo-

2 Günter Eßer, *Josepha Dominica von Rottenberg (1676 bis 1738)*. Ihr Leben und ihr geistliches Werk (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge Bd. 2). Berlin 1993: Akademie Verlag. 446 S., DM 112,–.

rischen geistesgeschichtlichen Hintergrund aufzeigt). Auch in den Anmerkungen finden sich bisweilen zu geläufigen Stichwörtern ausgiebige Erklärungen, die gängigen Lexika entnommen sind. Dies hindert aber insgesamt nicht die Brauchbarkeit der Arbeit, insofern hier auf der Grundlage von ausführlichem Quellenmaterial, das teilweise wörtlich wiedergegeben wird, neue Erkenntnisse für die Erforschung der Geschichte der Dominikanerinnen geboten wird.

Das Leben der Josepha Dominica von Rottenberg, die als Anna-Maria Müller am 14. Oktober 1676 in Würzburg geboren worden war, wird im 3. Kapitel im wesentlichen aufgrund ihrer eigenen Aufzeichnungen nacherzählt. Es finden sich hier weitere Erläuterungen und Ergänzungen, aber keine kritische Auseinandersetzung mit dem Quellentext selbst. 18jährig trat Anna-Maria 1694 in das Kloster St. Katharinental bei Diessenhofen am Hochrhein ein. Schon bald fiel sie durch Visionen und Ekstasen auf, die von den kirchlichen Behörden überprüft wurden. Im Alter von 36 Jahren wurde sie zur Priorin gewählt und übte diese Amt bis zu ihrem Tode am 30. Januar 1738 aus. Sie bemühte sich um eine Reform des Klosters im Sinne einer Wiederherstellung der ursprünglich strengen Observanz. Nachdem der Verfasser das „äußere" Leben seiner Heldin dargestellt und auch einen Blick auf ihre Familie geworfen hat, wendet er sich der „inneren Biographie" zu. Hier geht es um eine Nachzeichnung ihrer inneren Frömmigkeitsentwicklung an Hand ihrer eigenen Aufzeichnungen. Sie zeigt sich als eine sensible Vertreterin der zeittypischen Frömmigkeit, wobei durchaus Einflüsse des Jansenismus vorhanden sind; beeinflußt ist sie auch von Theresa von Avila und von Johannes vom Kreuz.

Der besondere Wert der vorliegenden Arbeit liegt in der Erschließung des überkommenen Schrifttums von Josepha Dominica von Rottenberg. Das 4. Kapitel liefert eine Zusammenstellung aller vorhandenen Schriften; 34 Bände konnten nach Auflösung des Klosters St. Katharinental in die Abtei Einsiedeln gerettet werden. Eine viel größere Zahl befand sich bis 1984 ungeordnet und noch nicht erfaßt im Klosterwesen. Die Leistung des Verfassers besteht vor allem darin, diese Schriften zum erstenmal sortiert und im einzelnen kurz beschrieben zu haben, wobei er sich im wesentlichen auf die äußere Beschreibung der überkommenen Manuskripte beschränkt. Immerhin haben sich rund 200 Schriften erhalten, die sicher von Josepha Dominica von Rottenberg stammen; hinzu kommen weitere Schriften unsicherer Verfasserschaft und rund 100 Manuskripte, die über die Dominikanerin geschrieben sind oder sich inhaltlich mit ihr befassen. Hier ist ein großer Textbestand vorgestellt, der der weiteren Erschließung bedarf. Im 5. Kapitel werden dann einige wichtige Texte im Original geboten; hierunter vor allem autobiographische Fragmente, Berichte über ihre geistlichen Erfahrungen und Abhandlungen zu bestimmten Themen, wobei insbesondere ein Text über die Gottesliebe von Bedeutung zu sein scheint: „Gott soll um seiner selbst willen geliebt werden."

Im Sinne der Zielsetzung der „Neuen Reihe" wird hier auf eine Dominikanerin des 18. Jahrhunderts, ihr außergewöhnliches Leben und die Fülle ihrer hinterlassenen Schriften aufmerksam gemacht. Insgesamt harrt dieses Material noch der weiteren Erschließung, Ausdeutung und Einordnung in den geistesgeschichtlichen Kontext.

Bein dritten Band[3] der neuen Reihe handelt es sich um die Edition des Anniversariums des Mainzer Dominikanerklosters, dessen Original im Stadtarchiv Mainz aufbewahrt wird

---

3 Isnard W. Frank: *Das Totenbuch des Mainzer Dominikanerklosters.* Kommentar und Edition (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge Bd. 3). Berlin 1993: Akademie Verlag. 381 S., DM 128,–.

(Abt. 13/120). Die Quelle erweist sich nicht als Memorienbuch (Memoria mortuorum et benefactorum), wie es für das liturgische Totengedächtnis in den Klöstern verwendet wurde, vielmehr hat man an ein „Sakristeibuch" zu denken, in dem Hinweise für die Feier der Anniversarien gegeben wurden. Für die ältere Zeit sind in das Buch zusätzlich auch die Todestage der Mitbrüder eingetragen, so daß man hier insgesamt eine Quelle recht eigener Art vor sich hat. Der zeitliche Rahmen erstreckt sich von ca. 1423 bis ca. 1723, mit einer besonderen Dichte der Eintragung von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Trotz seines einseitigen Zuschnitts als Sakristeibuch und der damit verbundenen Einseitigkeit sowie wegen der Abnahme der Eintragung im Laufe der Entwicklung ist das Anniversarium des Mainzer Dominikanerklosters eine wichtige Quelle nicht nur für die Kloster- und Personengeschichte des Mainzer Konvents, sondern für seine Verflechtung mit führenden Familien der Stadt Mainz und des gesamten Mittelrheingebiets. Die Edition umfaßt im vorliegenden Buch die Seiten 125 – 313. In über 700 Anmerkungen werden die erwähnten Personen- und Sachverhalte aufgrund der vorhandenen Literatur nachgewiesen und aufgeschlüsselt. Allein schon deswegen ist diese Edition für die Geschichte des mainzerischen und mittelrheinischen Raumes von herausragendem Wert.

Da es sich bei dem Editor um den derzeit wohl besten Kenner der Geschichte des Dominikanerordens im deutschsprachigen Bereich handelt, kommt dem umfänglichen Kommentar (S. 1 – 122) herausragende Bedeutung zu. Nach einer mustergültigen Beschreibung der Handschrift, ihrer Funktion und Bedeutung folgen umfassende Hinweise auf die Kirche und das Kloster der Dominikaner in Mainz, die beide zu Beginn des 19. Jahrhunderts total abgerissen wurden. Von großem Wert sind die Ausführungen zum Thema „Kirche und Kloster als Begräbnisstätte", „Stationäre Seelsorge und Existenzsicherung", in der es um die Arbeitsweise der Mendikantenorden in den Städten geht, und „Die klerikale Fürbittgemeinschaft", in der die soziale Bedeutung der Memorial- und Gebetsgemeinschaften behandelt wird. Zusammenfassend wird das Mainzer Kloster als „lokalisierte Predigergemeinschaft" gekennzeichnet: eine Aussage, die auf ähnliche Einrichtungen anderer Orden und in anderen Städten zutrifft.

Die drei Bände, die hier kurz vorgestellt wurden, kennzeichnen durchaus die Breite des Forschungsvorhabens, das dem neuen Projekt zugrundeliegt. In bezug auf die Verfasser haben wir die Arbeiten von zwei ausgewiesenen Fachleuten und eine Promotion vorliegen. Von der Zielsetzung her geht es in diesen drei Bänden einmal um die systematische Aufarbeitung eines historischen Konfliktpunktes; dann um die biographische Darstellung einer Einzelpersönlichkeit und ihres Werkes und schließlich um die Edition einer Quelle, die einen Zeitraum von 400 Jahren umspannt. So verschieden die Autoren, ihre Themen und die Art ihrer Durchführung auch sein mögen: Das verbindende Element, einen Beitrag zur Geschichte des Dominikanerordens zu liefern, reicht jeweils über das engere Thema hinaus in die allgemeine Kirchen- und Geistesgeschichte hinein. Hier ist ein Neuanfang gelungen, dem man langes kontinuierliches Bestehen und Nachahmung in anderen Ordensgemeinschaften wünschen möchte.

Besprechungen

Orden und Spiritualität

Hawel, Peter: *Das Mönchtum im Abendland.* Geschichte, Kultur, Lebensform. Freiburg 1993: Herder. 480 S., geb., DM 98,– (ISBN 3-451-23082-8).

Für das schier uferlose Material zum Thema „Das Mönchtum im Abendland" mit dem Untertitel „Geschichte – Kultur – Lebensform" ist Peter Hawel als studierter Theologe, Germanist und Kunstgeschichtler ein berufener Autor. Der durch Säkularisierung des gesamten öffentlichen Lebens geprägte Mensch von heute, der Religion fast nur noch in einer ausgegrenzten Privatsphäre erfährt, wundert sich nach Lektüre dieses Werkes, daß die Welt des Abendlandes, in der er lebt, viel mehr durch das Mönchtum geprägt ist, als ihm gewöhnlich bewußt ist. Während das bekannte Buch des Franziskaners Leonhard Holtz „Geschichte des christlichen Ordenslebens" (Benziger, 1991, 2. Auflage) das gesamte Spektrum der vita consecrata umfaßt, ist hier bei noch größerem Umfang nur ein Ausschnitt derselben, nämlich das monastische Element, ins Auge gefaßt. Der Aufbau des Werkes sei dem Leser der OK kurz vorgestellt: Der erste Teil geht den Anfängen des Mönchtums nach, den umstrittenen Wurzeln von Askese und Weltverachtung, folgt dann den Wegen der ersten christlichen Eremiten, um sich schließlich den ersten Gründergestalten des Zönobitentums zu widmen. Der zweite Teil zeigt die folgenschwere Einbindung des Mönchtums in die Interessen eines theokratisch verstandenen Reiches. Der dritte Teil stellt die ersten großen Reformbewegungen des Mönchtums dar, allen voran Cluny. Der vierte Teil führt ins Hochmittelalter, wo von dem vielleicht spannendsten Kapitel Ordensgeschichte (Armutsbewegung, Katharer, Waldenser, Franziskaner, Dominikaner etc.) die Rede ist. Der fünfte und sechste Teil schließlich führt in die Epoche des Barock. Den alten Orden stehen nun zahlreiche Neugründungen gegenüber, an der Spitze der einflußreiche Jesuitenorden. Als tiefer Einschnitt steht die Säkularisation am Anfang des 19. Jahrhunderts, das dann zahlreiche neue, in Krankenpflege, Erziehung, Mission tätige Ordensgemeinschaften hervorbrachte.

Eine dürre Nacherzählung alleine des Aufbaus dieses Werkes, das Geschichte, Kultur und Lebensform in einem behandelt und als sich gegenseitig durchdringende Elemente begreift, kann kaum vermitteln, wie reich der Informationsgehalt des Werkes ist, wie lebendig er dargestellt wird. 180 zum Teil mehrfarbige Abbildungen steigern die Anschaulichkeit des Werkes, das durch reiche Literaturangaben und Register in seinem Gebrauchswert noch erhöht ist. Rudolf Henseler

Green, Julien: *Bruder Franz.* Herder/Spektrum, Bd. 4248. Freiburg 1993: Herder. 416 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-04248-7).

Leben und Gestalt des heiligen Franziskus von Assisi haben immer wieder Künstler begeistert und sie dazu gebracht, sich in ihrem Medium mit dem Poverello zu befassen. Der bekannte Romancier Julien Green, seit 1971 Mitglied der Académie Française, wählte bei seiner Taufe den heiligen Franziskus sogar zu seinem Namenspatron. Erst viel später allerdings schrieb er über ihn sein liebens- und lesenswertes Buch, das jetzt in einer deutschen Paperback-Ausgabe erschienen ist. Man merkt dem Buch die innere Beteiligung seines Autors an, immer wieder tritt dieser aus dem Schatten des Hintergrundes hervor und zeigt sich mit seiner Ironie, seiner moderaten Skepsis, vor allem aber mit seiner Sympathie für Franziskus und dessen Leben. Das sind keine schlechten Voraussetzungen für eine gelungene Biographie; zu ihnen tritt überdies noch die Sprachkraft des Schriftstellers. Den Stoff für sein Buch hat sich Julien Green nach eigenen Angaben in 18 Monaten erarbeitet, und in dieser Zeit hat er eine Art Haßliebe zu einigen seiner Vorgänger unter den frühen Biographen des heiligen Franziskus erworben; besonders gilt dies für den heiligen Bonaventura, diesen „Meister in der Kunst, ein vorteilhaftes Porträt zu zeichnen" (161), der im Kampf für ein geschöntes Franziskusbild mit den ursprünglichen Zeugen nicht gerade zimperlich umging. Anders als Bonaventura sucht Green an verschiedenen Stellen auch die Schattenseiten seines Heiligen auf. So steht eine poetische Schilderung der Vogelpredigt neben dem Bericht von einer fast pathologischen Szene der Selbstbestrafung, die Faszination von dem schlichten und begeisterten Prediger wird ebenso spürbar wie die Irritation angesichts dessen gestörten Verhältnisses zu Frauen. Daß Franziskus aber in

seiner widersprüchlichen Persönlichkeit ein Heiliger war, der in besonderer Weise von Gott begabt wurde bis hin zur Stigmatisierung, steht für Green außer Zweifel. Green versucht, sich vorsichtig in einen mittelalterlichen Menschen einzufühlen, er hat nichts vom Hochmut eines Menschen aus dem 20. Jahrhundert an sich, der angeblich alles besser weiß. In der Erzählung Greens spielt deshalb das schwärmerische Ideal des Rittertums ebenso eine Rolle wie die Schilderungen von Landschaften und Städten, wie die Berichte von den Auseinandersetzungen zwischen Perugia und Assisi bzw. zwischen den Adligen und den Bürgern in der Stadt. Green eröffnet manche ungewohnte Perspektive, so z. B. im Blick auf die Bedeutung von Träumen in dieser Zeit: „Wollte man die Träume aus der Geschichte des Mittelalters herauslassen, dann ginge nichts mehr voran" (174). Wenn er von den ersten Gefährten des heiligen Franziskus berichtet, daß sie vom Armutsideal erschüttert seien, andererseits aber „nicht einmal das Betteln beherrschten" (161), so spürt man seine freundliche Ironie. Auch schillernde Gestalten wie Papst Innozenz III., der Generalminister der Franziskaner, und eifrige Kirchenpolitiker Elia von Cortona oder Kardinal Ugolino di Segni, ein Freund des Franziskus, der aus dessen Armutsbewegung einen Orden formte, werden in den verschiedenen Facetten ihrer Persönlichkeit dargestellt und nur sehr vorsichtig beurteilt. Die Spannung zwischen der charismatischen Armutsbewegung, die Franzikus initiierte, und der institutionellen Kirche, die sich in diesen drei Männern beispielhaft zeigte, wird lebendig. Selbst fragwürdige Episoden wie das unverschämte Auftreten von fünf Franziskanerbrüdern, die sich durch die Provokation der Moslems in Südspanien und Marokko alle Mühe gaben, Märtyrer zu werden, wird kommentarlos berichtet. Julien Green zeigt sich hier als der Erzähler von Geschichten, und er taucht ganz ein in die Zeit, die ihm einen derartigen Reichtum an Geschichten bietet. Die Farbigkeit einer früheren Zeit breitet er vor den Augen seines Lesers aus, ohne sie näher zu analysieren; historische Objektivierung oder theologische Durchdringung ist nicht seine Sache. Seine Aufgabe ist es zu erzählen: begeistert, ironisch, verführerisch. Und weil er sich auf's Erzählen versteht, läßt sich der Leser gerne entführen in diese andere und manchmal so fremde Zeit, die auf einmal so nahe kommt. Johannes Römelt

Körner, Reinhard: *Johannes vom Kreuz.* Reihe: Meister des Weges, Bd. 1. Freiburg 1993: Herder. 120 S., geb., DM 22,80 (ISBN 3-451-23240-5).

Dieses kleine Buch über Johannes vom Kreuz ist der erste Band in einer neuen Reihe, in der unter dem Stichwort „Meister des Weges" Frauen und Männer aus Vergangenheit und Gegenwart vorgestellt werden sollen, die aufgrund ihres ehrlichen und engagierten Umgangs mit den inneren und äußeren Wirklichkeiten des menschlichen Lebens auch in der heutigen Situation etwas zu sagen haben. Jedes dieser Porträts umfaßt in einem ersten Teil eine Vorstellung des Lebens und des geistlichen Wirkens der jeweiligen Persönlichkeit, der zweite Teil soll zu einer existentiellen Begegnung mit einzelnen ihrer Kerngedanken hinführen, den Abschluß bildet als dritter Teil eine Auswahl von Originaltexten, die in neuer Übersetzung vorgelegt werden. In dem vorliegenden Band bleibt die Vorstellung der geistlichen Gestalt des Johannes vom Kreuz noch auf einer allgemeineren theologischen Ebene, stärkere Farbigkeit gewinnt sie durch die Überlegungen zu einzelnen Sätzen aus seinen Werken. Hier finden sich auch ganz konkrete und wertvolle Anregungen für die Gestaltung des geistlichen Lebens, so z. B. über die Haltung, in der ein Bittgebet gesprochen werden soll. Wer Johannes vom Kreuz näher kennenlernen will, kann sich dann an die Literatur halten, die am Ende dieses Buches angegeben ist. Johannes Römelt

Henrici, Peter – Wild, Peter: *Entdeckung der Stille.* Übungen zur gegenständlichen Meditation. Meditationskurs Bd. 1. 1991. 192 S., geb. / *Entdeckung Gottes.* Übungen aus dem religiösen Meditationsschatz der Menschheit. Meditationskurs Bd. 3, Teil 1. 1992. 192 S., geb. / *Entdeckung Jesu.* Übungen zur Meditation. Meditationskurs Bd. 3, Teil 2. 1993. 172 S., geb., München: Kösel-Verlag, zus. DM 120,– (ISBN 3-466-20352-X / 20354-6 / 20365-1).

Bereits in einer früheren Rezension wurde in dieser Zeitschrift der zweite Band einer Reihe von Büchern zur Meditation vorgestellt, die sämtlich von den beiden Autoren Peter Henrici und Peter Wild erarbeitet wurden und die uneingeschränkt empfohlen werden können. Dieser Band – „Entdeckung der Liebe" – umfaßt zehn Serien von Übungen zur Meditation der Beziehungen. Die übrigen Bände der Reihe sollen hier vorgestellt und ausdrücklich empfohlen werden. Bei der gesamten

Reihe handelt es sich um eine sorgfältig angelegte Schule der Meditation, durch die ein Übender immer weiter zu fortführenden Schritten angeleitet wird, Woche für Woche neues Material für seine Meditation an die Hand bekommt und durch verschiedene Fragebogen und Anmerkungen dazu auch zu einer Überprüfung seiner Fortschritte angehalten wird. Der erste Band der Reihe – „Entdeckung der Stille" – ist der gegenständlichen Meditation gewidmet. An seinem Anfang steht eine allgemeine Übungsanleitung, Hinweise zu Zeit und Ort der Meditation, zur Vorbereitung, Verlauf und Abschluß der Meditation, zum Stillsitzen und zum Atmen. In der ersten Zeit soll sich ein/e Übende/r nur diesen einfachen Schritten widmen, um nach und nach wirkliche Stille in der Meditation zu finden. Erst nach einiger Zeit werden dann erste Inhalte eingeführt: eine Kerze, ein lieber Mensch, die Blume, der Stein. Später sind es ganze Wochen, die für einen einzelnen Gegenstand freigehalten sind, um ihn von verschiedenen Seiten zu betrachten und in sich aufzunehmen. Auf einzelne bereits im ersten Band durchgeführte Meditationen kommen die beiden Autoren im Band 3 Teilband 1 – „Entdeckung Gottes. Übungen aus dem religiösen Meditationsschatz der Menschheit" – nochmals zurück, so z. B. auf die Rose und den Berg. In diesem Band wird verschiedensten Erfahrungen nachgegangen und ihre religiöse Dimension bewußt in den Blick genommen: die Naturerfahrung, die Erfahrung menschlicher Beziehungen in Liebe und in Frieden, die Erfahrung, daß Gott durch das Leben „seiner Menschen" geht (Weggemeinschaft und Exil, der heilende Arzt, das Verstummen, die Kraft der Suche, die Frage nach dem Leid sind hier einzelne Stichworte). Schließlich werden biblische Gotteserfahrungen und die Zwiesprache mit Gott herangezogen. Mit diesen Themen wird bereits übergeleitet zum letzten Band der Reihe – „Entdeckung Jesu. Übungen zur christlichen Meditation." Dieser Band baut auf den vorherigen auf, mit ihm soll aber eine ganz eigene Dimension der Meditation eröffnet werden. Die ersten Bände der Reihe dienten zur Anleitung für eine Art Entdeckungsreise: Die Stille sollte als ein ungewohnter, aber auch kraftvoller Lebensraum aufgetan, das vielfältige Netz von Beziehungen zu anderen Menschen sollte als Reichtum und Aufgabe eröffnet und schließlich Gott als herausfordernde Frage und beglückende Antwort unseres Lebens entdeckt werden. Der letzte Band soll nicht allein dazu verhelfen, Jesus zu entdecken oder neu zu erleben, vielmehr soll Gott selbst die Aktivität mehr und mehr überlassen werden, denn „es gehört zum Grundbestand der christlichen Glaubenserfahrungen, daß Gott aktiv wird, sich uns zuwendet und unser Leben liebevoll gestaltet" (11). Anleitung dafür erhält der/die Übende aus Gleichnissen Jesu, seinen Begegnungen mit anderen Menschen, seinen Grundworten (wie z. B. dem Wort „Abba"), seinen eigenen Lebenserfahrungen. Es ist ein weiter Weg, zu dem die beiden Autoren mit ihrem Werk anregen. Ein Weg, zu dem sie in aller Offenheit Menschen verschiedenster Herkunft einladen, um sie mit der religiösen und schließlich der christlichen Dimension ihres Lebens bekanntzumachen – nicht durch theologische Lehre und gedankliche Reflexion, sondern durch die Eröffnung, Erweiterung und Vertiefung von Erfahrungen. Johannes Römelt

Martini, Carlo Maria: *Woran sollen wir uns halten*? Freiburg 1993: Herder. 192 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-451-23042-9).

Woran sie glaubten – wofür sie lebten. 365 Wegbegleiter für die Tage des Jahres. Ein Kalenderbuch. München 1993: Kösel. 381 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-466-36391-8).

Rohr, Richard: *Das zündende Wort.* Tägliche Überraschungen. Kirchenjahr-Lesebuch. Hrsg. v. John Bookser Feister. Freiburg 1993: Herder. 477 S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-451-23252-9).

Neysters, Peter – Schmitt, Karl Heinz: *Denn sie werden getröstet werden.* Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod. München 1993: Kösel. 374 S., geb., DM 44,– (ISBN 3-466-36395-0).

„Leben aus dem Glauben", so könnte man als Gesamtthema über folgende vier Bücher schreiben. Dem wohl zur Zeit bekanntesten Autor christlich spiritueller Texte, Kardinal Carlo M. Martini, geht es auch im vorliegenden Buch um die Frage: „Wie kann ich als Mensch in meiner Zeit glauben?" Als zentrale Befindlichkeit gegenwärtiger Lebenserwartung nennt Martini die Angst. Diese Lebensangst entsteht aus der Unsicherheit darüber, ob es heute überhaupt noch etwas gibt, auf das ich mich heute und morgen, in meinem Leben und im Sterben verlassen kann. Diese Unsicherheit in einem mir aufgegebenen Pluralismus und Individualismus, diese Last der Freiheit inmitten einer sä-

kularisierten Gesellschaft macht viele Menschen einsam. Die gesuchte und verteidigte Weite eines freien Lebens wird zur Enge einer wachsenden Einsamkeit und einer sich daraus ergebenden Angst. Wer gibt noch eine gültige Antwort auf entscheidende Fragen in meinem Leben, auf wen kann ich mich in allem verlassen?

Im ersten Teil des Buches nennt Martini auf dem Hintergrund der kurz skizzierten Situation Gründe und Begründungen für den christlichen Glauben, den er dann an zehn theologischen „Schlüsselworten" entfaltet.

Der zweite Teil des Buches gibt den leicht gekürzten Wortlaut des Hirtenbriefes wieder, den Martini im Herbst 1992 als geistliche Orientierung und pastorale Weisung für sein Mailänder Erzbistum geschrieben hat.

Nun ist es sicher gut, Hirtenbriefe, die für die pastorale Situation unserer Zeit von Bedeutung sind, und dazu ist dieser Hirtenbrief zu zählen, einer größeren Leserschaft zugänglich zu machen, aber man wird auch nicht den Verdacht los, daß der Verlag einen Erfolgsautor auf dem Markt halten will. Dies sei deswegen hier angemerkt, weil ein Buch in seinem Ansatz anders ist, wenn sich ein Bischof an die Christen seines Bistums wendet, als wenn er allgemein für Menschen schreibt, die nach einer tragenden Orientierung für ihr Leben suchen.

Nachdem im Gefolge der 68er die Vergangenheit eher eine vergessene Zeit war, ist seit einigen Jahren ein wachsendes Interesse an der Geschichte festzustellen. Radiosendungen, wie „Zeitzeichen" oder „Wir erinnnern" erfreuen sich einer wachsenden Beliebtheit. Und so kann man vorliegendes „Kalenderbuch" nur begrüßen. Für jeden Tag des Jahres findet man auf zwei Spalten einer Seite eine Kurzbiographie, in der auch jeweils ein Text dieser Frau oder dieses Mannes wiedergegeben wird. Vom 1. Januar, dem Geburtstag von Zwingli (1484 – 1531) bis zum Todestag von John Wycliff (ca. 1320 – 1384) kann man in 365 Skizzen einen interessanten Blick auf die europäische Geistesgeschichte werfen, die ja ebenfalls eine wechselvolle Geschichte des europäischen Christentums ist. Von Thomas von Aquin bis Karl Marx, von Paulus bis Franz Kafka, von Therese von Lisieux bis Edith Piaf geht das Spektrum. Eine derartige Auswahl ist zwar an einige objektive Vorgegebenheiten gebunden, bleibt aber auch eine subjektive Auswahl. Die Vielzahl der Autorinnen und Autoren ergänzt aber zusätzlich die Verschiedenheit der vorgestellten Frauen und Männer. Ein Buch, das nicht zuletzt in der Beantwortung der Frage: „Wie heute glauben"? aus mancher Enge der Gegenwart in die Weite der Geschichte führt.

Richard Rohr, deutschstämmiger Franziskaner aus den Vereinigten Staaten, gehört seit einigen Jahren zu den führenden Vertretern spiritueller Erneuerung. Er hat vor allem die alte Weisheitslehre des sogenannten „Enneagramms" für ein Leben aus dem christlichen Glauben fruchtbar gemacht. Der Herausgeber vorliegenden Buches hat aus den Texten, die Rohr in zwei Jahrzehnten verfaßt hat, diese geistlichen Texte zum Kirchenjahr zusammengestellt. Mit Rohr kommt ein überaus lebendiger und kreativer Mensch und Christ, auch in seiner Geschichte und Entwicklung, zu Wort. Dabei lohnt es sich, daß sich der Herausgeber der zeitraubenden Mühe unterworfen hat, auch gesprochene Texte von Tonbändern in diese Sammlung zu übernehmen. Hier kommt noch ein Teil der kommunikativen Dichte frei gesprochener Texte auch für den Leser zu ihrer Wirkung.

Auf dem heute vielfältigen „Markt spiritueller Angebote" werde ich immer kritischer; das hier vorliegende Buch aber nehme ich immer wieder mit Erwartung in die Hand und lege es jedesmal ein wenig „lebendiger" aus der Hand. Es ist ein Buch, das auch sehr kritischen, suchenden Menschen und Christen Zuversicht vermitteln kann.

Wer sich der Frage nach einem Leben aus dem christlichen Glauben heraus und der Ermutigung dazu stellt, kommt an der Frage nach dem Sterben und dem Tod nicht vorbei. Wenn menschliches Leben ohne die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod nicht zur Reife kommen kann, so gilt dies um so mehr für den Christen.

Peter Neysters, langjähriger Referent in der Ehe- und Familienbildung, und Karl Heinz Schmitt, Professor für Erziehungswissenschaft und Vorsitzender des Deutschen Katecheten-Vereins, legen hier ein Buch vor, das im besten Sinne des Wortes als Hausbuch, um nicht die eher abschreckende Formulierung „Handbuch" zu benutzen, zu dem Lebensbereich „Leid und Trauer, Sterben und

Tod" im deutschen Sprachraum unübertroffen ist. Es gibt nichts, was dieses große Thema betrifft, das in diesem Buch nicht angesprochen würde, dies gilt bis zu juristischen Fragen einer Testamentsabfassung. Es wäre ermüdend das aufzuzählen, was hier zur Sprache kommt. Es wird aber nicht nur genannt, sondern so „behandelt", wie es Menschen, die heute nach Leben und Sterben fragen und davon direkt betroffen sind, hören können, ja wie sie sich sogar danach sehnen, so wahrgenommen und angesprochen zu werden, um auch Trost erfahren und mitteilen zu können. Die bibliophile Gestaltung des Buches ist ebenfalls sehr gut gelungen. Information als konkrete Hilfe, theologische Deutung, Meditation in Texten und Bildern sowie Gebete sind die durchgehenden Elemente dieses Hausbuches. Mag es auch formelhaft klingen, aber dieses Buch gehört sicherlich in die Handbibliothek aller, die in der Pastoral tätig sind.

Klemens Jockwig

Cornelius, Petrus: *Gott unseres Lebens.* Gedanken zur „Nachfolge Christi" für unsere Zeit. Leutesdorf 1993: Johannes-Verlag. 182 S., kt., DM 6,90 (ISBN 3-7794-1281-0).

Es ist ein riskantes Unternehmen, einem aszetischen Bestseller aus dem Mittelalter, wie es die „Nachfolge Christi" ist, ein modernes Gewand zu geben. Wenn Glaubensverkündigung beim heutigen Menschen ankommen soll – ein Ziel, das sich der Autor gesetzt hat, wie der Untertitel zeigt –, dann geht das nicht ohne ein gewisses Einfühlungsvermögen in das religiöse Bewußtsein unserer Zeit. Manche der hier gebotenen Aktualisierungen schaffen das nicht, zumal der stark moralisierende Ton manchen Leser abstoßen wird. Auch redaktionell weist das Buch einige Mängel auf, da die bloße Aneinanderreihung von Texten mit Zahlenangaben noch keine sinnvolle Gliederung ergibt. Trotz dieser Schwächen bietet das Büchlein noch genügend Substanz, einfach deswegen, weil das zugrundeliegende Original mit seinen überzeitlichen Wahrheiten Menschen aller Zeiten anzusprechen vermag.

Peter Bock

Heilige Schrift

Jerusalemer Bibellexikon. Hrsg. v. Kurt Hennig. Neuhausen-Stuttgart 1990: Hänssler-Verlag. XV, 987 S., geb., DM 128,– (ISBN 3-7751-1271-5).

„Das Jerusalemer Bibellexikon" ist die deutsche Übersetzung des 1986 in englischer Sprache erschienenen „Illustrated Dictionary and Concordance of the Bible", an dem namhafte Wissenschaftler aus verschiedenen Ländern – Exegeten, Archäologen, Historiker, Sprach- und Religionswissenschaftler – mitgearbeitet haben, unter ihnen zahlreiche Forscher der hebräischen Universität Jerusalem. Was der deutsche Titel verheimlicht, das Werk stellt eine Kombination von Lexikon und Konkordanz dar dank der auf dem Innenrand der Seiten angeführten Bibelstellen. Was sonst leicht im fortlaufenden Text untertaucht, hier wird es deutlich hervorgehoben und fördert zudem die Übersichtlichkeit. Das gilt auch von den auf dem Außenrand der Seiten abgedruckten, mit einem Kurztext versehenen kleineren Karten und Abbildungen, die den danebenstehenden Text durchweg anschaulich illustrieren. Zu den positiven Merkmalen dieser Ausgabe zählen ferner die farblich abgesetzen Inhaltsübersichten der biblischen Bücher am Ende der dazugehörigen Artikel sowie die deutsche Übersetzung biblischer Personennamen, auch wenn diese nicht immer unumstritten sein dürfte. Eine oft beklagte Tatsache ist das Durcheinander in der Schreibweise biblischer Namen, die hier aber zum Glück, von einigen Ausnahmen abgesehen, in der Fassung des ökumenischen Verzeichnisses der Loccumer Richtlinien wiedergegeben werden.

Bedauerlich finde ich dagegen, daß die einzelnen Artikel nicht namentlich gezeichnet sind. Was nutzt unter diesen Umständen die Liste der Mitarbeiter des englischen Originals und der deutschen Ausgabe (S. VII – X), wenn dem Leser vorenthalten wird, wer was und wie geschrieben hat. Leider konnte ich den deutschen Text nicht mit dem englischen Original vergleichen, vermute aber, daß sich die deutschen Mitarbeiter nicht mit kleinlichen Korrekturen zufriedengegeben haben. Der besonders bei den Ausführungen zu bibeltheologisch wichtigen Stichworten auffällige konservative und nicht selten moralisierende Grundton, die meist überflüssige apologetisch gefärbte Argumentationsweise sowie die Neigung, den Bibeltexten eine größere historische Glaub-

würdigkeit zuzusprechen, als das heute nach dem Stand der Bibelwissenschaft möglich ist, geht wohl auf deren Konto. Offensichtlich war man bestrebt, ein Lexikon zu schaffen, das auch eine größere, fachlich nicht vorgebildete Leserschaft erreichen sollte. Dagegen ist gewiß nichts einzuwenden, solange dieses Ziel nicht auf Kosten der Genauigkeit verfolgt wird. Was damit gemeint ist, zeigt z. B. der längere Artikel über Mose, der zu wenig zwischen dem biblischen Text und der zugrundeliegenden historischen Realität unterscheidet. Zwar werden sorgfältig alle Details der biblischen Überlieferung referiert, doch erfährt der Leser so gut wie nichts über die Entstehung und Geschichte der einzelnen Stücke, den sozio-kulturellen Hintergrund ihrer Veränderung und ihre formgeschichtliche Gestalt, die doch bekanntlich für das Verständnis eines Textes von großer Bedeutung ist.

So bleibt als Fazit das Bedauern über ein Buch, das wegen seiner äußeren Aufmachung und Gliederung Lob verdient, dessen Inhalt aber leider über weite Strecken nicht den Anforderungen entspricht, die man heute berechtigterweise an ein sorgfältig und umfassend informierendes Bibellexikon stellen darf. Franz Karl Heinemann

Bergemann, Thomas: *Q auf dem Prüfstand.* Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 158. Göttingen 1993: Vandenhoeck & Ruprecht. 319 S., geb., DM 112,– (ISBN 3-525-53840-5).

Die Absicht der vorliegenden Hamburger Dissertation ist es, „auf methodisch begründete Art und Weise eine stärkere Differenzierung innerhalb des gemeinhin Q zugewiesenen Materials herbeizuführen" (10). Als Beispiel dient die gemeinsame Vorlage für die mathäische Bergpredigt und die lukanische Feldrede, die der Verf. Grundrede nennt. Zunächst ist zu klären, wie Grundrede und Logienquelle sich überlieferungsgeschichtlich zueinander verhalten. Dafür ist eine detaillierte wortstatistische Analyse der Grundrede, die etwa die Hälfte des Buches einnimmt, notwendig. Der Wortstatistik schließt sich eine neue Deutung der Grundrede an.

Der Verf. beginnt mit einer Übersicht über die Forschungsgeschichte und einer Definition der Logienquelle. Entscheidend bei der Definition der Logienquelle ist nach seinem Urteil die möglichst wörtliche Übereinstimmung der Texte in der Mt- und Lk-Fassung. Daraus folgt, daß Texte, die diesem Kriterium nicht entsprechen, nicht zur Logienquelle gehören können. Das ist bei der Grundrede der Fall. Die Abweichungen in der Mt- und Lk-Fassung sind nach dem Urteil Bergemanns nicht auf Redaktionsarbeit, sondern auf zwei verschiedene Übersetzungen der Grundrede aus dem Aramäischen zurückzuführen. Die beiden Evangelisten übernehmen eine Rede, die ursprünglich nur an die Jünger gerichtet war, und dehnen sie unabhängig auf eine größere Gruppe der Hörwilligen aus. Die Grundrede setzt sich aus den Seligpreisungen (Lk 6,20–23), dem Mittelteil (6,27–40. 41–42. 43–44) und dem Schlußgleichnis vom Hausbau (6,46–49) zusammen. Die Seligpreisungen bieten den Ermöglichungsgrund für das Handeln an. Der Mittelteil stellt die Forderungen Jesu, die somit als erfüllbar gelten. Wer Feindesliebe übt und darauf verzichtet, andere zu richten, gilt als guter Mensch. Deshalb ist es nur folgerichtig, daß der Maßstab für das Gericht die Befolgung bzw. Nichtbefolgung der Gebote Jesu ist.

Als „Sitz im Leben" der Grundrede nimmt der Verf. die postbaptismale Unterrichtung der Neugetauften an. Die Adressaten sind somit alle Christen. Diese Feststellung steht allerdings in Spannung mit der Eingrenzung der Seligpreisung der Armen auf sozial niedrig Gestellte. Denn von Anfang an haben sich Menschen aus allen sozialen Schichten dem Christentum angeschlossen. So wird man hinter der Seligpreisung doch die schon aus dem Frühjudentum bekannte Armenfrömmigkeit entdecken dürfen. Arm ist dann jener, der ganz auf Gott baut und sich von ihm beschenken läßt.

Die vorgelegte Hypothese hat insgesamt gute Gründe für sich. Ob zur Bewertung der Redaktionsarbeit der Evangelisten, die der Verf. sehr gering einschätzt, die Wortstatistik ausreicht, ist jedoch zu hinterfragen. Für das Verständnis des Evangelientextes wird man zudem annehmen müssen, daß der Evangelist seine Vorlagen, auch wenn er sie wörtlich übernimmt, sich zu eigen macht, so daß der Text in diesem Sinn redaktionell ist. Heinz Giesen

Riesner, Rainer: *Die Frühzeit des Apostels Paulus.* Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 71. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. XIV, 509 S., Ln., DM 168,– (ISBN 3-16-145828-1).

Für eine Darstellung der Geschichte des Urchristentums ist die Chronologie des Wirkens des Paulus unerläßlich. Bis 1980 gab es in dieser Frage eine relative Übereinstimmung unter den Autoren, die vor allem durch das Auffinden der Gallio-Inschrift und deren Veröffentlichung im Jahre 1905 begründet war. Riesner sucht nun in Auseinandersetzung mit neueren Entwürfen (J. Knox, R. Jewett, G. Lüdemann, N. Hyldahl) eine tragfähige Paulus-Chronologie neu zu begründen, die zugleich Grundlage für eine Darstellung der Geschichte des frühen Christentums sein kann.

Schon bald zeigt sich, daß eine Pauluschronologie ohne Berücksichtigung der Daten aus der Apostelgeschichte nicht möglich ist, wie gerade auch die Versuche, ohne sie auszukommen, beweisen. Es kann deshalb nur darum gehen, die Aussagen der Apostelgeschichte mit denen der echten Paulusbriefe zu verbinden und nach Möglichkeit mit Hilfe der Zeitgeschichte abzusichern. Um diese Aufgabe zu erfüllen, sucht der Verf. im 1. Hauptteil absolute oder relative Daten für das Wirken des Apostels zu ermitteln. Im einzelnen geht es dabei um die Kreuzigung Jesu (7.4.30 n. Chr.), die Stephanusverfolgung und Berufung des Paulus (31/32 n. Chr), seine Flucht aus Damaskus, die Religionspolitik des Claudius (41 – 54 n. Chr.), die Heidenmission und die Verfolgung, die Hungersnot nach Apg 11,27f. und die apokalyptische Prophetie, den zyprischen Statthalter Sergius Paullus, das Judenedikt des Claudius (49 n. Chr.), die Beziehung des Paulus zu Gallio und die spätere Chronologie des Paulus einschließlich seines zweijährigen Aufenthalts in Rom (60 – 62 n. Chr.).

Der 2. Hauptteil behandelt die Stationen der paulinischen Missionsstrategie. Dabei diskutiert Riesner nicht nur die Fragen des Beginns der Mission, seinen Vorstoß nach Nordwesten und Westen, sondern auch die für eine Chronologie wichtigen Fragen der Reisegeschwindigkeiten. Ein Versuch einer chronologischen Synthese schließt diesen Teil ab. Mit überzeugenden Argumenten zeigt er, daß die Aussagen der Paulusbriefe sich weithin mit denen der Apostelgeschichte decken, auch wenn es einige Probleme gibt. Diese erweisen sich letztlich aber auch als lösbar, auch wenn keine Sicherheit zu gewinnen ist. Für einen antiken Geschichtsschreiber berichtet Lukas erstaunlich historisch zuverlässig. Die „Wir-Passagen" der Apostelgeschichte weisen auf einen Reisebegleiter hin.

Im 3. und letzten Hauptteil beschreibt Riesner die frühe paulinische Theologie des Ersten Thessalonicherbriefes. Auch hier stehen chronologische Fragen zunächst im Vordergrund. Paulus hat die Gemeinde zu Thessaloniki 49/50 gegründet, mußte sie jedoch bald fluchtartig verlassen. Da es ihm persönlich nicht möglich war, bald zurückzukehren, schickte er Timotheus in die Gemeinde und ließ noch 50 n. Chr. seinen Brief folgen, um Fragen, die die Gemeinde beunruhigten, zu beantworten.

Eines der drängenden Probleme ist das Geschick der verstorbenen Christen (4,13 – 18), auf das Riesner näher eingeht. Mit Recht vertritt er gegenüber neueren Tendenzen, daß schon im ersten Brief des Paulus die Rechtfertigungslehre nicht fehlt, auch wenn sie nicht in derselben Weise wie im Galater- und Römerbrief entfaltet ist. Das ist im übrigen nicht verwunderlich, ist 1 Thess doch nach dem Apostelkonzil (48 n. Chr.) abgefaßt. Über den 1 Thess hinaus weisen Riesners Ausführungen über Teilungshypothesen. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß es für die Zusammenstellung mehrerer Briefe in der Antike keine Parallelen gibt. Zudem sei es schwer zu erklären, daß keine Handschriften der „ursprünglichen" Paulusbriefe erhalten sind, da davon auszugehen sei, daß die Gemeinden die Briefe des Apostels weitergaben.

Dem Verf. der vorliegenden Tübinger Habilitationsschrift gelingt es, in minutiöser Kleinarbeit ein überzeugendes Bild der Frühgeschichte des Christentums zu entwerfen. Als ein wichtiges Ergebnis ist hervorzuheben, daß er der Apostelgeschichte wieder einen größeren Geschichtswert zumißt, als das in der jüngsten Exegesegeschichte zu geschehen pflegt.

Die Arbeit überzeugt durch ihre sachliche, jedem Leser nachvollziehbare Argumentation. Im Anhang findet man drei Abbildungen (Damaskus, das Stemma der Sergier und das antike Thessaloniki). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Stellen-, Verfasser-, und Namen- und Sachregister beschließen die herausragende Arbeit. Heinz Giesen

Krauss, Heinrich: *Geflügelte Bibelworte.* Das Lexikon biblischer Redensarten. München 1993: C. H. Beck. 276 S., geb., DM 38,– (ISBN 3-406-37730-0).

Biblische Redensarten sind im Alltag gebräuchlicher, als das den meisten bewußt wird. Wer denkt schon daran, daß das Bildwort „Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein" auf das Buch Kohelet zurückgeht? Oder wer weiß schon, daß das Wort „Lückenbüßer" einen biblischen Hintergrund hat? Über tausend solcher und ähnlicher biblischer Ausdrücke, Redeweisen und Sprichwörter hat H. Krauss im vorliegenden Buch nicht nur mit Hinweis auf die entsprechenden Schriftstellen gesammelt, sondern auch deren Bedeutung im ursprünglichen und heutigen Sprachgebrauch erklärt. Im Anhang findet man die Abkürzungen der biblischen Schriften, Literaturhinweise und vor allem ein ergänzendes Stichwortregister, das es dem Leser ermöglicht, Bibelworte zu finden, die unter den Stichworten in alphabetischer Anordnung nicht notiert sind. So wird z. B. unter „Abel" darauf verwiesen, daß man unter „Kain" nachzuschauen hat.

Die Sammlung „geflügelter Bibelworte" ist all denen zu empfehlen, die sich für die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte bis in unsere Alltagssprache hinein interessieren. Es ist zugleich auch ein Nachschlagewerk der deutschen Sprache überhaupt. Heinz Giesen

Religionstheologie – Dogmatik

Wie heute von Gott reden? Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1992. Hrsg. von Helmut Erharter und Horst Michael Rauter. Wien 1993: Herder. 90 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-210-25092-9).

Es ist weitverbreiteter Brauch, nach einer Fachtagung die dort gehaltenen Referate im Druck festzuhalten und sie so den Teilnehmern wie auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Dies gilt auch für die alljährlich in die letzten Tage des Jahres fallende Österreichische Pastoraltagung, die 1992 dem Thema galt „Wie heute von Gott reden?" Beileibe kein neues Thema und auch nicht auf dieser Tagung zu Ende diskutiert, aber ein wichtiges, ja das entscheidende Thema überhaupt und offensichtlich auf eine sehr lebendige und die Teilnehmer ansprechende Weise behandelt, weshalb sie „von vielen Teilnehmern und von den Verantwortlichen als eine der gelungensten Veranstaltungen dieser Art erfahren wurde" (Einführung, 9). Multimedial eingeleitet nahmen auf ihr vier Hauptreferate zum Thema Stellung, aus der Sicht der dogmatischen Theologie (Raymund Schwager), der Bibel (Brigitte Kahl) und der Philosophie (Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld), während das abschließende auf den Rahmen des kirchlichen Lernprozesses verwies (Weihbischof Helmut Krätzl), wobei auch jeweils im Anschluß gewichtige Diskussionsbeiträge gesammelt sind.

Wie heute von Gott reden? Darüber wurde auch in vier Gesprächsgruppen verhandelt, deren Ergebnisse ebenfalls kurz vorgestellt sind: aus Katechese (Wolfgang Langer), Erwachsenenbildung (Karl Kalcsics), Predigt (Balthasar Sieberer) und pastoralem Gespräch (Gerhard Platzer). Abgeschlossen wird der Sammelband durch die in den verschiedenen Gottesdiensten der Tagung gehaltenen Ansprachen und Predigten des Eröffnungsgottesdienstes (Kardinal Hans Hermann Groer), der Vesper (Erzbischof Georg Eder), des Morgenlobes (Pfarrer Mag. Ilse Beyer) und der abschließenden Eucharistiefeier (Kardinal Franz König). Für die Veröffentlichungen ist den Herausgebern herzlich zu danken. Man hat fast den Eindruck, dabeigewesen zu sein. Viktor Hahn

Wiebel-Fanderl, Oliva: *Religion als Heimat?* Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen. Reihe: Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 29. Wien, Köln, Weimar 1993: Böhlau-Verlag. 334 S., geb., DM 78,– (ISBN 3-205-98070-0).

Die Verfasserin, u. a. Schülerin von P. M. Zulehner, dem sie hohe Achtung zollt (13), hat sich vorgenommen, die Rolle und die Auswirkungen der Religion, insbesondere der Volksfrömmigkeit, in den Lebensgeschichten von Menschen näher zu untersuchen, die – auf Einladung hin – ihren Lebensverlauf beschrieben haben, wobei ausdrücklich nicht nur nach religiösen Themenstellungen ge-

fragt wurde. Ihr Forschungsansatz baut einerseits auf den von der neueren französischen Geschichtsforschung kommenden Vorbedingungen des alltagsgeschichtlichen Blickwinkels auf; andererseits konnte die Verfasserin auf ein reichhaltiges Archiv erzählter Lebensgeschichten zurückgreifen, das von M. Mitterauer in Wien angelegt worden war. Ein in Perspektive und Tonart überwiegend verschiedener Sammelband hatte sich bereits Ähnliches vorgenommen (A. Heller – T. Weber – O. Wiebel-Fanderl [Hrsg.], Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien 1990, von uns besprochen). Die Verfasserin gibt über die Voraussetzungen ihrer Arbeit ausführliche Auskunft (17 – 35, auch 35 – 47).

Das Buch behandelt in einem ersten Teil „Die Ambivalenz von religiösem Handeln: Brauchtum und Ritus zwischen Beheimatung und Entfremdung". Darin gibt es u. a. einen Abschnitt über „Gebet zwischen Not und Nötigung" (49 – 73); „Kirchgang zwischen Pflicht und Neigung" (74 – 81); „Das Kirchenjahr – ein Kunstwerk für die Leute" (82 – 120); „Die Sakramente zwischen Heilsnotwendigkeit und Heilssehnsucht" (121 – 155), ferner die Heiligenverehrung (156 – 162), Prozessionen (163 – 167) und Wallfahrten (167 – 174). Der zweite Hauptteil ist überschrieben: „Die Ambivalenz religiöser Bilder und religiöser Sprache: Ein-bild-ung des Glaubens zwischen lebendiger und erstarrter Imagination." Darin finden sich u. a. Abschnitte über die Funktion der Bilder in der religiösen Entwicklung von Menschen, ferner über die Schutzengel, Gegenbilder des Bösen, die „Topographie des Jenseits" und über geläufige Sprachformen, die Bewußtsein bilden, z. B. Formeln wie das „Vergeltsgott", „Jeder muß sein Kreuz tragen", „Not lehrt beten" (merkwürdigerweise fehlt die Formel „Der Mensch denkt, Gott lenkt"). Ein Abschnitt „Bilanz und Ausblick" reflektiert die lebensgeschichtliche Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen (265 – 281) sowie „pastoraltheologische Konsequenzen" (281 – 296).

In einem Buch, das ein so umfangreiches Stoffgebiet behandelt, gibt es sicherlich einiges, das dem einen oder anderen Rezensenten weniger zusagen dürfte. So hatte ich öfter den Eindruck, Befunde, die sich eigentlich wie von selbst ergeben, würden umständlich und weitschweifig erklärt (240, 242, 256). Anderes bleibt gelegentlich unkommentiert, d. h. ohne das biblische Zeugnis oder die offizielle Kirchenlehre damit zu vergleichen (z. B. 230, 256, 257), oder es erfolgt keine „Umsetzung" des Befundes ins Heute (250, 256, 267f.) – alles Aspekte, die an anderen Stellen durchaus berücksichtigt sind und dazu beitragen, dem Buch Profil zu geben. An Einzelheiten finde ich es schade, daß bei dem Blick auf die Bilder und ihre Bedeutung die theologisch so reichhaltige frühchristliche Kunst (2./3. – 6. Jhr.) unerwähnt bleibt. Die Autorin spricht interessanterweise unkommentiert von den „Sterbesakramenten", und Fátima gehört nicht ins 19. Jh. (161). Gelegentlich werden mögliche und in nicht wenigen Fällen wohl auch zutreffende Diagnosen verallgemeinert (181, 243, 246, 261). Eher an das Lektorat geht der Hinweis, daß französische Akzente falsch gedruckt sind (40 Anm. 51; 128 Anm. 230) und Eigennamen (Ricœur, 131; Donnelly, 254) falsch geschrieben sind.

Nun soll aber, und bewußt, nach dem Kritischen das Bejahende gesagt werden. Das Buch bietet dank der oft sehr ausführlichen und dankenswerterweise fast immer mit Angabe des Geburtsdatums der Verfasser versehenen Zitate eine äußerst fesselnde Lektüre. Hier tut sich ein weiter Bereich gelebten – und erlittenen – religiösen Lebens in katholischer Tradition auf, der an Konkretheit sonst üblichen Zusammenfassungen überlegen ist. Zwar bietet die Studie keine völlig neuen Ergebnisse, aber sie verstärkt Ergebnisse, die man bisher haben konnte, auf bunte und spannende Weise. Auch wenn man manche Einzelbewertungen der Verfasserin nicht teilen mag (z. B. 122; 190), so entsteht eine Folge von nachdrücklichen Einsichten.

Trotz aller negativen Aspekte des traditionellen Katholizismus läßt das Buch eine Erlebnisform des Katholischen lebendig werden, die über das Brauchtum fest in der Welt verankert ist und eine Geborgenheit verlieh, von der katholische Christen, die ihr Menschsein und ihren Glauben im heutigen Pluralismus leben (müssen), auch träumen können. Aber das alles ist nun einmal ziemlich unwiderbringlich vorbei. Gefragt sind Konsequenzen für das Heute. Dazu gehört für mich erstens die große Bedeutung der Riten, Bilder, Feste und Erzählgeschichten, auch über die Heiligen. Man mag ja gegen die von manchen Theologen wohl überschätzten Kritiken des „Außenseiters" A. Lorenzer relativierende Einwände erheben: Was die Verfasserin hier vor uns ausbreitet, ist ein vehementes Plädoyer für die Fülle und Sichtbarkeit des katholischen Christseins, welche dieses – es muß „unökumenisch" gesagt sein – schon rein psychologisch gegenüber dem Protestantismus überlegen er-

scheinen läßt. Zweitens gehört dazu die Einsicht in die tiefe Ambivalenz all dieser Äußerungen traditionellen katholischen Lebens, und drittens kommt noch das Erschrecken über die vielen angst- und krankmachenden Auswirkungen, welche dieser Katholizismus auch hatte (und noch hat).

In den meisten Fällen wird man den Einschätzungen der Autorin recht geben, gerade auch dort, wo sie gängige Theorien und Stereotypen „modifiziert", auch jene etwas negative Einschätzung P. M. Zulehners über die Leutereligion (275). So haben wir hier eine Studie vor uns, die bei allen, die sich gründlicher mit dem Phänomen „Katholizismus in der ersten Hälfte des 20. Jhs." beschäftigen, auf lebhaftes Interesse stoßen und die heilsame Nachdenklichkeit auslösen dürfte. Peter Lippert

Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen. Hrsg. v. Günter Koch und Josef Pretscher. Würzburger Domschulreihe. Würzburg 1994: Echter Verlag. 93 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-429-01562-6).

Das Buch enthält Referate einer Tagung der Domschule Würzburg. Der für Fragen zu den allerersten christlichen Gemeinden durch mehrere Arbeiten ausgewiesene Würzburger Neutestamentler H.-J. Klauck untersucht „Neutestamentliche Vorgaben für die Kirche von heute" (9 – 39). Der Dogmatiker M. Kehl, bekannt durch seine Ekklesiologie, geht der Frage nach der „Kirche in der Fremde" nach und steuert so wichtigste Hinweise „zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche" bei (63 – 88).

Der Pastoraltheologe P. M. Zulehner faßt Gedankengänge zusammen, die neben vielem Beherzigenswerten, vor allem in der Absage an einen kirchlichen Pessimismus, einiges enthalten, das bei mir Widerspruch gefunden hat. Dazu zählt der Eindruck, als ob erst F. Saarinen die Gedankengänge eines Lebenszyklus von Gemeinden „erfunden" habe. In Wahrheit steckt wohl hier Max Webersches Erbe dahinter, das für die Orden bereits vor langer Zeit von R. Hostie entwickelt wurde (Vie et mort des ordres religieux, Paris 1972). Auch finde ich die „Anwendung" der Verheißung der Geburt des Jizchak (nicht: jizak) an Sara auf die pastorale Verlebendigung von Gemeinden gewagt. Und wo es um Visionen geht, kann man wohl nicht die Erzählung von Heli und Samuel anführen. Letztgenannter sieht ja nicht, sondern hört (1 Sam 3,1 allein rechtfertigt die „Benutzung" der Perikope wohl nicht).

Im ganzen ist das Buch eine gut lesbare Besinnung auf das, was für die Kirche jetzt ansteht – möge es Wirklichkeit werden. Peter Lippert

Johne, Karin: *Kreuz als Erlösung.* Ein Briefkurs des Glaubens. Graz 1993: Verlag Styria: 191 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-222-12222-9).

Die Autorin, evangelische Pfarrfrau und Mutter von fünf Kindern, ist eine erfahrene Exerzitienleiterin. Nach einem ersten Briefkurs für das geistliche Leben („Geistlicher Übungsweg für den Alltag", Berlin/Graz 1993[3]) bietet sie in diesem Buch einen Kurs für „Exerzitien zu Hause" an. Nach einer Einführung (14 – 24) und einigen Grundübungen zur Vorbereitung auf die Meditation (25 – 28) entfaltet sie in sechs Übungswochen für die Fastenzeit, die Karwoche und die Osterwoche das zentrale Thema „Kreuz als Erlösung" in einer Weise, die den Meditierenden zur inneren Begegnung mit Gott führt und aus diesen Erfahrungen neu gestärkt den Alltagsweg des Glaubens gehen lehrt. Nach diesem ersten Teil (13 – 117: „Inhalt des Briefkurses") veröffentlicht die Autorin im zweiten Teil einen „Briefwechsel und Auswertungen des Briefkurses" (119 – 186). In diesen von den Schreibern und Schreiberinnen zur Verfügung gestellten geistlichen Erfahrungen sieht Frau Johne eine Bestätigung dafür, daß diese Art häuslicher Exerzitien durchaus sinnvoll, möglich und fruchtbar sein kann.

Die Sehnsucht nach geistlichen Werten und inneren Erfahrungen ist bei vielen Menschen heute groß. Die wachsende Zahl von Anhängern der New-Age-Bewegung, die Flut von Esoterik-Literatur und ein neues Interesse an der Mystik weisen darauf hin. Das Buch von Frau Johne kann für Interessenten eine gute Hilfe für ein geistliches Leben in der Nachfolge Christi sein. Heinz J. Müller

Moral- und Pastoraltheologie

Irrgang, Bernhard: *Christliche Umweltethik.* Eine Einführung. Uni-Taschenbücher 1671. München, Basel 1992: E. Reinhardt. 351 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-497-01256-4).

Das Buch wirkt äußerlich wie ein Taschenbuch. Nun, bestimmt soll nichts Verallgemeinernd-Negatives über Taschenbücher gesagt sein. Denn daß diese sich nicht selten leichter lesen und u. U. „volkstümlicher" abgefaßt sind als Hardcover von beträchtlicher Dicke, das dürfte doch ein naheliegender – Trugschluß sein. Im vorliegenden Fall ist dies bestimmt der Fall. Denn das 350 kleinbedruckte Seiten starke Buch, das mit seinem Preis ebenfalls kein „Taschenbuch" ist, ist ein sehr komprimiertes und anspruchsvolles wissenschaftliches Werk.

Sein Programm lautet: „Daher führt diese Arbeit in die christliche Umweltethik anhand des Begriffes ‚Anthropozentrik' ein. Sie plädiert unter Einbeziehung der grundlegenden Position aus der philosophischen ökologischen Ethik für eine personal ausgerichtete, ökologisch orientierte theologische Ethik, die die Folgen menschlichen Handelns auf die Natur in der Grundhaltung eines Ethos ökologisch orientierter Humanität bewertet und zum Maßstab für die sittliche Bewertung unserer Entscheidungen heranzieht" (5).

Dabei kreist das Interesse des Verfassers immer wieder um zwei Akzente: um die Klärung einer „vertieft durchdachten christlichen Anthropozentrik" (273) als Grundlage ökologischen Handelns und um die Auseinandersetzung mit namhaften Autoren verwandter (A. Auer, vgl. 30), verschiedener oder gar konträrer Positionen. Dabei spannt sich der Bogen von den kaum beachteten Stellungnahmen der deutschen Bischöfe (1980, 1985) über D. Sölle bis zu Mayer-Abich mit seiner Theorie einer „Rechtsgemeinschaft mit der Natur" (H. Jonas und seine Arbeiten bleiben unerwähnt).

Die Kapitel des Buches behandeln u. a. folgende Themen: Formen christlicher Umweltethik; Das Ethos ökologisch orientierter Humanität; „Rechtsgemeinschaft mit der Natur" oder Anthropozentrik in der Umweltethik?; Der Mensch in der Schöpfung – Altes Testament und ideologische Ethik; Ethik und Schöpfung im Neuen Testament – zum Ansatz einer theologischen Ethik; Christliche Anthropozentrik; Instrumentelle Rationalität: Zur Diagnose der Moderne; Natur und Schöpfung.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Sowohl die breite Kenntnis der Materie und Autoren als auch der verläßliche Rückbezug auf die Daten des christlichen Glaubens als auch die entschiedene, aber aggressionsfreie Weise der Darlegung wirken sehr ansprechend. An diesem Buch dürfte überall dort, wo unter fachlich vorgebildeten Christen die anstehenden und andrängenden Probleme der Umweltethik diskutiert werden, keinesfalls vorbeizukommen sein. Nur ist das Buch wegen seiner theoretischen Höhenlage nicht für weitere Kreise von an Umweltfragen interessierten Christen geeignet.

Eine leichter verständliche „Volksausgabe" unter Weglassung einiger für die Theoriebildung unerläßlicher Hintergrunderörterungen wäre sehr willkommen. Denn zunehmend stellen Christen, auch wenn sie nicht fachlich vorgebildet sind, genau die Fragen, die hier verhandelt werden: Welche Stellung hat der Mensch im Kosmos? Was ist dem Menschen gegenüber den Tieren erlaubt? Wem ist er verantwortlich für sein Handeln an und in der Natur? (Sich selbst? Der „Natur"? Den kommenden Generationen? Gott? Und wie verhalten sich die verschiedenen Verantwortungen zueinander)? Welche konkreten Folgerungen lassen sich ziehen? Vielleicht findet der Verfasser mit seiner hohen Kompetenz einmal die Möglichkeit, den „Christen im Lande" eine solche volkstümliche Umweltethik anzubieten?

Peter Lippert

Martini, Carlo Maria: *Perspektiven für Kirche und Welt.* Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal. München 1993: Verlag Neue Stadt. 128 S., geb., DM 24,- (ISBN 3-87996-293-6).

Es erscheint nahezu unglaublich, daß ein katholischer Bischof der meistgelesene Autor eines Landes ist; genau dies trifft aber nach Angaben der Turiner Zeitung La Stampa für den Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini zu; mehr als eine Million Bücher werden jährlich von ihm verkauft. In der Zeit zwischen August 1989 und Juli 1991 hatten Antonio Balletto, Direktor des Verlages Marietti, und Bruno Musso, der in gehobener Stellung in der Wirtschaft tätig ist, Gelegenheit zu einer Reihe

von abendlichen Gesprächen mit dem Mailänder Kardinal; diese mit vertrauten Personen geführten Interviews sind in dem vorliegenden Band dokumentiert und geben den Lesern Gelegenheit, Martinis Stellungnahme zu verschiedenen Fragen des Glaubens, der Kirche und der Gesellschaft zu erfahren und darüber hinaus seine geistige Mentalität im allgmeinen kennenzulernen. In einem kurzen Nachwort stellt Martini selbst noch einmal einige Schwerpunkte heraus, die sich auch in seinen Gesprächsbeiträgen an verschiedener Stelle immer wiederfinden. So ist es ihm wichtig, in der Auseinandersetzung mit den wichtigen Fragen der Zeit eine bewußt reflektierende Haltung einzunehmen, die von philosophischer Schulung, von sorgfältiger Berücksichtigung der wissenschaftlichen Forschung und besonders von einer geistlichen Einordnung und Bewertung der Phänomene bestimmt ist. Diese selbstbewußte intellektuelle Offenheit führt in seiner Sicht dazu, die Angst vor dem Wandel und dem Neuen zu bannen und so offen zu werden für die zentrale biblische Botschaft der Umkehr. Vertrauen auf Gott und die Freude des Glaubens schließlich vermitteln die Kraft auch für die Überwindung eigener Grenzen. Martini artikuliert klar eine ganze Reihe von Problemen der modernen Gesellschaften, er ist sich vor allem auch der Schwere der Situation für die Kirche in der Modernität sehr bewußt. Die Kirche befindet sich in einer grundlegend neuen Situation: Für ein Leben in dem modernen Pluralismus sieht Martini bisher keine Modelle, auf die sich zurückgreifen ließe. So geht es zunächst um ein genaues und differenziertes Wahrnehmen der Phänomene, um mit der gegenwärtigen Situation wirklich vertraut zu sein. Immer wieder kommt er auf diese genaue Wahrnehmung zurück – wenn es um den modernen Islam geht oder um die Jugendlichen in der Gesellschaft, um die italienischen Terroristen oder die Familien. Konkrete Menschen sind es, die er vor Augen hat, und ihre sehr unterschiedliche Lebenssituation. Immer wieder betont er, daß der Pluralismus der Phänomene ohne Vorbehalte und Denkverbote gesehen werden soll, und schließt deshalb auch ein, daß seine eigene Sicht der Dinge ergänzungsbedürftig bleibt und keineswegs das letzte Wort darstellt. Im Durchdenken der kritischen Fragen sucht er die grundsätzliche Auseinandersetzung: Er bezieht sich immer wieder auf die Theologen Karl Rahner und Bernard Lonergan, mit deren Hilfe er die Tiefendimension der Probleme analysiert, die deutsche Theologie und Philosophie hebt er als beispielhaft hervor (35), die autonome Moral wird ausdrücklich positiv gewürdigt und ist in seinen Augen ein „ernsthafter Versuch von Christen, das Christsein im gegenwärtigen Kontext neu zu bestimmen" (36). Entscheidender Bezugspunkt für alles Nachdenken ist für Martini, der selbst als Bibelwissenschaftler an der Päpstlichen Universität Gregoriana lehrte, immer die Heilige Schrift. Aus ihr bezieht er wesentliche Kriterien für seine Sicht der Fragen, ihre Kenntnis sucht er bei den Gläubigen seiner Diözese seit mehreren Jahren durch die „Schule des Wortes" in Predigten und Katechesen zu vertiefen. Dabei geht es Martini nicht um das Wissen einzelner Bibelstellen, sondern um die wirkliche innere Kenntnis und Begegnung mit Jesus Christus. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang seine Stellung zum Problem der Sexualmoral: Kenntnis und Aneignung der päpstlichen Schreiben setzt er voraus, aber er hält „die Dualität der von der Kirche verkündeten Moral einerseits und der realen Situation des Gottesvolkes andererseits für eine der ernstesten Krisen der Kirche heute" (90). Gegen die legalistischen Überlegungen, was denn nun alles konkret erlaubt bzw. verboten sei, setzt er an dieser Stelle die „Begeisterung für das Ideal des Evangeliums..., das den Menschen drängt, über sich hinauszugehen" (90). Fern von allem Moralisieren kann man bei Martini eine wirkliche Aufmerksamkeit für die Dynamik des Glaubens finden; diese Erfahrung der Kraft des Glaubens ist es letztlich, die ihn zu einer Art biblischem Optimismus führt und ihn in Bescheidenheit und standfester Klarheit eine lebendige Auseinandersetzung mit der Modernität führen läßt.

Johannes Römelt

Gaillot, Jaques: *Keine Angst vor klaren Worten.* Unterwegs zu einer kommunikativen Kirche. Freiburg 1994: Herder. 124 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23325-8).

Der Autor beschreibt in dem Buch seine Erfahrungen als Bischof. Ausgangspunkt für seine Überlegungen sind die Begegnungen mit den Menschen. Durch das Buch hindurch wird erkennbar, wie der Verfasser auf die Menschen zugehen und sich von ihren Nöten treffen lassen kann. Indem er diese Begegnungen und Erfahrungen schildert, kommen seine Anliegen zu Wort, die sich wohl am ehesten mit dem Einsatz für wahrhaftige Kirche zusammenfassen lassen. Der Bischof wird als Mensch sichtbar, der um die Wahrheit ringt. Er riskiert dabei manch klares Wort, und seine Ansichten klingen erfrischend neu.

Das Buch macht Mut, sich erneut mit unserer Kirche zu beschäftigen. Der Leser wird sich vor die Frage gestellt sehen, ob er das, was man von ihm erwartet, ehrlich sagen kann oder ob er, auch wenn es unbequem erscheint, eine andere Stellung beziehen muß. Dies ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit unserer Kirche. Diese ist um so glaubwürdiger, je mehr die einzelnen zu ihrer Überzeugung stehen und doch bereit sind, auf die anderen zu hören. Klaus H. Burckhardt

Müller, Josef: *Pastoraltheologie.* Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. Graz 1993: Verlag Styria. 215 S., Ln., DM 39,80 (ISBN 3-222-12225-3).

Der nach seiner Wiener Lehrtätigkeit nun in seiner Heimatdiözese dozierende Pastoraltheologe, der immer wieder in seinen Publikationen eine praxisnahe Pastoral gefördert hat, legt nun ein Handbuch der Pastoraltheologie vor und dies erfreulicherweise in einem Band, also in einer noch gut überschaubaren Bemessung des Stoffes. Es sind neun große Kapitel, in die der Stoff gegliedert wird: Pastoral im Lebenszusammenhang (15 – 33); Die Kunst der Seelsorge in der Dimension der Beziehung (dieses Kapitel ist von H. Gärtner verfaßt, 34 – 58); Stationen und Konzeptionen der Pastoraltheologie (59 – 81); Die Lebenswirklichkeit im Licht des Evangeliums (82 – 99); Leben aus der Fülle: Communio als Denk- und Lebensweise (100 – 112); Gemeinde – Lebensraum des Glaubens (113 – 137); Pastoral und Seelsorge im sozialen Lebensgeflecht (138 – 162); Quellen und Zeichen eines heilen Lebens (163 – 178); Wege zum Leben (179 – 192). Die – leider gemäß heute meist geübtem Gebrauch, den der Computer eigentlich überflüssig machen sollte – nachgestellten Anmerkungen (193 – 209) sowie ein Personen- und ein Sachregister und ein Literaturverzeichnis, das klugerweise nur ein paar Grundpublikationen zum Weiterstudium angibt, beschließen den Band. Zu meiner Überraschung fehlt im Literaturverzeichnis die Nennung sowohl des kurz nach dem Konzil erschienenen, von den damals namhaften, unvergessenen Theologen (Arnold – Rahner – Schurr – Weber) herausgegebenen sechsbändigen Handbuches der Pastoraltheologie als auch die des noch neuen vierbändigen Handbuches der Pastoraltheologie von Zulehner.

Das Buch enthält trotz der genannten Lücken eine reiche Materialfülle. Seine Linie ist die einer offenen, aber von einer verläßlichen kirchlichen Haltung geprägten Sicht. In dieser Hinsicht kann man sich dem Verfasser unbesorgt anvertrauen.

Was einzelne Passagen betrifft, so wird eine so geballte Fülle an Stoff immer Kritisierbares enthalten. Für mich waren solche Aspekte z. B.: einige bloß referierende Bemerkungen zu Trends, wo durchaus eine Stellungnahme am Platz gewesen wäre (etwa zur Rentnerehe, 153, oder zu einem „neuen religiösen Paradigma", 182); vor allem gilt diese kritische Anmerkung zu der Aufreihung von schier etwa zwei Dutzend Pastoralkonzepten und -theorien, die lediglich beschrieben und zwar durchaus in ihren Kontext gestellt werden (so z. B. zur Konzeption G. Ottos, 78), zu denen aber nicht eigentlich Stellung genommen wird.

Die Schwäche des Buches liegt so, wie es auf mich gewirkt hat, nicht so sehr in einer zu begrenzten, sondern in einer zu weiten Bemessung des Stoffes. Dabei enthält es sehr zahlreiche hilfreiche und zustimmungsfähige Durchblicke. Erwähnt sei die im Blick auf laufende Diskussionen hilfreiche Darlegung zum Evangelisierungsbegriff (82 – 85). Sehr ansprechend fand ich auch die öfter dargebotenen Kurzbiographien zu namhaften Theologen, die in dem heutigen eher geschichtsschwachen Bewußtsein leicht und zum Schaden der heutigen Generation in Vergessenheit geraten könnten (Sailer, 86; Bopp, 35; Rautenstrauch, 61; Graf, 66; Schleiermacher, 130; Rahner, 174; Hirscher, 186). Dankbar habe ich auch den Hinweis auf die Kritik N. Greinachers an der „antiparochialen" Konzeption von H. Steinkamp registriert – sein Konzept einer Sozialpastoral wäre allerdings bei den Pastoralkonzepten zu erwähnen und zu kritisieren gewesen. Ebenfalls hilfreich sind manche der graphischen Darstellungen (z. B. 65). Gern stimme ich auch dem zu, was der Verfasser zum Horrorbild über Krankenhäuser sagt – dieses sollte durch Krankenseelsorger zwar kritisch mitbedacht, aber nicht karikierend im Patienten noch verstärkt werden. –"

Man sieht: Wenn das Buch auch Erwartungen an ein handliches und übersichtliches Lern- und Studierbuch für den wirklichen pastoraltheologischen „Studienanfänger" nicht voll erfüllt, regt und stößt es vieles an, worüber nachzudenken sich lohnt. Peter Lippert

Müller, Wunibald: *Begegnung, die von Herzen kommt.* Die vergessene Barmherzigkeit in Seelsorge und Therapie. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 120 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-7867-1715-X).

Es ist ein sehr einladendes, werbendes Buch, das Wunibald Müller hier veröffentlicht – ein Buch auch, das mit viel innerer Anteilnahme geschrieben ist und ebenso gelesen werden soll. Im Zentrum steht eine tatsächlich herausfordernde Besinnung: Zu Recht werden von verantwortungsvollen Seelsorgern Anleihen bei den gängigen therapeutischen Techniken gemacht werden, der Anspruch von Seelsorge geht aber über diese Therapieformen hinaus, christliche Seelsorge steht unter dem (eigentlich maßlosen) Anspruch, das Erbarmen Gottes mit den Menschen und mit dem jeweils einem konkreten Menschen gegenwärtig werden zu lassen. Die therapeutische Grundhaltung der Empathie, „die Fähigkeit..., wirklich in sich Platz zu schaffen für die Welt des anderen, ihm vorbehaltlos und rückhaltlos zu begegnen" (42), genügt diesem Anspruch noch nicht. Als reine Methode eingesetzt ist sie im Kontakt mit dem Klienten hilfreich, sie ist aber kein Ersatz für die echte menschliche Beteiligung. Barmherzigkeit, „sich von Herzen des anderen erbarmen, wenn mein Herz sich krümmt und schier zerreißt, zutiefst getroffen und berührt wird von der inneren oder äußeren Situation des Mitmenschen" (42), geht tiefer, ihre Kraft reicht weiter. Sie ist losgelöst vom Abwägen und Analysieren der Vernunft, ohne Begründung aus eigener Notwendigkeit, eine radikale christliche Haltung, ein „Einfallstor Gottes" (Sölle). Müller will nicht die therapeutischen Verhaltensweisen abwerten, aber er weist auf ihre Grenzen hin, wenn sie nicht von innerer Beteiligung des Herzens getragen sind. Für diese Haltung wirbt er in seinem Buch, um die enggezogenen Grenzen der Seelsorge aufzubrechen. Es geht ihm darum, die lebensförderlichen Kräfte gegen den in unserer Gesellschaft weitverbreiteten Narzißmus zu stärken, der selbstbezogen den Blick für die umgebende Welt und die Menschen darin verliert und sich in seine kleine private Welt einspinnt. Echter, „herzhafter" Kontakt mit anderen Menschen stellt sich nicht von selbst ein, sondern bedarf der sorgfältigen Pflege. Müllers Buch hat seine Schwächen: Auf die Frage, wieso die Quellen der Barmherzigkeit in unserer Gesellschaft versiegen, fällt ihm nichts Besseres ein als ein fragender Verweis auf Ludwig Klages und die These, daß der Einfluß des reflektierenden Geistes für diese lebensfeindliche Entwicklung verantwortlich sein könnte. Darüber hinaus hätte ich mir trotz Müllers Skepsis gegenüber der Reflexion doch ein wenig mehr kritisches Nachdenken gewünscht; so stellt sich mir an manchen Stellen die Frage, ob ich im Nachgehen der Beschreibungen des Buches nicht vor allem mir selbst und meinen Gefühlen begegne und gar nicht so sehr dem anderen. Manche Passagen legen es jedenfalls nahe, daß vor allem mein inneres Erleben die Barmherzigkeit ausmacht; der Mensch gegenüber wird nicht annähernd so konkret beschrieben. Trotz dieser Vorbehalte ist Müllers Buch ein provokantes und bewegendes Werben für echte Anteilnahme aneinander, für aufrichtige Zuwendung des Herzens.

Johannes Römelt

Kirchenrecht

Rees, Wilhelm: *Die Strafgewalt der Kirche.* Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte. Reihe: Kanonistische Studien und Texte, Bd. 41. Berlin 1993: Duncker & Humblot. 598 S., kt., DM 148,– (ISBN 3-428-07790-3).

Hintereinander erscheinen zur Zeit eine Reihe von Strafrechtskommentaren, nachdem man lange genug gerade auf diesem Gebiet des Codex Iuris Canonici alleine gelassen war. Nach Reinhold Sebott, „Das kirchliche Strafrecht", 1992, und Klaus Lüdicke, „Strafrecht" im Münsterischen Kommentar (ab Juli 1992, vollendet in der Loseblattlieferung vom November 1993) liegt nun die Habilitationsschrift von Wilhelm Rees vor: „Die Strafgewalt in der Kirche", 1993. Anders als Sebotts Kurzkommentar mit der bewußten Zielsetzung „Lehrbuch für Studenten" und Lüdickes ausführlichen, wissenschaftlich fundierten Auslassungen geht es bei Rees, wie schon aus dem Untertitel deutlich wird, zwar auch um das geltende Strafrecht, dieses aber dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte. Teil A befaßt sich zunächst mit Grundfragen des kirchlichen Strafrechts, vor allem mit der innerkirchlichen Begründung der Strafgewalt und dem Unterschied zwischen kirchlichem und staatlichem Strafbegriff. Teil B behandelt das kirchliche Strafrecht in der Geschichte, und zwar von der Urkirche über das Corpus Iuris Canonici bis hin zu den Vorarbeiten am

CIC/17. Teil C behandelt sodann folgerichtig die Strafbestimmungen im Codex Iuris Canonici von 1917. Teil D befaßt sich mit der Neuordnung des kirchlichen Strafrechts durch die Kodexreform mit den einzelnen Phasen der Reformarbeiten am kirchlichen Strafrecht auf der Grundlage der verschiedenen Entwürfe für die Novellierung des materiellen Strafrechts und des Strafprozeßrechts. Schließlich wird im Teil E das Strafrecht im CIC/83 behandelt; Entsprechungen oder Abweichungen im CCEO (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium), der seit dem 1.10. 1991 in Kraft ist, werden angeführt. Nur dieser letzte Teil ist sozusagen inhaltlich mit Sebott bzw. Lüdicke zu vergleichen. Die Arbeit von Rees besitzt jenes hohe Niveau, wie man es bei einer Habilitationsschrift erwarten darf. Es ist eine umfassende Darstellung, die auch die theologischen Grundlagen sowie die gesamte geschichtliche Entwicklung mit berücksichtigt. Das Buch setzt Maßstäbe für die Behandlung des Strafrechts. Eine Beschäftigung mit dem kirchlichen Strafrecht ohne Rückgriff auf Rees wird es künftighin nicht mehr geben können. Rudolf Henseler

Dichtung und Wahrheit

Romero, Oscar A.: *In meiner Bedrängnis.* Tagebuch eines Märtyrerbischofs. Hrsg. v. Emil Stehle. Freiburg 1993: Herder. 338 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-451-23095-X).

Weltweit löste im Jahr 1980 der Mord an dem Erzbischof von San Salvador, Oscar A. Romero, Trauer und Empörung aus, wurde mit Romero doch ein Mann zum Schweigen gebracht, der mutig und beharrlich um die Rechte und die Würde vor allem der Armen und Schutzlosen seines Volkes kämpfte. Die kritische Haltung der politischen Rechten El Salvadors gegenüber – den Großgrundbesitzern und allen, die die Abhängigkeit der einfachen Arbeiter mit Gewalt zu zementieren suchten – dürfte der Grund für seine Ermordung gewesen sein. Dreizehn Jahre nach seinem Tod erscheint nun zum ersten Mal Romeros Tagebuch der letzten beiden Jahre in einer deutschen Übersetzung. Der Untertitel „Tagebuch eines Märtyrerbischofs" ist mit vollem Recht gewählt; Romero hat seinen Einsatz immer als einen pastoralen und kirchlichen verstanden und ihn am Evangelium zu messen gesucht, hat dabei bewußt und auch angesichts bekannter Drohungen gegen seine Person entschieden Stellung gegen Gewalt und Unterdrückung bezogen. Das Tagebuch umfaßt die Zeit vom 31. März 1978 bis zum 20. März 1980; es wurde von Romero mit Auslassung einzelner Tage und einer größeren Lücke von drei Monaten auf Tonband gesprochen und nach seinem Tode geschrieben; angefügt ist der deutschen Übersetzung die letzte Predigt des Erzbischofs, während derer er erschossen wurde. Die Texte vermitteln ein recht lebendiges Bild Romeros, seiner vielfältigen Aufgaben in dieser Zeit und der zahlreichen Kontakte, die er pflegte. Er empfing Rechtsberater, Parteienvertreter und Vertreter der Untergrundorganisationen, Mitglieder der Regierung, Akademikergruppen, Mitarbeiter in der Diözese, Abordnungen von Bauern und immer wieder Einzelpersonen, die ihn um Mithilfe baten. Beim Lesen wird deutlich, daß er sein bischöfliches Lehramt bewußt und mit großer Resonanz wahrnimmt; die regelmäßigen Predigten in der Sonntagsmesse, die z. T. bis zu zwei Stunden dauern und in ihrem Inhalt im Tagebuch kurz referiert werden, werden durch den kirchlichen Sender über die Grenzen des eigenen Landes hinaus verbreitet und gehört. Die Teilnehmer des Gottesdienstes reagieren nicht selten mit zustimmendem Applaus. Inhalte der Predigt sowie anderer öffentlicher Stellungnahmen werden regelmäßig in einem größeren Kreis besprochen. Insgesamt fällt auf, daß Romero auf einen großen Kreis von Beratern zurückgreift und auch auf Kritik an seiner Person aus diesem Kreis aufmerksam reagiert. Regelmäßige Kontakte mit Theologen der Universität von Mittelamerika, mit einzelnen Politikern und einem Psychologen gehören ebenfalls zu den Beratungen. Notwendig sind diese Beratungen, um als Kirche in wirklichem Selbstand eine pastorale Position zu vertreten und sich von keiner Seite vereinnahmen zu lassen. Durchgehend spürbar ist auch der kirchliche Sinn Romeros; die Solidarität und Einheit der Katholiken und der Mitarbeiter in seiner Diözese ist ihm ein zentrales Anliegen. Sehr persönlich ist seine Bindung an die Weltkirche; jede seiner drei Romreisen in dieser Zeit ist begleitet von Empfindungen, dort Heimat zu haben – auch wenn seine Gespräche in Rom unterschiedlichen Erfolg haben und er von der zweiten Reise recht niedergeschlagen nach El Salvador heimkehrt. Größere Schwierigkeiten machen ihm allerdings die Mehrheit seiner Mitbischöfe im eigenen Land, während

eine ganze Reihe lateinamerikanischer und europäischer Bischöfe und anderer Kirchenvertreter seine Arbeit ausdrücklich und effektiv unterstützen. Mit der Lektüre des Tagebuchs wird der Leser sehr nahe an die Höhen und Tiefen herangeführt, die Erzbischof Romero in den letzten beiden Jahren seines Lebens erfuhr. Die Zuspitzung der politischen Lage wird gegen Ende des Tagebuches spürbar: Die Gewaltakte gegen engagierte Christen, die Einschüchterung der einfachen Leute, Attentate gegen kirchliche Einrichtungen nehmen zu. So ist dieses Tagebuch einerseits das Zeugnis eines mutigen Bischofs, ebenso aber auch das Zeugnis einer Märtyrerkirche im 20. Jahrhundert.

Johannes Römelt

Descalzo, José Luis Martín: *Testament des einsamen Vogels.* Bearbeitet von Franz Niedermayer. Innsbruck 1993: Tyrolia Verlag. 108 S., kt., DM 22,– (ISBN 3-7022-1885-8).

Aus Astorga, dieser kleinen Stadt am Rande des Pilgerweges nach Santiago de Compostela, stammt der spanische Priester und Dichter José Luis Martín Descalzo. Geboren im Jahr 1930, wurde er in seinem Land bekannt durch eine Vielzahl von literarischen Veröffentlichungen: Schon seit seiner Studienzeit schrieb er Gedichte, dann auch Dramen, Essays, Romane, Erzählungen, darunter Werke mit teils provokanten Titeln wie „Wir wollen keine Wunder im Dorf", „Ich glaube an den Teufel", „Die Fabel vom hinkenden Engel", schließlich auch eine Jesus-Biographie. Mit seinen Schriften nahm er mit der Zeit ganz selbstverständlich einen festen Platz im intellektuellen Leben Spaniens ein, war u. a. Freund von Miguel Delibes, für dessen Zeitung „Norte de Castilia" er Artikel und Kommentare schrieb. Ein Höhepunkt seiner „Schriftstellerkarriere" war sicherlich 1956 die Verleihung des Premio Nadal, des wohl renommiertesten Poetenpreises in Spanien. Als Mann der Kirche stand Martín Descalzo publizistisch im Dienst der Verwirklichung des Konzils, als Seelsorger wirkte er ebenso durch sein Schreiben, durch Briefe und Kommmentare in Zeitungen. In engem Kontakt mit den Fragen seiner Zeit entwickelte er sein Werk; er selbst empfand sich als „Sprachrohr der Ratlosigkeit seiner Zeit". Die beunruhigte Stimmung, aber auch die religiöse Grundierung seines Werkes ist in den Gedichten des vorliegenden Bandes deutlich spürbar. Es handelt sich hier um den neunten Lyrikband des Dichters, der als sein literarisches Testament im Jahre 1991, knapp vor seinem Tod, erschien und in Spanien seither zwölf Auflagen erreicht hat. Martín Descalzo läßt sich in den Gedichten, von denen die meisten in der klassischen Form des Sonetts verfaßt sind, inspirieren von den Schriften des Heiligen Johannes vom Kreuz. Auch das Bild, das dem Buch den Titel gibt, stammt von diesem spanischen Klassiker: der Mensch als ein einsamer Vogel, eine Handvoll Federn. Dabei durchbricht Martín Descalzo die Schwere dieses Grundmotivs nicht selten durch die Leichtigkeit seiner Formulierungen; er ist „begabt zu Selbstironie und unpathetischer Distanz", wie ihm Paul Konrad Kurz bescheinigt: „Das ist wohl klar: als Mensch tauge ich nicht. / Eigentlich hätte ich auf den Kindheitsstufen bleiben sollen, / im zarten Wickelzeug / mit dem Herzen des ersten Sommers." Im Ausdruck eigener Erfahrungen gelingt es Martín Descalzo, den Leser in diese Erfahrung einzuführen – auch wenn er Themen des Glaubens aufgreift und sein eigenes Leben als Priester thematisiert. Glaubwürdig wird dieser Ausdruck durch die Schonungslosigkeit des Blickes auf sich selbst und das Durchbrechen gängiger Sprachformeln. Die deutsche Übersetzung seiner Gedichte weckt das Interesse an den spanischen Originalen. Bedauerlich ist hinsichtlich der deutschen Ausgabe deshalb einzig, daß nur sechs Gedichte im spanischen Originaltext abgedruckt wurden.

Johannes Römelt

Der Herr hat mir ein Lachen geschenkt. Kapuziner-Humor. Hrsg. von Walter Ludin. Freiburg/Schweiz 1993: Kanisius Verlag. 96 S., kt., DM 16,50 (ISBN 3-85764-388-9).

Vorliegende Schrift kann man in die Reihe der bereits erschienenen „Witzbücher" von Klerikern und Laien einreihen. Es sind „wahre und gewiß wahre" Geschichten, Anekdoten und Erlebnisberichte, die beim Leser immer wieder ein Schmunzeln hervorrufen oder ihn gar zum Lachen bringen. Daß fünf Autoren an dem 95 Seiten umfassenden Büchlein mitgearbeitet haben, verleiht ihm eine besondere Würze. Die eingefügten Karikaturen tragen zur Erheiterung bei. Wer eine gelegentliche Entspannung sucht, greife nach diesem Büchlein.

Peter Bock

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Abeln, Reinhard u. a.: *Auf dein Herz kommt es an.* Vom wichtigsten in und außerhalb der Familie. Eichstätt 1994: Franz-Sales-Verlag. 64 S., kt., DM 10,80.

Alphonso, Herbert: *Die persönliche Berufung.* Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 75. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 66 S., kt., DM 8,40.

Antwort auf den Mythos Drewermann. Hrsg. v. Daniel Langhans. Abensberg 1994: Maria aktuell Verlag. 102 S., kt., DM 14,80.

Baudler, Georg: *Töten oder Lieben.* Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum. München 1994: Kösel. 432 S., geb., DM 49,80.

Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch. Hrsg. v. Hubert Frankemölle. Paderborn 1994: F. Schöningh. 250 S., kt., DM 58,–.

Biser, Eugen: *Den Glauben bezeugen.* Kirchenkrise als Sprachkrise. *Der Inwendige Lehrer.* Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. Sprechkassette 2 x 25 Minuten, DM 19,80.

Biser, Eugen: *Hat der Glaube eine Zukunft?* Düsseldorf 1994: Patmos Verlag. 236 S., kt., DM 29,80.

Daws, Gavan: *Damian De Veuster.* Den Aussätzigen ein Aussätziger geworden. Freiburg 2. Auflage 1994 als Sonderausgabe: Herder. 221 S., kt., DM 22,80.

Dirnbeck, Josef: *Aschermittwoch oder Quo vadis, Hochwürden?* Eichstätt 1994: Franz-Sales-Verlag. 62 S., kt., DM 10,80.

Doppelfeld, Basilius: *Symbole III: Mensch und Tier.* Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 78. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 85 S., kt., DM 10,80.

Frankemölle, Hubert: *Der Brief des Jakobus.* Kapitel 1. Reihe: Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 17/1. GTB Gütersloher Taschenbücher, Bd. 517. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus i. Gem. m. d. Echter-Verlag, Würzburg. 365 S., kt., DM 98,–.

Frankemölle, Hubert: *Der Brief des Jakobus.* Kapitel 2–5. Reihe: Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 17/2. GTB Gütersloher Taschenbücher, Bd. 518. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus i. Gem. m. d. Echter-Verlag, Würzburg. 395 S., kt., DM 64,–.

Frühmorgen, Franz: *Bischof und Bistum – Bischof und Presbyterium.* Eine liturgiewissenschaftliche Studie zu den Artikeln 41 und 42 der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums. Reihe: Studien zur Pastoralliturgie; Bd. 9. Regensburg 1994: Pustet. 523 S., kt., DM 88,–.

Die Geschichte des Christentums, Bd. 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642 – 1054). Hrsg. von Gilbert Dagron, Pierre Riche und André Vauchez. Deutsche Ausgabe bearb. und hrsg. v. Egon Boshof. Freiburg 1994: Herder. XVII, 982 S., geb., DM 198,–.

Grialou, Maria Eugen: *Ich will Gott schauen.* Weg des Getauften mit den Meistern des Karmel. Freiburg/Schweiz 1993: Paulusverlag. 1376 S., Ln., DM 106,50.

Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas. Hrsg. v. Rudolf Weth. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. 127 S., kt., DM 25,80.

Grün, Anselm – Riedl, Gerhard: *Mystik und Eros.* Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 76. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 113 S., kt., DM 12,80.

Herbstrith, Waltraud: *Therese von Lisieux.* Geschichte eines angefochtenen Lebens. München 1994: Verlag Neue Stadt. 216 S., geb., DM 28,–.

Langenhorst, Georg: *Hiob unser Zeitgenosse.* Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. 448 S., kt., DM 64,–.

Marsch, Michael: *Gottes Wege.* Heilung durch den Glauben. Graz 1994: Verlag Styria. 180 S., kt., DM 24,80.

Martini, Carlo M.: *Im Zweifel nicht untergehen.* Petrus und der Weg des Christen. Freiburg 1994: Herder. 103 S., kt., DM 19,80.

Nouwen, Henri J. M.: *Die Gabe der Vollendung.* Mit dem Sterben leben. Freiburg 1994: Herder. 128 S., geb., DM 24,80.

Nowak, Alexius: *Klausur mit Markus.* Regensburg 1994: Pustet. 95 S., kt., DM 16,80.

Otto, Gert: *Die Kunst, verantwortlich zu reden.* Rhetorik – Ästhetik – Ethik. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. 192 S., kt., DM 58,–.

Quoist, Michel: *Gott wartet auf mich.* Graz 1994: Verlag Styria. 157 S., kt., DM 24,80.

Rohr, Richard: *Nicht die ewige Leier.* Den Glauben neu zur Sprache bringen. Aus dem Amerikanischen übertragen von Bernardin Schellenberger. Freiburg 1993: Herder. 187 S., kt., DM 28,–.

Spink, Kathryn: *Frère Roger – Gründer von Taizé.* Leben für die Versöhnung. Reihe: Herderbücherei, Bd. 8807. Freiburg 1994: Herder. 198 S., kt., DM 16,80.

Schumacher, Ferdinand – Söding, Thomas: *Leben gegen den Tod.* Das Ostergeheimnis im Johannesevangelium. Freiburg 1994: Herder. 128 S., geb., DM 19,80.

Stein, Edith: *Wie ich in den Kölner Karmel kam.* Mit Erläuterungen und Ergänzungen v. Maria Amata Neyer. Würzburg 1994: Echter Verlag. 144 S., Pappband, DM 24,80.

Theissen, Gerd: *Lichtspuren.* Predigten und Bibelarbeiten. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. 219 S., kt., DM 38,–.

Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Hrsg. v. David F. Ford. Paderborn 1993: F. Schöningh. 359 S., kt., DM 48,–.

Ueberweg, Friedrich: *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2: Frankreich/Niederlande.* Hrsg. v. Jean Pierre Schobinger. Basel 1993: Verlag Schwabe. XXXIII, 1144 S., 2 Halbbände, Ln., DM 276,–.

Vlk, Miloslav: *Reifezeit.* Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. München 1994: Verlag Neue Stadt. 136 S., geb., DM 22,–.

Von Aschermittwoch bis Ostern. Ein praktischer Begleiter für jeden Tag. Hrsg. v. Ulrich Peters. Freiburg 1994: Herder. 93 S., geb., DM 17,80.

Weber, Herbert – Valentin, Friederike: *Die Zeugen Jehovas.* Zwischen Bewunderung und Befremdung. Reihe: Herderbücherei, Bd. 1817. Freiburg 1994: Herder. 171 S., kt., DM 15,80.

Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament. Hrsg. v. Hans-Josef Klauck. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 150. Freiburg 1994: Herder. 268 S., kt., DM 68,–.

Ziegler, Gabriele: *Der Weg zur Lebendigkeit.* Nach dem ordo virtutum der hl. Hildegard von Bingen. Reihe: Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 77. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 74 S., kt., DM 8,80.

Laß alle eins sein

Ansprache in der Vesper bei der Mitgliederversammlung der VDO am 13. 6. 1994

Manuel Merten OP, Köln

Ein Vater zog mit seinem Sohn und einem Esel in der Mittagsglut durch die staubigen Gassen von Keshan. Der Vater saß auf dem Esel, der Junge führte ihn. „Der arme Junge", sagte ein Vorübergehender, „wie kann man nur so faul auf dem Esel herumsitzen und zusehen, wie der kleine Kerl sich müde läuft." Der Vater nahm sich die Rede zu Herzen, stieg ab und ließ den Jungen aufsitzen. Es dauerte nicht lange und ein Vorübergehender bemerkte: „Schau an, schau an, da sitzt doch der kleine Bengel wie ein Sultan auf dem Esel, während sein armer, alter Vater nebenherläuft". Der Junge nahm sich's zu Herzen und bat seinen Vater, sich hinter ihn auf den Esel zu setzen. „Hat man so etwas schon gesehen", ereiferte sich bald darauf eine Frau. „Dem armen Esel hängt der Rücken durch und die beiden Nichtsnutze ruhen sich auf ihm aus, als wäre er ein Diwan." Die solchermaßen Gescholtenen schauten sich an und saßen, ohne ein Wort zu wechseln, ab. Kaum waren sie einige Schritte gegangen, machte sich ein Fremder über sie lustig: „So dumm möchte ich sein. Da haben sie einen Esel und machen keinen Gebrauch von ihm. Wozu führt ihr einen Esel spazieren, wenn er nichts leistet und nicht einmal einen von euch beiden trägt?"[1]

Liebe Schwestern und Brüder, „alle sollen eins sein, damit die Welt glaubt, daß Du mich gesandt hast" so haben wir es soeben in der Lesung aus dem Johannesevangelium gehört. Einheit, das wissen wir, ist ebenso eine Voraussetzung unseres Ordenslebens wie sie ein wertvolles Ziel ist. Vor allem aber ist Einheit mit sich selbst und mit den anderen eine tiefe Sehnsucht, die in jeder und jedem von uns steckt.

Nun ist es aber mit der Einheit bekanntermaßen nicht so einfach. Das erfahren wir tagtäglich „am lebendigen Leib". Häufig sind es sehr schlichte Dinge, die wir als Beeinträchtigung der Einheit verspüren: Die Schwester, die neben mir sitzt, hält beim Chorgebet die Pausen nicht ein, der Hausgeistliche predigt zu lang, spricht zu laut oder hat die falschen Themen, da macht einer Hand- oder Mundkommunion, da trägt einer noch beim Autowaschen den Habit oder selbst am hohen Festtag Zivil, da begeistert sich einer für feministische Theologie und einem anderen platzt der Kragen, weil er gern nochmal über ein anderes Thema sprechen würde, da hat einer zum hundertstenmal die Toi-

1 vgl. Nossrat Pesechkian, Der Kaufmann und der Papagei, Orientalische Geschichten als Medizin in der Psychotherapie, Frankfurt 1979 (FiTb)

lettenpapierrolle falsch herum aufgehängt usw. usf. Ich denke, Sie alle finden unschwer eine Fülle von weiteren Beispielen. So lasse ich Ihnen jetzt zur persönlichen Aktualisierung einen Moment Zeit.

...

Na, sind Sie fündig geworden? Ich erspare Ihnen das Aufzählen, aber Hand aufs Herz: Sind Ihnen jetzt Beispiele eingefallen, bei denen Sie den Einheitswünschen anderer nicht nachkommen? Haben Sie erkannt, daß und wie Sie mit Ihrem Dasein und Sosein Belastung für diesen oder jene sind? – Haben Sie nicht? – Schämen Sie sich nicht! Ihre Nachbarin oder Ihr Nachbar hat mit ziemlicher Sicherheit auch andere und nicht sich selbst als Einheitsstörer im Sinn gehabt. So ist das nun einmal. Wir sehen die Menschen und die Welt mit unseren Augen, aus unserer Perspektive, und sind überzeugt, daß dies die richtige Perspektive ist.

Denken Sie noch einmal an die kleine Geschichte zu Beginn. Alle Passanten hatten ihre Perspektive. Jeder und jede von ihnen war auch überzeugt, daß seine, daß ihre richtig sei. Und, ich weiß nicht, wie es Ihnen ergangen ist, mir jedenfalls schienen alle Perspektiven in sich plausibel zu sein, nur gingen sie von jeweils anderen Voraussetzungen aus. Zugleich zeigt uns die Geschichte aber auch das unauflösbare Dilemma: Zu einem einheitlichen Verständnis, gar einem einheitlichen Handeln kommt man gerade nicht, weil sich die Dinge eben sehr verschieden betrachten lassen, je nach der eingenommenen Perspektive.

Was ist also nun mit der Einheit? Was ist mit dem Zusammenleben in unseren Gemeinschaften und dem Zeugnischarakter, den es haben soll, „damit die Welt glaubt". Wie steht es um die Erfüllung, die wir im von uns gewählten Gemeinschaftsleben finden wollen und sollen?

In einem Brief, den der Generalmeister unseres Ordens zu Ostern an die Provinziale und ihre Konsilien schrieb, befaßte er sich mit dem Problem ausgetretener Mitbrüder: „Häufig geben Brüder als Grund für ihren Ausritt an, daß sie das Gemeinschaftsleben schwierig finden. ... (Sie haben) Recht, das Leben in Gemeinschaft ist schwierig, aber es ist eine Schwierigkeit, die zur Abneigung unserer Ordensberufung (gerade) dazugehört statt daß wir es aufgeben. ... Mitgliedschaft im Orden ist nicht einfach so etwas wie ein Arbeitsvertrag. Es ist ein Weg, der uns einlädt, Geburt, Tod und Auferstehung zu durchschreiten und einzutreten in das Geheimnis unserer Menschlichkeit und der Gottes. Ein Austritt kann als die einfachste Lösung für alle erscheinen. Und doch: Wenn dieser Bruder durch Gottes Vorsehung zu uns geführt wurde, dann hat er, auch wenn er schwierig ist, der Kommunität etwas zu geben. Ihn ziehen zu lassen heißt zu verlieren, was zu geben er kam. ... Wenn wir einen Bruder zur Profeß zulassen, nehmen wir ihn an, wie er ist, mit seinen Gaben und Grenzen, und mit seiner Bitte um Gottes Barmherzigkeit und die unsere.[2]

---

2 T. Radcliffe, Rom den 4. März 1994, Prot. 50/94/333

Diese Worte markieren so etwas wie einen Perspektivewechsel zu einer tieferen, aber sehr viel bedeutsameren Schicht unseres Lebens, wo wir dann auch auf Einheit stoßen: Worin und wie sehr wir uns auch immer unterscheiden mögen, wie disparat auch immer unsere Ziele und Handlungsimpulse sein mögen, eine Perspektive ist für uns alle angemessen: Jede und jeder von uns lebt von der Barmherzigkeit und der Liebe Gottes. Das ist der Ausgangspunkt aller möglichen Einheit unter uns: Am Anfang steht nicht die Einheit, die wir machen, sondern die, in der wir uns immer schon befinden, die uns geschenkt wird: „Wie Du Vater in mir bist und ich in Dir bin, *so* sollen sie in uns sein. So sollen alle eins sein!

In dieser Sicht, aus dieser Perspektive, das spüren wir unmittelbar, können und dürfen wir in unserem konkreten Tun und Handeln, in unseren Verhaltensweisen und Charaktermerkmalen sehr unterschiedlich sein, ohne deshalb schon die Einheit verloren zu haben.

In dieser Sicht und aus dieser Perspektive kann ich mich in meinem konkreten Tun und Handeln von meinem Bruder, meiner Schwester unterscheiden, mich sogar deutlich von ihm oder ihr absetzen und mich dennoch in Einheit mit ihm bzw. ihr wissen und erfahren. Ich muß nur die Tiefenperspektive wählen: Für diesen meinen Bruder, diese meine Schwester, gilt, nicht anders als für mich selbst, Jesu Bitte: „Wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir bin, *so* sollen sie in uns sein. So sollen alle eins sein! Aus dieser Einheit können wir nicht herausfallen. Wie weit wir aus ihr leben können, hängt davon ab, ob unsere Perspektive eine Tiefenperspektive ist.

Ich habe mit einer Geschichte begonnen, ich möchte mit einer schließen: Zu einem weisen Einsiedler kam eines Tages ein Ordensmann und sagte, er sei von der Kirche und nicht weniger vom Leben in seinem Orden enttäuscht und suche eine vollkommenere Gemeinschaft. Da führte ihn der Alte zum Mauerwerk seiner kleinen Kapelle und fragte ihn: „Sag mir, was du siehst". – „Ich sehe ein altes Gemäuer mit viel Unkraut und Moos." Daraufhin der Einsiedler: „Und doch wohnt Gott in diesem scheinbar ungepflegten Haus. – Und so ist es auch mit der Kirche und Deiner Gemeinschaft. Sie kann nicht rein und perfekt sein, weil sie aus Menschen besteht. Auch du bist ein Mensch, und ich sage dir: selbst wenn du die vollkommene Kirche, die vollkommene Ordensgemeinschaft fändest, sie wird es in dem Augenblick nicht mehr sein, in dem du ihr beitrittst".[3]

Von Herzen wünsche ich Ihnen einen schönen Tag, für Ihr Leben eine gute, eben eine Tiefenperspektive und jeden Tag neu die Erfüllung dessen, worum wir Dominikaner bei unserer Profeßliturgie bitten:

Die Barmherzigkeit Gottes und die der Brüder.

---

3 vgl. Geistliche Anregungen zum Pastoralgespräch im Erzbistum Köln S. 96, o. O., o. J.

Ohneeinander, gegeneinander oder miteinander

Orden, Kirche und Gesellschaft im Bruch zwischen Evangelium und Kultur *

Udo Schmälzle OFM, Münster

In der Vorbereitungsgruppe haben wir uns entschieden, das Thema „Geschwisterliche Kirche", nämlich die Frage nach der Solidarität zwischen den Orden selbst und der Amtskirche zu öffnen und die Krise der Kirche im Kontext des sozialen und religiösen Wandels zu betrachten.

Ziel ist dabei, von Anfang an die spirituellen Wurzeln von Entsolidarisierung und Individualisierung in Gesellschaft und Kirche offenzulegen und damit „Symptombehandlungen" zu vermeiden. Die zentrale Frage lautet damit, wie kann die Arbeit an der geschwisterlichen Kirche von Anfang an zur „Wurzelbehandlung" für Orden, Kirche und Gesellschaft werden?

Metz spricht im Blick auf unsere Zeit nicht mehr von einer Krise der Glaubensvermittlung, auch nicht mehr von einer Krise der Gottesrede, er beschreibt unseren Zustand als eine Gotteskrise. Ich möchte aus dieser Perspektive unsere Situation in den Ordensgemeinschaften, in der Kirche und in dem gesellschaftlichen Prozeß betrachten. Ich gehe davon aus, daß uns Gott in dieser Krise etwas sagen möchte.

Ich verzichte dabei auf schnelle Antworten und will auch nicht vorschnell Lösungskonzepte anbieten. Ich bin der Überzeugung: Je mehr es uns gelingt, offen, fragend und suchend diese Botschaft Gottes an uns in dieser Zeit auszuloten und sie mit den „Sensoren" unserer Spiritualität wahrzunehmen, um so sicherer können wir sein, daß wir nicht unseren Willen, unsere Interessen und Bedürfnisse denken und spirituell garnieren, sondern in seinem Willen leben.

Wurzelbehandlungen sind immer schmerzlich. Kennzeichen echter christlicher Spiritualität war immer eine richtigverstandene und nicht masochistisch verdorbene Schmerzbereitschaft und Leidensfähigkeit. Die meisten der Ordensgründer, die Sie hier vertreten, haben sich dadurch ausgezeichnet, daß sie sich auf das Leiden an der Kirche eingelassen haben, um dann auf spiritueller Grundlage und im Ausloten des Willens Gottes einen erlösungsspezifischen Heilungsprozeß in der Kirche auszulösen.

---

* P. Dr. Udo Schmälzle OFM, Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Universität Münster, leitete den Studientag der diesjährigen Mitgliederversammlung der VDO vom 12. bis 15. Juni 1994 in Würzburg mit dem folgenden Vortrag und den im Anschluß daran abgedruckten Vorgaben und Fragen für die Arbeitsgruppen ein. Das Manuskript wurde nicht mehr überarbeitet.

1. Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur: Die spirituellen Wurzeln von Entsolidarisierung und Individualisierung

Das Apostolische Schreiben von Paul VI. „Evangelii Nuntiandi" greift im zweiten Teil die Frage auf: Was besagt evangelisieren? Der Papst entwickelt dabei die Vision, daß es möglich ist, das Evangelium „in alle Bereiche der Menschheit zu tragen" und mit dem Evangelium die Menschheit „von innen her umzuwandeln und ... zu erneuern: Seht, ich mache alles neu" (Offb 21,5; EN Nr. 18). Zwei Nummern später stellt er konkret die Frage nach der Evangelisierung der Kulturen. Die zentralen Themen der Inkulturation sind damit bereits in ‚Evangelii Nuntiandi' angesprochen, nämlich die Frage nach Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit des Evangeliums in der Auseinandersetzung mit einer gegebenen Kultur, das Postulat von der Unabhängigkeit des Evangeliums und gleichzeitig die Notwendigkeit der Durchdringung. Paul VI. entwickelt dabei das Programm: „Evangelisieren heißt konkret: Man muß immer von der Person ausgehen und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreiten." Ausgangspunkt der Evangelisierung und Erneuerung ist damit ganz klar der Mensch und die ihm von Gott gegebene Freiheit. In diesen Sätzen wird indirekt der Anspruch des modernen Menschen seit der Aufklärung nach Mündigkeit und Selbstbestimmung akzeptiert und anerkannt. Evangelii Nuntiandi wird noch deutlicher. Paul VI. stellt lapidar fest: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist." Konkret bedeutet dies, daß sich die Kirche bis zum Zweiten Vatikanum in ihrer Doktrin und Lehre mit der modernen Kultur, deren anthropologischen Leitbildern, nämlich dem Freiheits- und Mündigkeitspostulat, nicht auseinandergesetzt hat. Dies heißt aber auch, daß die Kirche und ihre Theologie seit der Aufklärung an dem Prozeß der Entsolidarisierung entscheidend beteiligt war und paradoxerweise gerade dadurch beteiligt war, daß sie sich nicht beteiligt hat, sondern sich faktisch in konfessionelle Subkulturen und in eine antimodernistische Ideologie zurückzog mit der Konsequenz, daß die sinnstiftende Kraft des Evangeliums nicht mehr kulturell relevant wurde. Die Forschungen von Gabriel und Kaufmann liefern dazu den historischen Beleg.

Interessant ist jedoch, daß genau zu dem Zeitpunkt, in dem die Kirche und ihre Theologie den Antimodernismus endgültig zu Grabe tragen, indem sie die personale Freiheit und Würde akzeptieren, in den Humanwissenschaften die kritische Auseinandersetzung mit den Wurzeln der Moderne beginnt. Miegel und Wahl beschäftigen sich mit den Ursachen des Rückgangs der Kinderzahlen.[1] Entsolidarisierung drückt sich nach ihrer Analyse zutiefst in dem Rückzug der Eltern aus der Vater- und Mutterschaft aus. Sie sehen in dem entsolidarisierenden Verhalten das „Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen, die

1 Meinhard Miegel, Stephanie Wahl, *Das Ende des Individualismus.* Die Kultur des Westens zerstört sich selbst, Bonn aktuell, 1993.

in Europa bis in die Antike zurückverfolgt werden können ... Trotz vielfältiger Hemmnisse treibt und drängt alles in der europäischen Geistesgeschichte zur Emanzipation des Individuums, zu individueller Freiheit und Unabhängigkeit, zu individueller Entfaltung und Selbstverwirklichung. Diese individualistischen Ideologien prägen die Neigungen und Verhaltensweisen von Individuen und Gemeinwesen und durchdringen deren Selbstverständnis sowie ihr Verständnis von gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen."[2]

Sie beeinflussen Neigungen und Verhaltensweisen, die Bildung, Kommunikation, Information, Erwerbsarbeit und damit materiellen Wohlstand, Wohnformen und gesellschaftliche Ordnungen. Auch die Religion und ihre Doktrin bleibt davon nicht unberührt. „Das Individuum und seine Bedürfnisse sind der allein verbindliche Maßstab. An ihm hat sich alles auszurichten."[3]

Der einzelne kann sich nach dieser Analyse nur begrenzt aus der Logik individualistischer Kulturen entziehen. Der einzelne ist gezwungen, aus der Gemeinschaft herauszutreten und sich auf den Wettbewerb mit anderen einzulassen. Die Autoren beschreiben die negativen und die positiven Folgen: „Einerseits fördert das die Entfaltung seiner kreativen und innovativen Potentiale ... Andererseits lockern sich zwischenmenschliche Beziehungen. Gemeinschaften lösen sich auf, gesellschaftliche Institutionen zerbrechen."[4]

Interessant ist, daß die Autoren lediglich ein Widerstandspotential entdecken, das sich gegen diese individualistische Kultur sperrig zeigt. Es ist „die Gemeinschaft von Eltern und Kindern. Zwar sind Eltern frei, diese Gemeinschaft zu zeugen. Haben sie aber gezeugt, dann sind diese Gemeinschaften Zwangsgemeinschaften im Widerspruch zu den Maximen einer individualistischen Kultur."[5] Solche Äußerungen und Analysen sind natürlich geeignet, die neue Axiomatik des Konzils und die Anerkennung des Freiheitsanspruchs des Individuums, die fundamentalistische Kreise in der Kirche bis heute nicht anerkennen, zu unterminieren und unter Verdacht zu stellen. Entsprechende Stimmen werden schon laut. Wenn wir auf dieser Ebene weiterdiskutieren, eröffnet sich eine Sackgasse, die den schmerzlichen Prozeß der Entfremdung zwischen Evangelium und Kultur nicht beendet, sondern fortsetzt und verlängert.

Die Wurzeln der Entsolidarisierung werden hier von Miegel und Wahl auf der Grundlage des sozialwissenschaftlichen Datenbestandes bloßgelegt. Noch deutlicher werden die spirituellen Wurzeln von Entsolidarisierung und Individualisierung von einem unverdächtigen Interpreten angesprochen, nämlich von Martin Walser, der 1981 in seiner Dankrede bei der Büchner-Preisverleihung in Stuttgart zum Thema gesprochen hat: „Woran Gott stirbt".[6] Er greift dabei die Frage von Büchner auf, der einem Gott abgesagt hat, von dem die

---

2 Ebd. 142. 3 Ebd. 143. 4 Ebd. 5 EBD.

6 Martin Walser, *Büchner-Preis-Reden 1972–1983*, Stuttgart 1984, 167–174.

Leidenden keine Hilfe zu erwarten haben. Büchner hat die Theodizeeproblematik der Neuzeit auf die Kurzformel gebracht: „Ein Gott, der nicht helfen kann, muß weg!“[7]

Entsolidarisierung ist nun für Martin Walser die letzte Konsequenz aus diesem Atheismus. Er stellt die Frage nach dem Ersatz für Gott. Sein Text ist so klar und wortgewaltig, daß alles zusätzliche Räsonieren seinen Sinn nur verstellen würde. Ich mute Ihnen deshalb ein langes Zitat zu:

„Der die Welt beschimpfende Daumenlutscher ist unser Muster. Dem Daumenlutscher stirbt kein Gott.

Er ist sein eigener Gott.

Nicht die Lehre der Gottlosigkeit ist sein Horror, sondern der Nächste, der Nebenmensch.

Wie er sich selber Gott ist, so ist ihm der Nebenmensch die Hölle.

Solidarität bzw. Mitleiden wird verdächtigt, Kommunismus zu sein oder/und Boulevard; beides gilt als gleich schlimm.

So zieht sich Literatur ungeschüchtert zurück, der Schriftsteller wird das Kaufhaus für Narzißmus. Zu legitimieren ist eine Stimmung zwischen Leuten, die einander prinzipiell nicht brauchen.

Ich merke inzwischen, daß mir Freundlichkeit und Teilnahme immer schwerer fallen. Es kommt mir vor, als werde ich erzogen zu einer feinsinnigen Feindseligkeit. So interpretiere ich die Anweisungen und die Muster. Bis jetzt habe ich immer feststellen müssen, daß ich konform lebe. Zu meiner eigenen Verwunderung sehe ich immer wieder, daß ich typisch bin. Dagegen habe ich nichts.

Wenn ich also an mir feststelle, daß ich mich am liebsten durch Teilnahmslosigkeit leidlos hielte, ahne ich, daß ich so wahrscheinlich dem ersten Gebot des jetzt herrschenden Gottes gehorche: Kultur der Teilnahmslosigkeit.

Das entlastende Gerechtigkeitsprinzip unseres Gottes: Vor der Leistung sind wir alle gleich, und nach der Leistung sieht man, was einer bringt.

Das ist der Klartext unseres Gottes. Wir wählen einen Gott nicht ab, weil er nicht hilft. Wir haben ihn dazu gewählt, daß er unsere Unfähigkeit zu helfen legitimiert.

Unser Gott brüllt andauernd durch die Gegend: Du hast es dir selber zuzuschreiben. Dem Leidenden salzt das das Leiden, dem Genießenden den Genuß!

Bürgertum und Christentum haben sich zu einer gigantischen Unterhaltungsfirma zusammengetan, deren alles niederwalzende Entsorgungskapazität jedem Horror gewachsen ist.“

---

7 Ebd. 173.

Die Gesellschaft der Gewinner und Entsolidarisierten braucht Gott nicht mehr und merkt nicht, welcher Götze ihr im Nacken sitzt: Das Leistungsdenken bestimmt den Alltag und macht den „Anderen" nur noch zum Objekt der Ausbeutung bei der eigenen Selbstentfaltung: Männer gegen Frauen, Arbeitgeber gegen Arbeitnehmer, Reiche gegen Arme, Gesunde gegen Kranke, Behinderte gegen Nichtbehinderte, Junge gegen Alte, Industrieländer gegenüber Entwicklungsländern, Fromme gegen Unfromme, Gläubige gegen Ungläubige ... Jeder ist, ob er will oder nicht, dazu verdammt, Täter und Opfer in diesem Prozeß der Individualisierung zu werden. Es zeichnet sich hier so etwas ab wie ein Teufelskreis. Der Primat der Selbstentfaltung des Subjektes macht den Mitmenschen zum Gegner und setzt das Subjekt unter Leistungsdruck. Die dadurch produzierte Einsamkeit erzeugt Angst. Die Angst macht aggressiv und verengt die Wahrnehmung. Der Mitmensch wird zum Gegner. Wie ist dieser Teufelskreis zu durchbrechen?

Mir scheint, daß Kirche und Ordensgemeinschaften nicht immun gegen diesen zersetzenden Prozeß und die daraus resultierende Angst und Aggressivität sind. Das Leistungsdenken schlägt sich auch in Erklärungsmodellen zur religiösen Krise nieder, wenn einseitig Machbarkeitsvorstellungen, pastorale Aggressivität und Sündenbockmechanismen die Arbeit an der Krise bestimmen. Der Götze Leistung brüllt auch durch die Kirche und unsere Ordensgemeinschaften, wenn folgende Sätze zu hören sind: Wir sind selber schuld, wenn niemand mehr Priester werden oder in den Orden gehen will. Ihr strahlt nichts mehr aus! Ihr seid zu angepaßt! Würden alle wieder die Kutten anziehen! Würden alle wieder mehr beten! Würden alle Professoren an den Universitäten wieder den wahren Glauben lehren!

2. *„Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?" (Jes. 21,11) – Wege aus der Krise*

Der Verzicht auf Gott in der Moderne hat in die Nacht geführt. In diese Nacht ruft Brecht in seinem bekannten Gedicht hinein: „Laß alle Hoffnung fahren, es gibt kein Morgen mehr".

Das Konzil hat mutig damit begonnen, am „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" zu arbeiten. Über Jahrhunderte war die Verteidigung der Glaubenswahrheit ein Kampfprogramm. Bis zum Konzil galt das Axiom: Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht. Dieses Kampfprogramm beendet das Konzil. Es war die Ursache für den Bruch zwischen Evangelium und Kultur. Das Konzil besinnt sich auf die personale Würde des Menschen. Im Dekret zur Religionsfreiheit stellt es das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung und Religionsfreiheit an die Spitze innerkirchlicher Doktrin und Wahrheit. Nach der neuen Axiomatik des Konzils ist nicht mehr die Wahrheit das Letzte. Das letzte Rechtssubjekt ist die menschliche Person. Am deutlichsten drückt dies später Johannes Paul II. in der Enzyklika ‚Redemptor Homi-

nis' aus: Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muß sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die Situation des Menschen bewußt machen.

Diese kopernikanische Wende der Kirche von einem abstrakten Wahrheitsbegriff zur personalen Wahrheit menschlicher Existenz, das Bekenntnis zur Demokratie und zur Religionsfreiheit, die Partizipation aller Getauften am Sendungsauftrag der Kirche und der damit gewonnenen partizipativen Verortung des Laien in der Kirche führen uns konkret in die Nacht von Konflikten, Polarisierungen und Spannungen in der Kirche selbst. Während unmittelbar nach dem Konzil diese Erklärungen als säkulare Ereignisse gefeiert wurden, programmieren sie bis heute in unseren Gemeinschaften das Gegeneinander. Die Solidarität der Gläubigen mit den Gemeinden ist nicht gestiegen. Die Offenlegung des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur und die offene Diskussion von Glaubensfragen in der Kirche schaffen bei den Gläubigen Desorientierung.

Nach dem Konzil fragen viele junge Menschen: Was hat die Kirche eigentlich mit uns und unseren Eltern gemacht? Sie stellen die Vertrauensfrage. 30 Jahre nach Beginn des Konzils durchleben wir schmerzlich den Prozeß, den „Evangelii Nuntiandi" als Prozeß der Selbstevangelisierung beschrieben hat: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren ... Als Volk Gottes, das mitten in dieser Welt lebt und oft durch deren Idole versucht wird, muß die Kirche immer wieder die Verkündigung der Großtaten Gottes hören, die sie zum Herrn bekehrt haben ..., wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden."

Selbstevangelisierung beginnt also damit, daß wir uns in dieser Nacht unter das Evangelium selbst stellen. Dies befreit uns von unseren eigenen Götzen, und es befreit uns auch von der aggressiven Überheblichkeit.

Wir Ordensleute in Europa sollten den Weg betreten, den die Ordensleute von Lateinamerika bereits gegangen sind, wenn sie mit dem Projekt „Wort und Leben" mit den Menschen ihres Kontinents nach 500 Jahren vielfach fehlgelaufener Evangelisierung erneut das Evangelium entdecken wollen.

In Matthäus 18, 20 heißt es: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen". Die Gegenwart Jesu wird dabei an das Miteinander in der Gemeinde gebunden. Dieser Satz steht im Mittelpunkt des Matthäusevangeliums und dem darin entwickelten Bild einer brüderlichen Gemeinde, deren Kennzeichen die Vertrauensfähigkeit des Kindes, die Verantwortung füreinander, die Echtheit im Suchen nach dem Willen Gottes und die radikale Versöhnungsbereitschaft mit Schwachen und Sündern sind. Eine ähnliche Regel gilt bereits im Alten Testament. Im Kommentar von Billerbeck zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch heißt es: „... Wenn zwei (beieinander) sitzen und Worte der Thora sind zwischen ihnen, so weilt die Schekinah (Gottheit) unter ihnen".

In einer Zeit, in der wir damit konfrontiert sind, daß Gott nur noch ganz wenige Menschen in unsere Reihen beruft und wir damit mit dem Schweigen Gottes konfrontiert sind, in einer Zeit, in der gewissermaßen ein Bann auf unserer Verkündigung liegt und viele Menschen sich von uns abwenden, in einer Zeit, in der viele von uns selbst sprachlos werden, weil sie nicht mehr die alten Wörter von Angst und Unterdrückung gebrauchen wollen, bekommt für mich die Antwort an die Edomiter in dem Orakel zu Babels Fall im 21. Kapitel bei Jesaias ganz besondere Bedeutung. Die Edomiter waren 711 die Verbündeten der Philister gegen Assur. Von den Assyrern geschlagen, ist anzunehmen, daß sie Jesaias fragten, wie lange noch ihre Unterwerfung dauern würde. Es heißt dann in Vers 11:

Spruch über Edom:
„Aus Seir ruft man mir zu:
Wächter, wie weit ist es in der Nacht?
Wächter, wie weit ist es in der Nacht?
Der Wächter spricht:
Es kommt Morgen und Nacht!"

Es scheint, daß unsere gegenwärtige Berufung in den Orden zunächst einmal darin besteht, in dieser Nacht Ausschau zu halten nach dem Licht, zu rufen und zu fragen, ob die Nacht schon hin ist, ähnlich wie Jesaias von Babel feststellt: „Gefallen ist Babel und alle seine Götterbilder liegen zerschmettert am Boden". Müssen nicht auch wir in der Nacht bei den zerschlagenen Götterbildern unserer Zeit innehalten und wachen? Könnten dies auch die zerschlagenen Götzenbilder sein, die uns in der eigenen Kirche in die Versuchung gebracht haben?

In der anschließenden Ankündigung des Gerichts über Arabien gibt Jesaias in seinem Prophetenspruch konkret Hinweise an sein Volk:

„Übernachtet im Gebüsch, in der Steppe, Ihr Karavanen von Dedan. Bringt den Durstigen Wasser ... Versorgt die Fliehenden mit Brot! Denn sie sind vor den Schwertern geflohen."

„Wächter, wie lange dauert noch die Nacht?", wenn wir diese Frage in unserer Zeit lebendig halten, bringen wir in dem gesellschaftlichen Ohneeinander und in dem innerkirchlichen Gegeneinander eine neue spirituelle Dimension zum Tragen. Wir halten inne. Wir schaffen Raum für Gott. Wir meditieren seine Abwesenheit. Wir nehmen damit Gott ernst und unsere eigene Erfahrung der Gottesferne. In all den Dokumenten, die ich zum Selbstverständnis des Ordenslebens in unserer Zeit gelesen habe, fehlt mir etwas diese Dimension. Wir machen für alles uns selbst verantwortlich und denken zu wenig darüber nach, daß Gott der ist, der beruft, und ihm damit auch die letzte Verantwortung zufällt. Wir sind mit dem Schweigen Gottes konfrontiert. Ruft er nicht, oder wird sein Rufen nicht gehört? Das Alte Testament setzt sich noch mit diesem Schweigen Gottes auseinander. Die Jugendgeschichte Samuels schildert: „Des

Herrn Wort war selten und es gab kaum noch Offenbarung" (1 Samuel 3,1). Als der junge Samuel in der Nacht von Gott gerufen wird, merkt auch der alte Priester Eli erst beim dritten Mal, daß es Gott sein könnte, der sich zu Wort meldet. Der Prophet Amos kündigt Gottes Gericht so an, daß es einen Hunger nach Gottes Wort geben wird, aber nirgendwo ist dieser Hunger zu stillen. Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels gibt es Zeugnisse in Klageliedern, daß die Propheten keine Gesichter vom Herrn haben oder daß keine Propheten mehr da sind (Psalm 74, 9). Stehen wir in unserer Situation mit unseren Berufungen nicht in der Tradition dieser Urerfahrung des Menschen mit dem sich offenbarenden Gott?

3. „Es bleibt Nacht, es wird Tag!" – Wege aus der Krise

Es gibt keinen anderen Weg aus der Krise, der zu einem neuen Miteinander in Kirche und Gesellschaft führt, als den Weg der Inkarnation, den Jesus selbst gegangen ist. Es gibt Formen der Gottesrede, die vergiften und noch tiefer in die Nacht führen. Es gibt aber auch ein Handeln im Namen Gottes, das nicht einmal zum Reden kommt und trotzdem dazu führt, daß es in unserer Gotteskrise Tag wird.

Die Geschichte zeigt, daß es Situationen gibt, in denen es sich sogar verbietet, weiter über Gott zu reden und eine bestimmte Art zu handeln gefordert ist, die aktional die Sache Gottes zur Geltung bringt. Dabei geht es nicht um die Flucht aus dem Bekenntnis, sondern um dessen Radikalisierung, ein Bekenntnis, in dem schweigend die Gottesrede zur Tat gerinnt und so zur Botschaft wird und Kontroversen auslöst.

Maximilian Kolbe und Alfred Delp gingen diesen Weg. Alfred Delp hat sich programmatisch mit dem Weg der Kirche hinter Auschwitz zurück beschäftigt und in seinem Tagebuch kurz vor seinem Tod bereits angefangen, das neue Kapitel einer Theologie zu schreiben, in deren Mittelpunkt das Tatzeugnis steht. Für ihn hing das Schicksal der Kirche nicht mehr von der „Klugheit, Gescheitheit und politischen Fähigkeiten" ihrer „Prälaten und führenden Instanzen" ab, wozu sicher auch die Fakultäten zu rechnen sind. Er beschäftigt sich mit dem Ende der Gottesrede, nimmt aber die Zielgruppen und Handlungsformen in den Blick, auf die zu achten sind: „Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. Rückkehr in die Diakonie habe ich gesagt, damit meine ich das Sich-gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihn meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte und Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein."[8]

---

8 Alfred Delp, *Das Schicksal der Kirchen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hg. von Roman Bleistein, Frankfurt 1984, 318–323, 318.

Diese Sätze von Delp gelten auch noch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Wir sprechen über die Glaubenskrise auf Kongressen, analysieren Paradigmenwechsel und machen in der Theologie Gratwanderungen an den geistesgeschichtlichen Brüchen und Verwerfungen zwischen Evangelium und der Kultur der Moderne. Delp spricht von der „Rückkehr in die Diakonie". Der Weg zu Gott führt über den Anderen und Fremden. Die Orden und die Kirche in Europa stehen damit vor denselben Grundentscheidungen wie die Teilkirchen in vielen Ländern der Dritten Welt. In der „Secunda Relatio", der Vorlage des lateinamerikanischen Bischofsrates für die IV. Generalversammlung in Santo Domingo 1992, heißt es: „Indem wir für die Armen optieren und mit ihnen arbeiten, werden wir evangelisiert."[9] Die Auseinandersetzung um die Option für die Armen in der Theologie und Kirche des säkularisierten Nordens zeigt, wie stark wir selbst schon vom Gift der Entsolidarisierung erfaßt sind. Der „Horror vor dem Nächsten" und die „Hölle des Nebenmenschen", Phänomene, die Walser bei uns konstatiert, führen selbst in der Kirche zu Verdächtigungen einer Option für die Armen. Dabei gehen die Bischöfe von Lateinamerika noch einen Schritt weiter. Sie sprechen von einer „Kultur der Solidarität". Sie verpflichtet dazu: „Den anderen in seinem Anderssein anerkennen, seine Würde respektieren, seine Rechte achten, gemeinsam nach Gerechtigkeit streben."[10] Dieses Programm geht noch über die Option für die Armen hinaus. Die Bischöfe in Lateinamerika dachten dabei an die Frau, die Laien in der Kirche, den Indio und die Schwarzen.

An wen müssen wir in Europa denken? Ich denke dabei an Kinder und Jugendliche, die für ihre Familien zum Armutsfaktor werden und an sich den Prozeß der Entsolidarisierung selbst in der eigenen Familie erleben. Ich denke an die Krankenschwestern und Pfleger in Altenheimen, die Tag für Tag mit der Herzlosigkeit konfrontiert sind, wie Pflegebedürftige abgeschoben und vergessen werden. Sie erleben, daß es die Vision Walsers von der „Hölle des Nebenmenschen" sehr wohl im Alltag gibt. Ich denke an das Zusammenleben in unseren kirchlichen Einrichtungen und Ordensgemeinschaften. Fremdheit und Anderssein gibt es in unseren eigenen Reihen. Überall dort, wo sich Ordensleute in der Kirche an der Seite von Armen, Fremden und Anderen einfinden, arbeiten sie an der Gotteskrise, halten sie Wache in der gegebenen Nacht der Gottesferne, in der die Nähe zum Armen, Anderen und Fremden den Weg in das Licht des Morgens sichert. Muß es uns nicht nachdenklich machen, daß in so vielen spirituellen Aufbrüchen in einzelnen Provinzen, die oft nur von einigen Brüdern und Schwestern getragen sind, der Weg zum Armen, Anderen und Fremden gesucht wird?

---

9 *Für eine Kultur solidarischen Lebens.* Die Stimme der lateinamerikanischen Kirche vor der IV. Konferenz in Santo Domingo 1992: Secunda Relatio, in: *MISEREOR. Berichte und Dokumente 8,* hg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Bonn) und Misereor, Aachen 1993, 34–275.

10 Ebd. (7.5) 153 f.

In der „Secunda Relatio" heißt es: „Die Inkulturation des Evangeliums folgt dem Weg des menschgewordenen Gottessohnes, der die menschliche Geschichte auf vollständige Weise und von innen heraus angenommen hat."[11] Diesen Weg der Inkarnation beschreibt der Christushymnus des Philipperbriefes (2,5–11). Der Hymnus schildert einen doppelten Prozeß: einmal den Weg Gottes mit Jesus in die Kenosis menschlicher Existenz und Erfahrungswirklichkeit, und im zweiten Teil den Weg in die Erhöhung dessen, der durch Gott erniedrigt wurde. Bis im zweiten Teil die Gottesrede im Bekenntnis gipfelt: „Jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr!'", ist das Wichtigste im ersten Teil ohne Worte geschehen: „Er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave ... Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod am Kreuz." Das Bekenntnis zu Gott wird möglich, das Wortereignis findet statt, weil das Tatereignis vorausging. Das Göttliche von Gott, das „wie Gott sein" von Jesus, verschwindet in diesem entäußernden kenotischen Prozeß der Inkarnation, an dessen Ende der Tod steht: „Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz." Damit wird aber auch deutlich, daß der Tod Gottes in Jesus Christus gleichzeitig die tiefste Aussage und Botschaft in diesem Offenbarungsprozeß Gottes darstellt. Der Schrei des Gottverlassenen im Todeskampf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15,34) ist der letzte Satz der Gottesrede Jesu vor seinem Tod. Dieser Schrei signalisiert für Jesus den Endpunkt der Selbstentäußerung. Er signalisiert jedoch für seine Jünger und für seine Kirche bis heute, daß Nachfolge nur möglich ist in der Bereitschaft, sich je neu in der Geschichte auf solche kenotische Prozesse einzulassen. Diese Kenosis durchleben Kirche und Welt in der gegebenen Gotteskrise. Wenn es von Jesus heißt: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh 1,14), dann können Kirche und Orden ihre Identität nicht mehr nur im Wort und in der Orthodoxie festmachen. Sie werden ihre Identität sehr schnell finden, wenn sie vor dem „Horror des Nebenmenschen" nicht kapitulieren, sondern sich an der Seite der Opfer des Entsolidarisierungsprozesses einfinden und dafür sorgen, daß in den eigenen Reihen moralisch und spirituell Arme, Fremde und Andere nicht Opfer werden.

Thematische Thesen zur Arbeit in Gruppen

(1) Erfahrungen mit gelebter Solidarität

Es gibt in den Lineamenta Stellen, die den Eindruck erwecken, daß die Verfasser der Lineamenta die Gründungscharismen als absolut unabänderlich ansehen. In Paragraph 16 z. B. heißt es: „Kein Charisma darf geändert oder entstellt werden, es muß vielmehr bewahrt und erneuert werden in umfassender Aufmerksamkeit gegenüber der legitimen Autorität der Kirche, die über seine Echtheit wacht und den Stifterwillen und anerkannte Ziele garantiert."

---

11 Ebd. (9.3) 170.

Das „Gründercharisma" hat eine thematisch-regelbezogene und unthematisch-aktionale Struktur. Die Präsens der Gründer in sozialen und spirituellen Brennpunkten ist genauso verpflichtend wie die Regel.

Wo leben Schwestern und Brüder in unserer von selbstmörderischem Individualismus und Nihilismus geprägten Kultur der Gewinner in Solidarität? Was ist ihre Botschaft? Wer gibt ihrer Botschaft Stimme? Welche Bedeutung hat ihr Lebenszeugnis und ihr Handeln, das nur indirekt auf den Stifterwillen zurückzuführen ist, aber eine klare Antwort auf die gegenwärtige spirituelle Krise darstellt?

(2) Vereinzelung und Beziehungsverlust als Herausforderung für die Ordensgemeinschaften

In der Stellungnahme der VDO zu den Lineamenta heißt es:

„Junge Menschen nehmen deutlich wahr, ob die Mitglieder einer Gemeinschaft in Einheit zueinander stehen, ob Spannungen im Geiste Jesu ausgetragen werden, oder ob verborgene ‚Embolien' im Leib Christi den Geist auslöschen. Sie spüren sehr deutlich, ob Ordenschristen wirklich gott-liebende Menschen sind, ob sie Freude haben an ihrer Berufung oder ob Arbeit, ungeordnete Beziehungen, verhärtete Strukturen, Verschlossenheit des Herzens usw. die Liebe (also Jesu selbst) vertreiben" (S. 405).

Christliches Lebenszeugnis im Prozeß der Entsolidarisierung

braucht die lebendige Solidargemeinschaft. Was zerstört das „Wir-Gefühl" in unseren Kommunitäten? Welche Erfahrungen gibt es mit einer aktiven supervisionsorientierten Begleitung unserer Kommunitäten? Wie verträgt sich ein metanoia-orientiertes, nicht-machbares spirituelles Selbstkonzept mit intentional gesteuerten pädagogischen Reformkonzepten?

(3) Personalnot der Kirche und die Antwort der Orden: Geschwisterlichkeit konkret!

Wenn sich die Zahl der Priesteramtskandidaten so weiterentwickelt wie bisher, dann wird in vielen Diözesen bis zum Jahr 2000 jede zweite Gemeinde nicht mehr von einem Priester geleitet werden können. Die Bischöfe stehen vor der Frage, wie sie das im Kirchenrecht verbriefte Recht der Gläubigen auf die Feier der Eucharistie am Sonntag verstehen und verwirklichen. Die Ordenspriester erleben einen doppelten Konflikt:

1.) Sollen sie sich – vielfach unter Vernachlässigung von Stifterwillen, Regel und den klar erkannten Zeichen der Zeit- als Lückenbüßer in den Dienst von Gemeinden stellen? Verpflichtet auch sie das Recht der Gemeinde auf Eucharistie?

2.) Verhindern die Ordenspriester mit ihren Diensten in der Gemeinde die überfällige Strukturreform in der Kirche?

3.) Gibt es Alternativen zum direkten Dienst in der Gemeinde, indem Orden sich besonders mit den priesterlosen Gemeinden solidarisieren und ganz neue pastorale Impulse in dem Sinne entfalten, daß sie priesterlosen Gemeinden auf die Beine helfen?

(4) Strukturen der gemeinsamen Verantwortung: Das Miteinander von Ordens- und Weltchristen in den ordenseigenen Werken

Ordenseigene Werke können zu einem neuen Leben erwachen, wenn das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen Grundlage der Zusammenarbeit wird. Dies bedeutet, daß nicht mehr klerikerzentriert von oben definiert werden kann, was zu tun ist, sondern in einem offenen Prozeß alle Verantwortlichen Verantwortung für ein Werk übernehmen. In einem solchen Schulmodell z. B. bekommt die prophetische Stimme von Kindern und Jugendlichen ein ganz neues Gewicht in der Schulgemeinde.

Dies bedeutet, daß alle, die an dem Werk beteiligt sind, miteinander in Kommunikation treten, Mißtrauen abbauen und gemeinsam Ziele, Inhalte und Strukturen des Werkes verantworten und partizipativ Projekte und Konzepte verwirklichen.

Angesichts der Überalterung richten die meisten Ordensgemeinschaften den Blick auf die Diözesen. Ich frage mich, ob dies die einzige Alternative sein kann. Müßte das Solidarkonzept für die eigenen Schwestern und Brüder nicht ausgeweitet werden auf die MitarbeiterInnen in den eigenen Werken?

Sollte die Kirchensteuer wegfallen, sind die übernommenen Ordenswerke sicher die ersten, die aufgegeben werden.

Sollten die Ordensleute nicht überlegen, ihre Werke möglichst basisorientiert abzusichern (z. B. durch Stiftungen) und das flüssig werdende Kapital entsprechend einzusetzen?

(5) Kommunitäten als Ferment einer sich erneuernden Kirche?

„Die Restauration der Kirche kommt gewiß aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln."[12]

Entsolidarisierung und die spirituelle Krise der Gegenwart sind nur zu bewältigen, wenn unsere Kommunitäten wieder – wie in der Urkirche – zu echten Mahl- und Schicksalsgemeinschaften werden. Die lebendige Gruppe war, ist und bleibt die Zelle, aus der heraus sich Kirche und Orden in der Geschichte immer wieder reformiert haben.

---

12 Dietrich Bonhoeffer, 1935.

Claus Eurich stellt folgende Fragen[13]:

- Wo ist das Netz für alle, die immer wieder *trotzdem* sagen?
- Wo ist das Band, das die Einsamkeit der Gleichgesinnten, aber Versprengten überwindet?
- Wo ist die Heimat für die, die bereit sind, das zu tun, was Jesus und Franziskus in unseren Tagen getan hätten, die radikales Christsein und ganzheitliche Hoffnungsexistenz verwirklichen wollen?
- Wie schließlich können die vorhandenen und entstehenden Gemeinschaften zusammenfließen zu einem kraftvollen Zeichen tätiger Hoffnung?

(6) Entsolidarisierung

Die Orden haben die spirituelle Auseinandersetzung mit dem gegebenen Prozeß der Entsolidarisierung und Säkularisierung nur begrenzt aufgenommen.

Wir leben allzu oft noch in den Nischen volkskirchlicher Sicherheit und verlieren ein Mindestmaß von Unabhängigkeit vom Amt.

Mitbrüder und Werke, die am Bruch zwischen Evangelium und Kultur arbeiten, sind oft nicht von der Mehrheit der Mitbrüder getragen.

Die Reduzierung des Mitgliederbestandes und mangelnde Akzeptanz werden nicht spirituell bearbeitet, sondern aggressiv und unreflektiert entweder am Glaubensverlust der Menschen draußen oder an unbeliebten Gruppen im Orden selbst abreagiert.

Der Teufelskreis der Entsolidarisierung hat auch unsere Gemeinschaften erfaßt.

Die erste Antwort muß gelebte Geschwisterlichkeit in den eigenen Reihen sein. Wenn diese versucht wird, beginnt im Sinne von Delp der „Schrei" für alle Opfer.

Welche Werke können nur in echter Solidarität zwischen mehreren Gemeinschaften durchgeführt werden?

Wie ernst nehmen wir gegebene Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft und leben die in den Lineamenta postulierte prophetische Berufung?

---

13 *Aufruf zu einem neuen Orden*, Stuttgart 1993, 143.

Schritte wagen

*Franziskanische Impulse für Kirche und Gesellschaft heute**

Hermann F. Schalück OFM, Rom

Einleitende Bemerkungen

Herzlich danke ich für die Gelegenheit, zu Ihnen über einige aktuelle Herausforderungen an den Franziskanerorden und an die weitere Bewegung zu sprechen, die auf Franziskus und Klara von Assisi zurückgeht. Ich möchte Ihnen in einigen einfachen Schritten ein paar Informationen, Reflexionen und Denkanstöße vorlegen. Das Ganze soll keine Binnen- oder Nabelschau werden. Ich hoffe, wenigstens in Ansätzen zeigen zu können, daß einige kreative Aufbrüche unserer Glaubens- und Kirchengeschichte nicht zu kalter Asche geworden sind. Auch möchte ich von Anfang an die Hoffnung oder vielmehr die von vielen gelebte Überzeugung miteinfließen lassen, daß das Feuer weiterbrennt, wenn auch vielleicht nicht immer deutlich sichtbar, und daß von Gestalten wie Franziskus Impulse in die heutige Kirche und Gesellschaft ausgehen können. So bin ich der Meinung, daß unsere Vergangenheit eine Zukunft hat. Nur: Es kommt viel auf die Kraft unserer Vermittlung, auf die Bereitschaft zu wirklicher Nachfolge, auf aufmerksames Lesen der Zeichen der Zeit, auf die Bereitschaft zum „Zurücklassen", auf Mut zu neuen Schritten an. Und: Im Erneuerungsprozeß, in dem unser Orden und unsere ganze Bewegung stehen, geht es nicht ohne Erfahrungen von Tod und Auferstehung.

Weiter: Der bleibende Grundauftrag der Orden und geistlichen Gemeinschaften ist in den Grundauftrag der Kirche eingebunden, nämlich den, sich nicht selber absolut zu setzen und in allem Werkzeug und Sakrament des in Christus angebrochenen Heils zu sein. Die Orden sind, so formulierte es während der Würzburger Synode W. Kasper, „zeichenhafte, man könnte fast sagen, quasisakramentale Verdichtung, prophetische Verdeutlichung dessen, was Kirche eigentlich ist, was Leben nach den Seligpreisungen, was Leben nach dem Heiligen Geist ist, was radikal gelebter Glaube ist, der alles aufgibt, um alles zu gewinnen."

Das Wort vom „Drängen des Geistes" (Synode) legt in der Tat den Gedanken unseres heutigen Abends nahe, nämlich daß es darauf ankommt, Schritte – ich nehme an: nach vorn! – zu tun, weil alles und alle, auch Institutionen, Hierar-

---

* Die folgenden Gedanken trug der Generalminister des Franziskanerordens, P. Dr. Hermann F. Schalück OFM, auf einem Adademieabend anläßlich der Wiedereröffnung der Thuringia (Thüringische Franziskanerprovinz) vor 100 Jahren in Fulda vor.

chien, Leitungsämter und selbstverständlich auch wir selber – Franziskanerinnen und Franziskaner – unter dem Anspruch einer übergeordneten Intuition stehen: Kirche und alles, was sie ausmacht, ist dazu da, dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit und seinem Frieden zu dienen und den Gott zu verkünden, der das Leben ist und der für seine Schöpfung das Leben (und nicht etwa das Elend und den Tod) will. Wir denken heute abend insbesondere an Franziskus von Assisi, aber wir müssen uns auch daran erinnern, daß es immer Gestalten der Kirchengeschichte gegeben hat – beileibe nicht nur Männer –, die mit einem hörenden Herzen und einem weiten Blick auf die Reformbedürftigkeit des Bestehenden hingewiesen und den Blick für Neues geweitet haben, so z. B. Klara von Assisi, Katharina von Siena, Mary Ward, Angela Merici.

Unter den zahlreichen Ämtern und Geistesgaben fallen die der heilsamen Erinnerung, der unbequemen Prophetie und der kühnen neuen Schritte als besonders dringlich und notwendig (und manchmal besonders lästig) auf.

So verhängnisvoll es auch war, daß ein großer Teil des Ordenslebens selber in der Vergangenheit seinen schöpferischen Auftrag vergessen hat und oft – viele von uns haben das noch erlebt – in ödem Ritualismus und Formalismus erstarren konnte, so gibt es doch heute, so meine ich, trotz (oder besser gesagt: wohl wegen) aller ernsten Krisen- und Lähmungserscheinungen, auch in unseren eigenen Reihen, eine neue einmalige Chance, den dynamischen, im besten Sinne charismatischen, prophetischen und missionarischen Grundauftrag der Orden wiederzuentdecken und wieder in die Kirche einzubringen.

Ich möchte ihn mit eigenen Worten und im Blick auf das, was ich selber vielerorts, und nicht nur bei uns, erfahre, so beschreiben: Nicht mehr die Flucht aus der Welt, sondern der liebevolle, kontemplative Blick auf die Welt, auf ihre Hoffnungen und Ängste und Bedrohungen. Der Weg zu und mit den Menschen. Der Weg zu und mit den Armen und Schwachen. Der Mut, bestehende Denkformen, Institutionen, Werke und Strukturen in Kirche und Orden radikal zu überdenken, weil es nicht immer sicher ist, ob sie noch dem radikalen Anspruch des Evangeliums entsprechen. Eine zugleich kontemplative und missionarisch-aktive und in allem geschwisterliche Präsenz unter den Armen, bei uns, in anderen Kulturen, in einer Haltung des Hinhörens und Dialogs, als Zeichen und Werkzeuge des Friedens in einer friedlosen und strukturell ungerechten Welt sowie in einer ausgebeuteten und ihrer Würde beraubten Umwelt und Schöpfung. Uns jedenfalls ermutigt Franziskus zu einem solchen Weg, und, falls erforderlich: Neuanfang.

Es ist meine Hoffnung, daß die kommende Bischofssynode auf die Erfahrungen, von denen hier die Rede sein wird, hört, und daß die Orden nicht vorschnell nach ihrer „pastoralen und karitativen Nützlichkeit" in einer bestimmten Ortskirche eingeschätzt und eingebunden werden.

Lassen Sie mich im folgenden nun also von Franziskus reden und davon, wie er uns heute zu konkreten Schritten nach vorn inspirieren kann.

Option für die Armen

In der andauernden Diskussion um die Option für die Armen, ein Postulat nicht nur von Kirchen und Theologen der südlichen Hemisphäre, ist es heilsam, sich die Position des Franziskus vor Augen zu führen, der das Wort von der „Option" freilich noch gar nicht kannte: Er war davon überzeugt, daß die Initiative bei Gott selber liegt, daß der arme und gekreuzigte Jesus die Option Gottes für den Menschen ist. Ich meine, man kann bei Franziskus von einer christologischen Grundoption sprechen, die seiner mystischen Eigenart und seiner spezifischen Glaubenserfahrung entspricht, die deshalb aber – wir heute dürfen das ohne weiteres sagen – nicht im privaten Innenraum des Glaubens und der Nachfolge verbleibt, sondern durchaus „politische" Folgen hat, haben muß. Im Rückblick auf sein Leben, in seinem sogenannten „Testament", sagt er, der „Herr selber" habe ihn unter die Aussätzigen geführt. Und was ihm vorher „unerträglich bitter erschien", nämlich: „Aussätzige auch nur zu sehen", das kam ihm fortan wie „Süßigkeit für Leib und Seele" vor. Die Option für die Armen war für ihn keine theologische oder pastorale Notwendigkeit oder gar „Kategorie". Sie war für ihn eine Glaubenserfahrung. Im Armen und Aussätzigen, den er in einer eigenartigen Anwandlung küßte und nicht etwa „therapierte", begegnete er dem armen und gekreuzigten Jesus. Ich kann das hier auch mit Worten deutschsprachiger Pastoraltheologen auch so ausdrücken: „Die Selbstoffenbarung Gottes und das Handeln Jesu zeigen: Gott ist bei den Armen. ... Wenn die Kirche sich heute ihrer Sendung besonders zu den Armen bewußt wird, folgt sie nicht einem modischen Trend, sondern stellt sich ganz in die Nachfolge Jesu, der ganz für Gott und ganz für die Menschen lebte. ... Eine solche Kirche betrachtet Arme nicht als ihren Rand, sondern als ihren Mittelpunkt" (PublikForum, 1/1994, S. 26).

Es ist ermutigend zu sehen, wie in unserem Orden die Option für die Armen an vielen Stellen aus ihren theologischen und spirituellen Wurzeln her begriffen und gelebt wird, trotz einiger unübersehbarer Rückschläge. Ich darf auf meinen Wegen vielen mutigen, konsequenten, am armen Christus und am leidenden Menschen orientierten Schwestern und Brüdern begegnen, welche die Erinnerung an Franziskus wachhalten und so auch andere zu Schritten ermutigen. Ich begegnete ihnen in Südafrika, Vietnam, China, Peru, Kuba und Brasilien, in Bosnien, Litauen, aber auch in den Vereinigten Staaten, in Frankfurt, Münster und Köln, ja selbst in Rom. Man muß nur genauer hinschauen.

Ich bin z. B. den Brüdern und Schwestern im Franziskanischen Friedenszentrum in Las Vegas begegnet, die in der Haltung der Kontemplation, der absoluten, an Gandhi und Franziskus inspirierten Gewaltlosigkeit und des zivilen Ungehorsams, die manchmal ins Gefängnis bringt, Einspruch erheben gegen die Atomversuche der USA in der Wüste Nevada, und damit für den Frieden und die Solidarität Zeugnis ablegen. Ich denke auch an alle, vor allem in Lateinamerika, aber auch bei uns, die in neuen Formen unter den Armen leben, nicht aus Gründen der pastoralen Effizienz, die ist sogar nach herkömmlichen

Kriterien meistens gering, sondern als Zeichen der Nähe und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes. Und mir stehen die Ordenschristen vor Augen, die wie in China oder Vietnam in völliger oder partieller Illegalität dem Drängen des Geistes folgen und neue evangeliumsgemäße Formen des Lebens und Zeugnisses gefunden haben. Ich denke an AIDS-Initiativen in Bangkok, New Orleans und Berlin, um nur einige zu nennen.

Die Option für die Armen, die Vision von einer geschwisterlichen und armen Kirche, können leider auch zu polemischen Schlagworten verkommen, vor allem, wenn große Worte nicht durch das Zeugnis des eigenen Lebens gedeckt sind. Unsicherheiten, auch in unseren eigenen Reihen, ändern aber nichts an dem Willen und an dem kirchlich bestätigten Auftrag, nach dem Beispiel des Franziskus, der den Aussätzigen küßt und ohne Scheu vor dem Papst predigt, die Armen als die ersten Adressaten der Evangelisierung anzusehen. Das für uns Kennzeichnende muß dabei sein: der Verzicht auf Verbalradikalismus und Polemik „gegen" jemanden, der Vorrang des eigenen Lebenszeugnisses vor dem Wort sowie die Fähigkeit, die Liebe zur konkreten Kirche zusammen mit der Liebe zu den Armen zu buchstabieren. Das ist vielleicht schwer, aber doch nicht unmöglich.

Die Option für die Armen muß uns zu dieser Haltung führen: „Frage nicht so sehr, was du für die Armen tun kannst. Die Frage ist vielmehr: Was können die Armen für dich tun? Was kannst du von den Armen lernen"?

„Der Herr hat mir Brüder und Schwestern gegeben..." Der Traum von einer geschwisterlichen Kirche

Zusammen mit vielen anderen franziskanischen Gruppierungen hat unser Orden bei der Neudefinierung seines ursprünglichen Charismas, wie es das II. Vatikanum gewünscht hatte, die Geschwisterlichkeit, die fundamentale Gleichheit aller Mitglieder neu entdeckt und sichtbar zu leben versucht. Das ist nichts Nebensächliches. Nach Jahrhunderten eines faktischen Übergewichtes des klerikalen Elementes bahnt sich immer stärker die auch wohl für die Bischofssynode insgesamt wichtige Einsicht an, daß das Ordensleben vom Ursprung her tief im Volk Gottes verwurzelt ist, daß das laikale Element in ihm unverzichtbar zur Identität gehört und daß speziell in unserem Orden Laien und Kleriker, die bei Franziskus ohne ideologische Kontraste die eine Familie aufbauten, in einem gemeinsamen geistlichen Haus wohnen müssen. Das war nicht immer selbstverständlich und ist es z. T. auch heute noch nicht. Der Prozeß der faktischen Klerikalisierung der kirchlichen Strukturen und Leitungsämter hat im Laufe der Jahrhunderte, vor allem nach dem Trienter Konzil, auch auf die franziskanischen Orden abgefärbt. Z. Z. werden wir bekanntlich noch vom Hl. Stuhl, zusammen mit den anderen Familien des Ersten Ordens des hl. Franziskus, als „klerikaler Orden" eingestuft. Der neue CIC fordert in der Tat eine Klassifizierung der Orden in klerikale oder laikale Institute. Auf

der anderen Seite definiert derselbe Codex das Ordensleben selber als weder klerikal noch laikal (Can 588,1)

Zusammen mit anderen Orden lehnen wir die Einstufung als klerikaler Orden höflich, aber doch bestimmt ab. Sie entspricht bei uns nicht dem ursprünglichen Charisma noch dem geistlichen Profil, das, nach allem, was wir von ihm wisssen, Franziskus selber gewollt hat, und das wir uns für heute in der Treue zu Franziskus wünschen. Wir möchten, daß in unseren Reihen die Laien alle Leitungsämter, auch die des Generaloberen, einnehmen können. Wir möchten, daß die unverzichtbare Rolle der Laien im Aufbau der Kirche und in der Evangelisierung neu gesehen und neu definiert wird. Wir glauben in aller gebotenen Bescheidenheit, daß unser Beharren auf dem gemeinsamen Haus für Laien und Kleriker ein Dienst an der gesamten Kirche sein kann, die ja bekanntlich selber immer erneuerungsbedürftig ist („semper reformanda"). Selbstkritisch möchte ich aber auch darauf verweisen, daß es nicht genügen dürfte, dieses neue Verständnis sozusagen als fertige „Definition" von oben, vom Hl. Stuhl zu „verlangen". Natürlich wünschen wir, daß unser Insistieren erhört wird, je eher, desto besser. Doch muß klar sein, daß wir nur das erneut definieren oder definieren lassen können, was wir auch selber in den eigenen Reihen konsequent leben. Orden, vor allem franziskanisch inspirierte, sollten in der Beziehung zu den Laien, den in den eigenen Reihen und allen anderen, gerade auch den Frauen, Modelle einer erneuerungsfähigen Kirche Jesu Christi sein. Können z. B. Männer des sog. Ersten Ordens und Frauen des kontemplativen Zweiten Ordens (der Klarissen also), Männer und Frauen der anderen geistlichen Gemeinschaften, Männer und Frauen der Laiengemeinschaften mitten in der säkularen Welt schon so miteinander umgehen, daß dieser Umgang für die Kirche befreiend, aufbauend, Ausdruck einer „versöhnten Verschiedenheit" genannt werden kann? Ich glaube, es gibt da noch viel zu tun. Hier liegt eine große Herausforderung an uns selber, z. B. in der Selbstdarstellung (leider sind wir z. B. für viele noch immer die „Franziskanerpatres" und nicht die „Minderen Brüder des hl. Franziskus"), Auswahl der Kandidaten (gibt es vorrangig „Priestermangel" oder nicht vielmehr einen Mangel an „geistlicher Kompetenz und Leitungsfähigkeit", die auch Laien und vor allem Frauen eigen ist...?), in der Ausbildung. Unser Ziel jedenfalls ist es, Mindere Brüder des hl. Franziskus auszubilden, von denen ein Teil Priester sind, alle aber Brüder, die mit allen Gliedern der Kirche und vor allem mit den Armen geschwisterlich umgehen können und umgehen wollen!

Ökumene und Internationalität – Zeichen des Evangeliums

Was mich manchmal ein wenig ratlos macht, ist unsere mangelnde Sichtbarkeit und Relevanz in Dingen, die Franziskus eindeutig wichtig waren: Nähe zu den Armen, eigene Armut, Bereitschaft zu immer neuem missionarischen Aufbruch, Geschwisterlichkeit auch und gerade zwischen verschiedenen Kulturen und Nationen, Gewaltlosigkeit in Worten und in Haltungen, Friedensengage-

ment, Mut zu neuen Wegen, das Evangelium zu leben und zu verkünden. Daneben gibt es aber unverkennbare Zeichen des Lebens und der Hoffnung: Was mich am meisten bewegt und von der Zukunftsfähigkeit unserer Bewegung überzeugt, das ist die Einladung zur Freundschaft, zur Begegnung, zum Frieden, die von Franziskus und vielen seiner Schwestern und Brüder ausgegangen ist und bis heute auszugehen scheint. Ich selber bin oft beschämt von der Faszination, die auf Christen und Nichtchristen von Franziskus ausgeht, und anderseits von der Kleingeisterei und Kleinstaaterei einiger Menschen, darunter auch berufsmäßiger Ordensleute, die sich auf seinen Geist berufen. Franziskus kann nur begriffen werden, wenn er sowohl der ganz katholische und apostolische als auch der ganz ökumenische und universale Heilige sein darf. In den letzten Jahren und Monaten durfte ich einige Male nachdrücklich erfahren, daß Vertreter anderer Konfessionen, Kirchen, Kulturen und Religionen, wenn vielleicht nicht auf uns, so doch auf Franziskus von Assisi und über ihn auf Jesus schauen. Warum sind wir nicht entschiedener die Vorreiter des ökumenischen und interreligiösen Dialoges? Voraussetzung ist freilich die gemeinsame menschliche und franziskanische Sprache des absoluten Respektes, die Achtung für die Würde des anderen, die Friedens- und Vergebungsbereitschaft. Mir stehen vor allem vor Augen Begegnungen mit dem Russisch-Orthodoxen Patriarchen Alexis II. in Sagorsk, in denen es um unseren vor kurzem begonnenen Neuanfang in Rußland ging; mit dem koptischen Papst Shenouda II. in Ägypten aus Anlaß eines Besuches unserer Provinz in Ägypten; ein Höflichkeitsbesuch beim höchsten moslemischen Würdenträger des Landes aus Anlaß der nämlichen Reise. Scheich Giad-el-Hak ließ sich bereitwillig von Franziskus und seiner Friedensintervention anläßlich eines Kreuzzuges erzählen. Eine Begegnung auch mit Menschen völlig fremder Kulturen und Religionen scheint mir immer möglich, insofern der Christ absolut friedensliebend ist und, obwohl mit klarem Profil Bote des Evangeliums und Vertreter der Kirche, auf Monologe und auf Proselytenmacherei verzichtet. Franziskus jedenfalls hatte eine intuitive Grundüberzeugung, die uns heute zu neuen Schritten und Initiativen zusammen mit anderen Männern und Frauen guten Willens ermutigt, z. B. in den äußerst komplizierten Kontexten wie in Bosnien-Herzegowina, in der Ukraine, in Rußland, Albanien, China, Kuba und im Vorderen Orient. Immer gilt es, Respekt für den anderen und seine „Andersheit" zu haben. Der Weg zum Frieden ist aus dieser Perspektive: selber Frieden anbieten und machen; der Weg zum Dialog in festgefahrenen Situationen ist: den Dialog ohne Bedingungen anzubieten; der Weg zur „neuen" Evangelisierung ist: sich selber in der Begegnung mit dem anderen zum Evangelium bekehren lassen, das auch aus anderen Kulturen und Religionen spricht. Mir jedenfalls hat Alexis II., dessen unmißverständliche Kritik an Proselytenmacherei ja bekannt ist, ebenso unmißverständlich bedeutet, daß wir als Mindere Brüder, die dem hl. Franziskus treu bleiben und nicht ihren eigenen Ruhm suchen, willkommen sind. So gehen wir also vertrauensvoll nach Rußland. Z. Z. hält der für die Beziehungen mit der römischen Kirche beauftragte Archimandrit Josif Poustoutov Vorlesungen an unserem Ökumenischen Institut in Verona.

In einem erneuerten und vertieften Verständnis von Evangelisierung und Mission als „Dialog des Lebens" haben wir in diesen letzten Jahren Neugründungen insbesondere in Afrika, der ehemaligen Sowjetunion (vor allem in der Ukraine, Litauen, Rußland und Kasachstan) sowie in Thailand begonnen. Diese neuen Kommunitäten sind von Anfang an und prinzipiell international und multikulturell angelegt. Und das nicht in erster Linie, weil der Orden weltweit bei solchen Unternehmungen zusammenstehen muß, sondern weil es in den von der Gefahr des Nationalismus heimgesuchten Regionen darauf ankommt, deutliche Zeichen für ein neues Denken zu setzen. Wenn wir uns jedenfalls nicht nur leidlich zusammenraufen, sondern in einem neuen Verständnis von „internationaler Geschwisterlichkeit" eine neue Qualität des Zusammenlebens suchen, dann kommt ein wenig vom Evangelium Jesu Christi zum Durchbruch. Paulus spricht eindrücklich davon (Gal 6), daß es nicht auf Judentum oder Heidentum, Beschnittensein oder Nichtbeschnittensein ankommt, sondern darauf, „eine neue Kreatur" zu sein. Das Leben in (internationaler) Geschwisterlichkeit ist somit keine Nebensache oder ein strategischer Schachzug. Es ist vielmehr schon in sich Evangelisierung durch Beispiel. In den vergangenen Jahren habe ich von jungen afrikanischen Brüdern verschiedentlich gehört: „Da ihr Europäer und Amerikaner euch redlich bemüht, friedlich als Brüder unter einem Dach zu leben, glaube ich besser zu verstehen, was unserem Stammesdenken nottut. Außerdem verstehe ich besser, was Jesus und Franziskus wollten."

Meine Bitte an alle Brüder in der ganzen Welt, auch hier in Fulda, ist deshalb: „Helft weiter mit, die notwendigen Schritte zur franziskanischen Ökumene und Internationalität zu tun. Teilt anderen aus euren materiellen, spirituellen und personellen Ressourcen mit. Auch wenn ihr selber arm seid. Ihr werdet selber davon provitieren, denn Mission und Evangelisierung sind bekanntlich keine Einbahnstraße mehr". Übrigens: Danke für das, was die Provinz von der hl. Elisabeth gerade in den letzten Jahrzehnten getan hat, in Brasilien und Japan, und neuerdings in Afrika und Litauen.

Dialog mit den Kulturen der Welt – Das intelligente Lesen von Zeichen der Zeit

Für Franziskus ist die Welt Spiegel und Gleichnis für Gott. Deshalb kann in franziskanischer Nachfolge eine Auseinandersetzung mit der Welt auf rein verstandesmäßige Weise oder nur unter dem Gesichtspunkt von Leistung und Nutzen nicht genügen. In der franziskanisch inspirierten theologischen Schule wird bis heute der Vorrang der umfassenden „Weisheit" (sapientia) vor der zugreifenden „Wissenschaft" (scientia) postuliert. Es geht in gewisser Weise um den Vorrang der „Praxis" der Liebe und der Gerechtigkeit vor aller Spekulation. Das ist bis heute das Grundanliegen der „Franziskanischen Schule" in Spiritualität und Theologie, deren Aktualität mit der Seligsprechung des Johannes Duns Skotus im vergangenen Jahre eine erneute Bestätigung erhalten

hat. Interessant ist es, deutliche Reflexe davon in wichtigen aktuellen Dokumenten unserer Kirche zu finden. So heißt es z. B. in der Missionsenzyklika „Redemptoris Missio" von Johannes Paul II., im Zusammenhang mit dem Verständnis von Mission/Evangelisation und Dialog: „Die Menschen von heute setzen mehr Vertrauen auf Zeugen als auf Lehrer, auf eigene Erfahrung als in Lehren, auf Leben und Tun als auf Theorien" (RM, 42).

Studien und Wissenschaften waren in unserer Familie also nie Selbstzweck, aber andererseits sind sie in der Begegnung mit den Kulturen unverzichtbar. Die europäische und lateinamerikanische Kultur sind vor allem durch Impulse aus unseren Reihen mitgeprägt worden. Dabei sollte es nach dem Verständnis des Franziskus aber immer um die „Weisheit des Kreuzes", die Zurüstung zum Dienst an den Armen und den umfassenden Dienst am Reich Gottes gehen. In der heutigen komplexen Situation, die uns mit ihren neuen Fragen bedrängt (z. B. Gentechnik, neue Wirtschaftsordnung) sehe ich die Kirche und unsere Bewegung ein wenig am Rande. Haben wir uns aus falscher Bescheidenheit selber dorthingebracht, oder haben wir nichts mehr zu sagen? Doch neben die notwendige Selbstkritik stelle ich die ermutigende Erfahrung, daß ein Umdenkungs- und Neuorientierungsprozeß in Gang gekommen ist. Es ist u. a. unverkennbar, daß die Rede vom „Lesen der Zeichen der Zeit" immer mehr als ein hohles und oberflächliches Wort empfunden wird, wenn es nicht die Bereitschaft zum ernsthaften Studium komplexer Realitäten, zur geistigen Askese, zum Verzicht auf billige Schlagworte einschließt. Unser Generalkapitel von San Diego gab unserem Orden für die nächsten Jahre den Auftrag, neue Formen des Dienstes an der Welt zu entwickeln. Das geht nicht ohne Analyse und sachliche Kompetenz, wie sie z. B. die ersten Missionare Mexikos an den Tag legten: Sie zeichneten sich durch profunde Kenntnisse indianischer Sprachen, Bräuche und Kulturen aus. Miguel León Portillo, der das Bild der ersten Franziskaner aus der Sicht des Nahuatl-Stammes beschrieben hat, läßt die Indios sagen: „Sie gehen unbeschuht und arm umher wie wir selber, sie essen, was wir essen, sie setzen sich unter uns, sprechen mit uns freundlich und ohne Stolz." Von einem anderen Missionar, Juan de Tecto, der mutig ein theologisches Handbuch mit Begriffen aus der Indiokultur verfaßt hatte, heißt es bei einem anderen Zeitzeugen, er habe eine neue Theologie vertreten, „die dem hl. Augustinus noch nicht bekannt war". Solche Worte und Beispiele echter Inkulturation sind im nunmehr Gott sei Dank abklingenden rhetorischen Wortschwall um die „500 Jahre Evangelisation bzw. Kolonisation in Lateinamerika" fast untergegangen. Wir sollten uns von solchen Vorbildern weiterhin zum mutigen Dialog mit allen Kulturen inspirieren lassen und entschieden Abschied nehmen von der in uns z. T. noch latent vorhandenen, z. T. latent untergeschobenen Auffassung, der franziskanische Ansatz sei romantisch, naiv, bestenfalls intuitiv. Ich meine zu sehen, wie das Zeugnis und das Wort unserer Kirche manchmal keine Kraft mehr hat, weil es ihrem Bemühen zur Inkulturation, nicht nur im fernen Afrika, an Sachkompetenz und sensiblem Einfühlungsvermögen fehlt. Wir Franziskaner sollten alles tun, um mutige und gut vorbereitete Gesprächspartner in den verschiedenen Kulturen zu sein.

So lade ich den Orden weltweit und auch hier in Fulda dazu ein, ernsthaft darüber nachzudenken, wie wir die Tradition der Forschung und Studien, nicht nur im Bereich der kirchlichen Theologie, als Dienst am Dialog mit den Kulturen fortführen können. Wir brauchen dazu eine gewisse Abkehr vom pastoralen Pragmatismus und eine Besinnung auf langfristige Prioritäten.

„Stelle mein Haus wieder her" – Ganzheitliche Evangelisierung

Unser letztes Generalkapitel (1991) fand aus Anlaß der 500-Jahrfeier des Beginns der Evangelisierung in Amerika in San Diego (Kalifornien) statt. Das Hauptthema dieser weltweiten Zusammenkunft war die Evangelisierung in allen Kulturen, im dankbaren und zugleich kritischen Blick auf das Vergangene, mit offenen Augen und mit einem zur Bekehrung offenen Herzen im Blick auf das, was heute und morgen zu tun ist. Wenn ich es mit einem Wort sagen soll, was wir erneut von der Kirche und von Franziskus als aktuellen Auftrag übernommen haben, dann mit den Worten des Herrn an Franziskus im Schlüsselerlebnis von San Damiano, am Beginn seiner Bekehrung: „Geh hin und stelle mein Haus wieder her, denn es ist arg zerfallen." Dieses Wort ist auch heute an die Kirche und nicht zuletzt an unseren eigenen Orden gerichtet. Wir müssen uns über allen Struktur- und Strategiedebatten in einem tiefen Erneuerungsprozeß zum Evangelium bekehren und bekennen, bevor wir anderen predigen. Wir sehen weiter, daß das Haus einer strukturell ungerechten und strukturell friedlosen Welt gemeint ist, einer Welt, der heute weniger denn je mit Worten und Almosen als mit einem effektiven Beitrag zur Befreiung, zur Versöhnung, zum Frieden in Gerechtigkeit zu helfen ist. Wir wollen dazu unseren bescheidenen Beitrag leisten in der Überzeugung, daß die Armen und Armgemachten aller Kontinente dabei Subjekte ihrer eigenen Geschichte sein müssen, und daß sich dieses Engagement – wie schon eingangs gesagt – aus der Mitte des gelebten Glaubens ergibt: Der arme Jesus war für Franziskus und für Generationen seiner Brüder bis heute das Sakrament Gottes in der Welt. Der Arme und Aussätzige war für ihn ein Zeichen Jesu und seines kommenden Reiches. Und ich denke weiter an das bedrohte und schon arg zerstörte Haus der Schöpfung. In den letzten 10 Jahren sind bei uns fast überall „Kommissionen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" entstanden. Unser Orden war am europäischen „Konziliaren Prozeß" sowie an dem Welttreffen in Seoul beteiligt und möchte sich auch in die Folgeinitiativen einbringen. Freilich herrscht auch bei uns hier und dort noch der Eindruck vor, dabei gehe es um etwas durchaus Entbehrliches, bestenfalls Periphäres, so als wäre zu „befürchten", daß Ordensleute, und darunter nun „sogar" die Franziskaner, nur noch auf die Straße gehen, um an Demonstrationen teilzunehmen. Zunächst ist Schweigen und reine Innerlichkeit auch wohl für Ordensleute nicht der Weisheit letzter Schluß. Immerhin sagen unsere Generalkonstitutionen unmißverständlich (69,2): „Angesichts der schrecklichen Gefahren, welche die gesamte Menschheit bedrohen, sollen die

Brüder jede Art von Kriegsführung und den Rüstungswettlauf als schweres Vergehen gegen die Menschheit und als Unrecht gegenüber den Armen deutlich verurteilen."

Der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und den Erhalt der Schöpfung sind darüber hinaus für uns in der Linie eines ganzheitlichen, dem „Leben der Welt" verpflichteten Glaubens wesentliche Aspekte einer relevanten Evangelisierung. Wenn es um das Leben der Welt und die Zukunft der Welt und des Kosmos geht, dann lassen sich Glaube und Welt, Erlösung und Befreiung, Gottesdienst und Dienst an einer menschenwürdigen Zukunft für alle nicht voneinander trennen. Ich sehe in der Tat immer mehr Brüder und Schwestern, nicht notwendigerweise berufsmäßige Ordensleute, welche die Impulse des Franziskus zum Frieden und zur weltweiten Gerechtigkeit aufnehmen und welche auch die politische Dimension des Sonnengesangs zu leben bereit sind. Wenn wir auf Umbruchsituationen wie den Mittleren Osten, auf Afrika, Lateinamerika, die ehemalige Sowjetunion und den Balkan blicken, Regionen, wo ein großer Teil unserer Ordensfamilie lebt, arbeitet und leidet, dann wird m. E. deutlich, worauf es ankommt: Wir brauchen nicht nur Strategien. Wir brauchen keine Waffen als Ersatz für menschenwürdige Politik. Notwendig sind Männer und Frauen, die, wie Franziskus es wollte, dem Gegenüber, vor allem wenn es ganz anders ist als ich selber, in Respekt verbunden sind („untertan", sagt er), die zuhören und das Wirken Gottes im anderen betrachten können, die nicht als Herren kommen, sondern als Diener, Brüder, Schwestern. Eine neue Weltordnung, die mehr sein will als eine nach dem jeweiligen Kräfteverhältnis temporär neu festgelegte Hackordnung, ist nicht denkbar ohne das Gespür für Solidarität, für Mitleiden, nicht ohne die Bereitschaft zum Zuhören, zum Teilen und zum Mit-sein. Hier sind wir gefragt. Bleiben wir bescheiden. Aber bleiben wir deutlich erkennbar und vernehmbar.

Und nebenbei gesagt: Auch unsere Mitgliedschaft als „Nichtregierungsmitglied" (NGO) bei den Vereinten Nationen sowie die Teilnahme an der Internationalen Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio (UNCED, 1992) deuten in diese Richtung: Wir wollen Schritte wagen. In einem Referat bei der UNO im Oktober 1993 führte ich vor den Delegierten unseres Ordens u. a. aus: „Das Forum der Nichtregierungsmitglieder (NGO) bei den UN gibt uns die Möglichkeit, global zu denken und lokal zu klaren Optionen und Initiativen zu kommen. Die UN sind für uns kein Forum, um Politik zu machen, sondern ein Ort, um im Geist des Franziskus für die Armen und für die geschundene Schöpfung einzutreten."

Re-Visionen oder Visionen?

Wir haben, wie die Kirche und die Orden insgesamt, einen langen, mühsamen Prozeß der Revisionen hinter uns und wohl immer vor uns: Revision von Zielsetzungen, Prioritäten, Konstitutionen, Ausbildungs- und Studienordnungen. Einigen von uns wird das ganze schon zu viel, zumal, wie sie meinen, die

„Früchte der Erneuerung und des aggiornamento" weitgehend auszubleiben scheinen, zumindest was die Zahlen angeht. Doch meine ich, wir müssen uns der ständigen Revision stellen. Wir müssen uns kritisch unserer persönlichen und kollektiven Geschichte stellen. Nicht mit den Augen und Herzen des klassischen „Revisors", der Bilanzen zieht und Bilanzen abwägt, Verlust- und Gewinnrechnungen aufmacht. Die Begegnung z. B. einer Ordensprovinz mit ihrer eigenen Geschichte ist von anderer Art: Diese Begegnung fördert zwar auch wohl immer Beispiele von Versagen, von Abkehr vom Evangelium, von unkritischen Anpassungen an Zeitströmungen und damit auch Schuld zutage. Sie ist damit Gewissenserforschung in der Haltung der Buße, von der das Leben des Franziskus so klar Zeugnis ablegt. Darüber hinaus ist die von den Augen des Herzens geleitete Revision aber die Einladung, dem machtvollen und verborgenen Wirken des Geistes in unserer Geschichte zu begegnen. Ich meine, auch in der Provinz von der hl. Elisabeth lassen sich solche Zeichen deutlich ausmachen. Die Anwesenheit von Brüdern aus den Länden, wo die Kirche und der Orden den Fuldensern viel verdankt, ist ein solches beredtes Zeichen. Wo das Evangelium, etwa in der Weise des Franziskus, als Lebensentwurf konsequent angenommen und gelebt wird, da wachsen unverkennbar „Früchte des Geistes" wie Selbstlosigkeit, Großzügigkeit, Bereitschaft zum Teilen, Gastfreundschaft, Geschwisterlichkeit, Liebe zu den Armen, die Bereitschaft, von ihnen zu lernen.

Die Begegnung mit der eigenen Geschichte ist darum mehr als Revision. Sie ist das Gedächtnis, „memoria", das das damals Geistgewirkte neu gegenwärtig setzen möchte. Und diese Art der Revision, der memoria, ist der je neuen „Vision" nicht nur nicht feindlich gesinnt. Sie führt vielmehr zu je neuen „Visionen", ohne welche wir nicht leben könnten. Ich war kürzlich in Memphis, Tennessee, der Stadt des Dr. Martin Luther King, der in „visionärer" Weise seinen Traum von der Befreiung der Afroamerikaner und aller Armen verkündete. Eine irgendwie banale Stadt, aber mit einer großen Botschaft: Obwohl die Worte „Traum" und „Vision" für viele heute keinen guten Klang haben, erinnern sie daran, daß es lebenswichtig ist, daß jemand – zumindest manchmal und zur richtigen Zeit – ansagt, „wohin die Reise geht". Es ist ja schließlich nicht egal, ob sich die Kräfte der Unterdrückung oder die Kräfte der Befreiung durchsetzen. Jemand muß Ziele, Inhalte und Wege in Worte fassen können. Das gibt vielen Mut.

Ich zögere zu sagen, daß ein einzelner das bei uns kann oder gar können wollen sollte. Es wäre vermessen. Aber ich meine, eine Gedächtnisfeier wie die der Franziskanerprovinz von Fulda muß einen dezidiert zukunftsgerichteten Duktus haben. Sie kann in der Haltung echter Kontemplation einige Leitlinien erkennbar werden lassen, die aus der Vergangenheit kommen und in die Zukunft weisen. Z. B.:

(1) Unsere Zukunft und die Qualität unseres Dienstes hängen davon ab, ob wir es verstehen, aus der Kontemplation zu leben und „Zeichen Gottes in der Welt von heute" (L. Boff) zu sein.

(2) In einer von Armut, Ungerechtigkeit, Rassismus und Sexismus geprägten Welt ist es unsere Berufung, in fundamentaler Gleichheit und evangelischen Geschwisterlichkeit unter dem einen Vater zu leben. Ich bin sicher, daß geistliche Gemeinschaften, in denen die gleiche fundamentale Würde sowie die „versöhnte Verschiedenheit" von Klerikern und Laien und Männern und Frauen konsequent gelebt wird, ein notwendiges, ein heilsames Zeichen für alle sind. Sie haben einen Platz und sie haben Zukunft.

(3) Wir brauchen ein neues Gespür für weltweite Zusammenhänge, aber auch den Mut zu größtmöglicher Konkretheit „vor Ort" („Global denken, lokal handeln").

(4) Ich denke, wir sollten einstehen für eine Kirche und einen Orden, die sicher in den „Glanz der Wahrheit" verliebt sind, zugleich jedoch das geknickte Rohr, den glimmenden Docht, den Vorrang des Menschen vor dem Sabbat und des Geistes vor dem Buchstaben nicht vergessen.

(5) Wir haben einzustehen für eine Kirche, einen Orden, eine Bewegung, die bei aller Wichtigkeit ihrer Projekte und Prioritäten sich doch nicht selber für zu wichtig halten, die das Wichtigere, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, nicht aus dem Auge verlieren. Das Vorletzte darf nicht für das Letzte genommen werden. Lassen Sie mich dies mit Franziskus selber so ausdrücken: „Wir sind berufen, Wunden zu heilen; zu verbinden, was auseinanderfällt; die heimzubringen, die ihren Weg verloren haben" (Drei-Gefährten-Legende, 58).

Schlußbemerkung

Ich möchte mit einem Zitat von H. Hável schließen, das zugleich mein Glückwunsch und mein Ansporn an die Provinz unseres Ordens ist, die heute hier in Fulda ihr Jubiläum feiert. Es handelt von der Hoffnung: „Hoffnung ist eine innere Dimension des Menschen. Sie hat nichts mit Vorhersagen zu tun. Sie ist das Orientierungsvermögen des Geistes, des Herzens... Im Tiefsten ist Hoffnung nicht die Freude darüber, daß die Dinge gut laufen. Sie ist auch nicht die Investitionsbereitschaft in ein Unternehmen, das den Weg zum schnellen Erfolg sucht. Hoffnung ist vielmehr die Fähigkeit, sich für etwas einzusetzen, weil es gut ist, nicht aber, weil es unbedingt Erfolg verspricht. Je ungünstiger die Situation, in der wir Hoffnung zeigen, desto tiefer ist die Hoffnung. Hoffnung ist alles andere als Optimismus. Sie speist sich nicht aus der Überzeugung, daß wir glänzende Ergebnisse vorweisen werden, sondern aus einer von jeder Erfolgskalkulation unabhängigen Gewißheit, nämlich, daß etwas sinnvoll ist (zit. nach: The Tablet, 7.8.1993, S.1025)."

In dieser Gewißheit/Hoffnung, daß die Franziskanische Familie auch heute, vielleicht gerade heute, einen sinnvollen Beitrag nicht nur zum Überleben, sondern zum Leben leisten kann, dürfen wir es weiterhin wagen, Schritte des Glaubens, der Ermutigung, der Umkehr und der Befreiung zu tun.

Ist die Armentheologie evangeliumsgemäß?

Der evangelische Rat der Armut und seine spirituelle Wirkungsgeschichte

Manfred Diefenbach, Eichstätt

Im Verlauf der Kirchen*geschichte* haben sich schon viele Christen – Kleriker wie Laien – auf die Heilige Schrift als Wort Gottes berufen, um aufgrund der Zeitumstände die Armut entweder als „ideales Lebensprinzip Christi" hochzustilisieren oder als einen „Fluch Gottes" abzutun. Es lohnt sich, einmal einzelne Stationen der spirituellen Wirkungsgeschichte (des evangelischen Rates) der Armut, die von großen Persönlichkeiten der Kirche geprägt wurde, in gebotener Kürze Revue passieren zu lassen, um aus „vorgelebter Glaubensgeschichte" der Vergangenheit Lehren für die Gegenwart ziehen zu können. Inwieweit das Neue Testament im rechten Schriftverständnis herangezogen wurde, muß daher im folgenden mit besonderem Augenmerk beachtet werden.

1. Die Kirche und die Armen bzw. die Armut

1.1 Das Almosenwesen und die monastisch-asketische Armut im Mönchtum als Zugang zu Gott

Der Einsiedler *Antonius der Große* (um 251–356 n. Chr.), der – ähnlich wie Franziskus – während der gottesdienstlichen Schriftlesung (vgl. Mt 19,21 par. Mk 10,21; Lk 18,22) den Entschluß gefaßt hatte, buchstäblich seinen ganzen Besitz wegzugeben. Als weltentsagender Wüstenmönch hoffte er auf die unmittelbare Parusie Christi und weihte sein Leben ganz Gott (vgl. Lk 17,22–37; Mt 24,1–25,46). Er wurde das Vorbild der Anachoreten, der Wüstenmönche in Ägypten, die sich bei ihrer Nachfolge Christi ebenso wie das Koinobitentum auf das Schriftwort von der Besitzlosigkeit und vom armen Leben Jesu sowie auf das Idealbild der Gütergemeinschaft (vgl. Apg 2,44–45; 4,32–37) beriefen. Wie schon aus den beiden Worten Anachoreten und Koinobiten herausgelesen werden kann, gilt es im ersten Fall die asketische Lebensgestaltung der Armut im Rückzug aus der Wohngegend in die einsame Wüste als Zeichen der Weltentsagung zu verwirklichen, während der Koinobit innerhalb seiner Klostergemeinschaft (κοινωνία) durch den Klosterbesitz seine Existenz (Unterkunft, Unterhalt, Kleidung und Nahrung) gesichert weiß, um sein Gebet unbekümmert Gott widmen zu können. „Der einzelne Mönch ist persönlich arm. ‚Gott und der Abt' sorgen für die irdischen Bedürfnisse des Mönches."[1] Die Arbeit der Mönche sollte zur Existenzsicherung dienen, die Überschüsse wur-

1 B. Steidle, *Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum*, in: BenM 41 (1965) 460–481, 476.

den den armen Nächsten als Almosen weitergegeben, so Pachomius (um 287–347). Diese Form von Nächstenliebe schrieb Benedikt von Nursia (um 480–547) in seiner Regula Benedicti 53 fest. Die Armen hielten sich deshalb in der Nähe der Klosterpforte auf, „um von den *pauperes Christi* Brot zu bekommen".[2] Mehr oder weniger gleichen die verschiedenen Mönchsregeln – der Magister (ca. 500–525); die Benediktregel oder die Regel von Bischof Isidor von Sevilla (um 560–633/6) – mit der klösterlichen Lebensgemeinschaftskonzeption: Das Kloster hatte Besitz, der Mönch selbst hatte völlig arm zu sein und erhielt vom Abt nur das „Notwendige". Was nicht benötigt wurde, wurde an die Notleidenden außerhalb der Klöster verschenkt.[3] Ein Mönch, der freiwillig um Christi willen arm wurde (pauper Christi), hatte der Pflicht nachzukommen, dem unfreiwilligen Armen (pauperes inviti) unter die Arme zu greifen. Von der Merowingerzeit bis zum Beginn der Armutsbewegung wußte sich die Armenfürsorge besonders in den Händen der Benediktinerklöster.

Nur fünf Jahre nach dem Tod des Pachomius brach um das Jahr 351 ein Streit um den Klosterbesitz aus. Im Grundsatz ging es dabei um zwei Armutsauffassungen, die miteinander inkompatibel sind. Pachomius verstand das gemeinschaftliche Leben in Armut als Solidarität mit den Armen. „Problematisch wurde es in dem Augenblick, als man *die persönliche Armut als Wert an sich* betrachtete [...]. Setzt man aber so an, wird der Reichtum der Klöster zum Problem, weil man den Widerspruch empfindet: die in sich selbst idealisierte Armut scheint verletzt zu werden."[4]

Sowohl griechische (Clemens von Alexandrien, Johannes Chrysostomos in Konstantinopel und Antiochien, Basilius in Caesarea, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz) als auch lateinische (Augustinus, Tertullian und Gregor von Tours) Kirchenväter griffen immer wieder das Gleichnis vom reichen Jüngling (vgl. Mk 10,17–31 par.) auf, um die Notsituation ihrer Heimatstädte anzuprangern und um Lösungsvorschläge in Form von Almosen, Einrichten von Hospizen und Armenfürsorge zu unterbreiten. Als Vorbild des „Sulpicius Severus" galt der römische Offizier Martin, der vor den Toren von Amiens seinen Mantel mit dem Schwert teilte, um die Hälfte einem Bettler zu geben. In Hiob oder Lazarus (pauper Lazaro – vgl. Lk 16,19–31) sah man Leidensgenossen. Um dem Elend Herr zu werden, verpflichteten Papst Simplicius (468–483) und später das Konzil von Orléans 511 die Bischöfe dazu, wie Väter ein Viertel ihrer Einkünfte den Armen als Zeichen praktischer christlicher Caritas zu geben (vgl. Lk 11,12). Um 500 thematisierten 41 Konzilien und Synoden die Armenfürsorge als Zeichen der Barmherzigkeit, um hauptsächlich den inneren Frieden zu bewahren.[5] Bis zum 9. Jh. wurden Armenlisten (ma-

2 D. Flood, Art.: *„Armut VI. Mittelalter"*, in: TRE 4, Berlin 1979, 88–98, 88.

3 Vgl. B. Steidle, *Die Armut in der frühen Kirche* (wie Anm. 1), bes. 476–480.

4 C. Joest, *Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens.* Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese, in: GuL 66 (1993) 249–271, 269.

5 Vgl. M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter,* München 1984, 42.

triculae pauperum) für die Armenfürsorge seitens der Bischofs- und Pfarrkirchen geführt.

1.2 Armsein wie Jesus aus Solidarität zu den Armen im Mittelalter

Die westliche, lateinische Kirche machte sich seit der sogenannten „Gregorianischen Reform" zur Aufgabe, sich an den ursprünglichen Quellen – Ecclesiae primitiva forma – zu orientieren, um das echte apostolische Leben – vita vere apostolica – vorzuleben.[6] Was war geschehen? Mit der Dreifelderwirtschaft und aufgrund der Wälderrodung konnte die bäuerliche Nahrungsmittelproduktion gesteigert werden, so daß um das Jahr 1000 die Bevölkerung derart anwuchs, daß viele Menschen wegen des bestehenden Erbrechts – nur der Älteste konnte den elterlichen Hof erben – gezwungen wurden, vom Land als Entwurzelte in die Städte zu ziehen. Die Städte zogen die (armen) Menschen wie ein Magnet an, die im wahrsten Sinne des Wortes von der Hand in den Mund lebten. Typische Mangelerkrankungen waren die Folge. Bis zu diesem Zeitpunkt wurden die Bauernhöfe, Adelsgüter und Klöster autark geführt. Dies änderte sich aber schlagartig, als infolge der Kreuzzüge zwischen den Jahren 1096–1270 die Menschen des Abendlandes stärkeren Kontakt mit orientalischen Ländern hatten, was einer „wirtschaftlichen Revolution" gleichkam. Durch das arabische Zahlensystem nahm mit Hilfe der Buchführung besonders in den Städten die neue Wirtschaftsform (Geld anstelle von Naturalien) ihren Einzug. Erst jetzt wurde das Geld zu einem wirklich bedeutsamen Zahlungsmittel, während es zuvor allenfalls Wertmesser für den Tauschwert einer Ware war. Die ersten Handelsgesellschaften, die ersten Banken wurden in den Städten – zunächst im romanischen Sprachraum – aus der Taufe gehoben, und die Kaufleute führten fertige Waren und Rohstoffe aus dem Orient ein und verkauften bzw. verarbeiteten diese. Generell vollzog sich dadurch ein Wandel bezüglich der Arbeitsauffassung: Arbeitete man vorher, um den täglichen Lebensunterhalt zu sichern, so wollte man jetzt dadurch einen Profit erzielen. Daher teilte sich seitdem die Gesellschaft in einen Arbeiterstand [minores (vgl. Mt 25,40) = Handwerker, Kleinkaufleute und der niedere Klerus] und einen Adel- und Bürgerstand (maiores).[7] In diesem Kontext ist die vom Evangelium inspirierte sogenannte Armutsbewegung angesichts der zum Himmel schreienden Verelendung des einfaches Volkes erwachsen, welche von gebildeten Männern und Frauen, die Reiche und Adelige waren und die Kluft zwischen dem erbärmlichen Vorleben der Kirche und der Lehre Christi anprangerten, auf der Basis der vier ökumenischen Laterankonzilien in den Jahren 1123, 1139, 1179 und 1215 ins Leben gerufen wurde. Ein *Durand de Huesca, Petrus Valdes* aus Lyon, die *Humiliaten* aus Mailand und

---

6 Vgl. J. Le Goff, *Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen und den Belastungen der feudalen Welt*, in: Conc(D) 17 (1981) 688–696, 690.

7 Vgl. E. Grau, *Das Leben der heiligen Klara in Armut im kulturellen und religiösen Umfeld ihrer Zeit*, in: WiWei 46 (1983) 175–192, 175–179.

viele andere mehr (z. B. die *Albingenser, Beginen* oder die gnostisch angehauchten *Katharer*) predigten in ihrer je eigenen Muttersprache, dem armen Christus des Evangeliums nachzufolgen. Allesamt wurden sie 1184 von Papst Lucius III. (1181–1185) in Verona exkommuniziert und von der Inquisition verfolgt. „Keine Niederlage der Kirche am Ende des 12. Jahrhunderts ist bezeichnender als die gegenüber den eindeutig häretischen Bewegungen oder gegenüber den von der Kirche selbst als häretisch etikettierten Bewegungen."[8] Innozenz III. (1198–1216) verfolgte einen Gegenkurs zu seinem Vorgänger und nahm seit 1190 einen Teil der Humiliaten wieder in die Kirchengemeinschaft auf. Jener Papst machte aber all denjenigen, die sich keiner Ordensregel unterordneten, die Auflage, nur Bibeltexte zu lesen, die als „*aperta*" galten. Dogmatische Darlegungen – „*profunda*" – waren den Klerikern vorbehalten.[9] Ausschließlich in diesem Zeitgeschehen sind die Ordenszulassungen des Kaufmannssohnes *Franziskus* und der *Klara aus Assisi* sowie des Kanonikers *Dominikus aus Osma* seitens des Papstes Innozenz III. verständlich.

Wahrscheinlich am 24.2.1208[10] feierte *Franziskus* (1182–1226) im Kirchlein Santa Maria delgi Angeli – Portiuncula – die heilige Messe. Aus der unerschöpflichen Überfülle des Evangeliums hörte er als Schriftlesung die Aussendungsrede (vgl. Mt 10,5–15 oder Lk 9,2–5; 10,4–12[11]), und er soll ausgerufen haben: „Das ist es, was ich schon lange suche, das will ich von ganzem Herzen tun!", so die Drei-Gefährten-Legende (25,210 f.). Aufs Geratewohl „befragte" er in der San-Nicolò-Kirche zu Assisi das Buch der Bücher dreimal per Bibellos um Rat, was er zu tun habe, um Christus nachzufolgen. Es wurden ihm drei neutestamentliche Bibeltexte zuteil: 1. Mk 10,17–22 (6. Pfingstsonntag); 2. Lk 9,1–6 (Messe für den Donnerstag nach Pfingsten); 3. Mt 16,24–28 (Festlesung eines Märtyrers).[12] Gesagt – getan: Franziskus setzte diese Worte Gottes sofort buchstäblich in die Tat um, verkaufte alles, was er hatte (vgl. Mk 10,17–31 par.[13]) und folgte als ein Reicher, der aus freien Stücken arm wurde, als besitzloser Wanderprediger Christus nach. „Das ‚Armsein' als Lebensform des inneren und äußeren Menschen ist somit für Franziskus der typische Ausdruck seiner Nachfolge Christi als der menschenmöglichen Nachahmung des gott-*menschlichen* Lebens Christi, für die er immer wieder das biblische Wort *sequi vestigia eius* (1 Petr. 2,21) gebraucht."[14] Der Minderbruder Franziskus und seine sich stark ausbreitende Laienspiritualität

---

8 J. Le Goff, *Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen* (wie Anm. 6), 693.

9 Vgl. ebd., 694.

10 Vgl. T. Desbonnets, *Franziskanisches Schriftverständnis*, in: Conc(D) 17 (1981) 721–727, 722.

11 O. Schmucki, *Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform durch den heiligen Franziskus von Assisi*, in: FS 66 (1984) 368–421, 373–374, merkt an, daß es nicht eindeutig sei, welcher Textabschnitt damals in der Perikopenordnung vorgesehen war.

12 Vgl. ebd., 375–376.

13 Vgl. dazu W. Egger, *Nachfolge als Weg zum Leben*. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17–31 (ÖBS 1), Klosterneuburg 1979, 237–284.

ließ sich seitdem im wesentlichen von den Evangelien und der Apostelgeschichte inspirieren, und die „Barfüßer" verfolgten das Ideal des „apostolischen Lebens"[15]: „ein Armer unter den Armen" – wie es schon zuvor Petrus von Blois, Rupert von Deutz oder Alanus von Lille vertraten[16] – zu werden. Franziskus' Absicht blieb nicht bloß eine illusorische Wunschvorstellung, sondern er suchte die „totale Identifizierung mit der Welt der Armen ..., mit dem einfachen Volk, mit den *minores,* mit den Allerletzten in der Gesellschaft seiner Zeit".[17] Diese Lebenshaltung vertrat er ausdrücklich in seiner ersten Regel, der Regula non bullata, die größtenteils aus Bibelzitaten (vgl. Mt 5,39; 10,10; Lk 6,29.30; 9,3; 10,4.5.7[18]) und Gebeten besteht, in der es heißt, daß die Minderbrüder sich freuen sollen, wenn sie sich unter geringen und verachteten Personen, unter Armen, Schwachen, Aussätzigen und Bettlern befinden (vgl. NbReg 9,2). Obwohl er ein Kind der Stadt war, verließ er sie und ging von dem innersten Gesellschaftskreis der Mächtigen und Reichen weg, wandte sich den im wortwörtlichen Sinn am Stadtrand bzw. in den Wäldern hausenden Menschen zu und wurde einer von ihnen, um sich somit mit denen zu solidarisieren, die gesellschaftlich nicht integriert waren. Hingegen ermahnt Franziskus seine Sinnesgenossen in der Regula bullata, die Reichen nicht geringzuschätzen und zu verurteilen (vgl. BReg 2,17), um eine friedliche Einheit unter den Menschen zu erreichen.[19] Es stellt sich die Frage, ob der Laienbruder Franz nicht ein wenig naiv oder gar fundamentalistisch[20] mit der Heiligen Schrift umgegangen ist, zumal er über längere Zeit hinweg keine vollständige – aperta – (kostspielige[21]) lateinische Vulgataausgabe besaß und wohl der lateinischen

---

14 K. Esser, *Mysterium paupertatis.* Die Armutsauffassung des hl. Franziskus v. Assisi, in: WiWei 14 (1951) 177–189, 185; vgl. dazu auch ders., *Vom Wesen und Wirken des Franziskanerordens,* in: FS 31 (1949) 225–246, 232–233.

15 Vgl. T. Desbonnets, *Franziskanisches Schriftverständnis* (wie Anm. 10), 721; vgl. dazu auch O. Schmucki, *Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform* (wie Anm. 11), 370.

16 Vgl. M. Mollat, *Die Armut des Franziskus:* Eine christliche und gesellschaftliche Grundentscheidung, in: Conc(D) 17 (1981) 706–712, 708, 709; ders., *Die Armut im Mittelalter* (wie Anm. 5), 108.

17 N. Fabbretti, *Franziskus, die Bewegung des „Evangeliums" und Gemeinschaften im Volksmilieu,* in: Conc(D) 17 (1981) 713–720, 718.

18 Vgl. O. Schmucki, *Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform* (wie Anm. 11), 383.

19 Vgl. L. Thier, *Der Friede erwächst aus der Armut.* Armut und Friede im Leben des hl. Franziskus, in: WiWei 39 (1976) 108–122, 115; M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter* (wie Anm. 5), 111–112.

20 Der Ausdruck „Fundamentalismus" bezeichnet eine Verbalinspiration, die im 19. Jh. von Gruppen der protestantischen Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika vertreten wurde.

21 T. Desbonnets, *Franziskanisches Schriftverständnis* (wie Anm. 10), 721, setzt den Sachwert einer Bibel in Relation zu einem Pferd, oder O. Schmucki, *Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform* (wie Anm. 11), 370, weist darauf hin, daß ein Berufsabschreiber damals ungefähr 1666 Arbeitsstunden für die beiden Testamente der Heiligen Schrift benötigt habe.

Sprache nicht ganz mächtig war. Eine andere Tatsache belegt das zeitgemäße Bibelverständnis als aktualisierte Schrift-Orthopraxie[22] des Heiligen. Im Gegensatz zu den Eremiten, die einen Gürtel (vgl. Mt 10,9 par.) um ihren Rock gürteten und so zu der ganz bestimmten Gesellschaftsklasse des Klerus zugerechnet wurden, zog Franziskus dem Gürtel einen schlichten Strick vor, wie es die Bauern taten, um so als Randfigur der Gesellschaft zu gelten. Ein Exempel dafür, daß er die Bibel nicht „buchstäblich" verstand, sondern „über den Buchstaben hinaus" dem Schriftsinn entsprechend für sein Leben umsetzte. Ausdrücklich untersagte er in der Regel, das Wort Gottes mit Hilfe von Glossen / Kommentarbemerkungen, wie es seitens der Kleriker in allegorischer Manier praktiziert wurde, vom ursprünglichen Sinn her zu verfälschen.[23] Sein direktes, realistisches Erfassen der Worte Gottes in der Heiligen Schrift verhalf ihm und sollte auch allen seinen Minderbrüdern dazu verhelfen, freiwillig ein armes Leben ganzheitlich im Lebensvollzug mit den Armen, Aussätzigen etc. – was ihm den Namen „il poverello" einbrachte – umzusetzen. Da das Kirchenrecht eine solche Lebensweise nicht vorsah, räumte Papst Innozenz III. ihm und seinen Weggefährten auf dem Dispensweg das „Privileg der höchsten Armut" ein. So konnte er seine innere Demut gegenüber Gott und den armen Mitmenschen zum Ausdruck bringen. „Seine Exegese ist Sache des Herzens (re-*cor*-datio), nicht des Verstandes, der menschlichen Zuwendung, nicht der Abstraktion, der leidenschaftlichen Sprache und des Zeugnisses nach Art des Testamentes, nicht der blutleeren Formeln und Theorien."[24] Es geht ihm letztlich um das Verwirklichen dessen, was das Neue Testament will. So kam es etwa zwischen Pfingsten 1220 und März 1221 dazu, daß der heilige Franz das einzige Evangeliumsexemplar, welches die Minderbrüder besaßen, einer armen bettelnden Frau verschenkte, mit den Worten: „Denn es gefällt dem Herrn mehr, wenn wir tun, was darin steht, als wenn wir darin lesen" (2 Cel 91). Das Armsein des Franziskus ist kein Selbstzweck im Sinn von Armsein um der Armut / Askese willen, sondern es will für jeden Wege bzw. Zugänge zu Gott und zum Menschen eröffnen: im inneren wie im äußeren Lebensbereich/-vollzug (vgl. NbReg 22). Es gelang ihm geradezu meisterhaft, Bibeltexte – besonders des Neuen Testaments – als eine innere Sinneinheit zu verstehen, wobei er immer wieder „die Grenzen des Literalsinnes"[25] überschritten hat. Franziskus und Dominikus schlossen sich keinem theoretischen Konzept an, sondern teilten vielmehr praktizierend die Lebensweise der Armen in den verarmten Städten. Im Unterschied zum heiligen Martin von Tours, der sein Gewand mit dem Bettler teilte, geht Franziskus einen Schritt weiter, indem er von seinem Roß herabsteigt, seinen (ganzen) Mantel verschenkt und sich so auf die Ebene der Armen begibt.

---

22 Vgl. A. Rotzetter, *Mystik und buchstäbliche Befolgung des Evangeliums bei Franz von Assisi,* in: Conc(D) 17 (1981) 734–740, 738.

23 Vgl. T. Desbonnets, *Franziskanisches Schriftverständnis* (wie Anm. 10), 727.

24 A. Rotzetter, *Mystik und buchstäbliche Befolgung des Evangeliums* (wie Anm. 22), 738.

25 O. Schmucki, *Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform* (wie Anm. 11), 418.

Seit Karmontag 1212 wandelte die reiche und gebildete *Klara von Assisi* (1194–1253) auf den Spuren ihres geistlichen Vorbildes und Gefährten und wurde Bettlerin um des Evangeliums willen. Sie griff für ihren Lebensstil die Mystik des Franziskus auf, welche das „arme Menschsein Jesu Christi" in seinen verschiedenen Lebensphasen – der Krippe, als Zimmermannssohn in Nazaret und am Kreuz – betrachtet.[26]

Nach dem Ableben des Laien- und Minderbruders Franz entfesselte sich immer wieder der Streit darüber, wie konkret Armut im Geiste des Ordensbruders zu verwirklichen sei. Inzwischen waren nämlich die Bettelorden mit ihren Hospizen – in Frankreich auch Hôtel de Dieu genannt – an den Handelswegen, am Rande sowie in den Zentren der Städte, zu Hab und Gut gelangt. „Je größer und reicher, je dichter bevölkert eine Stadt war, um so mehr Arme gab es dort und umso mehr Bettelmönche."[27] Jener Besitz wurde seitdem immer wieder zum Zankapfel, da sich die Eiferer auf der einen wie auf der anderen Seite mehr vom Buchstaben der Regel als vom Geist des Evangeliums leiten ließen: Unter der Armut „litten sie, über sie stritten sie, sie verrieten sie"[28]. Sie entfachte extern[29] – wie auch intern – einen „theologischen Flächenbrand". Seit spätestens 1517 hat sich die franziskanische Ordensfamilie in Franziskaner (die „Braunen"), Minoriten (die „Schwarzen") und Kapuziner mit den Kategorien von „streng" und „weniger streng" auseinanderdividiert.

Einen weiteren Höhepunkt der Verarmung/Verelendung erfuhr die Menschheitsgeschichte aufgrund der Schwarzen Pest im 14. Jh. und der ständigen Kriege. Die „kleinen Leute" standen diesem Übel hilflos gegenüber, denn sie konnten lediglich hoffen, nicht vom Tod hinweggerafft zu werden. Not lehrt beten! Votivtafeln bezeugen die Bitt- und Dankgebete an die vierzehn Nothelfer oder an die heiligen Adrian, Rochus und Sebastian. Als die Epidemie zum Stillstand kam, war die Bevölkerungszahl Europas erheblich dezimiert, so daß es landauf, landab an Arbeitskräften mangelte, um die Ernte einzubringen. Folglich schnellten die Löhne in die Höhe, und es verteuerte sich alles derart, daß die Reichen noch reicher und die Armen noch ärmer wurden.

1.3 Das Armutsverständnis seit der Reformation

Der einstige Augustiner und Reformator *Martin Luther* (1483–1546) kritisiert in seiner Rechtfertigungslehre das Armutsideal der Bettelmönche und ihrer Orden, da die freiwillige Armut kein ewiges Heil bringe und nicht gottgewollt sei. Vielmehr drängte er zu Reformen „der zur Landplage gewordenen Bet-

---

26 Vgl. N. Fabbretti, *Franziskus, die Bewegung des „Evangeliums"* (wie Anm. 17), 716.

27 M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter* (wie Anm. 5), 113.

28 D. Flood, Art.: *„Armut VI. Mittelalter"* (wie Anm. 2), 95.

29 Es sei hier nur an den Mendikantenstreit oder das Schreiben *„Cum inter nonnullos"* von Papst Johannes XXII. (1316–1334) (vgl. DS 930, 931) zu erinnern.

telorden“[30] und prangerte das Vergötzen der Habseligkeiten und den Wucher (vgl. WA VI, 15,293; 42) an. Dies erklärt auch, daß er die freiwillige Armut als ein religiöses Ideal auf der Ebene eines Gelübdes ablehnte.[31] Sinngemäß vertrat Luther, daß die Gaben Gottes weder Unrecht noch Verdienst darstellten. Nur wer sich von seinem Besitz verführen ließe, verstieße gegen das Erste Gebot des Dekalogs, und aus diesem Grunde könnte die Armut als solche nicht als positiver Wert betrachtet werden. Da aber selbst ein Bettler genauso wie ein Reicher in seinem Innersten geldgierig und geizig sein könnte, sprach er der Armut einen Eigenwert ab und machte sich für das Eigentum stark, zumal nur der, der etwas besäße, in der Lage wäre, zu geben (vgl. WA 51,384,4). In Anlehnung an Dtn 15,4 rief Luther dazu auf, mehr den Armen aus freien Stücken heraus zu geben und forderte die Städte auf, eine organisierte Armenpflege auf die Beine zu stellen. *Calvin* (1509–1564) begründete seine Armenpflege mit dem Gedanken, daß der Reiche den Armen bräuchte und umgekehrt der Arme den Reichen, ein Gedanke, der schon im Hirten des Hermas (vgl. Herm. Sim. II 5,7.) geäußert wird. Auf dieser Basis erhoffte sich Calvin, daß der Unterschied zwischen Armen und Reichen innerhalb seiner Kirche beseitigt werde.

Der Baske *Ignatius von Loyola* (1491–1556) eiferte persönlich nach der freiwilligen asketischen Armut, die er in der Frohen Botschaft über das Wirken Jesu begründet und im Lebenswerk eines heiligen Franziskus vorbildlich verwirklicht sah. Der „Bericht des Pilgers“[32] ist ein bemerkenswertes Zeugnis davon. Ignatius, ein ehemaliger General mit Rang und Namen, der sich auf seinem Krankenbett von der Welt weg hin zu Gott bekehrte, lebte so unmittelbar mit den Armen und Kranken, daß er sein vornehmes Gewand an einen Bettler verschenkte und seitdem selbst für die Armen (in Barcelona und Alcalà), Kranken (in Manresa) und Studenten (in Paris), die noch ärmer als er waren, bettelte. „Wie es damals häufig geschah, sah auch Ignatius die Heilige Schrift anfangs fast wie ein Exempelbuch an. [...] Doch fand mit der Zeit ein Reifungsprozeß statt, indem er von der bloß äußeren Nachahmung zur Aneignung der eigentlich entscheidenden inneren Gesinnung kam,“[33] um im Einzelfall entscheiden zu können. Nicht Ignatius allein, sondern auch seine ersten Gefährten leisteten ihren Dienst an den Armen in den Hospitälern von Venedig 1537 sowie Armenhilfe 1538/39 in der vom Hunger geplagten Stadt Rom.[34] Diese spirituell-caritativen Erfahrungen fanden zur Prüfung der Gottesbeziehung wie auch der Beziehung zu den (armen) Menschen ihren Niederschlag in

---

30 G. Krause / G. Hillerdal, Art.: *„Armut VII. 16.–20. Jahrhundert (ethisch)“*, in: TRE 4, Berlin 1979, 98–121, 102–103; vgl. auch R. Kramer, *Umgang mit der Armut.* Eine sozialethische Analyse (Sozialwissenschaftliche Schriften 16), Berlin 1990, 25–26.

31 Vgl. F. Marxer, *Christliche Armut heute* (CIW VIII, 6 b), Aschaffenburg 1970, 82.

32 Vgl. Ignatius von Loyola. *Bericht des Pilgers,* hg. v. P. Knauer, Freiburg 1990, passim.

33 G. Switek, *„In Armut predigen“.* Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola (STGL 6), Würzburg 1972, 249.

34 Vgl. ebd., 254.

den Konstitutionen für den Dienst der Novizen. Zuvor hatte ein Novize im Sinne von Mk 10,17–31 seinen ganzen Besitz zugunsten der Armen wegzugeben. Das vorbildliche freiwillige Leben in Armut sollte auch andere bewegen. Wenn Ignatius und seine Gefährten jedoch von Armut in den asketischen Ratschlägen der Exerzitien[35] sprachen, so meinten sie das innere Loslassen aller Dinge, um so einen besseren Zugang zu Gott zu finden.

Weitere Namen wie *Vinzenz von Paul* (1581–1660), der Gründer der „Schwesternschaft" („Filles de la charité") und der Hilfsorganisationen für Armendienst sowie der Caritasvereine, Alfons Maria de Liguori (1696–1787) und der sogenannte „heilige Bettler" *Benedikt Joseph Labre* (1748–1783) dienten stets Gott im Nächsten aus Barmherzigkeit zu den Armen und Notleidenden.

1.4 Die nationale und globale „soziale Frage" unserer Zeit

Beim kritischen Betrachten des Geschichtsverlaufes in Gesellschaft und Kirche(n) seit der Geldwirtschaftsära läßt sich wie an einem empfindlichen Seismograph die regelrecht zyklisch nach einem gewissen gleichverlaufenden Ursache-Wirkung-Schema registrierbaren Ausschläge der Diskrepanz zwischen Arme und Reiche ablesen, wobei im sogenannten „Maschinenzeitalter" der Faktor Zeit den Lebensrhythmus der von der Uhr getriebenen Menschen bestimmt. In einer einzigen Generation wurde das Alltagsleben in West- und Mitteleuropa stärker verändert als in Jahrhunderten zuvor. Die „Industrielle Revolution" des 19. Jhs. führte aufs neue zu einer Landflucht, Verstädterung und Kluft zwischen den Reichen und den sogenannten Proletariern. Umwälzende Erfindungen im Zusammenhang mit der Dampfmaschine setzten beispielsweise viele Arbeiter, die zuvor die Arbeit mit den Händen zu verrichten hatten, von heute auf morgen auf die Straße, oder kleine Betriebe wurden in den Bankrott getrieben, da die Manufakturfabriken kostengünstiger als diese produzieren konnten. In Deutschland verstärkte sich außerdem die soziale Not besonders auf dem Lande infolge der Säkularisierung (1803), deutschen Revolution (1848), des deutsch-französischen Krieges (1870/71) sowie des Kulturkampfes (1871–1887), da das benötigte Personal für die Bildungsstätten, Krankenhäuser und sonstigen sozialen Einrichtungen vielerorts wegfiel bzw. fehlte. Die soziale Notsituation des Pauperismus ließ sowohl religiös-ethisch handelnde [beispielsweise Bischof Ketteler (1811–1877), Adolf Kolping (1813–1865) oder Papst Leo XIII. (1878–1903)] als auch atheistisch-humanistisch denkende Menschen [wie Karl Marx (1818–1883) oder Friedrich Engels (1820–1895)] ihre Stimme gegen diese Mißstände laut erheben und sie beim Namen nennen. Aus der Intention heraus, von den Zeitumständen bedingten armen und hilfsbedürftigen Menschen hinsichtlich der Erziehung, Schulausbildung und Krankenpflege zur Seite zu stehen, wurden besonders Frauenkongregationen von Klerikern und Laien, von Frauen und Männern, gegrün-

35 Vgl. die Exerzitien der zweiten Woche, Nr. 146.

det, die weitgehend das Wort „arm" gleichsam als Programm (vgl. Lk 4,18; 7,22 par. Mt 11,5 in Anlehnung an Jes 61,1) in ihren Ordensnamen aufnahmen, um anzuzeigen, das „Not-wendige" der Armen zu tun und für sie da zu sein.[36] So leben sie schlicht und einfach unter den Menschen mit ihren Ängsten und Nöten. Mit der notwendigen Einrichtung des auf der Basis des Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzips fußenden Sozial(-versicherungs-)wesens[37] (Arbeitslosen-, Renten-, Krankenversicherung, Kindergeld, Sozialhilfe etc.) durch den Staat im 19. Jh., verlieren heutzutage die für die offene soziale Frage des anbrechenden Industriezeitalters kirchlich caritativ-orientierten Kongregationen immer mehr ihre einst so sozialpolitisch relevante Bedeutung. Sie sind nun gehalten, neue apostolisch brachliegende Arbeitsfelder zu finden. Hierbei ist kein Aktivismus / Aktionismus seitens der Ordensleute an den Tag zu legen, sondern vielmehr ist das sensible Gespür, das wach(sam)e Auge und das nötige Fingerspitzengefühl eines jeden Getauften gefragt, um die Ärmsten der Armen, welche durch alle Maschen des staatlichen, gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gesellschaftssystems fallen, wahrzuneh-

---

36 Beispielweise die „Armen Dienstmägde von der Muttergottes", gegründet von M. Taylor 1868 in London; die „Armen Dienstmägde Jesu Christi" von Maria Katharina Kasper 1851 in Dernbach; die „Armen Brüder vom hl. Franziskus" von P. Johannes Höver 1857 in Blyerheide (NL); die „Armen Franziskanerinnen von der ewigen Anbetung" von Maria Theresia Benzel und Franziska Böhmer 1857 in Olpe; die „Armen Franziskanerinnen von dem hl. Herzen Jesu und Mariä" als Abspaltung von Franziskanerinnen von Olpe 1863 in Salzkotten; die „Armen Franziskanerinnen von Mallersdorf", gegründet von Stadtpfarrer Dr. Paul Joseph Nardini und Adele Aloysia Beer 1855 in Pirmasens; die „Armen Schulschwestern de Notre Dame" = „Arme Schwestern von Unserer Lieben Frau" von Karolina Gerhardinger 1833 in Neunburg vor'm Wald; die „Armen Schulschwestern vom hl. Dominikus" wurde von M. Mathilde Königsberger und Bischof Dr. Nikolaus von Weis 1826 neuerrichtet; die „Armen Schulschwestern vom hl. Franziskus" von Theresia Zechner 1723 mit ihren Mutterhäuser in Hallein, Wien Judenau; die „Armenschwestern vom hl. Franziskus" von Franziska Schervier 1845/51 mit ihrem Mutterhaus in Aachen; vgl. dazu C. Schreiner (Hg.), Frauenorden in Deutschland, Paderborn 1993, passim.

37 Laut Globus 48 (1993) Na-1401 – in Anlehnung an das Bundesarbeitsministerium – belief sich das gesamtdeutsche Sozialbudget für 1992 auf 1060 Milliarden DM, davon sind 42,5 Milliarden DM für Sozialhilfeleistungen bundesweit an Langzeitarbeitlose, Personen mit geringer Rente bzw. Einkommen oder Krankheit bezahlt worden; vgl. Globus 48 (1993) Na-1310. „Statt 14 von je 1000 Deutschen im Jahre 1980 bezogen im Jahre 1991 20 von je 1000 – einschließlich der Deutschen in den neuen Bundesländern – laufende Hilfe zum Lebensunterhalt vom Sozialamt. Mindestens jeder 50. Deutsche ist also arm – jene verschämten Armen nicht mitgerechnet, die den Weg zum Sozialamt scheuen. Aber weit dramatischer ist die Entwicklung der Armut bei den in Deutschland lebenden Ausländern, denn die Zahl der ausländischen Sozialhilfeempfänger hat sich seit 1980 verachtfacht. Bezogen auf die ausländische Bevölkerung läßt sich errechnen: Nicht mehr 16 von je 1000, sondern 96 von je 1000 leben vom Sozialamt. Danach ist also jeder zehnte bei uns lebende Ausländer arm – darunter natürlich viele Asylbewerber", so Globus 48 (1993) Na-1363. Am 17. Juni 1994 gab das Statistische Bundesamt in Wiesbaden die Zahl der Sozialhilfeempfänger für 1992 mit mehr als 2,3 Millionen – ein neuer Höchststand – an, d. h. jede(r) 35. Bewohner(in) in der Bundesrepublik Deutschland ist Sozialhilfeempfänger(in).

men, ernst zu nehmen und aufzufangen[38]. Nicht caritative Organisationsarbeit allein ist heute notwendig, sondern vielmehr das Mitsein mit den Ärmsten der Armen ist geboten. Die Frage nach einer eventuellen Aufhebung eines Ordenshauses sollte daher nicht an der Wirtschaftlichkeit der geführten Häuser bemessen werden, sondern vielmehr von der Not des Menschen leiten lassen.

Die Zeitumstände eines *Charles de Foucauld* (1858–1916) sind geprägt durch das Auswandern europäischer Bürgerinnen und Bürger in die Vereinigten Staaten oder in die Kolonien Afrikas und Asiens. In Anbetracht der ausbeuterischen Kolonialisierung zog der adlige Franzose „Bruder Karl" in die Wüste Sahara, um „mitten in der Welt"[39] der armen und unterdrückten Tuareg in Tamanrasset als christlicher „Marabut" zu leben, deren Kultur aus Frustration der Fremdbeherrschung im Alkohol und in Unzucht unterzugehen drohte. In seinem Regelentwurf von 1896 verlangt er „das verborgene Leben unseres Herrn nachzuleben, wie der heilige Franz von Assisi"[40], damit dadurch das Evangelium (vgl. Lk 12,29–30 par. Mt 6,26) aus „Leidenschaft für Gott"[41] („Le sens de Dieu") in der persönlichen Nachfolge Christi in der gegenwärtigen solidarischen Gemeinschaft (présence) im Dasein für jeden – ob Muslim, Christ oder sonstwer – verwirklicht werde.[42] Das Leben eines armen Arbeiters zu führen, soll der Lebensstil eines „Kleines Bruders" („Petit Frère" seit 1933) bzw. einer „Kleinen Schwester" („Petites Soeurs" seit 1933) kennzeichnen, um wie Jesus, der „Sohn Gottes" (vgl. Lk 4,3.9) als Zimmermannssohn aus „Nazareth" (vgl. Lk 3,23; 4,22 par.) im grauen Alltag mit all den Kleinigkeiten und Habseligkeiten den „letzten Platz" einzunehmen. Die zwei Worte „Nazareth" und „letzter Platz" stammen von seinem geistlichen Berater Abbé Huvelin und stellen ein Programm dar. „‚Leidenschaft für Gott' – ‚Leidenschaft für Jesus Christus', damit verbunden ‚Leidenschaft für das Evangelium'"[43] ohne Wenn und Aber, die sich im Handeln an den Armen und Letzten der Gesellschaftsrangordnung inmitten dieser Welt („vivre avéc") als ein glaub-würdiges Zeugnis vom lebendigen, dem Menschen beistehenden Gott Jahwe (vgl. Ex 3,14) durch Menschen als Gottesdienst im Menschendienst und umgekehrt[44]

---

38 Hier ist beispielsweise an abgelehnte Asylbewerber, von der Gesellschaft ausgegrenzte und isoliert lebende Aidskranke, Langzeitarbeitslose, berufstätige (alleinstehende) Mütter, die keinen Kindergartenplatz für ihr Kind finden etc. gedacht.

39 Vgl. den Buchtitel *„Mitten in der Welt. Das Leben der Kleinen Brüder Jesu von Pater de Foucauld"* von R. Voillaume, Freiburg ^{4}1959.

40 J. F. Six, *Das Leben von Charles de Foucauld* (HerBü 252), Freiburg 1966, 51.

41 Vgl. den Buchtitel von J. Bours/F. Kamphaus, *Leidenschaft für Gott.* Ehelosigkeit – Armut – Gehorsam, Freiburg ^{8}1991.

42 Vgl. G. Greshake, *Die Bedeutung von Charles de Foucauld für die Kirche von heute,* in: GuL 63 (1990) 274–292, bes. 275, 292.

43 Ebd., 276. Greshake belegt diese zentrale spirituelle Aussage mit Ecrits Spirituelles, Paris 1933, 229.

44 Vgl. *Wasser aus der Wüste. Worte aus dem Leben von Charles de Foucauld,* hg. v. R. E. Frische, Gießen 1983, 65.

ausdrückt. „Nazareth" steht gleichbedeutend für das Schicksal mit den Armen teilen und gegen Unrecht, Gewalt, Unterdrückung und Armut anzugehen. „Mystik und Politik"[45] bedingen einander.

Analog zum geistlichen Paar Franz und Klara aus Assisi ist auch der Ableger der im Geiste des „Bruder Karl" spirituell ausgerichteten „Kleinen Schwestern" („Petites Soeurs" de Jésus seit 1939) von der französischen Arzttochter Kleine Schwester *Magdeleine von Jesus* zu sehen. Stets betont sie, daß sie nicht die Gründerin sei, sondern „Bruder Karl"; sie sei „nur das Echo seiner Stimme".[46] Diesem Anruf Gottes folgend machte sie sich mit einer Gefährtin auf den Weg ins Milieu der Moslems nach Algier und erlebte des öfteren „Wüstentage" inmitten der Welt der Armen, nämlich sowohl der Leere als auch der göttlichen, transzendent-immanenten Überfülle.[47] Sinnspitze ist: Das Leben der Armen und Letzten innerhalb der Gesellschaft kontemplativ[48] mit ihnen zu teilen: „Geteilte Freude ist doppelte Freude; geteiltes Leid ist halbes Leid" (vgl. Röm 12,15). In Anlehnung an „Bruder Karl" wird Nachfolge Christi im wortwörtlichen Sinn von Mk 10,17–31 verstanden, als eine Nachfolge in Armut, wie Jesus sie während seines gesamten Lebenslaufes – „von seiner Geburt in Betlehem, als Arbeiter in Nazareth, bis zum Tod am Kreuz"[49] – gelebt hat. Ausdrücklich weist Magdeleine de Jésus darauf hin, daß es wichtig sei, „gegen jede Idealisierung der Armut zu kämpfen, weil sie für so viele Menschen ein Übel, eine Verletzung ihrer Würde"[50] sei. Armut als solche ist „nie ein erstrebenswertes Ziel"[51], sondern lediglich ein Mittel, um in der Besitzlosigkeit die Arme frei zu haben, um die verlängerten, helfenden Arme Gottes sein zu können in einer selbstherrlichen Welt. Es gilt mitten unter den Menschen eine enge Verbindung einzugehen und sich unter die Arbeiterinnen und Arbeiter am Fließband zu mischen, wie es vom Sauerteig des Evangeliums[52] (vgl. Mk 4,30–32 par. Mt 13,31 / Lk 13,20–21) erzählt wird. Vehement schlägt sie hingegen die verzweckten Anfragen seitens der Bischöfe in den Wind, die gerne die „Kleinen Schwestern" für caritative Aufgaben – wie zum Beispiel Kranken- und Schulbetreuung – heranziehen würden, und sie betont ausdrücklich: „Wir haben nur ein Ziel: uns bei den Ärmsten, den Einfachsten, den Mißhandeltsten ‚zu einem von ihnen' zu machen … niemals in einer überlege-

---

45 Erstmals wird die Ambivalenz zwischen „Mystik und Politik" von J. B. Metz, *Zeit der Orden – Zur Mystik und Politik der Nachfolge,* Freiburg 1977 (°1986), sprachlich wie inhaltlich auf den Punkt gebracht.

46 A. Daiker, *Kontemplativ mitten in der Welt.* Die Kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik, Freiburg 1992, 94.

47 Vgl. ebd., 82–148.

48 Vgl. ebd., 148–195.

49 *Constitutiones,* 39, zitiert nach A. Daiker, ebd., 157.

50 *5. Generalkapitel von 1981,* zitiert nach A. Daiker, ebd., 158.

51 Ebd.

52 Vgl. *A la SUITE du FRERE CHARLES de JESUS, le „PETIT FRERE UNIVERSEL": La Fraternité des Petites Soeurs de Jésus,* Aix-en-Provence 1952, 22.

nen Weise, um sie zu führen, zu erziehen oder sie zu unterrichten, sondern in einer gleichwertigen Art, um sie zu lieben, ihnen zu helfen, wie man seinen Freunden, seinen Brüdern, seinen Mitmenschen helfen würde."[53] Ihre utopische Vision bzw. visionäre Utopie ist es, daß eine völlige Einigkeit unter den sozialen Klassen bestehe, und sie ermahnt – ähnlich wie Franziskus in der bullierten Regel (BReg 2,17) – die „Kleinen Schwestern", die Reichen trotz der Liebe zu den Ärmsten nicht auszugrenzen[54], da Jesus mit den Sündern und Reichen gemeinsam Tischgemeinschaft gepflegt habe.

Die Ausbeutung der lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Kolonien durch die europäischen und nordamerikanischen Länder führte bis zu deren Unabhängigkeit dazu, daß die Staaten der nördlichen Welthälfte auf Kosten der Kolonien noch reicher und die an Bodenschätzen reichen Kolonien noch ärmer wurden. Diese kurze, analytisch skizzierte globale Weltwirtschaftssituation vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg veranlaßte Pie-Raymond Régamey schon in den 40er Jahren sein Buch[55] der Armutsthematik zu widmen. Das Massenelend der heutigen Zeit bewegte den einstigen Theologieprofessor Paul Gauthier aus Lyon, seinen Lehrstuhl zu verlassen und sich zusammen mit Schwester Maria Thérèse in einem christlichen Kibbuz in Nazaret niederzulassen. Es bildete sich eine Gruppe von Priestern und anderen Mitchristen um sie mit dem Namen „die Gefährtinnen und Gefährten Jesu von Nazareth, des Zimmermanns". Gauthiers Leitspruch wurde der Ausspruch von Paul Ricoeur: „Man kann nur mit den Armen sein, wenn man gegen die Armut ist."[56] Seitdem verstummten die mahnenden Stimmen zum Thema „Die Kirche und die Armen" nicht mehr und sie drangen sogar bis zum Papst nach Rom. In der Tradition der Sozialenzyklika „Rerum Novarum" (1891) von Papst Leo XIII. (1878–1903) konnte Papst Johannes XXIII. (1958–1963) in einer Radiobotschaft im September 1962 von einer „Chiesa dei poveri"[57] sprechen. Zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils richtete der Arbeiterpriester Gauthier eine Petition an die Konzilsväter, in der er darauf aufmerksam machte, besonders auf die Spannung zwischen Armut und der Kirche zu achten. Er war es auch, der die sogenannten „Katakombenbischöfe" – beispielsweise Kardinal Gerlier von Lyon und seinen Weihbischof Ancel[58]

---

53 Petite Soeur Magdeleine de Jésus, *Du Sahara au monde entier – Les Petites Soeurs de Jésus sûr les traces du Frère Charles de Jésus,* Paris 1981, 273/274, zitiert nach A. Daiker, *Kontemplativ mitten in der Welt* (wie Anm. 46), 179.

54 Vgl ebd., 354, zitiert nach A. Daiker, ebd., 186.

55 Vgl. P.-R. Régamey, *La pauvreté, introduction nécessaire à la vie chrétienne* (Les vies intérieures), Paris 1941.

56 P. Gauthier, *Tröstet mein Volk.* Das Konzil und die „Kirche der Armen", Graz 1966, 309.

57 Johannes XXIII., *Nuntius Radiophonicus.* Universis catholici orbis christifidelibus, mense ante quam Oecumenicum Concilium sumeret initium, in: AAS 54 (1962) 678–685, 682.

58 Vgl. A. Ancel, *La Pauvreté du prêtre d'après la vie et les écrits du Vénérable Antoine Chevrier,* Lyon 1946.

oder Erzbischof Helder Camara – während der Konzilszeit regelmäßig im belgischen Kolleg zu Diskussionen einlud. Am Nikolaustag, dem 6. Dezember 1962, mußte der Bologneser Kardinal Lercaro in seiner Rede im Petersdom mit Bedauern feststellen, daß das vom Papst angeregte Thema, die Kirche habe eine Kirche aller zu sein, vor allem der Armen, in den Konzilsschemata nicht berücksichtigt sei. Dieses Anliegen wiederholte der Kardinal am 22. jenes Monats bei seiner vielbeachteten Fernsehansprache. Viele französische Bischöfe sahen sich angehalten, im Frühjahr 1963 jenes Thema in ihren Fastenhirtenbriefen aufzugreifen. Bereits bei der Eröffnung der zweiten Session am 23. September 1963 thematisierte der neu ins Amt / in den Dienst getretene Papst Paul VI. (1963–1978) die evangeliumsgemäße Zugehörigkeit der Armen zur Kirche und legte als Zeichen der Solidarität mit den Armen die Tiara ab. Spätestens durch solch eine Zeichenhandlung ist die kirchliche Öffentlichkeit für das Anliegen der dienenden und armen Kirche[59] „sensibilisiert" worden. Seitdem griffen immer wieder Enzykliken[60], Bischofskonferenzen[61] und Konferenzen gewisser Ordensgemeinschaften die Armutsthematik auf.[62] Kein Wunder, daß angesichts der Tatsache, daß das Ordensdekret (vgl. PC 2) den Frauen- und Männerorden rät, über die Frage vom Sinn und der Verwirklichung des evangelischen Rates der Armut für heute zu diskutieren, die Stimmen nicht verstummt sind. Obwohl man sich über das „Daß" einig ist, scheiden sich aber die Geister über das „Wie". So kommt es, daß biblisch-theologische, systematisch-abstrakte und spirituelle Antwortversuche oftmals tendenziös, ideologisch, moralisierend und sogar kasuistisch ausfallen. Allesamt müssen sich die Ordensleute eingestehen, daß sie nicht mehr, „wie es doch wenigstens noch manche Orden im Mittelalter getan haben, im Empfinden der Menschen unter den wirklich Armen"[63] zu Hause sind. Wie kommen sie aus diesem Dilemma heraus?

---

59 Vgl. den Titel des Buches von Y. Congar, *Pour une Eglise servante et pauvre,* Paris 1963.

60 Paul VI., *Populorum Progressio,* in: AAS 59 (1967) 257–299, Nr. 4; Johannes Paul II., *Laborem Exercens.* Über die menschliche Arbeit zum neunzigsten Jahrestag der Enzyklika „Rerum Novarum" (VApS 32), Bonn 1981, Nr. 8,6; ders., *Sollicitudo Rei Socialis* (VApS 82), Bonn 1987, Nrn. 42, 46; ders., *Centesimus Annus.* An die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, den Klerus, die Ordensleute, die Gläubigen der katholischen Kirche und alle Menschen guten Willens zum hundertsten Jahrestag von Rerum Novarum (VApS 101), Bonn 1991, Nrn. 11, 57.

61 Vgl. beispielsweise *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft* (SWK 8), Bonn 1979, passim; Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika, *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle:* Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft vom 13. November 1986 (SWK 26), Bonn 1986, passim; Kommission Weltkirche, *Die internationale Schuldenkrise – eine ethische Herausforderung* (Erklärungen der Kommissionen 7), Bonn 1988; *Santo Domingo. Schlußdokument.* 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe. Santo Domingo, Dominikanische Republik. 12.–28. Oktober 1992. *Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur.* Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit (SWK 34), Bonn 1993, passim.

62 Vgl. R. Kramer, *Umgang mit der Armut* (wie Anm. 30), 54–64.

Auf der einen Seite beziffert die Weltbank 1990 „die Zahl der ‚extrem Armen' auf 633 Mio. unter insgesamt 1,1 Mrd. Armen", die ein „Pro-Kopf-Einkommen v. unter 370 bzw. 275 US-$ pro Jahr"[64] haben. Auf der anderen Seite schätzt die Deutsche Bank bis zum Jahr 2000, daß in der Bundesrepublik Deutschland rund 1,8 Billionen DM vererbt werden. Dreiviertel der Weltbevölkerung lebt in der sogenannten Dritten und Vierten Welt, deren Schulden ständig wachsen. Im Jahr 1991 betrug die Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer insgesamt 1186 Milliarden Dollar. Besonders sind viele Staaten in Lateinamerika und in Asien hoch verschuldet. Ein Stoppen bzw. ein Abbauen des Schuldenbergs ist zunächst nicht in Aussicht, vielmehr geraten immer mehr Länder in die Schuldenspirale und drohen im finanziellen Strudel unterzugehen.[65] Ist die Botschaft Jesu Christi seitens der lateinischen Kirche angesichts dieser Zahlen noch glaubwürdig zu verkünden? Ist diese Frohe Botschaft für die Armen (vgl. Lk 4,18; 7,22 par. Mt 11,5 par. Jes 61,1) nicht mit einer allzu großen Hypothek belastet? Eine Frage, die Betroffene jener Peripherieländer stellen, die durch die nordatlantischen Länder als Hegemoniezentren dien(t)en. Nur aus dieser nachkonziliaren weltwirtschaftlichen Perspektive heraus ist die kontextuelle „Theologie der Befreiung" verständlich, die die „vorrangige Option für die Armen"[66] um des Evangeliums willen postuliert. Die ungerechten ökonomischen, sozialen und innen- sowie außenpolitischen Mißverhältnisse der Gegenwart fordert man zu ändern, dazu solle die katholische Kirche, die größtenteils aus Armen bestünde, als machtvolle Institution ihren aktiven Teil aus Solidarität mit den machtlosen Armen beitragen[67], nur so könne die Kirche, „eine Kirche *der* Armen und nicht nur für die Armen oder mit den Armen sein".[68]

Vom Anfang des Christentums an wurde dem Armsein als eine Ausdrucksweise der gottgewollten Nachfolge Christi im Dienst am um Hilfe rufenden Nächsten ein eigenständiger Wert beigemessen, und es wurde auf verschiedenste Art und Weise zu verwirklichen versucht. Ökonomische, soziale, politische Zeitumstände lassen über die Jahrhunderte hinweg jenes freiwillige Armsein in einem unterschiedlichen Licht erscheinen. Trotz der Wandelbarkeit jenes evangelischen Rates sind Kriterien anhand des Neuen Testaments herauszuschälen. Oftmals wurde das Armsein als Lebensform in einer „Ideo-

---

63 K. Rahner, *Die Armut des Ordenslebens in einer veränderten Welt,* in: GuL 33 (1960) 262–290, 278 = ders., *Theologie der Armut,* in: Schriften zur Theologie VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln 1966, 435–478, 460.

64 F. Nuscheler, Art.: *„Armut III. Ökonomisch-strukturell",* in: LThK 1, Freiburg ³1993, 1009–1010, 1009.

65 Vgl. Globus 46 (1991) Xa-9307.

66 P.M. Zulehner, *Evangelisierung und Armut,* in: OrdKor 29 (1988) 394–404, 400, spricht von den „Armgemachten".

67 Vgl. M. Sievernich, *Die Kirche in Lateinamerika nach Medellín und Puebla,* in: VSVD 33 (1992) 133–145; ders., *Frohe Botschaft für die Armen.* Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung"?, in: StZ 203 (1985) 735–747.

68 R. Kramer, *Umgang mit der Armut* (wie Anm. 30), 90.

logie der Armut" idealisiert und romantisiert. Da allerdings aus den „Bruchsteinen" der christlichen Tradition allein keine systematische Lehre einer Christusnachfolge-Theologie evangeliumsgemäßen Armseins begründet werden kann – und des öfteren bewußt oder auch unbewußt aus subjektiver Sicht Schrift und (Ordens-)Tradition umgedeutet wurden / werden –, ist es ratsam, die von den einzelnen hier vorgestellten kirchlichen Persönlichkeiten herangezogenen neutestamentlichen Bibeltexte auf ihre Konstanten unter Berücksichtigung der Heils- als Wirkungsgeschichte zu untersuchen, zumal „es *die* evangelische und christliche Armut gar nicht gibt".[69]

2. Die Armen im Neuen Testament

Schlägt man die Konkordanz zum Neuen Testament auf, um die Texte bezüglich des evangelischen Rates der Armut zu eruieren, so stellt man mit Erstaunen fest, daß nur dreimal das Substantiv πτωχεία in 2 Kor 8,2.9 und in Offb 2,9 expressis verbis gebraucht wird. Ansonsten ist nur das Adjektiv bettelarm (34 x) belegt. Es stellt sich daher die Frage, wie es immer wieder Streit um die Armut, die kein Lebensziel sein kann, sondern ein Übel für / von Menschen darstellt, um des Evangeliums willen geben konnte, wenn das ideologiebehaftete Wort „Armut" nicht Gedankengut des Evangeliums ist.[70] Jedoch prägte und prägt bis heute die Auslegung des sogenannten evangelischen Rates Armut eine zweitausendjährige, differierende Ordens- und Kirchengeschichte. Allesamt beriefen sich in dieser freigewählten Art der Christusnachfolge auf das arme Vor*leben* Jesu und seiner Jüngerschaft.

2.1 Das wahre, freiwillige Armsein mit den Armen zum Ausdruck der Christusnachfolge

Die hier exemplarisch angeführten kirchlichen Persönlichkeiten der Neueren Kirchengeschichte, die dem Anruf Gottes folgten, lebten aus einer Überzeugung heraus, die gerade von der Leben-Jesu-Forschung im 19. und Anfang des 20. Jhs. – besonders in Frankreich – genährt wurde, daß Jesus als ein Armer unter den Armen in äußerster Not in einem Kuhstall in Betlehem zur Welt kam, da kein Platz (Lk 2,7: „οὐκ ... τόπος") für ihn in der Herberge war. Soziologisch wird Jesus aus Nazaret, der Zimmermannssohn Josefs und Marias (vgl. Lk 3,23; 4,22) zur Schicht der „Armen" gehörend klassifiziert, da die Eltern Jesu bei der Darstellung im Tempel nur zwei Turteltauben, die Opfergabe der „kleinen Leute", darbringen konnten (vgl. Lk 2,24 par. Lev 12,8). Ungefähr dreißig Jahre hindurch habe Jesus sich sein Brot als ein einfacher Arbei-

---

69 F. Wulf, *Vom Sinn und von der Verwirklichung der evangelischen Armut heute,* in: H. Feld / J. Nolte (Hg.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS für K. H. Schelkle), Düsseldorf 1973, 451–467, 458.

70 Vgl. F. Wulf, *Vom Geist der Armut,* in: GuL 38 (1965) 135–146, 142.

ter verdient[71], ein bescheidenes Leben der armen Menschen geführt und mit ihnen geteilt. In der Zeit seines ein- (so das Lukasevangelium) oder dreijährigen (so das Johannesevangelium) öffentlichen Wirkens als Wanderprediger habe er bei seinen Jüngern (vgl. Mk 1,29–31 par.), Freunden (vgl. Lk 10,38; Joh 12,2) und von der Gastfreundschaft anderer (vgl. Mk 2,15; 14,3 par.; Lk 11,37 par.; Lk 14,1) sowie Freigebigkeit weiterer Frauen und Männer (vgl. Lk 8,2–3; Mk 15,40–41 par.) gelebt. Das Kreuz Jesu wird mit 2 Kor 8,9 und dem Philipperhymnus 2,6–11 als eine auf sich genommene Armut um unseretwillen gedeutet. Beide paulinischen Texte handeln von dem Verzicht „im Hinblick auf die göttlichen Privilegien"[72]. Es geht „nicht in erster Linie um die materielle Armut Christi [...], sondern um die in der Menschwerdung vollzogene Selbstentäußerung des Gottessohnes, der in Demut und Gehorsam die Daseinsbedingungen unserer existentiellen Heilsarmut, die Situation der Zerrissenheit, des Unfriedens der menschlichen Gesellschaft und der Todverfallenheit aller Kreatur auf sich nahm, um sie zu wenden, um uns am Reichtum seiner Freiheit und seines Lebens teilnehmen zu lassen".[73] Krippe – Wanderjahre – Kreuz, eine Trias, die das Armutsverständnis in der Christusnachfolge bestimmt (hat).[74] Wenn dieses Jesu-Christus-(Wunsch-)Bild gelegentlich geäußert wird, Jesus sei arm zur Welt gekommen, habe als Armer unter Armen gelebt, sei arm am Kreuz gestorben, so bedarf dies einer weiteren Unterscheidung. Die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn (vgl. Lk 4,3.9; Joh 1,1–18), der Messias, der sich in die Welt der armen Menschen (vgl. das Hirtenmotiv in Lk 2,1–20) zu erkennen gab, „ist biblisch inspiriert von der Zuwendung Jesu zu den Armen, seinem Mitleid mit dem Volk (Mt 9,36), seiner Ankündigung der guten Nachricht für die Armen (Lk 4,18) und vor allem seiner Identifizierung mit den Bedürftigen, den Hungernden, Dürstenden, Nackten, Obdachlosen und Gefangenen (Mt 25,31–46)".[75] Nicht die Armut um der Armut / Askese willen verkündet das Evangelium, sondern den armen Menschen ist mit evangeliumsgemäßem Handeln in Wort (Verkündigung, Orthodoxie) und Tat (Orthopraxie) in der Christusnachfolge zur Seite zu stehen.[76]

---

71 M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche.* Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973, 34, stellt klar, daß Jesus als „Bauhandwerker" (vgl. Mk 6,3) „nicht aus dem Proletariat der Tagelöhner und landlosen Pächter stammte, sondern aus dem ‚handwerklichen Mittelstand' Galiläas."

72 J. Dupont, *Die Kirche und die Armut,* in: G. Barauna (Hg.), *De Ecclesia.* Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. 1, Freiburg 1966, 313–345, 318.

73 F. Wulf, *Charismatische Armut im Christentum.* Geschichte und Gegenwart, in: GuL 44 (1971) 16–31, 22.

74 Vgl. beispielsweise Augustinus, Sermo, 14,6–7, Franziskus, Charles de Foucauld, P. Gauthier, F. Kamphaus, *Der Stein kam ins Rollen.* Worte, die zum Glauben reizen, hg. v. P. Deselaers, Freiburg ²1986, 22–27; ders., *Priester aus Passion,* Freiburg ²1993, 121, 152.

75 M. Sievernich, *Frohe Botschaft für die Armen* (wie Anm. 67), 740.

76 Vgl. ebd., 741; H. Krauss, *Armut in der Überflußgesellschaft,* in: GuL 35 (1962) 410–426, 417; A. Stöger, *Armut und Ehelosigkeit – Besitz und Ehe der Jünger nach dem Lukas-*

Das neutestamentliche Anliegen ist es demnach aufzuzeigen, armen Menschen solidarisch zur Seite zu stehen und für sie Partei zu ergreifen. Gerade im Erzählen wollen die Verfasser der einzelnen neutestamentlichen Glaubenszeugnisse diese christlich-ethische Tatsache den Christen als Leser bzw. Hörer in Er-Innerung bewahren.

2.2 Die Spannung zwischen Armsein und Besitz

Lukas ist es, der mit seinem „Evangelium" bei den Reichen darum wirbt, daß „Geben seliger als Nehmen"[77] sei und es sich lohne, dies zu beherzigen, um die Kluft innerhalb seiner Gemeinde(n) zwischen den Über- und Unterprivilegierten schon zu seiner Zeit auszuräumen. Es geht um eine Einheit im Miteinander zwischen den Gemeindemitgliedern als *Wir-Ekklesia*.[78] Im Christsein „ist nicht Armut angezielt, sondern die Aufhebung jedes Elends und jeder Ungleichheit – in einer ‚Gemeinde'"[79]. Lukas will gerade durch seine narrative Christologie aufzeigen, daß Jesus mit den Armen und Reichen gemeinsam an einem Tisch lag und sich nicht nur den Armen allein zuwandte. Was wäre das für ein Gottessohnverständnis, wenn Jesus, der Christus, nur für die Armen da gewesen wäre? Gott und sein Gottessohn Jesus (vgl. Lk 4,3.9), der Zimmermannssohn (vgl. Lk 3,23; 4,22 par.), ist für alle da, vor allem aber für die machtlosen Armen. Die Christusnachfolge-Ekklesiologie besteht in einer Nachfolge, die sich als eine Gemeindeethik, welche die horizontale Dimension: (reicher) Mensch – (armer) Mensch betont, auswirkt. Würde die vom Evangelium geforderte Nachfolge lediglich auf dieser Ebene zu verwirklichen versucht werden, so bestünde zweifelsohne die Gefahr, sich im überbietenden Aktivismus und Aktionismus, im gottlosen Humanismus, im funktional(isiert)en, unpersönlichen Management, in der egozentrischen Hab-Sucht nach Anerkennung und im ideologisch gefärbten Fanatismus zu verlieren und

---

evangelium, in: GuL 40 (1967) 43–59; 56; J. Dupont, *Die Kirche und die Armut* (wie Anm. 72), 320; R. Kramer, *Umgang mit der Armut* (wie Anm. 30), 16; A. Böckmann, *Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute.* Ein Beitrag zu einem Neuverständnis der Ordensarmut (MüSt 25), Münsterschwarzach 1973, 124.

77 Vgl. Lk 6,38; 19,8; Apg 20,35; vgl. dazu parallel das paulinische Kollektenverständnis bei Röm 15,1–2.26; 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8,13–14; Gal 2,10.

78 Vgl. A. Stöger, *Armut und Ehelosigkeit* (wie Anm. 76), 55; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas – kein soziales Evangelium*, in: ThGl 67 (1977) 415–421, 419; N. Lohfink, *Die Armut der Jesuiten.* Kritische Deutung im Licht der biblischen Überlieferung, in: GuL 59 (1986) 323–342, 327; M. M. Altefrohne, *Taizé und die Verwirklichung der biblischen Armut im Ordensleben heute.* Teil II: Armut und Arme in der Heiligen Schrift, in: OrdKor 15 (1974) 248–269, 257; M. Diefenbach, *Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente.* (FTS 43), Frankfurt 1993, 172–175, 182–183; ders., *Das Lukasevangelium* – von der Befreiungs- und feministischen Theologie zum Steinbruch degradiert?, in: KlBl 74 (1994) 179–180.

79 N. Lohfink, ebd., 333.

zu resignieren. Aus diesem Grunde ist die bibeltheologische „vertikal" ausgerichtete Relation Gott – Mensch die Basis für den evangeliumsgemäßen Lebensstil in der Christusnachfolge.

2.3 Die vorbehaltlose Nachfolge in der Zuwendung zu Gott und zu den Menschen

Die Aussendungsreden Jesu (vgl. Mk 6,7–13 par.; Lk 10,1–6) haben zum Inhalt, den Getauften – also alle Gläubige[80] – zu ermahnen, sich nicht von den Kleinigkeiten und Habseligkeiten blenden zu lassen, damit man nicht blind wird und Gott aus den Augen verliert. Jesus warnt vor dem überreichen Besitz, da der Mammondienst den Gottesdienst an Gott und seinen Mitmenschen be- und verhindert. Dies führt dazu, daß man es sich selbstherrlich und -gefällig gut gehen und den lieben Gott einen guten Mann sein läßt. Doch das leidenschaftliche Leben in einer innigen Beziehung zum personalen Gott – „der Schatz" (vgl. Mk 10,21 par.; Lk 12,33–34 par.) – und zu den Nächsten wird aus dem Blick verloren. „Ein in diesem Sinn verstandener ‚Reicher' braucht deswegen kein ausgesprochener Gottesleugner, kein Atheist zu sein; er ist aber ‚gottlos' in dem Sinn, als er sein Leben ohne Gott gestaltet, als ihm Gott kein richtiges Anliegen ist. [...] Jesus verwirft den irdischen Besitz nur insofern, als dieser ein von Gott trennendes Hindernis ist, wie dies dann der Fall ist, wenn der Reichtum oder das auf irdischen Gewinn abzielende ‚Geschäft' zum Um und Auf des Menschen wird, wobei dann für Gott kein Platz mehr bleibt."[81]

Damit ist nicht gesagt, daß das Evangelium grundsätzlich materielle, irdische Güter, die Gaben Gottes sind, „verteufelt". In der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25–37) ist für seine Tat Besitz (vgl. bes. die VV. 34–35) vonnöten, um helfen zu können. Nicht der Besitz als solcher ist als schlecht zu bewerten, sondern die „Beziehung" / Besessenheit zu den Sach(wert)en; denn die Dinge dienen „dem Leben, aber das Leben dient nicht dem Besitz".[82] Daher gebraucht Jesus die Dinge des täglichen Lebens (vgl. Lk 7,34 par.) und hat nie ein sogenanntes „Armutsgesetz"[83] verabschiedet. Jesus ruft Menschen in die Jüngernachfolge, damit sie sich mit Leib und Seele ihm verschreiben. Das heißt jedoch nicht, ihn zu „imitieren", indem das Neue Testament wie ein Rezeptbuch schablonenhaft für die Christusnachfolge angelegt wird, sondern es geht der Christusnachfolge darum, sich im eigenen Leben vorbehaltlos nach Gott – wie es einst Jesus vorgelebt hat – auszurichten, ihn

---

80 Vgl. F. Zehrer, *Arm und Reich in der Botschaft Jesu,* in: BiLi 36 (1962/63) 148–163, 156.

81 Ebd., 153.

82 E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott* (rororo-Sachbuch 7332), Hamburg 1980, 89.

83 B. Schwank, *Kann das Ordensleben biblisch begründet werden?,* in: BenM 44 (1968) 409–413, 409.

auszudrücken und ausstrahlen zu lassen. „Eine Idealisierung der Armut haben weder [...] Jesus noch die Urkirche gekannt."[84] Aus dieser (Ein-) Sicht ist es weniger sinnvoll, weitere Bibelstellen weder für (z. B. Joh 12,6.8; 13,29) noch gegen Jesu Besitz (z. B. Mk 10,17–31) anzuführen.

3. Schlußfolgerungen für uns Christen heute

Gott hat sich in der Inkarnation Jesu selbst geoffenbart und sich den Menschen selbst als der Gott mitgeteilt, um Sorgen und Nöte, Freud und Leid aller, vor allem der Armen, zu teilen. Von diesen Lebensgeschichten Jesu und seiner Jüngerschaft „erzählen" zum einen die Evangelien und zum anderen die Apostelgeschichte sowie die Apostelbriefe aus der – teilweise idealisierten – Sicht der Verfasser; Glaubenszeugnisse, die Richtschnur für die Christusnachfolge sind. Allen Getauften, die zusammen die Kirche bilden, ist es „ins Stammbuch geschrieben", das Leben christus- bzw. evangeliumsgemäß auszurichten. „Wir leben in ihm, weil es (das Evangelium – Einschub des Autors!) in uns lebt."[85] Sowohl in den neutestamentlichen „Lebensgeschichten" als auch in den Viten der Heiligen und Ordensgründer läßt sich ein roter Faden im Sinne einer spirituellen Lebensgestaltung erkennen: das kontemplative Dasein für Gott einerseits und das personale Mitsein mit den Menschen in der Christusnachfolge andererseits. Voraussetzung für eine Christusnachfolge ist die „Verbindung" zur „Kraftquelle" Gott. Er ist die Basis, die Mitte, das Ziel. Ohne ihn handelt der Gottlose verzweckt, ziellos und verliert sich in den „-ismen" (z. B. Fanatismus, Aktivismus). „Die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los" (Johann Wolfgang von Goethe, Der Zauberlehrling). Nur aus dem Gottesbezug heraus konnte Jesus die Beziehung zu allen Menschen in der Nächstenliebe pflegen. Der Gottesbezug allein ist aber noch nicht der Garant für die wahre Christusnachfolge, wie das Beispiel vom reichen Jüngling zeigt (vgl. Mk 10,17–31). Die Kluft zwischen den Armen und Reichen war für Jesus Anlaß, sich für die Schwächeren einzusetzen, mit dem Ziel, ausgegrenzte, gemiedene Menschen aus der Peripherie in die Gesellschaft zu integrieren, da Gott buchstäblich der Gott Jahwe ist, der für alle Menschen da ist. Jesu leidenschaftliches Dasein für Gott hat ein leidenschaftliches Mitsein mit den Menschen in Wort und Tat zur Folge: Gottesdienst wird zum Menschendienst; der Menschendienst Gottesdienst. Die Theo-logie als Rede von Gott ist somit in Jesus und in uns Christusnachfolgern „geerdet". Diese „Frohe Botschaft" ist Auftrag für alle Getauften, die sich auf den Weg der Christusnachfolge machen.[86] „Die Hagiographie ist ein wichtiger Teil der Theologie. [...] Denn die Heiligen der

---

84 H.-J. Degenhardt, *Lukas – Evangelist der Armen.* Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1965, 211.

85 H. Schneider, *Das Wort Gottes in der Kontemplation im Hören auf Klara von Assisi,* in: OrdKor 35 (1994) 135–139, 137.

86 Vgl. den Synodenbeschluss *„Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften – Auftrag und pastorale Dienste heute"* I,2.1.4, in: OGGSB, Freiburg 1976, 557–580, 562.

Kirche sind Konkretionen des Evangeliums."[87] Es ist deshalb indiskutabel, einzelne Lebensstile des kirchlichen Lebens gegeneinander auszuspielen.[88] Nur im Bewußtsein, daß der Mensch eine Kreatur, ein Geschöpf Gottes ist, hat der Mensch die ihm geschenkten Gaben – nicht bloß die materiellen – Gottes für die Lebens-Aufgabe an den Nächsten als Ebenbild Gottes zu verschenken (vgl. Gen 1,26.27). So sind die helfenden, tröstenden, stützenden Arme die verlängerten Arme Gottes für die Welt in dieser Welt – eine Ausstrahlung der gottgewollten Christusnachfolge. „Bete, als ob alles von Gott abhinge, aber mühe dich, als ob alles von dir abhinge" – Kontemplation und Aktion bedingen einander, damit ein spirituelles Leben gelingen kann und sich nicht in spiritualisierten Utopien verliert. Leider sind in unseren Breiten die Hände nicht frei, da sie die „sieben Sachen" festhalten; die Köpfe sind blockiert, weil sich alles um das Sein (Geltung) und Haben (Besitz und Macht) dreht, die Herzen sind nicht offen, da die paar Habseligkeiten von einem Besitz ergriffen haben. Der Blick und der Zugang für den Nächsten ist somit verstellt. Armsein ist kein theoretisch intellektuelles Problem, sondern vielmehr eine existentielle An-Frage. Ein Sich-Mit-Teilen ist nicht nur ein Teilen von Gütern, sondern auch ein solidarisches Mit-Tragen der Last, der Ängste und Sorgen anderer (vgl. Gal 6,2) und ein Weg-Geben-Können von Geschenktem (vgl. Clemens von Alexandrien, Quis dives salvetur? 16,3). Nicht ein materieller Besitzverzicht ist gefordert, sondern es gilt vielmehr neue Formen des Mit-Teilens[89] zu finden, was sich unter Umständen im Alles-Hergeben äußern kann (vgl. Mk 12,41–44 par.) bzw. muß (vgl. Mk 10,17–31 par.) – eine Herausforderung eines jeden Christen in seinem je eigenen Kontext als Lebensaufgabe zum Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe in der Hingabe an Gott. Doch nur so strahlt das Evangelium seine Kraft aus, die in ihm steckt, und es ist so ein glaubwürdiges Verkünden der „Frohen Botschaft" für alle. „Es ist gewiß kein Zufall, daß gegenwärtig dort die Kirchen am lebendigsten und am fruchtbarsten sind, wo sie arm und dem Leidensdruck ausgesetzt sind. Dieses Faktum sollte uns wenigstens zu denken geben."[90] In unseren Breiten ist es uns noch nicht gelungen, etwas Adäquates und Eigenständiges im Vergleich zum lateinamerikanischen Kontinent auf die Beine zu stellen, zumal „die vorrangige Option für die Armen eine Option *der Kirche als solcher* und nicht etwa nur der Kirche Lateinamerikas ist".[91] Jede und jeder einzelne ist als Christ in seiner Verantwortung gefragt und keine (staatlichen oder kirchlichen) Sozialprogramme[92], die

87 L. Mödl, *Allerheiligen. Die reichen Armen.* Homiletische Vorüberlegungen, in: PrKat 132 (1992/93) 709.

88 Vgl. B. Albrecht, *Dimensionen evangelischer Armut* (ThLe 45), Freising 1978, 26–27.

89 Vgl. B. Albrecht, ebd., 35.

90 G. Greshake, *Die Bedeutung von Charles de Foucauld* (wie Anm. 42), 292.

91 J. Sayer, *Die programmatische Eröffnungsrede Johannes Paul II. und ihre Bedeutung für Santo Domingo,* in: MThZ 45 (1994) 189–201, 193.

92 Vgl. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas – kein soziales Evangelium* (wie Anm. 78), 421.

eine Güterverteilung verordnen und organisieren. Das aus freien Stücken gewählte Sich-Mit-Teilen „ist Gesinnung und Werk in Einheit in dem dialektischen Unterschied von Gesinnung und Werk".[93] Es fragt sich: „Kennen Sie die Armen von Freiburg?", eine Anfrage von Mutter Teresa auf dem Freiburger Katholikentag an uns. Kennen wir die Armen in unserer Stadt, die mittellos, gesundheitlich geschwächt sind oder keinen sozialen Rückhalt haben? Jedenfalls ist eines eindeutig: Die Welt des Computerzeitalters und der Automatisierung wird noch mehr Arme in einem irrelativen Verhältnis produzieren, und Gott bedarf heute mehr denn je die Christusnachfolger als seine „Werkzeuge", die nicht nur mit Worten, sondern mit ihrem Leben das Evangelium realisieren. Ein wechselseitiges Für-/Miteinander als notwendiges Zuwenden zu unserem Herrgott und zu unserem Nächsten „verdichtet" Nikolaus von der Flüe (1417–1487) in seinem „Bruderklausengebet":

„Mein Herr und mein Gott, nimm alles von mir, was mich hindert zu dir!

Mein Herr und mein Gott, gib alles mir, was mich führet zu dir!

Mein Herr und mein Gott, o nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen dir!"

„Das Wort Gottes am Nächsten transformieren"

Aachener Franziskanerbrüder begehen den 130. Todestag ihres Gründers Johannes Höver

Christoph Müller, Düsseldorf

Sie gehören in Aachen wie in Düsseldorf zum Stadtbild wie die Sonne zum Sommer. In ihren braunen Kutten und Sandalen setzen sie Farbtupfer im grauen Alltag. Vor allem aber sind die ‚Armen-Brüder des heiligen Franziskus' Verwalter der Armut und des Elends, aber auch Anwälte der Schwachen in der Gesellschaft. Denn seit der Gründung am Heiligen Abend des Jahres 1857 helfen die ‚Armen-Brüder des heiligen Franziskus' Bedürftigen in Deutschland, den Beneluxländern, Brasilien und in den Vereinigten Staaten.

---

93 K. Rahner, *Theologie der Armut* (wie Anm. 63), 452 = ders., *Die Armut des Ordenslebens in einer veränderten Welt* (wie Anm. 63), 273.

Während anfänglich die Erziehung von Kindern und Jugendlichen im Zentrum des apostolischen Wirkens der Höver-Brüder stand, so veränderten sich im Laufe der Ordensgeschichte die Aufgaben. Heute sind sie in der Altenpflege, Nichtseßhaftenhilfe und in der Seelsorge tätig. Erhalten hat sich über die Jahrzehnte jedoch der Auftrag des Gründers Johannes Höver, sich ‚in Werken der Barmherzigkeit zu üben'. Das Durchgangsheim für Obdachlose am Rather-Broich in Düsseldorf ist ein leuchtendes Beispiel, daß die Höver-Brüder im Dienst am Schwachen stehen und der Kirche Glaubwürdigkeit verleihen.

Es ist auch der Wunsch des Gründers Johannes Höver gewesen, Menschen beizustehen. So verdiente sich Höver in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts seinen Lebensunterhalt als Lehrer in einer Armen-Schule. Bevor er die ‚Armen-Brüder des heiligen Franziskus' gründete, vertraute er seine zwei Söhne einem Internat zur Erziehung an. Aus diesem Erfahrungsschatz, als Mensch in der Welt bestanden zu haben, konnte sein Ordenswerk nur noch gelingen.

Die ‚Armen-Brüder des heiligen Franziskus' sind in den fast 14 Jahrzehnten ihres Wirkens natürlich vielfach in den Mühlen der Geschichte gefangen worden. So flüchteten viele Brüder und der Ordensnachwuchs im September 1877 in die Niederlande, weil der Bismarcksche Kulturkampf seine Spuren im Aachener Mutterhaus hinterließ. In der Zeit des Nationalsozialismus war es ähnlich. Um den vielfältigen ungerechtfertigten Prozessen gegen Ordensleute zu entkommen, flüchteten sich viele in die belgischen und niederländischen Niederlasssungen. Einige Brüder mußten als Soldaten der Wehrmacht die Feldzüge Hitlers unterstützen.

Am 13. Juli 1994 begingen die Höver-Brüder den 130. Todestag des Stifters Johannes Höver. Für Bruder Benedikt Kreutz, über lange Jahre Generaloberer der ‚Armen-Brüder des heiligen Franziskus' Gelegenheit, sein Ordensleben zu überdenken: ‚Das Leben im Orden kennt kein Wenn und Aber. Wer sich für ein solches Leben entscheidet, dürfte sich nicht umschauen…' Solche Radikalität sei heute kaum zumutbar. Das Leben in einer Ordensgemeinschaft sei nicht bequem. Wer in Altenheimen Menschen pflege, Nichtseßhaften Obdach gebe, der stehe mitten in der Welt und dem werde nichts geschenkt, ist Provinzial Bruder Matthäus Werner überzeugt. Caritatives Wirken im Ordensleben gilt als ein Bemühen, das Wort Gottes am Nächsten zu transformieren. Der Auftrag der ‚Armen-Brüder des heiligen Franziskus' sei demnach ein zeitloser. Nur die Prioritäten caritativer Arbeit, so glaubt Bruder Benedikt Kreutz, veränderten sich durch die Wellenbewegungen der Geschichte.

Berufepastoral als Autorallye?

Bericht von einer Delegiertentagung vom 1. bis 4. 6. in Madrid

P. Norbert Riebartsch OSCam

Die europäische Vereinigung der Ordensoberen veranstaltet seit einigen Jahren Tagungen zu wichtigen gemeinsamen Fragen des Ordenslebens. In diesem Jahr lag die Vorbereitung bei der Abteilung Berufepastoral der spanischen Vereinigung der Ordensgemeinschaften. Als Rahmenthema wurde vorgegeben:

Aktuelle Wirklichkeit der Berufepastoral und Perspektiven in Europa

Auf Bitte der AGMO fuhren Pater Johannes Haas OSFS und Pater Norbert Riebartsch OSCam im Namen der VDO zu diesem Treffen nach Madrid. Dort trafen sie auf Sr. Josefa Sanchez, die als Mitglied einer spanischen Ordensgemeinschaft in Wuppertal arbeitet, von ihrer Oberin angemeldet wurde und dann als deutsche Delegierte geführt wurde.

Insgesamt wurden 38 Delegierte gezählt, die aus den Ländern Deutschland, England, Frankreich, Griechenland, Italien, Malta, Niederlanden, Polen, Portugal, Schweiz, Slowenien, Spanien und Ungarn gemeldet waren.

Die Arbeit geschah in den Sprachgruppen Spanisch, Französisch und Englisch, die Referate wurden in Spanisch gehalten und simultan übersetzt, Gruppenberichte und Diskussionen in einer der Sprachen und wieder in Simultanübersetzung.

A. Fragebogen zur Berufepastoral

Zur Vorbereitung dieses Treffens war in Spanien ein Fragebogen erstellt worden, der über einen Verteiler vor Ort eigentlich von allen Verantwortlichen für Berufepastoral beantwortet werden sollte. In diesem Fragebogen wurde nach den größten Hilfen und Hindernissen für die Berufepastoral auf der Ebene der Schulen, Pfarreien, Jugendverbände, eigener Aktionen etc gefragt. Auch sollte angegeben werden, wie sich die Einzelnen zu konkreten Punkten stellen.

In Deutschland war der Fragebogen über den Verteiler der AGMO den von dort erfaßten Männergemeinschaften zugesandt worden, es ergab sich aber nur ein Rücklauf von 6 beantworteten Fragebögen. Antworten aus deutschen Frauengemeinschaften lagen nicht vor. Sr. Josefa war auch nicht bekannt, ob er im Rahmen der VOD bekannt wurde.

Auch die anderen Ordenskonferenzen kamen nur auf ungefähre Trends, nie aber zu soziologisch gültigen Aussagen.

Dennoch gab es den Versuch einer 158 Seiten umfassenden soziologischen Untersuchung.

Vielleicht kann aber auf folgende Dinge hingewiesen werden:

* Die wenigsten Beantworter des Fragebogens arbeiten nur in der Berufepastoral
* Die Zufriedenheit mit der Arbeit nimmt mit zunehmender Dauer und zunehmendem Alter der Verantwortlichen ab
* Es wächst eine Tendenz zu Teamarbeit und zu gemeinsamen Aktionen verschiedener Gemeinschaften
* Die Suche nach einer angemessenen Ausbildung wird allgemein betrieben
* Ein Großteil der Probleme in der Berufepastoral liegt in uns selbst
  - durch Arbeitsüberlastung
  - durch geringes Interesse anderer Ordensmitglieder
  - durch fehlende Unterstützung seitens der Gemeinschaft
* In der Begegnung mit den Interessenten wächst die Frage nach Solidarität und konkretem Zeugnis zu Nöten der Zeit
* Der in den Gelübden liegende Aspekt der Verbindlichkeit schreckt Interessenten oft ab

Das Gespräch in den Kleingruppen über die Auswertung zeigte, daß die unterschiedliche Gewichtung der Antworten in den einzelnen Ländern auch einem Prozeß unterworfen ist. Frageprozeße und sich verändernde Versuche tauchen in bestimmten Abläufen immer wieder auf.

Aus der Gruppenarbeit gilt es zu betonen, daß unser Reden vom Jugendlichen als Interessenten am Orden sich verändern müßte. Es zeigt sich immer häufiger, daß Interessenten schon eine Berufszeit hinter sich haben und nun mit ca. 30 Jahren den Weg in verbindliche Lebensformen suchen.

Auch bleibt es immer eine Herausforderung, unser Sprechen zu überprüfen. Die Forderung nach einer „neuen Sprache" war immer wieder zu hören. Die Befähigung zu neuen Worten und neuen Gleichnissen ist auch ein Hinweis darauf, wie sehr wir die Themen durchdrungen haben.

Unterschieden werden muß zwischen der Suche nach religiösem Leben und der Suche nach Anschluß an eine Gemeinschaft. Nur aus der Unterscheidung ist eine gute Führung möglich.

Schließlich bleibt die Forderung nach dauernder Fortbildung und einer ständigen Konversion als Grundlage für ein überzeugendes Leben, das zur Teilnahme anspornt.

B. Kräfte im Horizont des 21. Jahrhunderts und Konsequenzen für Ordensleben und Berufepastoral

Ausgehend von der Analyse des Fragebogens wurde nach Konsequenzen für die Arbeit gefragt.

1. Wiederentdeckung des jeweiligen Ordenscharismas
2. Wirkliche Teilhabe am Leben der Menschen (inkarnatorisches Prinzip)
3. Aus dem neu entdeckten Charisma zu deutlichem Zeugnis der Umsetzung kommen.
4. Das eigene Leben auf die Zeichen der Zeit hin übersetzen
5. Ein Zeugnis der täglichen Suche geben
6. Intensivere Zusammenarbeit der Orden untereinander und mit den verschiedenen Gruppen der Kirche

C. Schlußdokument

Es ist versucht worden, die Ergebnisse dieser Tage zu einem Schlußdokument zusammenzufassen. Die Grundlage bildete ein Entwurf des Soziologen, in den Ergänzungen der Sprachgruppen eingearbeitet wurden.

Herauszustellen sind folgende Punkte:

1. Die jungen Menschen suchen weiter nach Idealen und Antworten auf ihre Lebensfragen. Darauf haben wir zu antworten.
2. Der Berufepastoral muß in den Orden eine Priorität eingeräumt werden.
3. Die Verantwortlichen müssen gut ausgebildet sein. Besonderes Augenmerk ist auf die Fähigkeit zur Gruppenarbeit zu legen.
4. Es muß eine Suche nach einem Pastoralprojekt der einzelnen Gemeinschaften einsetzen, das auf dem jeweiligen Ordenscharisma basiert und soziologisch überprüft ist.
5. Die Bedeutung des Lebenszeugnisses muß neu erkannt werden. Wo es uns an der Not der Zeit mit den Menschen unserer Zeit verbindet, beginnt es zu wachsen.

Im Zusammenhang mit dieser Zusammenfassung stellte sich auch die Parabel vom Auto ein, die zu der Überschrift führte:

„Wir sind mit Luxusautos unterwegs. Wir konzentrieren uns auf das Äußere, zum Beispiel die Karosserie. Aber wir vernachlässigen die Motoren. Wir umgeben uns mit guten Fahrern und bereiten weitere vor. Wir vergeuden unsere Energien in Beschlüsse darüber, welchen Weg wir fahren wollen. Aber unsere Landkarten und Betriebsanleitungen sind zu technisch und verwirren die jun-

gen Menschen. Wir müssen *gemeinsam daran arbeiten,* es wiederherzustellen und gemeinsam neue Motoren zu bauen und neue Modelle für das 21. Jahrhundert zu entwickeln. Außerdem müssen wir neue Landkarten und Fahrzeugbeschreibungen herausgeben, mit einer viel verständlicheren Sprache für die Jugend von heute. Außerdem müssen wir uns darüber klar sein, das gerade sie, die Jugendlichen, die neuen Fahrer sind, die entscheiden müssen, welche Route sie wählen.

D. Persönliche Schlußbemerkung

Bei der Lektüre des Berichtes kann sich die Frage nach dem Sinn und dem Aufwand einer solchen Tagung stellen. War es für die Ergebnisse nötig, nach Madrid zu fliegen?

Ich meine: Ja! Erst die internationale Ausschreibung des Kongresses konnte dazu führen, den Fragebogen oder die soziologischen Studien in Angriff zu nehmen.

Außerdem war es im internationalen Austausch möglich, sich über Nachteile und Vorzüge bestimmter Dinge zu unterhalten, die in anderen Ländern schon vorliegen. Gerade die starke Teilnahme von Delegierten aus Malta, Griechenland oder Osteuropa zeigt an, daß es eine größere Basis und ein gemeinsames Interesse an bestimmten Fragen gibt – im gegenseitigen Geben und Nehmen.

Auch war das gemeinsame Auftreten von Sr. Josefa und uns ein guter Beginn für einen regelmäßigen Austausch zwischen den Männer- und Frauengemeinschaften, von dem wir alle profitieren können.

Dabei war mir die Vorarbeit über die Jahrestreffen der AGMO sicher eine große Hilfe.

Ratlosigkeit eines Ausbildungsleiters

– Beobachtungen beim Institut der Orden (IMS) –

Manfred Entrich OP, Köln

Wer glaubt, daß die Krise in den Orden überwunden sei, sieht sich getäuscht. Die Frage nach dem kirchlichen und gesellschaftlichen Standort der Ordensgemeinschaften in ihrer unterschiedlichen Zielsetzung ist nur ansatzweise beantwortet, die Nachwuchskrise im wesentlichen nicht behoben. Ordenseintritte kompensieren nur selten die Ordensaustritte. Die Überalterung der Gemeinschaften nimmt zu. Dennoch gibt es auch Gemeinschaften, die in den neuen Bundesländern gegründet haben bzw. alte, vorhandene Gründungen mit neuem Personal aufzufrischen suchen. Es sind verheißungsvolle Initiativen und Versuche. Von einer durchgreifenden Konsolidierung der „Ordenslandschaft" aber kann nicht gesprochen werden.

In der vorliegenden Reflexion wird aus den Beobachtungen eines Ausbildungsleiters in der 2. Stufe der 2. Bildungsphase für junge Ordenspriester ein Problemfeld aufgezeigt, durch dessen Darstellung vielleicht auch ansatzweise eine Antwort für die Bewältigung anstehender Probleme von Männerordensgemeinschaften gefunden wird.

1. Trauer

Ein deutliches Unbehagen hat die professionell mit der Ausbildung befaßten Brüder erfaßt.[1] Die Sorge bezüglich der Ausbildungssituation junger Ordenspriester seitens der Verantwortlichen wird genährt durch die Erfahrung, daß immer wieder junge Mitbrüder die Unternehmungen und Anstrengungen in der Formation als nicht hinreichend oder auch fehlgeleitet empfinden. Manch einer gibt gerade die Formationsschwäche oder den Formationsmangel als Grund für seine Krise, die zum Austritt führen kann oder schon geführt hat, an. Ausbildungsleitungen müssen den schwierigen Weg im Dickicht zwischen organisch Gewachsenem und gewünschtem Neuem in den Gemeinschaften ebnen. Ihr Ausbildungsauftrag umfaßt die Treue zur gewordenen Gestalt einer Gemeinschaft gleichermaßen wie das Planen und Organisieren von Veränderungen. Dabei erweisen sich die Elemente dessen, was war, oftmals härter und stabiler als angenommen, und das, was sein soll, als viel visionärer und damit oftmals auch wirklichkeitsfremder als gewünscht.

Ein sehr zurückhaltend und diskret geäußerter Verdacht wird ausgesprochen: die jetzt heranwachsende Generation junger Mitbrüder besitzt ein deutlich ausgeprägtes Wunschprofil auf Zukunft hin, zeigt aber eine nur mäßig starke

1 Einen äußerst anregenden Diskussionsbeitrag bietet: K. Hillenbrand, Hrsg., Priester heute. Anfragen – Aufgaben – Anregungen. Würzburg 1990.

Belastbarkeit, Gegenwart zu gestalten. Die Zukunfts*wünsche* und die Zukunfts*fähigkeit* der Mitbrüder stehen nach den Beobachtungen einer Reihe von Ausbildungsleitungen in einem zu spannungsreichen Zueinander.

Fragt man nun in den Kreis der Betroffenen, der jungen Ordenspriester hinein, zeigt sich deutlich ein Leiden an der „allgemeinen Zuständlichkeit ihrer Gemeinschaft". Gemeint sind die überaus differenzierten und manchmal nicht mehr zueinander vermittelbaren Arbeits- und Tätigkeitsfelder der Ordensmitglieder. Die Vielfalt der Einsatzmöglichkeiten und damit auch der Einsatzentwürfe sind verwirrend. In dieser starken Vielfalt der Einsatzorte und Tätigkeiten treten sich gegenseitig ausschließende Lebensentwürfe zutage. Versuche, über Konfliktberatung, spirituelle Begleitung und den Einsatz von Organisationstechniken diese Vielfalt zu steuern, sie auszuhalten, bringt eine nur wenig optimistischere Zukunftssicht. Immer wieder wird gewünscht, nicht nur die Organisation einer Gemeinschaft zu verbessern, sondern die verschiedenen Unternehmungen im Orden miteinander *in Beziehung* zu bringen. Gemeint sind Lebensentwürfe, *Einstellungen*, geistliche Grundhaltungen und Arbeitsansätze, die ihre Differenzierung nicht auf Kosten der Gemeinsamkeit ausprägen.

Dabei sind Unterschiede zwischen einer Abtei und einer Ordensprovinz zu beachten. Die Unterschiede sind zwar feststellbar, aber in der Qualität durchaus zu vergleichen. In einer Abtei kann sich – ähnlich wie in einem Ordensverband (Provinz oder Region) – eine Vielfalt und Differenzierung ergeben, die das Gemeinsame nicht mehr recht wahrnehmen läßt.

Sowohl diejenigen, die Ausbildung gestalten sollen und damit auch Anteil nehmen an den Ordensplanungen bzw. auf diese Einfluß haben, als auch die jungen Ordenschristen selber sind sich bewußt, daß es lebensgeschichtliche Wenden geben kann, die einen Arbeitseinsatz und -ansatz sowie eine Lebensform ausprägen, die mit den Grundzielen der Gemeinschaft äußerst schwierig vereinbar sind. Die Sorge bleibt, daß die Ausnahmen zunehmend die Regel bestimmen. Die Ausbildungsleitungen leiden daran, daß die Zukunftsorientierung ihrer Gemeinschaften nicht deutlich konturiert ist. Sie haben Schwierigkeiten, angemessene Grundhaltungen einzuüben, ohne die eine Gemeinschaft nicht wirklich existieren kann und ohne die ein Ausbildungskonzept nicht als verbindliches Curriculum für alle ansatzweise durchführbar ist.

So wirkt, bedingt durch das diffuse Erscheinungsbild der Ordensgemeinschaft, vieles an Unschärfe auf die Ausbildung zurück. Sehr oft sieht man sich nur schwer in der Lage, curriculare Verpflichtungen durchzuhalten. Es versteht sich von selbst, daß in der Ausbildung immer auch individuell unterschiedliche Akzente gesetzt werden müssen, phasenbezogene Ausbildungsformen gesucht werden. Wo aber das Curriculum zur Ausnahme einer nicht durchgehaltenen Regel wird, ist entweder die Regel falsch oder der Ausbildungsansatz läßt sich auf dem Hintergrund der konkreten Ordensgemeinschaft nicht mehr durchhalten.

Was die Mitbrüder in der Ausbildungsleitung nicht immer in dieser Deutlichkeit ansprechen, findet sich offen als Leiden auf seiten der jungen Mitbrüder. Sie fühlen sich wie gelähmt (manchmal erwecken sie den Eindruck, am Beginn einer depressiven Lebensstimmung zu stehen), vermögen sich nicht einzubringen in ein Provinz-Ganzes. Sie wissen nicht, inwieweit sie sich „durchboxen" dürfen und damit eigenen Lebensentwürfen folgen, und inwieweit sie sich anpassen und einpassen sollen, also „gehorsam" sein. Hinzu kommt die Erfahrung, daß oftmals die, die sich nicht deutlich genug „wehren", in der sogenannten Normal-Seelsorge eingesetzt werden. Andere, die nur lange genug den Stachel der Autorität löcken, bekommen das zugestanden, was sie für sich selbst erträumt haben.

Manchmal kann man in den ersten Priesterjahren nicht nur stille, sondern auch deutlich geäußerte Wut wahrnehmen, über die eigene Unfähigkeit, sich durchzusetzen, wie es der Bruder im gleichen Kurs mit Erfolg versucht hat. Wie immer man die Ausbildungsgänge organisiert, Kriterien der Gerechtigkeit und der Vergleichbarkeit bei unterschiedlichen Erlaubnissen und Wegen gehören sicher mit zum „Ethos" eines Oberen.

Vielfach wird eine spirituelle Verdurstung in der ersten Ausbildungsphase angezeigt. Nicht immer kann man sicher sein, daß das benannte Empfinden das Problem genau bezeichnet. Schaut man tiefer, zeigen sich durchaus spirituelle Initiativen. Es ist wohl mehr das Empfinden der Betroffenen, daß das was geistlich vermittelt werden soll, mit den Realitäten der Ordensgemeinschaft nicht in eins zu bringen ist. Die geistlichen Initiativen bilden eine Art Sonderwelt zu den Realitäten des Ordenslebens und seiner Gestaltung.[2]

2. Verlust

Viele Ordensgemeinschaften haben ihre eigenen Studienzentren aufgeben müssen. Dazu führte unter anderem die Austrittswelle in den siebziger Jahren, der mangelnde Nachwuchs in den achtziger Jahren und die nicht mehr bezahlbaren Unterhaltskosten der neunziger Jahre. Es gibt noch einige Studienzentren, die sich über Wasser halten, aber auch hier sind nur noch für wenige echte Überlebenschancen auszumachen. Mit dem Verlust der Studienzentren ging sehr oft auch der Verlust nicht nur einheitlicher Studienformung, sondern auch einheitlicher spiritueller Formung in Gemeinschaft verloren. Die Not, jungen Mitbrüdern einen möglichst günstigen Studienort zuzuweisen, bestand / besteht darin, einen Ort zu finden, an dem es nicht nur eine theologische Fakultät gibt, sondern auch eine Kommunität, die vernünftigerweise als Ausbildungshaus zur Verfügung stehen kann. Damit kam es oft auch zu einem Konflikt: die apostolische Arbeit der Mitbrüder ließ sich nur schwer mit den

2 Wahrhaft Anstoß-erregend war die Veröffentlichung von: J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg u. a. ^{6}1986, vgl. auch: P. M. Zulehner, Evangelische Räte / Prophetische Lebensstile, in: LSp (1988), 352–356; und: J. B. Metz / T. R. Peters, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Freiburg 1991.

Bedürfnissen einer Ausbildungskommunität in Beziehung setzen. In den Zeiten, in denen eigene Studienzentren vorhanden waren, hatte die Ausbildung Priorität. Die apostolische Arbeit ordnete sich diesem Ziel unter. Wenn mehrere Studenten einer apostolischen Kommunität zugeordnet werden, dann sind sie gehalten, sich den konkreten Lebensbedingungen, dem vorhandenen Apostolat des Hauses und seinen entsprechenden Rückwirkungen auf die Gemeinschaft anzugleichen. Vormals konnten Ausbildungskommunitäten von Anfragen und Änderungsversuchen der Studenten beeinflußt werden. Jetzt kommt man zu einem Gentlemen's Agreement: Wir lassen euch und ihr laßt uns! Das aber heißt, eine Chance vergeben, ein Formationsfeld aufgeben, das gerade aus der Spannung unterschiedlicher Generationen sowie Lebens- und Arbeitsentwürfe geformt wird.[3]

Man hat die Studienzentren mit einer Art Laboratorium verglichen, sozusagen ein chemisch reiner Raum, in dem etwas gezüchtet wird, was in Wirklichkeit nicht zu gebrauchen ist. Das kann so sein. Jeder aber weiß, daß Fortschritt kaum ohne Laborversuch auskommt. Diese Art Laboratorien sind in unseren Ordensgemeinschaften selten geworden. Die Erprobung (Formung) bestimmt die Lebensweise.

Jeder Vergleich hat seine Grenzen. Aber er macht auch deutlich, was mit der Aufgabe der Studienzentren verlorengeht. Der Vorteil von Studienzentren lag nicht zuletzt darin, daß solche Labororientierung in ein curriculares Feld eingepaßt war und nicht von jedem Versuch, um wiederum im Bild zu bleiben, eine ganze Gemeinschaft betroffen war. Versuche waren eben Versuche und dort, wo es sich bewährt hatte, konnte man daran gehen, dies auch in der Wirklichkeit zur Durchsetzung zu bringen.

Es sei deutlich gesagt, daß dies oft nicht gelang, daß Labor eben Labor blieb, ohne Bedeutung für das konkrete Leben, „bissig" ausgedrückt: Spielwiese für die einen, damit die Wirklichkeit der Provinz, der Region oder der Abtei nicht Schaden nimmt. Es geht hier um die Problemanzeige, daß Ausbildungssituationen in apostolische Kommunitäten zu implantieren nicht automatisch ein Gewinn für die Formatio ist.[4]

3. Hilflosigkeit

Die Aufgabe eigener Studienzentren hatte zunächst einmal eine positive Wirkung dahin gehend, daß Orden stärker in den Wissenschaftsbetrieb deutscher Universitäten miteinbezogen wurden. Einzelne Ordenshochschulen hatten

---

3 Grundsätzliches zum soziologischen Hintergrund (auch) strukturell bedingter Ordenskrisen bietet die Untersuchung von: G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt [4]1992; auch: M. Miegel / S. Wahl, Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst. München [2]1994.

4 Sehr hilfreich erweist sich – weil thematisch weit gespannt und gründlich verarbeitet – dieThematik zu „Amt und Leben des Priesters" bei: K. Hillenbrand / M. Kehl, Hrsg., Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Freundesausgabe für Georg Mühlenbrock. Würzburg 1991.

Schwierigkeiten, die Konkurrenz zu den staatlich-theologischen Fakultäten durchzuhalten. Für die Studierenden der sechziger und siebziger Jahre war es oft eine Befreiung, die theologisch weiter gespannten Angebote wahrnehmen zu können. Die eigene Ordenshochschule wurde häufig als zu klein im Sinne eines ausreichenden Angebotes verstanden. Darüber hinaus zeigten die ersten Wellen der Nachwuchskrise im Wissenschaftsbetrieb deutlich Wirkung. Je weniger Studenten kamen, umso unbefragter wurden Mitbrüder unmittelbar der apostolischen Arbeit zugeführt. Der Wissenschaftsbetrieb litt unter erheblichen Legitimationsproblemen. In der Förderung eines Mitbruders wurde meist (für die Praxis, d. h.) für die apostolische Arbeit entschieden. Die Zukunft der Ordenshochschulen war ungewiß, Auflösungspläne bestanden, junge Wissenschaftler wurden verunsichert. Wo war ihr Platz für späteres wissenschaftliches Arbeiten? Der Bestand der eigenen Hochschule, des eigenen Studienzentrums war unsicher! Gute wissenschaftliche Begabungen kamen auf diese Weise unter die Praxis-Räder.

Die nachkonziliaren Auf- und Umbrüche machten auch nicht vor den Ordenshochschulen halt. Im Spektrum einer Fakultät ließ sich eben doch manch schmerzliche Fragestellung und radikale Umorientierung leichter verkraften, als das in dem kleinen Wissenschaftsbetrieb eines eigenen Ordensstudienzentrums möglich war.

Was an einer Fakultät akademische Diskussion war, konnte in einem Studienzentrum bereits den Überlebensnerv treffen. Wer diese Zeiten als Student miterlebt hat, weiß sich zu erinnern, daß theologische und gesellschaftliche Optionen hart aufeinander prallten, gemeinhin im Schema „Rechts – Links" verstanden. Daß es hier aber in der Nachbetrachtung keinesfalls um ein schlichtes „Rechts – Links" ging, sondern letztlich um die Frage der Rezeption gesellschaftlicher Umbrüche in den eigenen Ordensentwurf hinein und die Ausgestaltung theologischer Umbrüche in die Ordensspiritualität, läßt sich aus dem Abstand zu damals besser gewichten. Vielfach war es die Frage nach dem Stellenwert der Theologie selbst, die hier den eigentlichen Hintergrund der Auseinandersetzung bildete.

Es kam zu folgenschweren Entwicklungen. Ordenshochschulzentren gerieten in eine Konkurrenzsituation zur Universität, der sie in keinem Fall standhalten konnten. Auf Seiten der Studierenden war der Wunsch, an die Universität wechseln zu dürfen, stark ausgeprägt. Um eigene Studienzentren zu erhalten, mußten diese seitens der Studienleitungen der Orden aus der Konkurrenzsituation zur Fakultät herausgehalten werden. Die Isolationstendenzen nahmen zu. Die Neigung, das Bestehende zu zementieren, war überdeutlich. Selbstverständlich gab es Ausnahmen, die aber doch wohl nur die Regel bestätigen. Für die meisten Studienzentren galt die Alternative: bestehen oder nicht bestehen? Einen dritten Weg anzustreben, ein Studienzentrum in der Nähe einer theologischen Fakultät zu gründen, gelang in der Regel nicht. Diese Studienzentren hätten in gewandelter Form das Anliegen der eigenen Hochschulen weiterführen und dabei die größeren Möglichkeiten einer staatlich-theologischen Fakultät in Anspruch nehmen können. Verpaßte Chancen!

Man kann jetzt aber die Frage stellen, ob es nicht an der Zeit ist, vergessene Fragestellungen noch einmal neu auf die Tagesordnung zu bringen. Dabei geht es nicht um restaurative Tendenzen, sondern aus dem Rückblick und der damit verbundenen Übersicht Erfahrungen zu gewichten und Ansätze zu suchen, ob Ordensgemeinschaften Studienzentren in einer bewußten Nähe zu theologischen Fakultäten gründen oder ausbauen könnten. Studienzentrum meint, die Ausrichtung eines solchen Hauses auf der Grundlage der Formatio, sowohl intellektuell als auch spirituell zu gewährleisten. Das Apostolat dieses Hauses ordnet sich dem Primat des Studiums zu; also nicht einfach Addition von Studenten zu einem Konvent mit primär apostolischen Prioritäten.

Läßt man sich von einem solchen Gedanken leiten, könnte das ansatzweise eine Möglichkeit sein, aus dem erheblichen Unbehagen junger Ordenspriester bezüglich ihrer Grundausbildung Konsequenzen zu ziehen. Studienzentren sind nicht Hochschulen! Sie müssen sich nicht als Hochschule neben einer theologischen Fakultät profilieren. Wohl können sie die Möglichkeit bieten, dem wissenschaftlichen Nachwuchs der Ordensgemeinschaften einen angemessenen Arbeitsplatz in der Nähe einer theologischen Fakultät zu sichern. Ordenspriester hätten dann an ihren eigenen Studienzentren die Möglichkeit, speziell auf dem Hintergrund ihres eigenen Ordenscharismas, angemessene Zusatzveranstaltungen anzubieten. Die Nähe zur theologischen Fakultät ließe diese Zentren der Formatio kurzfristig und kreativ auf Angebote der theologischen Fakultät – und nicht nur deren Angebote! – reagieren. Die Eigenprofilierung einer Kongregation, Abtei oder Provinz bekäme kräftigen Schub. Die jetzt in manchen Gemeinschaften durchgeführten Studienwochen leiden oft unter ihrer Isolierung zum täglichen Studienumfeld des Studenten. Die Singularität erhöht nicht, sondern mindert oft ihren Wert. Im organischen Miteinander zwischen Fakultät und Studienzentrum ließe sich, abgestimmt auf ein Studiensemester, hier ein gültiger Weg finden.

4. Klärungen

Der Rückblick auf die gewordenen Studienbedingungen und der Ausblick auf mögliche Neuorientierungen verlangt nach weiterer Klärung dessen, unter dem junge Ordenspriester in der Berufseinführungsphase leiden. Sie erfahren ein Konfliktfeld, das in die schlichte Alternative gebracht werden kann: Sind wir Ordenspriester oder Gemeindepriester? Fakultäten bilden primär auf Gemeinde hin aus. Laientheologinnen und Laientheologen verstehen sich in aller Spezialisierung ihres Einsatzes gemeindeorientiert. Die Theologie nach dem Vaticanum II ist gemeindeorientiert.

Für Ordenspriester wird das häufig zum Problem. Vielfach ist die tragende Motivation, einem Orden beizutreten, nicht der Entschluß, dieses besondere Charisma zu wählen, sondern die Begegnung mit bestimmten Mitgliedern dieser Gemeinschaft, und deren faszinierender Lebensentwurf. Auch ist es der Wunsch, nicht als Weltpriester allein leben zu müssen und „verheizt zu werden". Man erhofft und erwartet sich im Kreis der Ordensgemeinschaft einen

nicht näher bestimmten, aber in der Stimmungslage klar formulierten Lebenskontext. Dieser läßt sich mit den Begriffen „kommunitär", „bergend", „gemeinschaftlich", „teamorientiert an einem Projekt arbeitend" umschreiben.

Man wird diesen Wunsch verstehen, wenn man der zunehmend schwierigen Personalsituation in den Gemeinden begegnet. Selbst in personell gut ausstaffierten Diözesen ist es durchaus üblich geworden, daß ein Neupriester in vier verschiedenen Pfarreien die Jugendseelsorge zu übernehmen hat.

Daß damit die Ausprägung einer priesterlichen Grundidentität nicht gerade gefördert wird, ist den meisten Verantwortlichen klar; dennoch sehen sie keine andere Möglichkeit. Will man an der derzeitigen Grundstruktur der Lebensweise des Priesters und der Organisation der Gemeindeseelsorge festhalten, ergibt sich wohl kein anderer Weg. Die nackte Personalnot diktiert hier den Personalplan.[5]

Immer wieder begegnet man Studenten aus dem Priesterseminar, die sich für eine Ordensgemeinschaft interessieren, um alternativ zu diesen Entwicklungen einen Lebensentwurf gestalten zu können. Auf Dauer führt das zu Problemen sowohl für die Diözesen wie für die Orden. Deutlich ist der Wunsch nach mehr Gemeinsamkeit, Projektbezogenheit, innerer und äußerer Übereinstimmung der Studenten und jungen Priester. Es ist enttäuschend, gerade das nicht im Orden zu finden. Der Mangel an Gemeinsamkeit, der ausbleibende Austausch über die Grundfragen des Glaubens und eine fehlende Konfliktorientierung werden zu Schmerzstellen, die zum Teil heftige „allergische Reaktionen" auslösen. Junge Ordenspriester finden oft in der Wirklichkeit ihrer Gemeinschaft nicht die Motivation wieder, die sie zum Eintritt und auch zum Bleiben bewegten. Die Antwort darauf ist der oft verzweifelte Versuch, über die Grenzen der eigenen Kommunität oder sogar über den eigenen Orden hinweg Zusammenschlüsse zu finden, um dort die erfahrene Leere auszufüllen. Dies sind Not-Maßnahmen, aber nicht wertlose Versuche. Es sind dies nur Übergänge. Die Gestaltung der eigenen Kommunität als angemessenes und stützendes Lebensfeld zu erfahren, bleibt auf der Tagesordnung.

Eigene Studienzentren im beschriebenen Sinn könnten hier wertvolle Hilfe leisten und in der Berufseinführungsphase die Möglichkeit eröffnen, gewissermaßen auf Zeit noch einmal den Rückzug zu ermöglichen.

---

5 Aufschlußreich hinsichtlich der Personal- und Pastoralplanung sind die unterschiedlichen Diözesankonzepte zur „Sicherstellung" der Seelsorge. Bei aller regionaler Unterschiedlichkeit drängt sich der Eindruck auf, daß es sich hier nur um Not-Pläne zur Behebung des Mangels handelt. Theologische Formkraft und pastorale Durchsicht sind aufs Ganze gesehen eher Mangelware. Die Orden sollten aus den Fehlern lernen.
Einen guten Überblick bietet der Aufsatz von U. Beck – vor allem die ausführlichen Literaturangaben: U. Beck, Geschäftigkeit vor dem Kollaps. Aussagen, Konsequenzen und Grenzen der Personal- und Pastoralpläne der Bundesdeutschen Diözesen und mögliche Konfliktfelder für die Praxis, in: Anzeiger für die Seelsorger 104 (1994) 269–271.

Anders ausgedrückt: Dort, wo jemand in seinem Praxisfeld oder konkreten Kommunitätsalltag nicht zurechtkommt, wäre in solchen Zentren noch die Möglichkeit gegeben, sich zurückzuziehen, in der bereits beschriebenen Laborsituation Fehlern nachzuspüren und Korrekturen einzuüben. Studienzentren wären dann nicht nur Ausbildungsstätten im Grundstudium, sondern auch gewollte und gestaltete Rückzugsmöglichkeiten für Mitbrüder in der ersten Arbeitsphase, damit Motivationen nachgeprüft, Studiendefizite ausgeglichen und notwendige innovative Maßnahmen gut und unter Anleitung strukturiert werden könnten.

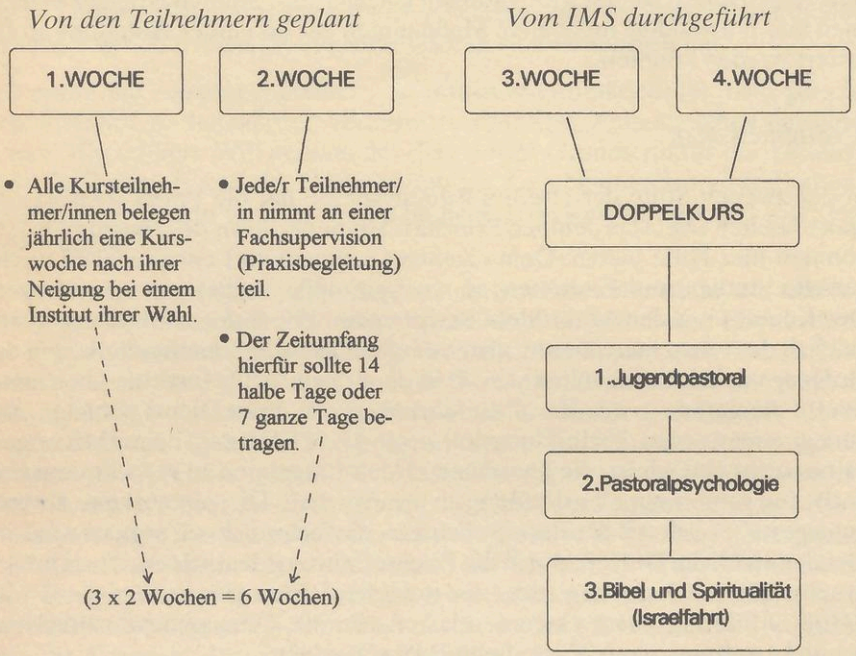
5. Möglichkeiten

In der zweiten Stufe der zweiten Bildungsphase hat die Praxis seelsorglich-apostolischen Dienstes deutlich Priorität. Studienzentren des eigenen Ordens könnten hier Hilfe bieten. Dem eigenen Grundentwurf entsprechend wären gezielte Studien und Freizeiten, so wie spirituelle Vertiefungen anzusetzen. Der Kontakt mit den Mitbrüdern in der ersten Phase der Ausbildung würde vielfach dem einzelnen gut tun, aber vor allem auch der Gemeinsamkeit in der Ordensgemeinschaft dienlich sein. Daß damit keinesfalls Institute überflüssig wären, die gerade in der Berufseinführungsphase ihren Dienst anbieten, soll kurz gezeigt werden. Fortbildungskurse wie die IPEF-Kurse beim IMS zeigen, daß es nicht einfach ist, die jeweiligen Ordensprägungen zu respektieren und doch eine gemeinsame Fortbildung zu ermöglichen. Die gemeinsame Fortbildung gestaltet sich aus der Praxisreflektion, die fachspezifisch ergänzt wird, insoweit inhaltliche Defizite durch die Praxiserfahrung deutlich werden. Die spirituelle Dimensionierung des apostolischen Einsatzes verlangt in der Berufseinführungsphase einen deutlichen Akzent. Entsprechend ist die Programmgestaltung dieser Kurse beim IMS neugefaßt.

Struktur der IPEF-Kurse

(EINFÜHRUNG IN DEN PASTORALEN DIENST)

Der jährliche Umfang dieser 3- bis 4jährigen berufsbegleitenden Ausbildung beträgt vier Wochen, die sich wie folgt aufteilen:



Hinzu kommen verpflichtend:

- 1 Woche „Einführungs-/Abschlußtage" (Jeweils 2–3 Tage)
- 1 Woche „Werdenfelser Seelsorgeseminar"
- 1 Woche „Pastoral-homiletische Woche"
- 1 Woche Projektdarstellungen

Merkblatt zu den IPEF-Kursen

Im Programmheft des Instituts der Orden finden Sie die *Zielvorstellungen für die IPEF-Kurse (Einführung in den pastoralen Dienst, 2. Stufe der 2. Bildungsphase)*. Sie können eine einmalige Teilnahme wählen oder an dem 3- bis 4jährigen Ausbildungskurs teilnehmen. Die Kurseinheiten sowie die zeitliche Aufgliederung und Dauer der Kurse können Sie aus dem Strukturplan der IPEF-Kurse (und dem IPEF-Kurse-Prospekt) ersehen.

Nachfolgend erhalten Sie nähere Erläuterungen zu einigen Punkten des Strukturplans:

- Zur 2. Woche: Unter dem Begriff *„Fachsupervision"* ist eine *Praxisbegleitung* zu verstehen. Hierbei geht es darum, mit einer Person, die der/die Teilnehmer/in selbst wählen kann, *Fallbeispiele* aus dem eigenen Berufsalltag als Priester, als Ordensmann oder als Ordensfrau im Einzelgespräch zu erörtern und zu klären. Die betreffende Person sollte ein Mensch sein, der ein evangeliumsbezogenes Leben führt.

- Zur 3. und 4. Woche: Beide Wochen werden zu einem DOPPELKURS zusammengezogen, der im Regelfall in der *2. Julihälfte* stattfindet.

- Für die *Werkwoche „Bibel und Spiritualität"* (Israelfahrt), die am Schluß der Ausbildung steht, bereitet jeder/jede Teilnehmer/in eine geschichtliche (Führung) und eine liturgische (Gottesdienst) Ausarbeitung vor. Von beiden Ausarbeitungen muß bis zu einem vereinbarten Termin vor Beginn der Werkwoche eine schriftliche Skizze vorliegen.

- Zur Vorbereitung auf die Ausbildung finden *Einführungstage* statt, deren Zeitpunkt festgelegt wird, nachdem alle Anmeldungen eingegangen sind. *Die Anmeldung ist jeweils bis Anfang November möglich.*

- Während der Ausbildung absolvieren die Teilnehmer/innen einen Grund- bzw. Aufbaukurs innerhalb des *Werdenfelser Seelsorgeseminars*. Die Kurseinheit und der Zeitpunkt können selbst bestimmt werden. Die Teilnahme an diesem Seminar ist unter anderem eine Voraussetzung zum gültigen Abschluß der berufsbegleitenden Ausbildung.

- Ebenfalls ist während der berufsbegleitenden Ausbildung eine *Werkwoche „Pastoralhomiletik"* zu absolvieren. Dieser Kurs wird jeweils im Programm des IMS ausgeschrieben. In welchem Jahr diese Werkwoche belegt wird, entscheidet der/die Teilnehmer/in selbst.

- Ein weiterer Bestandteil der Ausbildung ist die Erarbeitung und Durchführung eines eigenen Projektes. Ein Thema hierfür kann nach der Neigung und dem eigenen Berufs- und Einsatzfeld des/der Teilnehmers/Teilnehmerin gewählt werden. Dieses Projekt, von dem auch eine schriftliche Ausarbeitung vorliegen muß, wird dann nach Absprache mit dem Ausbildungsleiter während eines der IMS-Kurse, einer extra dafür vorgesehenen Woche oder in den Abschlußtagen mit den entsprechenden Medien und Materialien vorgestellt.

- Die pastorale Abschlußprüfung setzt sich zusammen aus:
  1. der Darstellung eines Arbeitsprojektes in schriftlicher und mündlicher Form,
  2. einer schriftlichen pastoraltheologischen Reflexion des Gesamtkurses *(Kollegenbrief)*,

3. einen biblisch-spirituellen Beitrag und
4. dem Abschlußkollogium.

➢ Kontaktadresse:
Institut der Orden, IPEF-Sekretariat
Waldschmidtstraße 42 a
60316 Frankfurt / Main
Tel. 069 / 44 64 15 oder 069 / 44 69 09
Fax 069 / 43 94 91

Aus dem Ansatz zur berufsbegleitenden Fortbildung zeigen sich deutlich die Möglichkeiten eines Institutes, das für mehrere Ordensgemeinschaften und deren unterschiedliche Spiritualitäten und Ansätze offen ist, und dem darin vorgesehenen eigenen Gestaltungsraum der Ordensgemeinschaften. Das Institut der Orden legt Wert darauf, daß die Teilnehmer an seinen Kursen dem eigenen Ordensauftrag entsprechend Fortbildungen nachweisen, die dann Bestandteil der berufsbegleitenden Fortbildung selbst sind. Die supervisorischen Angebote können seitens des Instituts angeboten werden oder, so eine Ordensgemeinschaft diese Angebote für sich selbst eröffnen kann, im eigenen Studienzentrum.

Berufsbegleitende Fortbildung überregionaler Institute hängt wesentlich in ihrem Gelingen auch an der Berufsbegleitung innerhalb der Orden. Gelingt es nicht, hier in den nächsten Jahren auch mit schwachen Kräften in den Orden eine Eigenprofilierung zu versuchen, wird die Arbeit überregionaler Institute schwieriger. Es mag für überregionale Institute verlockend sein, die Unmöglichkeit der Ordensgemeinschaften zur Fortbildung als Chance für die eigenen Interessen zu verstehen. Eine solche Betrachtungsweise greift jedoch zu kurz! Sie ignoriert die Realität der jeweiligen Gemeinschaft und die damit auch verbundenen Zwänge, die den jungen Ordenspriester in eine heillose Spannung zwischen der erlebten Wirklichkeit und den gewünschten Möglichkeiten führen können. Institutionen, die gute, das heißt, förderliche Hilfen in der Berufseinführungsphase geben wollen, sind gut beraten, ordensspezifische Unternehmungen zu fördern. Die Alternative „Eigene Hochschule oder gar nichts" hat zu einer Verödung kreativer Möglichkeiten geführt. Das Plädoyer für eine Doppelstrategie steht: Überregionale Fortbildungsinstitutionen und ordensspezifische Studienzentren gemeinsam könnten in der erfahrenen Krisensituation in der Berufseinführungsphase steuern helfen.

6. Schlußbemerkung

In diesem Beitrag sind nicht einfach probate Rezepte vorgestellt. Der Rückgriff auf die Entwicklung will die Möglichkeiten nach vorne verdeutlichen. Der Fortbildungsmarkt ist schier unübersehbar geworden. Häufig beeinflussen auch massiv wirtschaftliche Hintergründe Fortbildungsangebote. Das theologische Setting kommt nicht selten zu kurz, die Integration humanwis-

senschaftlicher Ansätze und theologischer Orientierung wird zugunsten des einen oder anderen Teilbereiches aufgegeben. Es gilt, Mut zu machen, deutlicher als bisher wieder die theologischen Eigenarten in die Studienausbildungen einzubringen und dies auch in der Berufseinführungsphase deutlich und gezielt fortzusetzen.

Eine von den Institutionen wie dem IMS angebotene Fortbildung in der Berufseinführungsphase könnte davon nur profitieren. Es wäre deutlich die Möglichkeit gegeben, den curricularen Verpflichtungen, die in dieser Einführungsphase bestehen, um dann späterhin auch die Zweite Dienstprüfung ablegen zu können, den Weg zu bereiten. Das IMS bietet die Zweite Dienstprüfung in Absprache mit der Deutschen Bischofskonferenz gültig an.[6]

6 Informationen erhalten Sie beim Institut der Orden (IMS) – Frankfurt, Waldschmidtstraße 42 a, 60316 Frankfurt am Main

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. September 1994)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Botschaft zum Weltmissionssonntag 1994

„Wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter" (Mt 12,50).

Liebe Brüder und Schwestern!

1. Die Kirche, beauftragt zur Verkündigung des Evangeliums Christi in der ganzen Welt, hat das Jahr 1994 der Familie gewidmet. Sie betet mit der Familie und für sie und denkt über die Probleme nach, mit denen sie zu ringen hat. Auch in dieser Jahresbotschaft zum Weltmissionssonntag möchte ich auf dieses Thema eingehen in dem Bewußtsein der engen Verbindung zwischen der Sendung der Kirche und der Familie.

Jesus selbst hat die menschliche Familie als Umfeld seiner Menschwerdung und der Vorbereitung auf die ihm vom himmlischen Vater anvertraute Sendung gewählt. Er hat ferner eine neue Familie gegründet, die Kirche, gleichsam als Verlängerung seines universalen Heilswerkes. Von der Sendung Christi her betrachtet, zeigen daher Kirche und Familie gegenseitige Bindungen und übereinstimmende Zielsetzungen. Wenn jeder Christ für die Missionstätigkeit mitverantwortlich ist, weil diese für die Familie der Kirche, der wir dank Gottes Gnade aller angehören, grundlegend ist (vgl. Redemptoris missio, 77), dann muß sich erst recht die christliche Familie zum Missionshelfer aufgerufen fühlen, weil sie sich auf ein besonderes Sakrament stützt.

2. Die Liebe Christi, die den Ehebund heiligt, ist zugleich das immer brennende Feuer, das die Evangelisierung vorantreibt. Jedes Glied der Familie ist eingeladen, sich mit dem Herzen des Erlösers für alle Männer und Frauen der Welt einzusetzen und sich zu kümmern, „um die, die weit weg sind, ebenso wie um die, die nahe sind" (Redemptoris missio, 77).

Diese Liebe drängt die Missionare, mit Eifer und Ausdauer die Frohbotschaft „den Völkern" zu verkünden und von ihr Zeugnis zu geben mit der Hingabe ihrer selbst, zuweilen bis zum äußersten Zeugnis des Martyriums. Einziges Ziel des Missionars ist die Verkündigung des Evangeliums, um eine Gemeinschaft aufzubauen, die eine Ausweitung der Familie Jesu Christi ist und „Sauerteig" für das Wachsen des Reiches Gottes sowie die Förderung der höchsten Werte des Menschen (vgl. ebd., 34). Indem er für Christus und mit Christus arbeitet, wirkt er für eine Gerechtigkeit, einen Frieden und eine Entwicklung, die nicht ideologisch bestimmt sind, sondern tatsächlich zum Aufbau der Zivilisation der Liebe beitragen.

3. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte nachdrücklich einen Begriff neu herausstellen, der schon der Überlieferung der Kirchenväter teuer war und nach dem die mit Gnade des Sakraments errichtete christliche Familie das Geheimnis der Kirche in der Dimension des Hauses widerspiegelt (vgl. Lumen gentium, 11). In der gläubigen Familie wohnt die Heiligste Dreifaltigkeit, und sie nimmt in der Kraft des Geistes an der Sorge der ganzen Kirche für die Mission teil, indem sie zur missionarischen Begeisterung und Mitarbeit beiträgt.

Es ist angebracht, darauf hinzuweisen, daß die beiden heiligen Patrone der Missionen ebenso wie viele Arbeiter für das Evangelium in ihrer Kindheit die Geborgenheit einer wahrhaft christlichen Familie erlebt haben. Der heilige Franz Xaver brachte in seinem missionarischen Leben die Hochherzigkeit, die Treue und den tiefen religiösen Geist zum Ausdruck, den er innerhalb seiner Familie und besonders bei der Mutter erfahren hatte. Die heilige Theresia vom Kinde Jesu aber vermerkte in der sie kennzeichnenden Schlichtheit: „Mein ganzes Leben hindurch wollte mich der gute Gott mit Liebe umgeben: meine ersten Erinnerungen sind voll von Liebkosungen und zärtlichstem Lächeln!" (Geschichte einer Seele, Manuskript A, f. 4v).

Die Familie nimmt an Leben und Sendung der Kirche mit einem dreifachen evangelisierenden Wirken teil: in ihrem eigenen Inneren, in der Gemeinde, zu der sie gehört, und in der universalen Kirche. Das Ehesakrament „macht die christlichen Gatten und Eltern zu Zeugen Christi ‚bis an die Grenzen der Erde', zu wahren ‚Missionaren' der Liebe und des Lebens" (Familiaris consortio, 54).

4. Missionarisch ist die Familie vor allem mit ihrem Gebet und Opfer. Wie jedes christliche Gebet muß das der Familie auch die missionarische Dimension umfassen, so daß es für die Evangelisierung wirksam ist. Aus diesem Grund spüren die Missionare nach der Logik des Evangeliums die Notwendigkeit, ständig Gebete und Opfer als äußerst wertvolle Hilfe für ihr evangelisierendes Wirken zu erbitten.

Zum Gebet in missionarischem Geist gehören verschiedene Aspekte, an erster Stelle die Betrachtung des Wirkens Gottes, der uns durch Jesus Christus das Heil schenkt. So wird das Gebet ein lebendiger Dank für die Evangelisierung, die uns schon erreicht hat und sich weiter in der ganzen Welt verbreitet; zugleich wird es zur Anrufung des Herrn, er möge uns zu gelehrigen Werkzeugen seines Willens machen und uns die unerläßlichen moralischen und materiellen Mittel für den Aufbau seines Reiches gewähren.

Untrennbare Ergänzung des Gebetes ist dann das Opfer, je hochherziger, desto wirksamer. Von unschätzbarem Wert ist das Leiden der Unschuldigen, der Schwachen und Kranken, ferner aller, die Unterdrückung und Gewalt leiden, also derer, die in besonderer Weise auf dem Weg des Kreuzes mit Jesus, dem Erlöser jedes einzelnen Menschen und des ganzen Menschen, vereint sind.

5. Durch die den Medien der sozialen Kommunikation eigene überzeugende Wirkung üben Meinungsäußerungen und Ereignisse, Probleme und Konflikte, Erfolge und Mißerfolge in der ganzen Welt einen erheblichen Einfluß auf die Familien aus. Die Eltern erfüllen daher eine eigene Aufgabe, wenn sie gemeinsam mit den Kindern die Nachrichten, Informationen und Meinungsäußerungen besprechen und so in reifer Weise alles würdigen, was die Medien in ihre Häuser bringen, und wenn sie sich dann auch an konkreten Aktionen beteiligen.

Auf diese Weise entspricht die Familie zugleich der eigentlichen Rolle der sozialen Kommunikation, die ja in der Förderung der Gemeinschaft und der Entwicklung der Menschheitsfamilie besteht (vgl. Communio et progressio, 1; Aetatis novae, 6 – 11). Ein solches Ziel kann jeder Apostel des Evangeliums nur teilen, wenn er es im Lichte des Glaubens und im Dienst an einer Zivilisation der Liebe betrachtet.

Doch das Wirken im heiklen und komplexen Bereich der Massenmedien erfordert erhebliche Investitionen, menschliche Kräfte und wirtschaftliche Mittel. Ich danke allen, die hochherzig dazu beitragen, daß unter den zahllosen Botschaften, die unseren Planeten durchlaufen, nicht die milde, aber feste Stimme jener fehlt, die Christus

als Heil und Hoffnung für jeden Menschen verkünden.

6. Der erhabenste Ausdruck der Hochherzigkeit aber bleibt die völlige Selbsthingabe. Anläßlich des Weltmissionssonntages muß ich mich unbedingt in besonderer Weise an die Jugendlichen wenden. Meine Lieben! Der Herr hat euch ein für weite Horizonte offenes Herz gegeben; fürchtet euch nicht, euer ganzes Leben in den Dienst Christi und seines Evangeliums zu stellen! Hört auf ihn, wenn er auch heute wiederholt: „Die Ernte ist groß, doch es gibt nur wenig Arbeiter" (Lk 10,2).

Ich wende mich ferner an euch Eltern. In euren Herzen soll nie der Glaube und die Verfügbarkeit nachlassen, wenn der Herr euch segnen möchte und einen Sohn oder eine Tochter zum missionarischen Dienst ruft. Wißt ihm dafür zu danken! Ja, tut alles, daß dieser Ruf mit dem Familiengebet vorbereitet wird und mit einer Erziehung reich an Schwung und Begeisterung, verbunden mit dem täglichen Beispiel der Aufmerksamkeit für andere, mit der Teilnahme am Leben von Pfarrei und Bistum, mit der Mitarbeit in Verbänden und freiwilligen Diensten.

Eine Familie, die den missionarischen Geist in ihrem Lebensstil und ihrer Erziehung pflegt, bereitet das gute Erdreich für den Samen des göttlichen Rufes vor und verstärkt zugleich die gefühlsmäßigen Bindungen sowie die christlichen Tugenden ihrer Mitglieder.

7. Die heilige Jungfrau Maria, die Mutter der Kirche, und der heilige Joseph, die von allen christlichen Familien vertrauensvoll angerufen werden, mögen erwirken, daß sich in jeder häuslichen Gemeinschaft dieses Jahr hindurch der missionarische Geist entfaltet, damit die ganze Menschheit „in Christus zur Familie des Sohnes Gottes" wird (Gaudium et spes, 92).

Mit diesem Wunsch rufe ich auf die über die ganze Welt verteilten Missionare wie auch auf jede einzelne christliche Familie, besonders auf jene, die sich für die Verkündigung des Evangeliums einsetzen, die Gaben des göttlichen Geistes herab, als deren Unterpfand ich allen den Apostolischen Segen erteile.

Aus dem Vatikan, 22. Mai, Hochfest von Pfingsten des Jahres 1994, im sechzehnten meines Pontifikates.

2. Katechismus – Kompendium der Lehre der Kirche

Anläßlich der Vorstellung des Katechismus der Katholischen Kirche in englischer Sprache schrieb der Papst in einer Botschaft vom 27. Mai 1994 u. a.: „Im November 1986 sagte ich bei der ersten Zusammenkunft der Kommission, die aufgestellt war, um in Übereinstimmung mit der Empfehlung der Außerodentlichen Bischofssynode von 1985 den Katechismus zu entwerfen: ‚Ein Katechismus ist nicht das gleiche wie Katechese. Ein Katechismus ist ein Kompendium der Lehre der Kirche; ‚die Katechese aber, als jene kirchliche Tätigkeit, die Gemeinschaften und einzelne Christen zur Reife im Glauben führt' (Allgemeines Katechetisches Direktorium, 21), gibt diese Lehre weiter mit Hilfe von Methoden, die dem Alter, der Kultur und den Verhältnissen der verschiedenen Menschen angepaßt sind, so daß die christliche Wahrheit durch die Gnade des Heiligen Geistes zum Leben der Gläubigen werden kann.' Zugleich aber sind, wie es die lange Erfahrung der Kirche deutlich zeigt, die Texte, die in der katechetischen Unterweisung verwendet werden, bei der Übermittlung einer genauen Formulierung der christlichen Botschaft und der Lehre der Kirche von grundlegender Bedeutung.

Folglich können wir die große Sorgfalt, den Zeitaufwand und die von zahlreichen Personen und Institutionen aufgebrachten Hilfsmittel für die Aufgabe, diesen Text zu erstellen und ihn dann in die verschiedenen modernen Sprachen zu übersetzen, als völ-

lig gerechtfertigt betrachten. Das alles ist um so leichter verständlich, wenn wir bedenken, daß der Katechismus der Katholischen Kirche – wie ich in der Apostolischen Konstitution Fidei depositum schrieb – als ‚gültiges und legitimes Werkzeug kirchlicher Gemeinschaft' dienen soll und als ‚zuverlässiger und authentischer Nachschlagetext für die Unterweisung in der katholischen Glaubenslehre'..."

3. Ruanda

Angesichts der immer schlimmer werdenden Situation in Ruanda hat der Heilige Vater wiederholt und immer dringender an alle Nationen appelliert, diesem von einem Bruderkrieg erschütterten Land zu Hilfe zu kommen. In dem schrecklichen Konflikt mußten viele Menschen ihr Leben lassen oder als Flüchtlinge ein Los auf sich nehmen, das durch Hunger, Krankheit und Hilflosigkeit gekennzeichnet ist. Unter den ermordeten Bürgern des Landes befinden sich zahlreiche Ordensschwestern, Priester und drei Bischöfe. Als Zeichen brüderlicher Solidarität mit der Bevölkerung und der Kirche feierte der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Jozef Kardinal Tomko, mit Zustimmung des Heiligen Vaters im Petersdom am 15. Juni 1994 eine heilige Messe „für den Frieden in Ruanda und für das Seelenheil der Opfer". Am 5. August 1994 hat Papst Johannes Paul II. in einer Notificatio das ganze Volk Gottes dazu aufgefordert, am Sonntag, dem 14. August, in allen Kirchen und Oratorien des Erdkreises die göttliche Hilfe für die Brüder und Schwestern in Ruanda in den liturgischen Feiern anzurufen.

4. An den Kapuzinerorden

Am 1. Juli 1994 empfing Papst Johannes Paul II. die Mitglieder des 71. Generalkapitels des Kapuzinerordens in Audienz. In seiner Ansprache sagte der Papst, der Orden müsse sich um eine kreative und konkrete Treue zu seinem Charisma bemühen. Grundlage zur Erfüllung dieser Sendung müsse die rechte Integration von Kontemplation und Aktion sein. Die Kapuziner mögen volksnah bleiben und sich in jeder Situation als wahre Missionare erweisen. Der hl. Franziskus habe einst in einer Vision die Botschaft empfangen: „Geh, und stelle mein Haus wieder her!" Dieser Auftrag sei auch heute drängend. Es bedürfe einer Treue und Liebe zur Kirche, um das Evangelium bis an die Grenzen der Erde tragen zu können. Die alltägliche Lebensgestaltung müsse glaubwürdig sein, gemäß dem Vorbild des hl. Franziskus. – In seinem Grußwort an den Heiligen Vater hat der neue Generalminister der Kapuziner, John Corriveau, gesagt, daß der Orden gewillt sei, mit erneuertem Enthusiasmus das Evangelium in franziskanischer Weise zu leben. Der Kapuzinerorden zählt heute rund 11 600 Mitglieder, in rund 100 Ländern (L'Osservatore Romano n. 150 v. 2. 7. 94).

5. Errichtung neuer Bistümer in Deutschland

Am 7. Juli 1994 erfolgte in der Apostolischen Nuntiatur in Bonn der Austausch der Ratifikationsurkunden der Verträge über die Errichtung der Diözesen Erfurt, Görlitz und Magdeburg zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Brandenburg, dem Freistaat Sachsen, dem Land Sachsen-Anhalt und dem Freistaat Thüringen.

Der Vertrag über die Errichtung des Bistums Magdeburg wurde am 13. April 1994 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Brandenburg, dem Land Sachsen-Anhalt und dem Freistaat Sachsen unterzeichnet.

Der Vertrag über die Errichtung des Bistums Görlitz wurde am 4. Mai 1994 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Brandenburg und dem Freistaat Sachsen unterzeichnet.

Der Vertrag über die Errichtung der Diözese Erfurt wurde am 14. Juni 1994 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen unterzeichnet.

Papst Johannes Paul II. vollzog am 8. Juli 1994 die kanonische Errichtung der Bistümer Görlitz, Erfurt und Magdeburg, sowie die Erhebung des Bistums Berlin zum Erzbistum und Metropolitansitz einer neuen Kirchenprovinz. Der Kirchenprovinz Berlin wurden Dresden-Meißen und Görlitz als Suffraganbistümer zugewiesen. Die Bistümer Magdeburg und Erfurt wurden Suffraganbistümer der Kirchenprovinz Paderborn (L'Osservatore Romano n. 156. v. 9.7. 94).

6. Außerordentliches Konsistorium

Papst Johannes Paul II. hatte für den 13./14. Juni 1994 die Kardinäle zum fünften außerordentlichen Konsistorium seines Pontifikates eingeladen. Vorbereitung und Initiativen für die Feiern zum Heiligen Jahr 2000 standen im Mittelpunkt der Vollversammlung des Kardinalkollegiums. Die Kirche bereitet sich seit einiger Zeit auf dieses Jubiläumsjahr vor, in dem rund 20 Millionen Pilger und Touristen nach Italien kommen, davon allein fünf Millionen nach Rom.

Die Kardinäle haben sich darüber hinaus mit möglichen Tätigkeitsfeldern für emeritierte Bischöfe, mit dem Jahr der Familie, der Enzyklika zum Lebensschutz und dem Kairoer Bevölkerungstreffen befaßt. Schließlich informierte Kardinal Edward Cassidy vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen über die ökumenischen Bemühungen der Kirche.

Das Treffen begann mit einer Ansprache des Papstes. Nach einem Einführungsreferat von Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano zum Heiligen Jahr 2000 traten die Kardinäle in Sprachgruppen zu getrennten Beratungen zusammen, deren Ergebnisse im Plenum vorgestellt und diskutiert wurden.

Das Kardinalskollegium hat zur Zeit 139 Mitglieder, die aus 54 Ländern stammen. In der Eröffnungsansprache der Vollversammlung, an der 114 der 139 Kardinäle teilnahmen, zeichnete der Papst ein groß angelegtes Programm für den Anfang des dritten Jahrtausends, in das der Papst die Kirche führen wird (Internationaler Fides-Dienst Nr. 117 v. 28. 6. 94, S. 363 – 367).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur

Seit einigen Jahren hat ein gemischtes Komitee, das die Kongregation für das Katholische Bildungswesen, den Päpstlichen Rat für die Laien und den Päpstlichen Rat für die Kultur vereinigt, mit besonderer Aufmerksamkeit die wichtige und schwierige Frage der Hochschulseelsorge verfolgt. Der Beginn dieser gemeinsamen Arbeit geht in das Jahr 1972 zurück. Im Januar 1976 haben sich die Bischofskonferenzen in Bezug auf diese Thematik auf provisorische Schlußfolgerungen geeinigt, die bis heute ihre Gültigkeit bewahrt haben.

Dennoch hat das gemischte Komitee während der letzten Jahre diese ersten Ergebnise angereichert, und zwar durch neuerliche Konsultationen von Bischofskonferenzen, von Ordensinstituten und kirchlichen Bewegungen, auch dank des Dialogs mit Bischöfen während ihrer ad limina-Besuche, durch Dokumente, die von Bischöfen zu diesem Thema veröffentlicht worden sind, durch Überlegungen im universitären Bereich sowie durch sehr verschiedenartige pastorale Erfahrungen. Die Lehraussagen Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Universität sind reichhaltig und erhellend, und ihre systematische Darbietung ist besonders nützlich.

Das Dokument „Die Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur" wurde am 1. Juni 1994 der Öffentlichkeit übergeben.

Die ersten Adressaten sind die Bischöfe und die Bischofskonferenzen. Dennoch richtet sich dieses Dokument gleichermaßen an die Ordensinstitute, an die Katholischen Universitäten, die Internationalen Katholischen Organisationen und an die kirchlichen Bewegungen.

Die Situation der Universität ist durch Veränderungen gekennzeichnet, die durch ihre Tiefe und Komplexität bemerkenswert sind. Diese nach ihren sozio-ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Kontexten unterschiedliche Entwicklung stellt eine Anfrage an die Kirche im Hinblick auf die Qualität ihrer missionarischen Präsenz in der Universität dar. Zahlreiche Christen, Priester und Laien, die innerhalb der Universität Zeugnis für Christus ablegen wollen, stellen sich Fragen über die Herausforderungen, die anzunehmen sind, und über die Bescheidenheit der Ergebnisse, die bisher erzielt wurden. Alle sind bereit, jene kirchlichen Initiativen zu unterstützen, die geeignet sind, eine tiefgehende Evangelisierung der Universitätsangehörigen und all jener, die in diesem kulturellen Universum arbeiten, zu fördern.

Der Dienst an den konkreten Realitäten der universitären Welt verlangt von den christlichen Gemeinschaften ein gemeinsames Engagement, das besser strukturiert, intelligenter und kreativer ist. Vom Hochschulumfeld, das einen großen Einfluß auf das soziale und kulturelle Leben der Nationen habe, hänge „in hohem Maße" die Zukunft der Kirche und der Gesellschaft ab, hebt das 26seitige Dokument hervor. In zahlreichen Ländern sei zwar die Präsenz der Katholiken an der Universität zahlenmäßig beeindruckend, aber von relativ bescheidener Wirksamkeit, „weil viele Professoren und Studenten ihren Glauben als strikte Privatsache betrachten". Selbst Priester und Ordensleute verzichteten im Namen einer universitären Autonomie auf eine klare Bezeugung ihres Glaubens. „Andere nutzen diese Autonomie, um Lehrmeinungen zu propagieren, die im Widerspruch zur Lehre der Kirchen stehen." Erschwert werde diese Situation durch den Mangel an Theologen unter den empirischen Wissenschaftlern sowie an Wissenschaftsspezialisten mit gediegener theologischer Ausbildung.

„An der Schwelle eines neuen Jahrtausends, für das die universitäre Kultur eine sehr bedeutsame Komponente darstellen wird, ist die Verpflichtung, das Evangelium zu verkünden, noch dringlicher geworden".

Das Dokument will alle katholischen Dozenten und Studenten anregen, ihren jeweils besonderen Beitrag zur Überwindung jeder „verkürzten Sicht des Wissens" zu leisten. Vom Glaubenszeugnis der Katholiken an den Universitäten hänge es hauptsächlich ab, die Grundlage für eine Wissens-Synthese zu legen, die das Transzendente nicht ausschließe. Die Forderung nach einer vertieften Christianisierung der universitären Kultur wird damit begründet, daß ein Großteil der Universitäten zu einem „Supermarkt des Wissens" geworden sei und keinen wesentlichen Beitrag mehr zu einer umfassenden Entwicklung des Menschen leiste (KNA).

2. Der internationale Waffenhandel – eine ethische Reflexion

Zu keiner Zeit hat es so viele bewaffnete Konflikte wie heute gegeben, die durch die Lieferung von Waffen gefördert würden, heißt es in einem am 21. Juni 1994 vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden („Iustitia et Pax") veröffentlichten Text zum Handel mit konventionellen Waffen. Als besonders dringlich werden wirksame Mittel zum Stopp von Waffenlieferungen an terroristische oder kriminelle Gruppen bezeichnet sowie ein Verbot bestimmter Waffen wie Tretminen, die auch nach Ende

eines Krieges die Zivilbevölkerung bedrohten und Land auf Dauer unbrauchbar machten. Als „moralisch kaum gerechtfertigt" verurteilt der Text Waffenlieferungen an „autoritäre Staaten", für die das Wohl ihrer Bürger nicht vorrangige Aufgabe ist.

Zugleich wird in dem 36seitigen Dokument „Der internationale Waffenhandel – Eine ethische Reflexion" das Recht der Staaten auf „legitime Verteidigung" bekräftigt. Nur dies könne die Weitergabe einer dazu notwendigen Menge von Waffen an andere Staaten rechtfertigen. Doch handele es sich dabei nicht um ein absolutes Recht. Vielmehr sei es notwendig, den Handel auf ein Minimum zu reduzieren und die Ursachen von Gewalt zu beseitigen. Ein Waffen exportierender Staat trage immer die politische Verantwortung für negative Folgen dieses Handels. Daher müsse er mit allen Mitteln illegale Waffenlieferungen zu verhindern suchen und die Waffenfabrikanten zur genauen Einhaltung der bestehenden Kontroll-Bestimmungen anhalten.

Waffenlieferungen an ideologische Befreiungsbewegungen sind fragwürdig.

Gleichzeitig bekräftigt das Dokument die Pflicht der internationalen Gemeinschaft zur humanitären Einmischung, wenn unschuldige Opfer sich nicht selbst wehren können. Die Staaten hätten „kein Recht auf Gleichgültigkeit". Vielmehr sei es „ihre Pflicht, einen solchen Aggressor zu entwaffnen, wenn alle anderen Mittel wirkungslos blieben". Die Prinzipien der Souveränität von Staaten und die Nichteinmischung in innere Angelegenheiten dürfe kein Schild sein, hinter dem Folterungen und Morde weitergingen. Für den Päpstlichen Rat bleibt die Frage offen, ob es „immer illegal" ist, Waffen an nicht-staatliche Gruppen zu liefern. Es könnte die Möglichkeit geben, daß ein an der Macht befindliches Regime im Unrecht ist. In diesem Falle sei die Unterscheidung wichtig „zwischen einem Kampf, der in seinen Zielen und Mitteln gerechtfertigt ist, und reinem und klarem Terrorismus". Allerdings wird in diesem Zusammenhang die grundsätzliche Position der Kirche zitiert, „daß Gewalt unannehmbar als Mittel zur Lösung von Problemen und des Menschen unwürdig ist".

In dem Dokument werden weiter die hinter dem Waffengeschäft stehenden mächtigen Wirtschaftsinteressen verurteilt, die beachtlichen Einfluß auf Regierungen ausüben könnten. Die Nachfrage nach Waffen sei durch den Zusammenbruch der totalitären Regime in Mittel- und Osteuropa und dem darauffolgenden Ausbruch nationalistischer Gefühle und ethnischer Gegensätze gewachsen. Auch habe das Ende der Block-Konfrontation eine große Menge von Waffen auf den Markt geworfen. Die nach den Ende der Ost-West-Konfrontation erfolgte Reduzierung der Militärbudgets habe zu einer Krise in der Waffenindustrie geführt, die neue Märkte suche. Zwar stelle sich bei dieser Entwicklung auch die Frage nach dem Erhalt von Arbeitsplätzen. Doch die Sorge darum könne nicht die Erhaltung der Waffenindustrie rechtfertigen. Das Dokument weist weiter auf das schlechte Beispiel reicher Länder hin, die zuviel ihrer Ressourcen in den Erwerb von Waffen steckten. Dies sei besonders tragisch in Situationen, wo Menschen nicht ihre Grundbedürfnisse stillen könnten, weil der Krieg alle Möglichkeiten dazu nehme. Militärausgaben würden auch die Auslandsschulden stark anheben (L'Osservatore Romano n. 142 v. 22. 6. 94).

BISCHOFSSYNODE

1. Ernennungen für die Bischofssynode 1994

Papst Johannes Paul II. hat leitende Positionen für die 9. ordentliche Bischofssynode „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt" besetzt. Als delegierte Präsidenten wurden berufen: Kardi-

nal Eduardo Martinez Somalo, Präfekt der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens; Kardinal John Joseph O'Connor, Erzbischof von New York; Kardinal Edward Bede Clancy, Erzbischof von Sydney. Zum Generalrelator ernannte der Papst Kardinal George Basil Hume OSB, Erzbischof von Westminster, und zum Sondersekretär P. Marcello Zago OMI, Generalsuperior der Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria. Dem Sondersekretär zur Seite gestellt wurden Bruder John Johnston, Generaloberer der Schulbrüder von La Salle, und die polnische Schwester Emilia Ehrlich von den Ursulinen der Römischen Union (KNA).

Von der Union der Generalobern (USG) nehmen folgende Ordensgenerale als Mitglieder an der Bischofssynode teil: P. Marcello *Zago* OMI, P. Camillo *Maccise* OCD, P. Peter *Kolvenbach* SJ, P. Aquilino *Bocos* CF, P. Timothy *Radcliffe* OP, P. Hermann *Schalück* OFM, Abtprimas Jerome *Theisen* OSB, P. Juan Manuel *Lasso de la Vega* CSsR, P. Claude *Maréchal* AA und P. Egidio *Viganò* SDB.

Der Erste Vorsitzende der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO), P. Provinzial Peter *Schorr* OFM, wurde berufen, als Auditor an der Synode teilzunehmen.

2. Übersicht über das Instrumentum laboris der Synode

Die Vielzahl der eingegangenen Antworten und die Verschiedenheit der Situationen, auf die sie sich beziehen, veranlaßten die Mitglieder des Rates des Generalsekretariats und die zu ihrer Unterstützung hinzugezogenen Experten, die Struktur des Instrumentum laboris eingehend zu studieren, um auf organische und vollständige Weise alle gesammelten Beiträge und Anregungen zu berücksichtigen. Die Realität des geweihten Lebens zeichnet sich in der Tat durch seine große Vielfalt und Komplexität aus.

Einerseits stellen die Ordensgemeinschaften eine kleine Minderheit innerhalb der Kirche dar. „Die Mitglieder der Ordensinstitute und der Gesellschaften des apostolischen Lebens sind weit über eine Million, aber sie sind eine Minderheitsgruppe im Volk Gottes. Statistisch gesehen, entspricht ihre Anzahl nur 0,12 Prozent der Mitglieder der katholischen Kirche; im ganzen sind 72,5 Prozent der gottgeweihten Personen Frauen und 27,5 Prozent Männer. Die Mehrheit besteht aus Frauen und Laienbrüdern; 82,2 Prozent gehören somit dem Laienstand an, und lediglich 17,8 Prozent sind Priester oder Diakone" (I. l., Nr. 8)

Andererseits konzentriert sich in der Realität der Ordensgemeinschaften der Kirche eine solche Vielfalt von Lebensformen, geistlichen Traditionen, Werken apostolischen Charakters und prophetischen Zeugnisses, daß das gottgeweihte Leben auf allen Ebenen und in allen Wirkungsbereichen der Kirche zugegen ist.

Man braucht beispielsweise nur zu bedenken, daß heute etwa 1423 Frauengemeinschaften päpstlichen Rechtes und 1550 diözesanen Rechtes bestehen. Unter den Männergemeinschaften gibt es etwa 250 Institute päpstlichen Rechtes und 242 diözesanen Rechtes. Es bestehen etwa 165 Säkularinstitute päpstlichen und diözesanen Rechtes und 39 Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts. Dazu kommen eine wachsende Anzahl gottgeweihter Jungfrauen, Eremiten und Eremitinnen und andere Formen oder Gruppen evangelischen Lebens.

Abgesehen von dieser „strukturellen" Realität, könnten die Vitalität und die große Bedeutung des geweihten Lebens für die Sendung der Kirche am besten durch das Aufzählen der vielen verschiedenen Tätigkeiten und der zahlreichen von Ordensleuten geführten und geprägten Einrichtungen im Bereich der Bildung, des Gesundheitswesens und der menschlichen Förderung geschildert werden.

Um dieser so reichhaltigen Situation Rechnung zu tragen und um den eingegangenen Beiträgen die ihnen zustehende Aufmerksamkeit zu widmen, wurde beschlossen, das Instrumentum laboris auf folgende Weise zu gliedern:

Der erste Teil, „Das geweihte Leben heute", behandelt die theologische, spirituelle und pastorale Wirklichkeit des Ordenslebens (I), seine Situation unter den heutigen Gegebenheiten (II) und hinsichtlich der geographischen und kulturellen Bereiche (III), Fragen, die einige spezielle Formen betreffen (IV) und die Bitten um eine erneuerte theologische Synthese (V).

Der zweite Teil, „Das geweihte Leben im Mysterium Christi und der Kirche", bietet zu diesem Thema ein Konzept der Theologie im Mysterium der Kirche (I), in den allgemeinen Kennzeichen der Berufung, der Nachfolge, der Weihe (II), in der Dimension der Gemeinschaft, der Sendung und des Zeugnisses (III).

Der dritte Teil, „Das geweihte Leben in der kirchlichen ‚Communio'", ist gewissermaßen eine Fortsetzung des zweiten Teils und behandelt auf eingehendere Weise das Thema der „Communio"-Ekklesiologie (I) in der Weltkirche wie in den Ortskirchen (II).

Der vierte Teil, „Das geweihte Leben in der Sendung der Kirche für die Welt", befaßt sich mit den Herausforderungen und Verpflichtungen des geweihten Lebens für die Zukunft (I), mit dem Aufruf zu Neuevangelisierung (II) und seinen dem Evangelium entsprechenden Charismen als Antwort für die Welt (III).

Das Instrumentum laboris kann auf folgende Weise erfaßt werden: Feststellung (Teil I), Begründung (Teil II), Vertiefung (Teil III) und Handeln (Teil IV).

Eine kurze inhaltliche Zusammenfassung jeden Teils wird einen Einblick in den breiten Themenkreis und die Bedeutung der Synodenarbeit ermöglichen.

I. Teil

Einleitend führt das Dokument jene Elemente auf, die für das Verständnis des geweihten Lebens in der Kirche in unserer Zeit notwendig sind. Diese allgemeine Übersicht gestattet ein objektives Nachdenken über diese vielschichtige kirchliche Realität.

I. Im Blick auf die Verbreitung der geistlichen Werte in alten und neuen Formen durch die einander ergänzenden Charismen und besonderen Fähigkeiten kann man sagen, daß das geweihte Leben in der Kirche und in der Welt darauf ausgerichtet ist, Zeugnis zu sein für das Evangelium, wie der Sauerteig und wie das kleine Samenkorn, das zu einem großen Baum geworden ist.

II. Die heutigen Gegebenheiten sehen das geweihte Leben einbezogen in diesen Zeitabschnitt kennzeichnenden historischen Wandlungen. Sie erwarten von ihm eine Antwort im Glauben und im Wissen darum, daß es auch stets ein Zeichen des Widerspruchs und der Hoffnung für die Welt ist.

Mit den von der Erneuerung ausgehenden Bereicherungen, mit der Anerkennung der Berufung und der Würde der Frau, mit den neuen Formen gemeinschaftlichen Lebens sind die augenblicklichen Schwierigkeiten leichter zu überwinden.

Diese neue Erfahrung der Hoffnung beruht auf dem beständigen Streben nach tiefgreifender Läuterung des geweihten Lebens.

III. Durch die verbesserten Kommunikationsmöglichkeiten unserer Zeit hat sich auch das geweihte Leben stark ausbreiten können, was unweigerlich mit Problemen verschiedener Art verbunden ist.

Die hauptsächliche Folgeerscheinung sind die grundverschiedenen Situationen in den beiden Hemisphären der Welt, die Anpassung erfordern und konstantes Bemühen

zur Überwindung der offensichtlichen Identitätskrisen und der Treue zu den Charismen.

IV. Abgesehen von den allgemeinen Bedingungen, treten für einige Formen des geweihten Lebens kennzeichnende Erscheinungen auf, wie beispielsweise für die kontemplativen Ordensgemeinschaften, die Laiengemeinschaften und die Laienbrüder, die Säkularinstitute, die gottgeweihten Jungfrauen und Witwen, die Eremiten und Eremitinnen, die Gesellschaften des apostolischen Lebens und die neuen Gemeinschaften.

V. Nach der Theologie des II. Vatikanischen Konzils ist das geweihte Leben in das Mysterium der Kirche eingefügt, es gehört ganz zu ihr in der einzigartigen Berufung zur Heiligkeit und zur Sendung des Volkes Gottes, in Gemeinschaft mit der Hierarchie und der Laienschaft.

Den neuen Vorstellungen gemäß, verdeutlicht sich das Ordensleben durch den Aufruf zum evangelischen Realismus der Nachfolge Jesu, zur Pneumatologie, zum Prophetentum des geweihten Lebens, zur notwendigen Förderung des Menschen, zur Sendung der Frau, zur Neuevangelisation und zur Inkulturation.

2. Teil

I. Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils liefert uns die theologische Begründung für das Zeugnis des geweihten Lebens in der heutigen Zeit. Diese Begründungen stützen sich auf das Mysterium Christi und das der Kirche, als seines mystischen Leibes.

In dieser engen Verbindung mit Christus haben die Charismen des geweihten Lebens ihren Platz. Auch dieses Leben selbst wird als ein vom Heiligen Geist ausgegossenes und vom Evangelium, seiner Grundlage und Richtschnur, genährtes Charisma betrachtet.

II. Das Prinzip des geweihten Lebens besteht in der gottgegebenen Berufung zur evangelischen Nachfolge und zur Gemeinschaft mit Christus. Diese Gemeinschaft trägt das besondere Zeichen der Teilhabe an der Weihe Christi, die mit der Taufe beginnt und sich durch die Gabe des Lebens nach den evangelischen Räten der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams als unmißverständliches Zeugnis des Ostergeheimnisses fortsetzt.

III. Eine besondere Eigenschaft des geweihten Lebens ist sein Gemeinschaftscharakter, der sich in konkreter Weise im gemeinschaftlichen brüderlichen/schwesterlichen Leben ausdrückt. Daher nimmt die im Geist des Dienstes ausgeübte Autorität innerhalb der Gemeinschaft eine besondere Bedeutung ein.

Da das geweihte Leben auch Teilnahme an der Sendung der Kirche bedeutet, ist es unbedingt notwendig, Gemeinschaftsleben und Apostolat, Weihe und Sendung miteinander zu vereinbaren und immer prophetisches Zeichen des Transzendenten zu sein nach dem Beispiel Marias, Vorbild und Mutter der Jünger Jesu.

3. Teil

I. Das geweihte Leben hat seinen Platz innerhalb der Kirche als „Communio", als Gemeinschaft, versammelt in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Diese Gemeinschaft vollzieht sich durch die Sakramente, wird durch das Amt der hierarchischen Autorität geleitet und drückt sich in der Reichhaltigkeit und Vielfalt der Charismen aus.

Innerhalb dieser Gemeinschaft besteht eine gemeinsame Berufung zur Heiligkeit, von der die verschiedenen Ausdrucksformen der Weihe als Teilnahme am priesterlichen, prophetischen und königlichen Dienst Christi ausgehen.

II. Durch die Gabe der Gemeinschaft nimmt das geweihte Leben in der Weltkirche und in den Ortskirchen besondere Formen an.

Im Kontext der Universalkirche, als Gemeinschaft verstanden, müssen auch die zahlreichen Institute und Gesellschaften gesehen werden, die Ausdruck der Charismen des geweihten und des apostolischen Lebens sind.

Die verschiedenen Formen des geweihten Lebens entstehen und leben in den Teilkirchen, zu deren spirituellem Aufbau sie in Einheit mit der Gesamtkirche beitragen.

Die Gemeinschaft mit dem Diözesanbischof, mit dem Klerus und der Laienschaft wie auch die Teilnahme am Apostolat sind Kennzeichen dieser Einbindung in die Teilkirche.

In die Verbindung mit der Ortskirche bringen die Mitglieder der Ordensgemeinschaften das Kennzeichen der Universalität und das Zeugnis der kirchlichen „Communio" ein, da das geweihte Leben auf besondere Weise mit dem Petrusamt des Papstes verbunden ist.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, daß die Institute des geweihten Lebens über eine angemessene Autonomie verfügen. Autonomie und Abhängigkeit sind je nach der Natur des Gründungscharismas der Ordensgemeinschaft, nach ihrem Entwicklungsgrad im Leben der Kirche und nach ihrer Stellung als Institut diözesanen oder päpstlichen Rechtes verschieden.

Im ganzen sind alle Ordensgemeinschaften aufgerufen, eine Gemeinschaft miteinander zu bilden und sich als solche zu fühlen und die Besonderheit der verschiedenen Charismen, auch durch Koordinationsorgane, zu achten und zu schätzen.

4. Teil

I. Da zur Definition der Kirche auch ihr missionarischer Charakter gehört, findet das geweihte Leben auf wirksame Weise einen Platz innerhalb der kirchlichen Sendung.

So werden die Ordensleute mit der dringenden Aufgabe konfrontiert, auf die Herausforderungen der Zukunft zu antworten.

Diese Sorge zeigt sich in der spirituellen und apostolischen Vitalität, in der den Berufungen gewidmeten Förderung und Pflege, in der Teilnahme der gottgeweihten Frau an der „Communio" und der Sendung der Kirche, in der vorrangigen Bedeutung, einer angemessenen Bildung und Weiterbildung, im Wirken für die Inkulturation des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens, die die Ordensgemeinschaften auf wirksame Weise fördern können.

II. Heute bildet die Neuevangelisierung in der kirchlichen „Communio" und Sendung den Horizont des geweihten Lebens, da sie besonders diejenigen aufruft, die im unergründlichen Reichtum Christi verwurzelt sind, die durch ihr Versprechen, ihm nachzufolgen, ihr Leben in seinen Dienst gestellt haben und die in ihrem Bestreben, sich dem Radikalismus der Seligpreisungen hinzugeben, die Kirche verkörpern.

Die Neuevangelisierung fordert uns auf, den Radikalismus der Nachfolge und die Berufung zur Heiligkeit in evangelischer und apostolischer Dimension neu zu leben.

So ist es heute Aufgabe der Ordensleute, durch erneuerte oder auch neue Formen apostolischen Lebens auf dem Gebiet der Erziehung, des Gesundheitswesens, der Werke der Barmherzigkeit – zugunsten der Kinder, der Jugendlichen und der alten Menschen –, Zeugen Christi zu sein.

Außerdem erfordern die Mission „ad gentes", das Streben nach der Einheit aller Gläubigen in Christus und die Förderung des interreligiösen Dialogs besondere Aufmerksamkeit, denn auf diesen Gebieten kann das geweihte Leben die mit dem Eifer der Heiligen unternommene Neuevangelisierung wirksam unterstützen.

III: In der Sendung der Kirche trägt das geweihte Leben durch die evangelischen Charismen sein Zeugnis für Gott in die Welt.

Dies geschieht durch die Treue zu den verschiedenen und speziellen Berufen und die den jeweiligen Instituten und Gesellschaften eigene Lebensweise.

In diesem Zusammenhang soll – nach dem Plan Gottes für die Menschheit – auf jene Charismen hingewiesen werden, die die Option des Evangeliums für die Armen, die Fürsorge für die Kranken und Leidenden, die Erziehung der Jugendlichen zu einer Kultur der Liebe, die Förderung der Kultur, den Dienst an der Familie, das Trachten nach Frieden und Gerechtigkeit betreffen.

So wird es offensichtlich, daß das geweihte Leben nach dem Beispiel unseres Herrn Jesus Christus die kirchliche Aufgabe der Wandlung und Humanisierung hat und daß seine Charismen lebendige Worte des Evangeliums sind.

Schlußfolgerung

Als Resultat der umfangreichen Befragung berührt das Instrumentum laboris die verschiedenen Aspekte des geweihten Lebens insgesamt. Sowohl die Auswertung der Antworten als auch die effektiven Beiträge der versammelten Synodenväter werden die Aufmerksamkeit auf einige wesentliche Aspekte und die konkreten Herausforderungen im Hinblick auf das dritte Jahrtausend lenken. Auch die Sonderversammlung für Afrika leistete, indem sie sich mit dem geweihten Leben auf dem Schwarzen Kontinent befaßte, einen wertvollen Beitrag zu der Debatte über das Thema der Synode.

Als Beispiele lassen sich einige Fragen voraussehen, die sich vielleicht ergeben und weiter behandelt werden sollten.

1. Die Theologie des geweihten Lebens

Das II. Vatikanische Konzil hat die theologischen Erwägungen über das geweihte Leben im allgemeinen und über seine verschiedenen Ausdrucksformen, durch die es sich verwirklicht, eingehend erneuert. Oft wurde vorgeschlagen, alle Ergebnisse dieser Überlegungen zu „festigen", oder wenigstens die wesentlichen Elemente auf vollständige und organische Weise darzulegen. An dieser Stelle drängt sich die Frage nach der Bedeutung der Weihe, nach dem Sinn der Sendung und der Stellung des geweihten Lebens innerhalb der Kirche auf.

2. Das geweihte Leben als Charisma

Aus den Antworten ging hervor, daß dem charismatischen Charakter des geweihten Lebens in zweifacher Hinsicht große Bedeutung beigemessen wurde: als Gabe an die Kirche, die die Sendung und die „Communio" der Kirche bereichert, und als besondere Gabe, die in den verschiedenen Formen und Eingebungen der Gründer zum Ausdruck kommt.

Aufgrund seines charismatischen Charakters muß das geweihte Leben nicht nur im Hinblick auf das, was durch sein tätiges Wirken zustandekommt, gelebt und gefördert werden, sondern vor allem im Hinblick auf das, was es ist. Auch der prophetische Aspekt des geweihten Lebens ist eng mit seinem charismatischen Charakter verbunden; er kommt in erster Linie durch das „Sein", d. h. durch die unverfälschte Wahrheit der jeweiligen Berufung, zum Ausdruck. Ohne das Prophetentum des Seins wird das Prophetentum des Wirkens nutzlos.

3. Treue zur Tradition und zum Neuen

Das geweihte Leben hat eine lange Tradition, die auf die Anfänge der Kirche zurückgeht; gleichzeitig ist das Ordensleben kein Abstraktum, sondern besteht in konkreten Formen, ein stets neuer Ausdruck der gleichen tiefgreifenden Wirklichkeit als Antwort auf neue Herausforderungen, die aus der jeweiligen Zeitlage und dem konkreten kulturellen Kontext hervorgehen. Im Lauf der Jahrhunderte hat das geweihte Leben in einem reichhaltigen Panorama von verschiedenen Gründungen unterschiedliche Formen und Akzente angenommen. Diese von Grund aus gegebene Spannung zwischen Tradition und Neuheit

ist auch in unserer Zeit zu spüren – sowohl durch die Erfordernisse der Erneuerung als auch in der Notwendigkeit der Inkulturation und schließlich in den aufkommenden neuen Gemeinschaftsformen evangelischen Lebens. Einige dieser neuen Gründungen ähneln bereits existierenden Formen, während andere vollkommen neue Wege gehen und somit durch fortschreitende Einsicht lernen, ihre Identität und kirchliche Einordnung zu bestimmen.

4. Der besondere Charakter der Sendung für die Welt

Die Antworten auf die „Lineamenta" enthielten sehr zahlreiche Vorschläge für ein konkretes Engagement und mögliches Einwirken auf die Gesellschaft durch die Ordensgemeinschaften. Die wirksame Präsenz in Situationen der Armut und der Not (Arbeitslose, Migranten, Flüchtlinge, Opfer der Rassen- und Völkerdiskriminierung, Welt der Drogen und der AIDS-Kranken, gesellschaftlich oder politisch Verstoßene usw.), der Schutz besonders gefährdeter Werte (das Leben, die Familie), Förderung und Aufbau der Kultur, Kenntnis und Anwendung der kirchlichen Soziallehre: viele Wirkungsbereiche und -sphären, denen zahlreiche Ordensleute ihre Aufmerksamkeit schenken, die aber einer sorgfältigen Beurteilung bedürfen, um eine Präsenz zu ermöglichen, die keine Usurpation der Sendung der Laienschaft, sondern vielmehr konsequenter Ausdruck ihres eigenen institutionellen Charismas und des allgemeinen Charismas des geweihten Lebens ist.

Das Instrumentum laboris deutet mit seinen über hundert Seiten auf die Vielschichtigkeit der Synodendebatte hin. Wichtig ist auch die Vorbereitung der Synodenväter während der Monate, die uns noch vom Beginn der Versammlung trennen, einerseits um eine Abweichung von den verschiedenen Argumenten zu vermeiden, und andererseits um Anhaltspunkte und Hinweise zu gliedern, die dazu beitragen müssen, dem geweihten Leben für das dritte Jahrtausend der Christenheit neue Kraft und Bedeutung zu geben in Treue – wie es abschließend im Instrumentum laboris heißt – zu Christus und zum Evangelium, zur Kirche und zu ihrer Heilssendung, zum Charisma des geweihten Lebens, und der eigenen Ordensgemeinschaft und schließlich zum Menschen und zu unserer heutigen Zeit.
(Bericht des Generalsekretärs der Bischofssynoden, Jan P. Schotte CICM, Tit.-Erzbischof von Silli).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) und der Vereinigung der Brüderorden Deutschlands (VOB)

An der Mitgliederversammlung dieses Jahres nahmen 64 höhere Obere aus den beiden Vereinigungen VDO (55) und VOB (9) sowie 22 Gäste teil, unter ihnen der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann von Mainz, der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Lajos Kada aus Bonn, und Bischof Viktor Josef Dammertz OSB von Augsburg. Die Ordensoberinnen-Vereinigung (VOD) war durch die Erste Vorsitzende Generaloberin Sr. Mediatrix Altefrohne aus Paderborn und die Generalsekretärin der VOD, Sr. Adalberta Oeking ADJC aus Bonn vertreten. Weitere Gäste waren Sr. Susanna Baumann, Generalsekretärin der Ordensobern-Vereinigung der Schweiz (VOS) aus Fribourg und Provinzial P. Dominik Duka OP aus Prag als Vorsitzender der tschechischen Ordensobern-Vereinigung und Zweiter Vorsitzender der Europäischen Union der nationalen Ordensobern-Konferenzen (UCESM).

Bischof Lehmann sprach zu Beginn der Mitgliederversammlung in persönlichen

und engagierten Worten über seine Erwartungen an die bevorstehende *Bischofssynode über das „Gottgeweihte Leben"* und gab einige Informationen zum Verlauf und Anregungen zur Begleitung und Nachbereitung der Bischofssynode.

Der *Studientag* zum Thema *„Ohneeinander – gegeneinander oder miteinander. Orden, Kirche und Gesellschaft im Prozeß"* wurde mit dem Referat von P. Dr. Udo Schmälzle OFM, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, eingeleitet (s. oben S. 388–400). Im Anschluß daran wurden die Anregungen in sechs Arbeitsgruppen weiter diskutiert und umgesetzt; dazu hatte P. Udo für jede Gruppe Vorgaben und Fragen entworfen. Die Gruppenergebnisse waren am Nachmittag Ausgangspunkt für kurze Stellungnahmen des Referenten und eine sich anschließende Diskussion im Plenum.

Über den aktuellen Stand des *Forums der Orden* berichtete dessen Sprecher P. Jörg Dantscher SJ. Er legte dazu das Info-Heft Nr. 7 von Juni 1994 vor, in dem die Ergebnisse des Pfingsttreffens 1994 im Heinrich-Pesch-Haus, Ludwigshafen, zusammengefaßt sind. Erheblichen Stoff zur Diskussion im Plenum bot insbesondere das umfangreiche Dokument „Fragen zur politischen Kultur", das während des Pfingsttreffens in Ludwigshafen verabschiedet worden war. Die Mitgliederversammlung der VDO und VOB verabschiedete nach teils kontroverser Diskussion dazu eine Erklärung, in der die Tatsache begrüßt wurde, daß sich die zum Pfingsttreffen in Ludwigshafen versammelt gewesenen Ordensleute mit Fragen der politischen Kultur beschäftigt haben und mit ihrer Stellungnahme (vgl. Info 7) auch die Diskussion in unseren Konventen zu politischen Themen der Gegenwart anregen. Zum Inhalt des in Ludwigshafen verabschiedeten Papiers setzte die Mitgliederversammlung eine ad-hoc-Arbeitsgrupppe ein, die sich mit den angesprochenen politischen Themen weiter beschäftigen wird.

Die zur Mitgliederversammlung der Höheren Oberen eingeladenen Vorsitzenden der zahlreichen *Arbeitsgemeinschaften* informierten anhand ihrer bereits vorab allen Tagungsteilnehmern übersandten Jahresberichte über die vielfältigen Aktivitäten der Ordensleute in diesen Gremien. Die Mitgliederversammlung sprach den Verantwortlichen und ihren Leitungsteams sowie allen in den Arbeitsgemeinschaften engagierten Ordensleuten Dank und Anerkennung aus für ihr Engagement und die Gemeinsamkeit des Weges und zahlreicher Unternehmungen.

Der neue Vorsitzende des *Solidarwerks*, P. Karl Adolf Kreuser SJ, stellte zum Schluß der Jahrestagung der Äbte und Provinziale das Konzept des neu gewählten Vorstandes vor und umriß die Schwerpunkte der Arbeit in der nächsten Zeit. Er kündigte u. a. für 1995 eine neue Umfrage unter den Mitgliedsgemeinschaften des Solidarwerkes an, mit der der Soll- und Ist-Stand der getroffenen Altersvorsorge-Maßnahmen ermittelt und dadurch das vom Solidarwerk zu tragende Gesamtrisiko besser eingeschätzt werden soll.

Durch das Ausscheiden von P. Klaus Sanders MSC, der im Spätsomer 1993 als Generalrat seiner Gemeinschaft nach Rom berufen worden war, wurde die Nachwahl eines Zweiten VDO-Vorsitzenden bei der diesjährigen Mitgliederversammlung erforderlich. Gewählt wurde am 13. 06. 1994 *P. Dietger Demuth CSsR*, Provinzial der Kölner Provinz der Redemptoristen, mit 27 von 49 Stimmen bei einer Enthaltung. Er nahm die Wahl an und ist damit in der laufenden Amtsperiode 1993 – 1997 *Zweiter Vorsitzender der VDO*.

Nach fünfjähriger Amtzeit endete bei der diesjährigen Mitgliederversammlung das Mandat des *Generalsekretärs der VDO, P. Wolfgang Schumacher O.Carm.* Er wurde mit 48 von 49 Stimmen bei einer Nein-Stimme für eine weitere fünfjährige Amtszeit wiedergewählt und nahm die Wahl an.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Steyler Missionare

Seit zehn Jahren veranstalten die Steyler Missionare in ihrem St. Pius-Kolleg, München, Sprachkurse in Deutsch für Studenten, Priester und Ordensleute. Pro Jahr werden dazu sechs Kurse von je acht Wochen angeboten. Ausgebildete Lehrkräfte sorgen für einen effizienten Unterricht, der von den Teilnehmern sehr geschätzt wird. Immer mehr Anfragen aus aller Welt gehen zu diesen Kursen ein, besonders aus Rom und von studierenden Priestern aus der Dritten Welt, die an europäischen Universitäten ihre Studien absolvieren und dafür Kenntnisse in Deutsch als zweite und dritte Fremdsprache aufweisen müssen. Auch begabte Bewerber, die zur Aufnahme eines beruflichen Praktikums in Deutschland auf Deutschkenntnisse angewiesen sind, kommen zum Zuge. So wurde in diesem Jahr ein junger Chirurg aus Ekuador und eine Praktikantin aus China aufgenommen. Ein Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen wird nicht gemacht. P. Ludwig Lehmeier SVD, Rektor des Pius-Kolleg: „Entscheidend ist die Notwendigkeit der Unterstützung. Das ist eine echte Missionsaufgabe" (steyl aktuell [sta] 106/96).

2. Franziskaner

Die Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität lädt zu einer Tagung mit dem Thema „Das Ordensrecht im Dienst der Spiritualität" ein. Die Tagung findet vom 27. bis 29. März 1995 im Haus „Maria Rast" bei Euskirchen statt. Nähere Auskunft erteilt P. Robert Jauch, OFM, Franzikanerplatz 1, D–53879 Euskirchen (Tel.: 0 22 51 / 67 97, Fax: 0 22 51 / 8 94 25). Die Koordinierung der Tagung liegt in den Händen von P. Alexander Gerken OFM. Als Referenten sind vorgesehen: Dr. Reinhild Ahlers, Sr. Anneliese Herzig MSsR, Dr. Heinz-Meinolf Stamm OFM, Dr. Victor Papez OFM, Dr. Marianne Schlosser, Dr. Rudolf Michael Schmitz.

3. Benediktiner

Das Münchner katholische Studentenwohnheim „Ottilien-Kolleg" wurde zum 31. Juli 1994 für eine Obdachloseninitiative geräumt. Wie Erzabt Notker Wolf von der Benediktinerabtei St. Ottilien bestätigte, hat sich das Kloster, dem das Objekt gehört, mit dem privaten Verein „Initiative für Menschen ohne Obdach" (IFMO) auf einen fünfjährigen Mietvertrag geeinigt. „Wir können nicht von der Kanzel hinunter soziale Predigten halten, ohne selbst etwas zu tun", begründete der Erzabt die neue Verwendung des Hauses. Das Studien-Kolleg wurde zuletzt nur noch zur Hälfte von Benediktinern bewohnt (KNA).

4. Diener Jesu und Mariä

Eine neue Kongregation mit dem lateinischen Namen „Servi Jesu et Mariae" (SJM) wurde kirchenrechtlich am 16. Juli 1994 durch ein Dekret der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" errichtet. Die Kommission hat von Papst Johannes Paul II. den Auftrag, traditionalistisch eingestellte Katholiken in die Kirche zu integrieren. „Ecclesia Dei" ist auch für das Priesterseminar der internationalen Priesterbruderschaft St. Petrus in Wigratzbad/Allgäu zuständig. Wie die dortigen Priester haben jetzt auch die Patres des Klosters in Mussenhausen das Recht, die heilige Messe im tridentinischen Ritus zu lesen. Das Bischöfliche Ordinariat in Augsburg erklärte auf Anfrage, die Kongregation unterstehe nicht dem Ortsbischof, sondern direkt dem Vatikan (KNA).

5. Dominikaner

Vom 2. bis zum 5. Januar 1994 versammelten sich in Walberberg bei Bonn auf Einladung der norddeutschen Provinzleitung des

Ordens ca. 45 Mitglieder der Dominikanischen Familie (Schwestern, Brüder und Vertreterinnen der Laiengemeinschaft) zu ihrer alljährlichen Studientagung. Vorbereitet von der „Dominikanischen Arbeitsstelle Theologie und Gesellschaft (DaTheG)" stand diesmal der Themenkomplex „Orden in der Stadt" zur Debatte.

Inhaltlich griff die diesjährige Diskussion die Gespräche der entsprechenden Konferenz von vor drei Jahren auf; damals verhandelten die Provinzstudientage die Tradierungskrise des Glaubens in der Gegenwartsgesellschaft. Unter der Überschrift „Zukunftsfähigkeit oder Fortbestand?" fragten die Referate und Diskussionen 1991, ob sich der christliche Glaube inzwischen selbst erschöpft habe. Endgültige Antworten auf diese Frage wurden nicht angezielt; vielmehr suchten die damals versammelten Teilnehmer/innen das „Soziodrama des Traditionsabbruchs" eingehender zu analysieren. Im Anschluß an die sozialwissenschaftlichen Diagnosen wollten erste „Suchbewegungen" religionspädagogischer und theologisch-dogmatischer Art zur schöpferischen Neubesinnung anregen.

In diesem Jahr nun sollte der Blick verstärkt auf die Rolle der Kirche inmitten einer säkularisierten Gesellschaft gelenkt werden; Lebens- und Arbeitsweise dominikanischer Ordensgemeinschaften standen im Mittelpunkt des Interesses. Damit schloß die Tagung an die im Januar 1993 in Walberberg thematisierten historischen Vergewisserungen zum „Profil des Predigerordens im 13. Jahrhundert" an (vgl. Ordenskorrespondenz 34 [1993], 465 – 467). In der Tradition einer verstädterten Form des Mönchtums suchen heute – genau 777 Jahre nach der Gründung des Dominikanerordens – Predigerbrüder und -schwestern ihr kommunitäres Engagement neu zu vermessen. Dabei gilt es, den emanzipatorischen Gehalt der „eigensinnigen" Verbindung zwischen der mittelalterlichen Religionsbewegung und der aufstrebenden stadtbürgerlichen Öffentlichkeit in die zeitgenössische Situation hinein neu zu übersetzen, stellt doch – so der Tagungsleiter Prof. Dr. Heiner Katz OP (Münster/Osnabrück) in seiner Einführung – die entfaltete Moderne mit ihren vielfältigen Ausdifferenzierungen keinesfalls mehr eine einheitliche Lebenswelt (einschließlich eines über allgemein anerkannte Symbole gesicherten Gesamtsinns) dar. Vielmehr zeichnet sie sich – in der Großstadt nochmals fokussiert – durch die Kommunikation verschiedener Teilgruppen mit anderen Gesellschaftssegmenten aus; deutlich zu beobachten sind Pluralisierungen sowohl hinsichtlich der entsprechenden Bewußtseinslagen wie auch des mit diesen einhergehenden Sozialverhaltens.

Hierzu legte der an der Fernuniversität Hagen tätige Stadtsoziologe Dr. Lothar Bertels eine detaillierte Analyse von Gemeinschaftsformen großstädtischer Provenienz (Nachbarschaften, Familien und neuere Haushaltstypen wie Single-Existenzen oder Wohnkollektive) vor. Insgesamt wurde eine hohe Autonomie der diversen Beziehungsgestalten deutlich. Vor allem die stark ausdifferenzierten Phasen familiärer Lebenszyklen mitsamt den damit einhergehenden ökonomischen Problemen (u. a. Arbeitslosigkeit, Mietpreissteigerung und verzögerte Eigentumsbildung) erfordern, so die Meinung der Tagungsteilnehmer/-innen, eine grundlegende Neuorientierung kirchlich-pastoraler Handlungsmuster.

Diese aus soziologischer Perspektive gewonnene Einsicht mußte im weiteren Fortgang des Studienunternehmens als wesentliche Referenzmatrix im Auge behalten werden, wollte und sollte sich die Frage nach der urbanen Verortung der Orden nicht idealistisch-apostolischer Nostalgie erschöpfen. Demgemäß galt es „unter Verzicht auf rein kirchenrekrutierende Strategien" (H. Katz) in einem zweiten Schritt, die Praxis von Ordensgemeinschaften im Kontext der skizzierten Segmentierungs-

und Säkularisierungsprozesse zu betrachten. Hierzu konnten paradigmatisch fünf dominikanische Stadtprojekte präsentiert werden.

(1) Unter der Überschrift „Theologie und Verkündigung" sind die an der „Offenen Gemeinde Sankt Andreas" in Köln wirkenden Dominikaner in den Schwerpunkten Predigt, Beichtgespräch/Beratung, Liturgie und Katechese tätig. Zwischen den in mehreren Besucherumfragen eruierten Spannungspolen eines konsumorientierten Wahlverhaltens einerseits und dem Wunsch nach Beheimatung andererseits suchen die Mitarbeiter/-innen seit 1976/77 projektgebundene und sachbezogene Gemeindebindungen aufzubauen (Präsentation: David M. Kammler OP, Köln).

(2) Als Teil des Projekts und doch zugleich als eine eigenständige Größe präsentierte sich die Gruppe „Albertus Magnus" der Dominikanischen Laiengemeinschaft. Den Zielen dieses Teils des Ordens entsprechend suchen die 37 Mitglieder kontinuierliche, verbindliche und zugleich persönliche Beziehungs-, Gebets- und Kommunikationsweisen inmitten einer Großstadt wie Köln zu leben. Eine solche stadtkirchliche Vergemeinschaftungsform findet ihre Grenzen jedoch in der abnehmenden Bereitschaft (vor allem jüngerer Menschen), auf Dauer angelegte Bindungen einzugehen (Präsentation: Christa Müller, Köln).

(3) Als drittes dominikanisches City-Pastoral-Konzept stand das Projekt „Sankt Andreas – Offene Kirche der Dominikaner" in Düsseldorf zur Debatte. Mit ihrer am Modell des französischen „accueil" (Empfang) orientierten Arbeit suchen die Düsseldorfer Predigerbrüder vor allem auf die bedürfnisgesteuerten, beliebig „pendelnden" Interaktionen im urbanen Zentrum zu reagieren. Ziel des Projektteams ist es, unter Einbeziehung des Kirchenraumes, in dem sowohl ein Passieren als auch ein Innehalten möglich ist, gleichermaßen offene und stabile, von der Umgebung ernstgenommene Orte mit erkennbarem „Gesicht" zu etablieren, um sich so Kompetenz als Partner im Gesamt des städtischen Lebens zu erwerben (Präsentation: Ulrich Engel OP, Düsseldorf).

(4) Auf Grund der besonderen Situation in Braunschweig, die den protestantischen und katholischen Christen insgesamt quantitativ nur noch eine Minderheitenposition zuweist (Stichwort „Diaspora"), sucht das Team der an der dortigen Albertus-Magnus-Gemeinde ansässigen Dominikaner den Dialog über das binnenkirchliche Milieu hinaus. Über kulturelle Veranstaltungen („Kunst im Kloster", „Kino im Kloster"); die Bildungs- und Gesprächsmöglichkeiten im „Bartolomé de las Casas-Haus", im „forum extra", über Angebote zur Ehe-, Familien- und Lebensberatung wird sowohl Öffentlichkeit angestrebt als auch eine wechselwirksame Vernetzung von gemeindlichen und außergemeindlichen Tätigkeiten ermöglicht (Präsentation: Johannes Witte OP, Braunschweig).

(5) Als letztes dominikanisches Lebens- und Pastoralkonzept im urbanen Kontext wurde das in Kürze anlaufende „Geschwisterliche Projekt Leipzig" vorgestellt. Dort wollen zehn Mitglieder des Ordens – Brüder der norddeutschen Ordensprovinz und Schwestern der Kongregation der Dominikanerinnen von Bethanien – gemeinsam fünf Schwerpunkte setzen: Neben dem Wiederaufgreifen der alten dominikanischen Idee vom „Konvent als Predigt" stehen die konventuale Gemeindeseelsorge an St. Albertus Magnus, die Einladung zum Mitleben für interessierte Frauen und Männer, soziale und pastorale Dienste in und um Leipzig (hier geht es vor allem darum, in Institutionen präsent zu sein) wie auch öffentliche Vortrags-, Kurs- und Gesprächsangebote (Präsentation: Klarissa Watermann OP, Aldenhoven / Franz Voith OP, Leipzig).

Allen Projekten – so das Fazit – ist die sorgfältige Überprüfung altbewährter Seelsor-

geformen auf ihre Chancen, vor allem aber auch auf ihre Grenzen gemeinsam. Weiterhin zeigte die Diskussion, daß und wie die einzelnen Projektequipen bestrebt sind, sich auf die multifunktionellen Faktoren der Urbanität einzulassen. Dem Bemühen um eine niederschwellige Zugangsweise entsprechen die praktizierten dialogisch-einladenden Begegnungsstile; damit vertrauten die Mitarbeiter/-innen der diversen Projekte auf die Kommunikations- und Interaktionsfähigkeiten ihrer Adressaten – kirchlicherseits längst noch keine Selbstverständlichkeit!

Einen Rückblick in die biblische Tradition bot Prof. Dr. Johannes Nützel OCarm. Unter dem Titel „Zwischen Babylon und Jerusalem" beleuchtete der an der Phil.-Theol. Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster lehrende Neutestamentler zum einen die historische Bedeutung der Stadt für Jesus und das frühe Christentum. In diesem Zusammenhang wurde der eher pragmatische Umgang mit dem Phänomen Stadt im Neuen Testament ersichtlich – ganz im Gegensatz zur ideologisch stark aufgeladenen Aura des polis-Begriffs im hellenistischen Kulturkreis. Insgesamt kann neutestamentlich kein scharfer Konflikt zwischen „frommer" Landbevölkerung und „böser" Stadt ausgemacht werden; eher werden hier vielschichtige Antagonismen ersichtlich. Zum zweiten interpretierte Nützel die neutestamentlichen (besonders: paulinischen) Gemeinden als „Stützpunkte gegen Vereinzelung" der Neuchristen in ihrer andersgläubigen Umwelt. Damit stand die aus der bei Paulus strategisch angelegten Verbindung von Mission und Vergemeinschaftung resultierende Gemeinde ganz im Dienst des Zusammenhaltes (vgl. dazu 1 Kor 12,12ff.). In kleinen Workshops erarbeiteten sich die Tagungsteilnehmer/-innen sodann verschiedene biblische Hoffnungsbilder und Utopien, die sich auf die Stadt beziehen (Offb 11,1 – 14 / 21,9 – 22,5; Offb 17,1 – 18 vs. 18,1 – 24; Hebr 11,8 – 40, Gal 4,21 – 31).

Als kritische Anfrage an die eigenen Projektzusammenhänge verstanden die Konferenzteilnehmer/-innen den sich anschließenden Erfahrungsbericht von Gerhard Zimmermann SSCC und Herbert Klinkenberg SSCC (beide Münster). Unter dem Stichwort „‚Option für die Armen' – ein unverzichtbares Praxisfeld für Ordensleute" schilderten die Referenten ihre Begegnung mit Nichtseßhaften in der „Hafenstraße", einer Tages- und Übernachtungseinrichtung der „Bischof-Hermann-Stiftung". In den anschließenden Diskussionen wurde deutlich, wie vielfältig die Gesichter der Armut in der immer noch wohlstandsunterfütterten Bundesrepublik (geworden) sind. Als Ziel einer (auch dominikanischen) Stadtpastoral kann in diesem Zusammenhang formuliert werden: Es geht darum, „den Menschen ihre Menschenwürdigkeit zu erhalten bzw. wiederzugeben" (K. Watermann). (Hiervon erzählte auch der im kulturellen Rahmenprogramm der Walberberger Konferenz gezeigte Film „König der Fischer", USA 1991).

Den Abschlußvortrag der diesjährigen Studientagung bestritt der ebenfalls an der Phil.-Theol. Hochschule der Franzikaner und Kapuziner in Münster tätige Fundamentaltheologe Dr. Hans-Gerd Janßen. Seine Reflexionen suchten „Orten der Hoffnung" in der säkularisierten Stadt auf die Spur kommen. Dazu zeigte der Referent in seinen brillanten Ausführungen kirchliche und theologische Reaktionsmuster auf Säkularisierung und Verstädterung auf. Neben antiurbanen und antizivilisatorischen Positionen, die sich an der erst-/alttestamentlichen Kainsfigur orientieren (vgl. Gen 4,17) und die Neuzeit als Säkularisat des Christlichen verstehen, präsentierte Janßen die Standpunkte verschiedener Vertreter einer „Säkularisierungstheologie" – so beispielsweise Harvey Cox' These, in der säkularen Stadt finde das Christliche seine Erfüllung. Anders wieder äußern sich Vertreter der neueren Religions- und Kultursoziologie, die die beiden

erstgenannten Positionen der Kritik unterziehen; hier verstehen Franz-Xaver Kaufmann und andere die institutionelle Ausdifferenzierung der Kirche als Reaktion auf die institutionelle Ausdifferenzierung anderer, autonomer Lebensbereiche. Dementsprechend kam es, historisch gesehen, zur Vergesellschaftung der Religion; ihre Funktionen wurden den Kirchen zugewiesen. Im Zusammenhang mit der Verkirchlichung des Christlichen ist Säkularisierung demnach als Entinstitutionalisierung zu verstehen.

Nach Janßen muß die traditionelle Allianz von Christentum und Moderne (unter Einschluß ihrer freiheitlichen Errungenschaften) mit Hilfe der im Sinne von Helmut Peukert verstandenen Zentralkategorie Solidarität erweitert und transformiert werden, geht Solidarität doch weder in der dörflich strukturierten Nahbeziehung auf, noch verschwindet sie in der Anonymität großstädtischer Beziehungen. In diesem Zusammenhang forderte Janßen die Praxis einer „belastbaren Solidarität" ein, die er mit Tiemo R. Peters als „asketisch-anamnetische Existenz" verstanden wissen will und vor allen den Orden – hier dem Dominikanerorden – zumutet.

Dieser Zumutung gegenüber – so das Fazit der diesjährigen Studientagung – hat sich das stadtpastorale Engagement von Dominikanerinnen und Dominikanern praktisch zu bewähren, will es unter den Bedingungen der entfaltenen Moderne bestehen und sich als wirklich zukunftsfähig erweisen.

(Ulrich Engel OP)

6. Jesuiten

Zum Gedenken an den 50. Jahrestag der Verhaftung von P. Alfred Delp SJ (28. Juli 1944) veröffentlichten die Jesuiten eine Pressemappe mit dem Titel „Vergessener Widerstand von Münchner Jesuitenpatres gegen den Nationalsozialismus". Die Pressemappe enthält sehr aufschlußreiche und dokumentarisch belegte Einzelberichte zu folgenden Themenkreisen: P. Alfred Delps Verhaftung – Die Jesuiten in Konflikt mit dem Nationalsozialismus – Die Jesuiten und der Kreisauer Kreis in München – Der Rösch-Kreis – Der Münchner Zweig des Kreisauer Kreises, aus: „Spiegelbild einer Verschwörung" (= Kaltenbrunnerberichte) – Helmuth James von Moltke: Bericht über Gespräche mit Münchner Jesuiten Ende Juli 1943 – Kopie des Todesurteils des Volksgerichtshofes über den Kreisauer Kreis – Die Leichenschauscheine und Totenlisten von Dachau – Fotoabzug eines Leichenschauscheines – Dachau, das Konzentrationslager vor den Toren Münchens – Priester im Konzentrationslager Dachau – Zusammensetzung des Kreisauer Kreises und seiner Verbindungen im deutschen Widerstand (Grafik) – Lebensbild von Alfred Delp – Begegnung mit Alfred Delp – 50 Jahre Widerstand im Dritten Reich – Prospekt einer Diaserie.

7. Missionierende Orden

Für die 148 missionierenden Ordensgemeinschaften in Deutschland – 88 Frauen- und 60 Männerorden – legte die Arbeitsgemeinschaft der Prokuratorinnen und Prokuratoren in Bonn den Finanzbericht für 1993 vor. An der Erstellung der Einnahmen- und Ausgabenübersicht beteiligten sich 112 der 148 Gemeinschaften, darunter alle großen mit starker missionarischer Ausrichtung. Mit 216,9 Millionen DM übertrafen die Spendeneinnahmen noch das sehr gute Ergebnis des letzten Jahres. 191,3 Millionen DM – 88,2 Prozent – waren Spenden der Förderer- und Freundeskreise, 25,6 Millionen DM – 11,8 Prozent – waren Zuwendungen aus Eigenmitteln der Provinzen. Das angesichts wachsender wirtschaftlicher Probleme im eigenen Land eindrucksvolle Resultat bekräftigt das anhaltende Vertrauen der Spender in die Missionstätigkeit sowie in die Verwendung der Gelder durch die missionierenden Ordensgemeinschaften. Die Ausgabenseite rechtfertigt diese Erwartungshaltung: Insgesamt

überwiesen die Orden 1993 203,5 Millionen DM in die Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Aus diesen Mitteln unterstützten sie 51 700 Frauen und Männer im kirchlichen Dienst – Ordensleute: Schwestern, Brüder und Priester; Laien: Lehrer, Krankenschwestern, Katecheten, Entwicklungshelfer, Leiter/innen von Basisgemeinschaften. Nur 4700 von ihnen waren deutsche Missionarinnen und Missionare. Die Beträge flossen u. a. in den Unterhalt von Schulen, Hospitälern und Ausbildungsstätten, die nicht lebensfähig wären, wenn sich die Orden zurückzögen. 12 Millionen oder 5,6 Prozent wurden für Werbung, Verwaltung und Bildungsaufgaben ausgegeben. Der Finanzbericht 1993 der missionierenden Gemeinschaften enthält noch eine weitere Zahl, die eine besondere Würdigung verdient: von 1974 bis 1993, in 20 Jahren, spendeten die deutschen Missionshelfer den Gemeinschaften ihres Vertrauens über 3,1 Milliarden DM (steyl aktuell [sta] 102/94).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Publikation von Visionsliteratur

Das Sekretariat der DBK teilte am 14. Juli 1994 (JNr. S 4866/94) mit:

Die Kongregation für die Glaubenslehre hat über den Apostolischen Nuntius mit Schreiben vom 28. Juni 1994 eine allgemeine Information zu akutellen Publikationen von Schriften übermittelt, die auf „Visionen" und „Diktaten" beruhen. Konkret wird ein Werk von Maria Valtorta „Il Poema dell ‚Uomo-Dio'" (‚Das Gedicht vom Gott-Menschen') Bezug genommen. Von Laien, Ordensleuten und kirchlichen Behörden werden immer wieder Anfragen an die Glaubenskongregation herangetragen, welche Stellung der Heilige Stuhl diesen Schriften gegenüber einnimmt. Da es nicht möglich ist, auf alle Anfragen einzeln zu antworten, gibt die Glaubenskongregation folgenden allgemeinen Hinweis: Mit der Abschaffung des „Index librorum prohibitorum" ist das Verbot, solche Schriften zu lesen, ebenfalls aufgehoben. Dennoch muß beachtet werden, daß die in derartigen Werken berichteten „Visionen" und „Diktate" nicht für übernatürlichen Ursprungs gehalten werden dürfen, sondern als literarische Formen angesehen werden müssen, deren sich die Autoren bedienen, um auf ihre Weise vom Leben Jesu zu erzählen oder andere geistliche Dinge zu behandeln.

2. Kriterien für die kirchenamtliche Genehmigung von Satzungen und Satzungsänderungen von katholischen Vereinigungen

Die Vielfalt der Vereinigungen katholischer Christen in Deutschland (Organisationen, Verbände, Vereine, Gemeinschaften) und ihre im deutschen Katholizismus gewachsenen und vielfach bewährten Ausprägungen in der Verbindung von innerkirchlichen und gesellschaftlich-kulturellen Zielsetzungen finden durch die im Apostolischen Schreiben „Christifideles Laici" (Nr. 30) genannten Kriterien Bestätigung.

Vereinigungen, die bei Inkrafttreten des CIC bestanden haben, behalten ihren bisherigen kirchenrechtlichen Status. Soweit sie nur nach weltlichem Recht organisiert waren, kann es dabei bleiben.

Soweit sie von der kirchlichen Autorität ausdrücklich genehmigt waren, können sie beschließen, den Charakter einer privaten kanonischen Vereinigung annehmen zu wollen (cc. 321 – 326).

Soweit sie von der kirchlichen Autorität errichtet waren, haben sie den Charakter öffentlicher kanonischer Vereine (cc. 312 – 320).

Sofern ihre Satzungen einer Änderung nicht bedürfen, ist die Wiedervorlage bei der zuständigen kirchlichen Autorität zu neuer Autorisierung (Überprüfung, Billi-

gung, Genehmigung) der Satzung nicht erforderlich. Vereinigungen, die die Bezeichnung „katholisch" unangefochten geführt haben, behalten dieses Recht, sofern nicht ein schwerwiegender Grund den Widerruf erforderlich macht.

Vereinigungen, die ihren überkommenen Rechtscharakter ändern möchten, haben sich hierzu an die zuständige kirchliche Autorität zu wenden.

1. Für die zu wählende Rechtsform bei der Neugründung katholischer Vereinigungen und für die Wahl bzw. Bestimmung des Rechtscharakters bestehender Vereinigungen im Hinblick auf die Möglichkeiten und Erfordernisse des CIC besteht ein großer Freiraum.

2. Bei Neugründungen katholischer Vereinigungen oder bei Satzungsänderungen ist zu klären, welche kirchenrechtliche Form angesichts der eigenen Vorgehensweise und Ziele der Vereinigung am meisten angemessen ist. Die schließlich gewählte Rechtsform ist in der Satzung festzulegen.

Für eine nicht kanonische Vereinigung ist die Mitwirkung der kirchlichen Autorität nur dann erforderlich, wenn die Vereinigung kraft ihrer Satzung eine besondere Verbindung mit der kirchlichen Autorität vorsieht.

Für die in kanonischen Formen zu bildenden Vereinigungen (cc. 298 – 329) müssen die Satzungen der zuständigen kirchlichen Autorität zu der vom Recht jeweils geforderten Überprüfung (c. 299 § 3) oder Billigung (c. 322 § 2) oder Genehmigung (c. 314) vorgelegt werden.

3. Die Zuständigkeit für die Autorisierung von Satzungen und Satzungsänderungen ergibt sich aus dem jeweiligen in der Satzung festzulegenden Wirkungsbereich der Vereinigung.

Zuständig ist

– für Diözesanvereinigungen der jeweilige Diözesanbischof,

– für mehrdiözesane Vereinigungen, d. h. solche, die in mehreren, nicht aber in allen Diözesen im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz wirken wollen, der Diözesanbischof des Hauptsitzes, jedoch nach Beratung mit den anderen Diözesanbischöfen, in deren Diözese die Vereinigung verbreitet ist.

– für Vereinigungen, die im gesamten Konferenzgebiet tätig werden wollen, die Deutsche Bischofskonferenz.

Bevor die zuständige Autorität erstmalig eine Satzung autorisiert und bevor sie dem Antrag einer Vereinigung stattgibt, die Bezeichnung „katholisch" führen zu dürfen, und ebenso vor dem Widerruf dieses Rechtes wird je nach Vereinigung der Diözesanbischof bzw. der Diözesanbischof des Hauptsitzes dem Diözesanrat, die Deutsche Bischofskonferenz dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken Gelegenheit zur Stellungnahme geben.

4. In den in kanonischer Form bestehenden privaten oder öffentlichen Vereinigungen kann die Satzung die Mitwirkung von Nichtkatholiken vorsehen. Je nach der Zielsetzung der Vereinigung kann die zuständige Autorität bei Überprüfung der Satzung über Art und Umfang dieser Mitwirkung Auflagen machen.

5. Die Satzung regelt entsprechend Tradition, Selbstverständnis und Aufgabenstellung der Vereinigung, ob und in welcher Rechtsstellung ein Priester dem Vorstand angehört. Der Priester kann entweder beratend oder mit vollem Stimmrecht dem Vorstand angehören. Beschlüsse, die die Glaubens- und Sittenlehre sowie die kirchliche Rechtsordnung betreffen, können gegen den begründeten Einspruch des Priesters nicht gefaßt werden.

Wenn nach dem Urteil der zuständigen Autorität ein Priester für seelsorgliche Aufgaben in der Vereinigung nicht zur Verfügung steht, kann diese zulassen, daß ein Diakon oder eine im kirchlichen Dienst stehende

Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, diese Aufgaben wahrnimmt und eine angemessene Rechtsstellung erhält.

Laien können den Priester in seiner seelsorglichen Aufgabe unterstützen, nicht aber schlechthin ersetzen.

6. Bei öffentlichen oder privaten Vereinigungen, die in kanonischer Rechtsform existieren, sind die im Apostolischen Schreiben „Christifideles Laici" (Nr. 30) genannten Kriterien zu berücksichtigen.

Bezüglich der Rechtsform sollen die von der Kommission für Staatskirchenrecht des Verbandes der Diözesen Deutschlands erarbeitete Mustersatzung für kirchliche Vereinigungen sowie die von der „Arbeitsgruppe Kirchenrecht" der Deutschen Bischofskonferenz erstellten Vorlagen herangezogen werden.

7. Bei der Behörde der zuständigen Autorität wird anläßlich der Autorisierung ein Exemplar der jeweils geltenden Satzung hinterlegt.

Für diözesane und mehrdiözesane Vereinigungen werden in den betreffenden Diözesen, für satzungsgemäß im gesamten Konferenzgebiet tätige Vereinigungen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Verzeichnisse geführt. Darin werden die jeweilige Rechtsreform, ggf. erfolgte Sonderqualifizierungen (Belobigung, Empfehlung, Recht zur Bezeichnung „katholisch") sowie das Datum der letzten Autorisierung der Satzung eingetragen.

8. Diese Kriterien, denen die Gemeinsame Konferenz am 14. Mai 1993 zugestimmt hat, wurden von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23. September 1993 beschlossen und treten mit Wirkung vom 1. Oktober 1993 in Kraft.

Fulda, den 23. September 1993

(Amtsblatt für die Diözese Regensburg Nr. 5. v. 3. 5. 1994, S. 37).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Wetter – Priesterweihe

Der Münchner Kardinal Friedrich Wetter sieht im Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. mit dem Vorbehalt der Priesterweihe für Männer *keine* Diskriminierung von Frauen. Christus habe Frauen wie Männern die gleiche hohe Würde verliehen, betont der Kardinal in einem Interview der „Münchner Kirchenzeitung". Die Größe in der Kirche bemesse sich nicht nach dem Amt, das jemand inne habe, „sondern nach der Heiligkeit", so Kardinal Wetter unter Hinweis auf große Frauengestalten wie Katharina von Siena oder Teresa von Avila. Der Kardinal betonte, er sehe keine Schwierigkeiten, Frauen mit „noch größeren Aufgaben" zu betrauen, auch in der Verwaltung des Erzbistums. Kardinal Wetter, der Vorsitzender der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz ist, wertet das Schreiben des Papstes zur Priesterweihe als eine gebotene Klarstellung. Trotz wiederholter lehramtlicher Äußerungen sei immer wieder behauptet worden, die Priesterweihe von Frauen sei möglich. In die damit entstandene Verwirrung habe der Papst Klarheit bringen wollen. Es wäre unverantwortlich, „Hoffnungen aufkommen zu lassen, die utopisch sind und unweigerlich in die Enttäuschung führen". Daß nur Männer zu Priestern geweiht werden, gehe zurück auf den Stifterwillen Christi, der „nur Männer ins Apostelamt berufen hat, von dem sich das Bischofsamt und Priesteramt ableiten". Die Kirche habe „weder Vollmacht noch Recht, sich gegen die Anordnung des Herrn zu stellen, sie hat ihm vielmehr zu gehorchen", unterstreicht der Münchner Erzbischof. Das Schreiben des Papstes sei nicht autoritär, sondern bezeuge die „Grenzen seiner Vollmacht und seinen Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche". Der Kardinal äußerte die Hoffnung, daß sich durch die Klarstellung des Papstes die „Fixierung

bestimmter Kreise auf die Priesterweihe von Frauen" auflösen und der Blick für das weite Feld einer Wirksamkeit von Frauen in der Kirche weiten werde (KNA).

2 Bischof Braun – Christliches Selbstbewußtsein

Die Kirche muß nach den Worten des Eichstätter Bischofs Karl Braun aus einem „nicht selten hausgemachten Krisenbewußtsein" wieder zu einem „gesunden christlichen Selbstbewußtsein" finden, das den missionarischen Auftrag zielbewußt verwirkliche. Dabei gehe es nicht darum, tiefreichende Spannungen zu überkleistern und sinnvolle Diskussionen abzubrechen, sagte der Bischof bei einem Gottesdienst für die Priester seiner Diözese im Eichstätter Dom. Doch dies dürfe sich nicht so in den Vordergrund des kirchlichen Lebens drängen, daß dadurch die Botschaft des Evangeliums verdunkelt und jene Energien vergeudet würden, die für die dringend gebotene Neuevangelisierung nötig seien. In seiner Predigt sprach sich Bischof Braun gegen die Alternative „Anpassung an die Welt oder Rückzug auf den verbleibenden Rest der Getreuen" aus. Die Alternative müsse heute vielmehr Mission, Neuevangelisierung heißen. „Der christliche Glaube wird nicht untergehen, aber wir können uns schuldig machen, ihn nicht weiterzugeben", betonte Bischof Braun. Eine glaubwürdige Weitergabe des Glaubens setze die Einheit der Gläubigen voraus. Hier seien die Priester in besonderer Weise gefordert. Die Gemeinschaft der Priester untereinander und mit ihrem Bischof sei Grundvoraussetzung für die Einheit des ganzen Volkes Gottes. Vielen heutigen Menschen seien die Konsequenzen der Nachfolge Christi zu unbequem und zu anspruchsvoll. Doch nur ein Christentum, das auf der Höhe der Zeit stehe und einen evangeliumsgemäßen Widerspruch gegenüber der modernen Welt geltend mache, könne heute und in Zukunft Menschen anziehen und begeistern (KNA).

3. Bischof Scheele – Einheit der Kirche

Die Einheit der Kirche ist nach Auffassung des Würzburger Bischofs Paul-Werner Scheele gefährdet. Risse zeichneten sich ab, die zu „Spalten und Abspaltungen" werden könnten zwischen Männern und Frauen, Jungen und Alten, Armen und Reichen, Geistlichen und Laien, sagte Bischof Scheele in Würzburg bei einem Gottesdienst für Priester seiner Diözese. Der Dienst an der Einheit, auf den es im seelsorglichen Bemühen vor allem ankomme, könne erst in der inneren Einheit mit Christus gelingen. Vor einer „pastoralen Taktik" müsse geklärt werden, wie das eigene Verhältnis zu Christus aussehe. Nach den Worten Bischof Scheeles wäre es „ein Segen, wenn unser pastoraler Dienst froh, ergeben und ohne Furcht" geschähe (KNA).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Ordnung zur pastoralen Visitation der Gemeinden

Aufgrund des can. 396 § 1 CIC, der den Diözesanbischof verpflichtet, wenigstens alle fünf Jahre seine Diözese zu visitieren, erlasse ich für das Bistum Berlin folgende Ordnung:

1. Die Visitationspflicht wird von mir persönlich, durch den Weihbischof oder durch einen von mir beauftragten Priester wahrgenommen.

2. In der Regel werden die Gemeinden durch den zuständigen Dekan und dessen Gemeinde durch einen von mir bestimmten Ordinariatsrat oder einen anderen von mir benannten Dekan visitiert.

3. Die Visitation soll der Gemeinde rechtzeitig angekündigt werden. Der Pfarrer soll die Visitation mit den pastoralen Mitarbeitern sowie mit dem Pfarrgemeinderat und

gegebenenfalls mit dem Kirchenvorstand vorbereiten. Der Gemeinde ist mitzuteilen, wann der Visitator für Gemeindeangehörige zu sprechen ist.

4. Anläßlich der Visitation soll in der Regel eine Eucharistiefeier des Visitators mit der Gemeinde gehalten werden, bei der der Visitator ein geistliches Wort an die Gemeinde richtet,.

5. Der Inhalt der Visitationen erstreckt sich auf die Personalia und die Pastoralia der betreffenden Gemeinde. Die Visitation der Temporalia wird von mir gesondert geregelt.

6. Zur Visitation gehört ein Einzelgespräch mit dem Pfarrer. Jedem hauptamtlichen Mitarbeiter bzw. jeder hauptamtlichen Mitarbeiterin sowie den im Pfarrgebiet wohnenden Priestern wird rechtzeitig die Möglichkeit zum Gespräch mit dem Bischof durch den Pfarrer angeboten. Ferner soll ein Erfahrungsaustausch stattfinden über ein von mir gestelltes seelsorgliches Thema; an diesem Gespräch nehmen neben den Seelsorgepriestern und Diakonen auch die pastoralen Mitarbeiter der Gemeinde und die Mitglieder des Pfarrgemeinderates teil.

7. Nach jeder Visitation ist neben dem Visitationsprotokoll ein formloser Bericht des Visitators über den Ablauf der Visitation und Besonderheiten der Gemeindesituation in dreifacher Ausfertigung zu erstellen.

8. Das Visitationsprotokoll und der Visitationsbericht sind spätestens vier Wochen nach der Visitation an das Bischöfliche Ordinariat einzureichen. Dort wird es vom Generalvikar zur Information und Auswertung an die einzelnen Dezernate weitergegeben. Je ein Exemplar der beiden Unterlagen verbleibt bei den Akten des Dekans und der Gemeinde.

9. Darüber hinaus liegt es im Ermessen des Visitators, bestimmte Personalia dem Bischof vertraulich mitzuteilen, über die dieser nach Möglichkeit mit den betroffenen Personen selbst Rücksprache nimmt. Der zuständige Pfarrer wird rechtzeitig über die Tatsache der Mitteilung informiert.

10. Dem Bischof obliegt die Aufsicht über die Durchführung der Visitationen sowie deren Auswertung.

11. Personen, Einrichtungen, heilige Sachen und Orte, die nicht in der Rechtsträgerschaft der jeweiligen Kirchengemeinde stehen, sind von dieser Ordnung nicht betroffen. Ihre Visitation wird gesondert geregelt.

Diese Visitationsordnung tritt am 1. Juni 1994 in Kraft. Gleichzeitig treten alle früheren Ordnungen und sonstigen Bestimmungen zur Visitation außer Kraft.

Berlin, den 18. März 1994 (Amtsblatt Berlin 1994, S. 45, Nr. 54).

2. Dekret über das Collegium Rudolphinum in Heiligenkreuz

Mein Vorgänger Bischof Dr. Rudolf Graber hat 1972 in Schwaz in Tirol in Verbindung mit der Franziskaner Hochschule ein Seminar für Priesteramtskandidaten des Dritten Bildungsweges eröffnet und dasselbe 1975 nach Heiligenkreuz bei Wien verlegt, wo die Studenten die Vorlesungen der Philosophisch-Theologischen Hochschule des Zisterzienserstiftes Heiligenkreuz besuchen. Das Seminar hat dort später den Namen Collegium Rudolphinum erhalten.

Das Verhältnis zur Erzdiözese Wien wurde am 13. 9. 1975 geregelt. Dabei wurde die Errichtung des Bildungshauses gebilligt. Im Auftrag von Franz Kardinal König handelte Erzbischof-Koadjutor Dr. Franz Jachym.

Seit Bestehen des Seminars haben mehr als fünfzig Studenten aus deutschen, österreichischen und schweizerischen Diözesen sowie aus verschiedenen Ordensgemeinschaften die Priesterweihe erreicht.

Als Bischof Dr. Rudolf Graber am 13. September 1982 in den Ruhestand trat, hat er unter anderem die Verantwortung für die

Studenten des Dritten Bildungsweges in Heiligenkreuz und für das Opus Summi Sacerdotis (Priesterwerk) beibehalten (vgl. Amtsblatt 14/1982/125).

Nachdem Bischof Dr. Rudolf Graber am 31. Januar 1992 verstorben ist, erkenne ich das Collegium Rudolphinum als mein Seminar an. Ein freundschaftlicher Kontakt mit dem Erzbistum Wien, sowie mit allen Bischöfen und Ordensoberen, die Studenten in das Rudolphinum entsenden, wie auch mit der Studienkongregation in Rom, ist mir dabei ein besonderes Anliegen. Das ordentliche Aufsichtsrecht steht dem Bischof von Regensburg zu. Der Erzbischof von Wien kann sich über die Hausordnung und die Disziplin im Haus informieren. Er kann Anregungen und Vorschläge an den Bischof von Regensburg richten. Die Sorge um die wirtschaftlichen Verhältnisse und die Kontakte mit dem Stift Heiligenkreuz wie mit der dortigen Philosophisch-Theologischen Hochschule vertraue ich wie bisher dem Opus Summi Sacerdotis an.

3. Statut des überdiözesanen Studienhauses Collegium Rudolphinum in A-2532 Heiligenkreuz

Praeambel

Das Institut für den Pastoralen Lehrgang im Dritten Bildungsweg wurde im Jahr 1972 in Schwaz (Tirol, Diözese Innsbruck) durch den Bischof von Regensburg, Dr. Rudolf Graber, in Absprache mit dem Bischof von Innsbruck, Dr. Paul Rusch, gegründet. Die Studienordnung wurde von der Philosophisch-Theologischen Lehranstalt der Franziskaner in Schwaz festgelegt bzw. mit dieser vereinbart. Im Jahr 1975 wurde das Institut nach Heiligenkreuz bei Wien in den Bereich der exemten Abtei der Zisterzienser verlegt, wo die Studenten die Vorlesungen der ordenseigenen Philosophisch-Theologischen Hochschule der Abtei besuchen. Am 13. September 1975 wurde zwischen Dr. Rudolf Graber und Erzbischof Koadjutor Dr. Franz Jachym die Vereinbarungen über die Errichtung des Studienhauses getroffen. Erzbischof Jachym handelte dabei als Beauftragter der Erzbischofs von Wien, Franz Kardinal König.

Das Institut trägt die Bezeichnung Collegium Interdioesesanum Operis Summi Sacerdotis, seit 21. Mai 1981 die Kurzbezeichnung „Collegium Rudolphinum".

I. Trägerschaft

Das „Collegium Rudolphinum" ist vom Bischof von Regensburg errichtet, der dafür auch die letzte Verantwortung trägt. Er ernennt die für die Leitung des Collegium verantwortlichen Personen. In ökonomischer und administrativer Hinsicht ist Träger des Collegium, das „Opus Summi Sacerdotis e.V.". Der Bischof von Regensburg als zuständiger Ordinarius übt die Aufsicht aus.

II. Zielsetzung

Das Collegium Rudolphinum will ledige Männer auf den Dienst des Diakons oder Priesters vorbereiten. Es will insbesondere auch solchen Kandidaten, die kein staatliches Hochschulzeugnis besitzen, den Weg zum Diakonat und Priestertum ermöglichen.

III. Zulassung zum Studium

1. Voraussetzungen

Für die Aufnahme in das Collegium Rudolphinum ist folgende schulische bzw. berufliche Vorbildung vorausgesetzt:

A. Für das ordentliche Studium an der Hochschule das Zeugnis der Reife (Abitur-, Matura-Abschluß).

B. Für den Pastoralen Lehrgang im Dritten Bildungsweg das Zeugnis der Mittleren Reife oder eine abgeschlossene Berufsausbildung mit Bewährung in Beruf und Leben.

Von jedem Bewerber wird ausgeprägte Lernfähigkeit und Lernwilligkeit, entsprechende charakterliche und religiöse Eig-

nung und die Bereitschaft zum pastoralen Dienst als Diakon oder Priester in der Lebensform der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen erwartet.
Der Bewerber hat die erforderlichen kirchlichen Dokumente (Tauf- und Firmzeugnis) und die Zeugnisse über die bisherige Schul- und Berufsausbildung vorzulegen. Der Direktor holt weitere Zeugnisse von den zuständigen Stellen über die physische und psychische Gesundheit, sowie über seine charakterliche und religiöse Eignung ein.

Über die Aufnahme in das Collegium Rudolphinum entscheidet der Direktor. Wenn er nach Kenntnisnahme der Personalien und nach persönlicher Vorstellung des Kandidaten zu einem positiven Urteil gelangt ist, trägt er diesem auf, sich an seinen zuständigen Ordinarius zu wenden.
Der Direktor kann die vorläufige Zulassung zum Studium erst erteilen, wenn der Bewerber von einem zuständigen Ordinarius das Einverständnis zum Studium am Collegium Rudolphinum erhalten hat und von diesem als Diakonatsanwärter oder Priesteramtskandidat angenommen wurde.

Nach erteilter vorläufiger Aufnahme verpflichtet sich der Kandidat, die Lebensordnung des Seminars und die Studienordnung anzunehmen und einzuhalten.

2. Endgültige Zulassung

Das erste Semester gilt als Probezeit. Es dient der Prüfung, ob die grundsätzlichen Voraussetzungen für das Studium und für den pastoralen Dienst gegeben sind. Nach dem zweiten Studienjahr wird endgültig entschieden, ob der Kandidat seine Studien fortsetzen kann.

Bei Vorliegen schwerwiegender Gründe kann der Direktor zu jedem Zeitpunkt einen Studenten nach Rücksprache mit dessen Ordinarius entlassen.

IV. Leitung

1. Der Bischof von Regensburg überträgt dem Vorstand des Opus Summi Sacerdotis die Wahrnehmung der Beziehungen und das Treffen von vertraglichen Vereinbarungen zwischen dem Stift Heiligenkreuz und dem Collegium Rudolphinum sowie die Sorge für die wirtschaftlichen Angelegenheiten.

2. Der Direktor des Collegiums Rudolphinum

Der Direktor wird vom Bischof von Regensburg in Benehmen mit dem Leiter des Opus Summi Sacerdotis ernannt. Er ist für die Lebensordnung der Studierenden verantwortlich. Insbesonders obliegt ihm die Hinführung zum künftigen pastoralen Dienst.

Er begleitet aufmerksam den Weg der einzelnen Studenten, sowohl den Weg ihrer menschlichen Reifung wie auch den Fortschritt in den Studien. Er hält Kontakt mit der Leitung und dem Lehrpersonal der Hochschule, um sich über den Stand der Leistungen und das Verhalten seiner Studenten zu informieren.

Er ist Leiter des Pastoralen Lehrgangs im Dritten Bildungsweg und unterschreibt in dieser Eigenschaft das Abschlußzeugnis. Er hat das Recht bei den Prüfungen und Kolloquien seiner Studierenden anwesend zu sein. Er wird vom Dekan der Hochschule zu den kommissionellen Diplomprüfungen der ordentlichen Hörer eingeladen. Ihm obliegt die Pflicht der regelmäßigen Berichterstattung über das Collegium Rudolphinum an den Bischof von Regensburg und an den Vorsitzenden des Opus Summi Sacerdotis. Er informiert auch die zuständigen Ordinarien über die Studenten, die von ihnen in das Collegium Rudolphinum entsandt sind.

Der Direktor vertritt das Collegium Rudolphinum nach innen und außen.

3. Spiritual

Für die geistliche Betreuung der Studenten wird vom Bischof von Regensburg im Benehmen mit dem Direktor des Collegium

Rudolphinum und dem Vorstand des Opus Summi Sacerdotis ein Spiritual bestellt.

Dieser fördert die Pflege des geistlichen Lebens der Studenten und ist vor allem für den Bereich des Forum Internum zuständig.

V. Studien

1. Die Studenten mit Reifezeugnis inskribieren als ordentliche Hörer an der Hochschule. Für sie gilt die Studienordnung der Philosophisch-Theologischen Hochschule.

2. Die übrigen Studenten gehören zum Pastoralen Lehrgang der Theologie im Dritten Bildungsweg. Für sie gilt eine eigene Studienordnung, die vom Bischof von Regensburg bestätigt ist. Sie beteiligen sich am collegiumsinternen Lehrgang und besuchen auch die Vorlesungen und Lehrveranstaltungen der Hochschule und legen dort ihre Prüfung ab. Im Hinblick auf die individuellen Voraussetzungen der Studierenden kann der Direktor im Benehmen mit der Heimatdiözese Sonderregelungen für den Ausbildungsweg der einzelnen Studierenden treffen.

3. Der Student hat sich für die Praktika, die während des Studiums zu leisten sind, nach den Bestimmungen zu richten, die in seinem Heimatbistum bzw. seiner Ordensgemeinschaft gelten. Er hat die Pflicht, sich vom Regens des zuständigen Priesterseminars bzw. vom Studentendirektor der Ordensgemeinschaft rechtzeitig die geltenden Bestimmungen einzuholen.

VI. Beauftragung und Aufnahme unter die Kandidaten des Presbyterates

Die Beautragung mit dem Lektoren- und Akolythendienst sowie die Aufnahme unter die Kandidaten des Diakonates und Presbyterates werden im Lauf des Studiums im Auftrag des zuständigen Bischofs bzw. Ordensoberen vorgenommen. In der Wahl des Zeitpunktes wird Rücksicht auf die Studienordnung des Collegiums Rudolphinum genommen.

VII. Beurteilung nach Abschluß der Studien

Nach Abschluß der formalen Studien erstellt der Direktor für den zuständigen Ordinarius eine ausführliche Beurteilung der Persönlichkeit des Studenten. In ihr soll zum Ausdruck kommen, welche Erfahrungen und Erkenntnisse während der Studienzeit für oder gegen den Empfang der Diakonats- bzw. Priesterweihe des Kandidaten sprechen. Sie soll eine Grundlage für die Entscheidung des Ordinarius bilden, ob der Student in die engere Vorbereitung der Diözese oder Ordensgemeinschaft für den pastoralen Dienst (Pastoralkurs) und für den Empfang der Diakonats- und Priesterweihe eintreten kann.

Die Zulassung zur Diakonatsweihe erfolgt durch den Bischof, für dessen Diözese der Kandidat geweiht werden soll, bzw. durch den zuständigen Ordensoberen.

Die Zulassung zur Priesterweihe fällt ebenfalls in die Kompetenz des zuständigen Ordinarius.

Dieses obenstehende Statut des überdiözesanen Studienhauses Collegium Rudolphinum, angegliedert an die Philosophisch-Theologische Hochschule des Stiftes Heiligenkreuz im Wiener Wald, wird von mir, in meiner Eigenschaft als Bischof von Regensburg und zuständiger Ordinarius, mit heutigem Datum approbiert.

Regensburg, den 31. Oktober 1993

(Amtsblatt für die Diözese Regensburg v. 9. 12. 93, S. 119 – 121).

KATHOLIKENTAG IN DRESDEN

Die Veranstalter des Dresdener Katholikentages vom 29. Juni bis 3. Juli 1994 zogen eine positive Bilanz. Das Motto „Unterwegs zur Einheit" sei von den Dauerteilnehmern und den mehreren tausend Tagesgästen in vollem Umfang angenommen worden, erläuterte ZdK-Präsidentin Rita Waschbüsch. Bischof Lehmann von Mainz

lobte den Gemeinschaftscharakter des Treffens. Er bezeichnete den Katholikentag als „wichtigen Beitrag zum Verhältnis von Ost- und Westdeutschen". Auch unter ökumenischen Aspekten sei Dresden eine „Ermutigung". „Die Ökumene bestand eine große Bewährungsprobe. Das bewußt vieldeutig gewählte Katholikenktagsmotto ‚Unterwegs zur Einheit' wurde voll angenommen und im Blick auf Europa, das wiedervereinigte Deutschland und die Kirche bei mehr als tausend Veranstaltungen entfaltet.... Es wurde diskutiert und applaudiert. Mehr als einmal beschwor man die Einheit in der Vielfalt, die versöhnte Verschiedenheit."

Rund 1000 Veranstaltungen standen auf dem Programm des 92. Deutschen Katholikentages. Neben den 65 zentralen Foren und Kundgebungen gab es 80 Gottesdienste, 180 Angebote im „geistlichen Zentrum", 171 in „Werkstätten" zu kirchlichen und gesellschaftspolitischen Themen, 199 „Treffpunkte", 50 „Zentren" und 150 Kultur-Veranstaltungen.

Der Bischof des gastgebenden Bistums Dresden-Meißen, Joachim Reinelt, drückte zum Auftakt die Erwartung aus, daß die Veranstaltung zu einem „Katholikentag der dargebotenen Hände" werde. „Ohne die von Gott vorgegebene Wahrheit zu verdünnen, wollen wir unterschiedliche Standpunkte ehrlich benennen und zu jedem Brücken bauen, der guten Willens ist." Bei der Eröffnungsveranstaltung hob Bischof Reinelt die besondere Verantwortung der Christen angesichts der Arbeitslosigkeit hervor. „Wir müssen helfen, daß die Menschen wieder Arbeit finden, und zwar alle, die arbeiten wollen."

Die besonderen Verdienste des im Januar verstorbenen Bischofs von Aachen, Klaus Hemmerle, um die Gestaltung von Katholikentagen sind bei einem Requiem hervorgehoben worden. Sämtliche Katholikentage von 1968 an hätten die Handschrift Hemmerles getragen, betonte Wilfried Hagemann, Rektor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), in seiner Predigt.

Die große Beteiligung am Katholikentag 1994 muß alle stutzig machen, die gern das Lied vom Untergang der Kirche singen. In Dresden fiel keine Kirche in Agonie, es artikulierte sich eine lebendige, fröhliche, engagierte und streitbare Glaubensgemeinschaft. Das äußere Bild wurde weithin von einer Jugend geprägt, die sich durchaus zum Glauben an Gott bekennt.

Von den etwa 33 000 Dauerteilnehmern kam jeder sechste aus den neuen Bundesländern. Rund 94 Prozent der Teilnehmer bezeichnen sich als katholisch, 3,6 Prozent als evangelisch und 2,5 Prozent als konfessionslos. Fast die Hälfte der Teilnehmer war jünger als 30 Jahre, nur jeder zehnte 60 Jahre und älter. Zwei Drittel der Gäste waren in Gemeinschaftsunterkünften untergebracht, für 4600 Personen hatten die Dresdner Privatquartiere bereitgestellt. Von den Veranstaltern wurden täglich 21 000 Teilnehmer mit Frühstück versorgt und 15 500 Mittagessen ausgegeben. Die Kosten des Treffens belaufen sich auf 10,5 Millionen Mark.

In den Diskussionen auf dem Katholikentag wurden auch Spannungen sichtbar. Aber es war auch zu erkennen, daß die junge Generation keine andere Kirche will, sondern allenfalls eine etwas andersartige. Bei allem gebotenen Festhalten an den Grundaussagen des Glaubens hat sich die Kirche stets weiterentwickelt.

Die heutige Generation bringt nicht mehr die Geduld auf für einen Prozeß, der sich zwangsläufig nur langsam vollziehen kann, nicht von heute auf morgen.

Aus der Botschaft des Papstes zum 92. Deutschen Katholikentag in Dresden:

Von besonderer Relevanz ist in Eurem Land der Dialog mit den Nichtglaubenden und Nichtgetauften. Auch sie habt Ihr an Eurer Arbeit und an Euren Gesprächen be-

teiligt. Beim Aufbau einer neuen Welt und auf dem Weg zur Einheit sind alle Menschen guten Willens aufgerufen, zusammenzuarbeiten und ihren Beitrag zu leisten. Wenn Einheit gelingen soll, dann geht es zuallererst darum, füreinander Verständnis und Solidarität aufzubringen. Auf einer solchen Basis werdet Ihr auch die großen wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen, vor die Ihr Euch gestellt seht und die manchen bedrängen und in Resignation verfallen lassen, lösen können. Als tragender Grund für eine zukunftsorientierte und verläßliche Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens muß unsere besondere Aufmerksamkeit auf die Familie gerichtet sein. Denn „die Familie ist in lebendiger, organischer Weise mit der Gesellschaft verbunden; (...) durch ihren Auftrag, dem Leben zu dienen, bildet sie deren Grundlage und ständigen Nährboden. In der Familie wachsen ja die Bürger heran, und dort finden sie auch ihre erste Schule für jene sozialen Tugenden, die das Leben und die Entwicklung der Gesellschaft von innen her tragen und gestalten" (Familiaris consortio, Nr. 42).

Unter den Schwächeren und Benachteiligten kann uns das Schicksal der Arbeitslosen nicht gleichgültig lassen. Vielfältige Anstrengungen sind notwendig, damit möglichst viele von ihnen neu in den Arbeitsprozeß integriert werden können. Es ist Aufgabe aller in Wirtschaft und Staat Verantwortlichen, „die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen, die in jedem Fall ein Übel ist und wenn sie große Ausmaße annimmt, zu einem echten sozialen Notstand werden kann. Ein besonders schmerzliches Problem wird sie, wenn sie vor allem die Jugendlichen trifft" (Laborem exercens, Nr. 18).

Unterwegs sein zur Einheit bedeutet unterwegs sein zum Menschen. Darum muß der Mensch im Mittelpunkt aller unserer Anstrengungen stehen, so wie ihn Gott gedacht und geschaffen hat. Angesichts des Auftrages, die Zukunft aus dem Geist des Evangeliums zu gestalten, muß uns immer bewußt bleiben, daß der „Mensch der Weg der Kirche" ist (Centesimus annus, Nr. 53). Nur unter Berücksichtigung der Erhaltung des Systems von geistigen und geistlichen Werten kann eine Gesellschaft wahrhaft menschlich sein.

Liebe Schwestern und Brüder, die tiefste Einheit ist uns in Jesus Christus geschenkt. In ihm, in seinem Kreuzestod und in seiner Auferstehung, ist die Einheit zwischen Gott und den Menschen sichtbare und wirksame Realität geworden. Gesellschaftliche Einheit ohne legitime Vielfalt ist in der menschlichen Geschichte allzu oft in Diktaturen entartet, wie in unserem Jahrhundert viele Teile Europas schmerzlich erfahren mußten. Wir müssen zu einer Einheit finden, die Vielfalt einschließt. Hier einen Beitrag zu leisten und Veränderungen menschlicher Strukturen zu ermöglichen, fühlt sich nicht zuletzt die Kirche gerufen. Um ein solches Wachsen von Vielfalt in gemeinsamer Verantwortung zu fördern, haben sich die Katholiken in Deutschland – und das möchte ich in diesem Zusammenhang dankbar in Erinnerung bringen – durch die Gründung des neuen Hilfswerkes RENOVABIS bereitgefunden; in Gebetsverbundenheit und durch großzügiges finanzielles Engagement arbeitet Ihr trotz wirtschaftlicher Engpässe in Eurem eigenen Land an den gesellschaftlichen und kirchlichen Aufgaben in Mittel-, Ost- und Südosteuropa tatkräftig mit.

MISSION

1. Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates

Vom 15. bis 17. Juni 1994 fand in Würzburg die Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates statt. Das Thema der diesjährigen Versammlung war: Die Chancen der Kirche in einem sich wandelnden *China*. Die Hauptreferate hielten

Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Bonn, und Dr. Oskar Weggel vom Institut für Asienkunde in Hamburg. Neben den Hauptreferaten gabe es eine Reihe von Kurzberichten. Prälat Bernd Kaut berichtete über die Bischofssynode für Afrika. Neben der Entgegennahme der Berichte des Präsidenten und der Geschäftsführung war in diesem Jahr auch die Nachwahl von Vorstandsmitgliedern zu tätigen.

2. Richtlinien über die Vergabe der Mittel des Verbandes der Diözesen Deutschlands zur Altersversorgung deutscher Missionskräfte

I

1. *Deutsche Missionskräfte*

Als solche gelten

a) alle deutschen Missionskräfte, die zu einer geistlichen Gemeinschaft mit Sitz in der Bundesrepublik Deutschland gehören und unter den gleichen Voraussetzungen deutsche Missionskräfte, die die Staatsbürgerschaft ihres Missionslandes angenommen haben;
b) Missionskräfte mit deutscher Staatsangehörigkeit, deren Zentrale (Provinzialat, Mutterhaus) außerhalb Deutschlands ihren Sitz hat und die für die Altersversorgung nicht aufkommen kann. Geistliche Gemeinschaften i. S. dieser Richtlinien sind die Institute des Geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens gem. dem CIC 1983.

2. *Missionskräfte*

Als solche gelten alle im missionarischen Dienst tätigen Mitglieder geistlicher Genossenschaften, und zwar in Afrika, Asien, Ozeanien, Westaustralien und Lateinamerika sowie in Osteuropa und in Teilrepubliken der ehemaligen Sowjetunion.

Bei der geistlichen Gemeinschaft muß die Versorgungslast oder die Pflicht zur Entrichtung von Beiträgen zur Rentenversicherung für die Missionskräfte liegen.

Wird aufgrund der Ordenskonstitutionen von den Kandidaten und Novizen vor dem Eintritt in die Gemeinschaft ein Missionseinsatz verlangt, so können diese Kandidaten den Missionskräften für die Zeit ihres Einsatzes gleichgestellt werden.

Den Missionskräften aus geistlichen Gemeinschaften sind gleichgestellt deutsche Laienmissionare, die im direkten Dienst einer Diözese oder einer geistlichen Gemeinschaft in den genannten Ländern stehen.

3. *Leistungsgrundlage*

Die Antragsteller erhalten Leistungen zur Altersversorgung für Missionskräfte, die

a) erstmals in die Missionen ausreisen, beginnend mit dem Monat der Ausreise;

b) bereits in den genannten Missionen tätig sind;

c) in die Heimat zurückkehren und volle 20 Jahre lang (in Härtefällen kann hiervon abgesehen werden) in der Mission eingesetzt waren;

d) vorzeitig aus den Missionen wegen Krankheit, Unfall oder aus politischen Gründen für dauernd zurückkehren.

Die Leistungen zur Altersversorgung enden mit dem Ablauf des Monats, in welchem die Missionskraft 65 Jahre alt wird.

Für die unter c) und d) fallenden Missionskräfte werden die Beiträge für das 1. halbe Jahr nach der Rückkehr weiterbezahlt. Für die nachfolgenden Abrechnungsperioden werden die Beiträge nur dann erbracht, wenn jeweils im Einzelfall nachgewiesen ist, daß die ehemalige Missionskraft aufgrund ihrer früheren Tätigkeit in den Missionen, also aufgrund von Krankheit, in Deutschland oder im europäischen Ausland keine den deutschen Gemeinschaftsmitgliedern vergleichbare Tätigkeit mehr ausüben kann.

Der Deutsche Katholische Missionsrat (DKMR) kann in den Fällen von Buchstabe d) die Weiterbewilligung von der Vorlage entsprechender Atteste usw. abhängig machen. Dauert die Krankheit über ein Jahr nach der Rückkehr der Missionskraft hinaus, dürfen Beiträge nur nach Vorlage von ärztlichen Bescheinigungen ausgezahlt werden.

e) Leistungen für Missionskräfte können auch für zusätzliche Ausbildungs- und Fortbildungszeiten, mit Ausnahme von Studienzeiten, erbracht werden, längstens für die Dauer von 2 Jahren.

4. *Antragsverfahren*

Die antragsberechtigte geistliche Gemeinschaft oder Diözese hat jeweils im voraus für den Zeitraum vom 1.1. bis 30.6. und vom 1.7. bis 31.12. mit den vom DKMR gestellten Formblättern die entsprechenden Anträge an das Generalsekretariat des DKMR, Am Knöcklein 13, 96049 Bamberg, zu stellen.

5. *Leistungen*

Im Rahmen der vom Verband der Diözesen Deutschlands zur Verfügung gestellten Zuwendung überweist der DKMR für den zuvor umschriebenen Personenkreis an die Antragsberechtigten zum Zwecke der Entrichtung von Beiträgen in der gesetzlichen oder privaten Rentenversicherung pro deutscher Missionskraft den Beitrag, der im Falle einer Nachversicherung der Missionskraft gem. § 181 Abs. 3 SGB VI in der gesetzlichen Rentenversicherung nachzuentrichten wäre.

6. *Verpflichtungen des Antragstellers*

Der Antragsteller verpflichtet sich bereits mit der Antragstellung, die vom DKMR überwiesenen Zuschüsse entsprechend dem Antrag und der Bewilligung für die Versorgung der benannten Missionskräfte in der gesetzlichen oder privaten Rentenversicherung für den Bewilligungszeitraum insgesamt vollständig einzusetzen. Der Antragsteller kann den ermittelten Gesamtzuschuß für die zu versorgenden Missionskräfte intern auf unterschiedliche Weise verwenden, jedoch so, daß für jede Missionskraft ein Sockelbetrag zu entrichten ist, der wenigstens dem jeweiligen Mindestbeitrag für freiwillig Versicherte in der gesetzlichen Rentenversicherung entspricht. Dem DKMR ist die bestimmungsmäßige Verwendung des Gesamtzuschusses nachzuweisen. Es ist dem Antragsteller unbenommen, für seine Missionskräfte aus eigenen Mitteln höhere Beiträge zu entrichten.

II

1. *Härteregelung*

Für ältere Missionskräfte, die keine Altersversorgung mehr nach den zuvor genannten Regeln erreichen, kann bei Eintritt des Versorgungsfalles nach wenigstens 20jähriger Missionstätigkeit eine Beihilfe aus dem Härtefonds gewährt werden, wenn nachgewiesen wird, daß die Versorgung sonst nicht gewährleistet ist.

Die Gewährung von Mitteln aus dem Härtefonds obliegt der Entscheidung des Verteilerausschusses des DKMR unter Beteiligung eines Mitglieds des Arbeitsausschusses der Verbandes der Diözesen Deutschlands.

2. *Weitere Hilfen*

In sonstigen Härtefällen kann der Verteilerausschuß dem Verband allgemein oder im Einzelfall Vorschläge für gezielte Hilfen unterbreiten.

(Stand vom 1.1.1994).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Für die aus den Ländern Deutschland, Österreich, Rumänien, Slowakei, Tschechien und Ungarn neu gebildeten Ordensprovinz *Zentraleuropa* der Brüder der

Christlichen Schulen (Schulbrüder) wurde am 30. 3. 1994 Dr. Bruno Schmid FSC, Wien, zum Provinzial ernannt.

Für den Provinzsektor Deutschland wurde der bisherige Provinzial Br. Engelbert Dunkel, Illertissen, nach neunjähriger Amtszeit zum Vertreter des Provinzials für den Zivilrechtsbereich bestellt. Für die Slowakei und Tschechien ist dies Br. Etienne Lenicky, Bratislava.

Der kanadische Pater John Corriveau (53) ist während des Generalkapitels der Kapuziner zum neuen Generalminister gewählt worden. P. John Corriveau war bisher Provinzoberer in Zentralkanada.

Beim 32. Generalkapitel der Franziskanerbrüder vom Heiligen Kreuz in Hausen wurde am 15. Juni Bruder David Sarnecki FFSC zum neuen Generalsuperior gewählt. Br. David ist Amerikaner, und war bisher Regionaloberer in USA. Er wird zur Leitung der Kongregation nach Deutschland übersiedeln.

Zum neuen Generaloberen der Missionsgesellschaft von Bethlehem wurde P. Joseph Meili SMB gewählt.

Die Brüder von der Christlichen Lehre von Ploermel erhielten in Bruder José Antonio Obesa einen neuen Generalsuperior.

Die Kongregation der Paulist Fathers wählte P. Francis P. DeSiano zum neuen Generalsuperior.

Das Generalkapitel des Ordens der Minimi wählte P. Guiseppe Morosini zum neuen Ordensgeneral.

Zur neuen Provinzialoberin der Ostbayerischen Provinz der Maria-Ward-Schwestern (Englische Fräulein) mit dem Sitz in Passau wurde Schwester M. Manuela Kastner ernannt. Sie löst Sr. M. Deborah Fürstberger ab, die 9 Jahre lang die Verantwortung an dieser Stelle getragen hat.

Bei der kanonischen Wahl der Augustiner Chorfrauen, Hagen, wurde Sr. Maria Gertrud Dohnau zur neuen Oberin gewählt. Sie löst Sr. M. Gertraud Middeke ab, die nach 14½ Jahren ihr Amt aus Krankheitsgründen niedergelegt hat.

Das Generalkapitel der Franziskanerinnen vom Göttlichen Herzen Jesu, Gengenbach, wählte am 26. 6. 1994 Sr. M. Gebharda Frank zur Generaloberin. Sie löst Sr. M. Bonaventura Kiefer ab, die sechs Jahre im Amt war.

Die Redemptoristinnen, Püttlingen, wählten Sr. Pia Büchter zu ihrer neuen Priorin. Sie löst Sr. Hildegard Kossorz ab, die 23 Jahre diesen Dienst wahrnahm.

Das 25. Generalkapitel der Kongregation der Franziskanerinnen BMVA, Waldbreitbach, wählte am 30. 6. 1994 Sr. M. Irmgard Schmitt zur Generaloberin. Sie löst Sr. M. Basina Kloos ab, die 23 Jahre in der Ordensleitung war und sich nicht mehr zur Wahl stellte.

Der Edith-Stein-Karmel, Tübingen, wählte Sr. Teresia Waltraut Herbstrith zur neuen Priorin. Sr. Anna Maria Strehle gibt damit nach mehr als 15 Jahren seit der Gründung dieses Karmels 1978 ihr Amt ab.

Am 2. Juli 1994 wählte die Kongregation der Arenberger Dominikanerinnen, Koblenz, Sr. M. Agnes Fischer, die bisherige Regionalpriorin der Bolivienmission, als neue Generalpriorin. Sie löst damit Sr. M. Ludwig Maria Ahle ab.

Das Generalkapitel der Schwestern der Göttlichen Vorsehung, Münster, das vom 10. – 23. Juni 1994 tagte, wählte eine neue Generalleitung. Generaloberin wurde Sr. Heloisa Steffens aus der Provinz Curitiba. Sie löst damit Sr. Petra Bade ab.

Am 21. Juli 1994 wählten die Benediktinerinnen der Abtei von Hl. Kreuz, Beverungen, ihre bisherige Priorin Sr. Hagia Witzenrath zur 3. Äbtissin ihres Klosters. Ihre Vorgängerin Sr. Beatrix Kolck gab ihr Amt aus Alters- und gesundheitlichen Gründen zurück.

Berufungen und Ernennungen

Zu Mitgliedern der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche wurden u. a. ernannt: Franc Rodé CM; Jos Janssens SJ; Rainer Ilgner und Friedhelm Hofmann, Tit.- Bischof von Taddua und Weihbischof in Köln.

Zu Mitgliedern der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens wurden ernannt: Victor Joseph Dammertz OSB, Bischof von Augsburg; Pierre Raffin, Bischof von Metz; Fernando Sebastian Aguilar, Erzbischof von Pamplona; Nicola de Angelis CFIC, Tit.-Bischof von Remesiana und Weihbischof in Toronto; Thomas Menamparampil, Bischof von Guwahiti; P. Peter-Hans Kolvenbach SJ; P. Pierre Drouin CIM; Antonio Bravo.

Zum Konsultor der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika wurde der Erzbischof von Lima, Augusto Vargas Alzamora SJ, ernannt. Zum Mitglied derselben Kommission wurde P. Franc Rodé CM berufen.

Zu Mitgliedern des Leitungsrates der Päpstlichen Akademie für das Leben wurden u. a. berufen: P. Bonifaz Honings OCD und Schwester Teresa von Calcutta (L'Osservatore Romano n. 125 v. 1. 6. 94).

3. Heimgang

Im Alter von 91 Jahren starb am 3. Juni 1994 Kardinal Pablo Muñoz Vega SJ, emeritierter Erzbischof von Quito. Er war Rektor der Päpstlichen Universität Gregoriana und des Päpstlichen Kollegs für Lateinamerika. Der verstorbene Kardinal ist Gründer der Päpstlichen Universität in Ekuador, sowie des Senders „Radio Catolica". Papst Paul VI. ernannte ihn am 28. April 1969 zum Kardinal und verlieh ihm die Titelkirche Robert Bellarmin.

Am 21. Juni 1994 starb plötzlich und unerwartet P. Prior Dr. Antonius Terstiege OSB, geb. 24. 10. 1933. Am 19. März 1994 war er von der Abtei Gerleve als neuer Prior des Benediktinerpriorats Nütschau eingeführt worden.

Während einer Wanderung starb am 16. Juli 1994 mit 63 Jahren nach einem Herzversagen Br. Norbert Spiegel SAC, Provinzprokurator der Norddeutschen Provinz der Pallotiner in Limburg. Im früheren Steuer- und Rechtsausschuß der deutschen Ordensobern-Vereinigungen, von dem die „Grünen Blätter" herausgegeben wurden, hat Br. Spiegel maßgeblich mitgewirkt.

Am 1. August 1994 starb in Liblar P. Dr. Alexander Senftle OFMCap in Alter von 76 Jahren. Von 1967 bis 1974 war er Provinzial der Rheinisch-westfälischen Kapuzinerprovinz. Bei der Vollversammlung der Äbte und Provinziale im Jahr 1970 wurde er für vier Jahre zum ersten Vorsitzenden der VDO gewählt und nahm in dieser Eigenschaft als berufenes Mitglied an der Würzburger Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland teil. Requiem und Beisetzung fanden am 8. August 1994 in Liblar statt. R. I. P.

STATISTIK

Nach Angaben des Statistischen Zentralamtes des Heiligen Stuhles lebten mit Datum vom 31. Dezember 1992 weltweit 144 770 Ordensmänner und 865 902 Ordensfrauen, die sich auf die einzelnen Erdteile wie folgt verteilen: Afrika 10 072 Ordensmänner und 45 014 Ordensfrauen; Nord-, Mittel- und Südamerika 48 740 Ordensmänner und 258 054 Ordensfrauen; Asien 15 598 Ordensmänner und 117 902 Ordensfrauen; Europa 67 920 Ordensmänner und 431 929 Ordensfrauen; Ozeanien 2 440 Ordensmänner und 13 003 Ordensfrauen (Internationaler Fides-Dienst v. 22. Juni 1994, Nr. 112, S. 352).

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Das Neue Testament und seine Interpretation

Zu drei neuen Kommentaren neutestamentlicher Schriften

Vorgestellt von Heinz Giesen C.Ss.R., Hennef/Sieg

Nach christlicher Überzeugung ist die Botschaft der neutestamentlichen Schriften bleibendes Wort Gottes, das der Christ glaubend vernimmt und in seinem Leben wirksam werden lassen soll. Gottes Wort begegnet jedoch in Menschenwort das an zeitgeschichtliche Vorstellungen und Sprachformen gebunden ist. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, immer wieder neu nach einem Zugang zu den Heiligen Schriften zu suchen, der das heutige Vorverständnis mit einbringt. Sonst läuft man Gefahr, Texte des Neuen (und Alten) Testaments mißzuverstehen. Gottes Wort käme nicht in seinem ursprünglich gemeinten Sinn an sein Ziel. Damit die neutestamentliche Botschaft auch den modernen Menschen erreichen kann, beschäftigen sich Bibelwissenschaftler mit Einzeltexten oder bieten in Kommentaren oder Theologien zum Neuen Testament eine Gesamtsicht.

Für die Art und Weise, wie ein Kommentar angelegt wird, spielt auch der angezielte Leserkreis eine Rolle. So gibt es Kommentare, denen es vornehmlich darum geht, der Wissenschaft zu dienen. Aber auch diese haben immer auch einen seelsorgerlichen Zweck, insofern sie zugleich die Verkündigung und christliches Leben befruchten wollen. Das ist letzten Endes ja das Ziel aller Theologie. Andere Kommentare haben einen weiteren Leserkreis vor Augen und wollen vor allem einen ersten Zugang zu einer Schrift verschaffen. Zur ersten Kategorie zählen die Kommentare von H. Schürmann und H. Frankemölle, zur zweiten der Markuskommentar von B. van Iersel.

1. Auf dem Weg nach Jerusalem[1]

25 Jahre nach Erscheinen des 1. Teils seines Lukaskommentars legt Schürmann nun die 1. Folge des 2. Teils vor, der die Kapitel 9,51 – 11,54 umfaßt. In absehbarer Zeit soll mit der 2. Folge (Lk 12,1 – 13,35) der Kommentar abgeschlossen werden, der somit leider ein Torso bleibt. Entsprechend der vorrangigen Aufgabe jeder Interpretation, sucht der Verf. den Sinn des Textes auf der redaktionellen Ebene zu erfassen. Da der Evangelientext als kerygmatischer Text nicht geschichtslos ist, müssen auch die vom Autor intendierten Leser bzw. Hörer in den Blick kommen. Lukas als überragender Lehrer der dritten Generation benutzt Texte, die den Gemeinden aus der prä- und postbaptismalen Unterrichtung vertraut sind. Da seine Verkündigung für die Kirche aller Zeiten maßgebend ist, ist eine Auslegung verlangt, die die Übereinstimmung der theologischen Sachverhalte damals und heute beachtet. Die urkirchlichen Aussagen sind aktualisiert zur Sprache zu bringen.

Entsprechend diesen hermeneutischen Grundsätzen legt Schürmann die Texte aus, die Teil der „metaphorischen Reiseerzählung" (9,51 – 19,27) sind. Jesus ist hier als Wandernder auf dem Weg nach Jerusalem vorgestellt, kommt dabei aber nicht recht voran. Das „Wandern"

---

1 Schürmann, Heinz: *Das Lukasevangelium.* 2. Teil, erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51 – 11,54. Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. III 2/1. Freiburg 1994: Herder. XXIV, 360 S., geb., DM 95,– (ISBN 3-451-21858-5).

nach Jerusalem hat Gleichnischarakter und wird deshalb wie die Gleichnisse Jesu „gestört". Deshalb ist von einer „metaphorischen Reiseerzählung", nicht von einem Reisebericht zu sprechen. In ihr liegt der Akzent auf der messianischen Erhöhung Jesu. Jerusalem gilt als die Stadt der messianischen und ekklesiologischen Entscheidung.

Während Jesu Wort die Volksscharen zu gewinnen sucht, kommt es immer wieder auch zu Auseinandersetzungen mit den Führungsschichten in Israel. Dabei geht es um Entscheidung und Scheidung in Israel, die auch zur Zeit des Evangelisten ekklesiologisch hochaktuell sind. Je mehr Israel sich seinem Messias verweigert, desto stärker kommt es zur Umwandlung Israels zur Kirche aus Sündern und Ausgestoßenen. Für Lukas ist dieser Heilsaspekt der Heilsgeschichte wichtiger als die Verweigerung Israels. Aber auch die sich sammelnde Jüngerschar hat Zuspruch mit Mahnung nötig. Deutlich hat Lukas auch hier seine Gemeinden mit im Blick. Jesus unterweist schließlich auch den Kreis, die zum engeren Jüngerkreis gehören: die Diener des Wortes (Lk 1,2).

Schürmann betont zu Recht, daß es literarkritische Quellenkritik nicht ohne Traditionsgeschichte geben kann. Die Hauptvorlagen des Lukas in der Reiseerzählung sind die Redenquelle Q und Sondergut. Gemäß seinen hermeneutischen Grundsätzen sucht Schürmann immer wieder, die Aussagen des Evangeliums für die heutige Kirche sprechend zu machen, nachdem er den Text in seiner ursprünglichen Kommunikationssituation ausgelegt hat.

Zu den auszulegenden Abschnitten gehört auch das Vaterunser (Lk 11,2 – 4). Die Bitte um das kommende Reich deutet Schürmann mit der Mehrheit der Interpreten auf die Endvollendung. Man kann jedoch fragen, ob „Basileia" nicht besser mit „Herrschaft" als mit „Reich" zu übersetzen ist, so daß darum gebetet wird, daß Gott seine Herrschaft immer mehr schon jetzt auf Erden verwirklichen möge. Der Beter bekennt auf diese Weise, daß die heilbringende Herrschaft Gottes einerseits allein von dessen Initiative abhängt und daß er sich andererseits für diese disponieren muß. Letztes Ziel der Bitte ist natürlich die volle Verwirklichung von Gottes Herrschaft am Ende der Tage. Wäre die Herrschaft Gottes in der Vaterunser-Bitte rein zukünftig zu verstehen, käme in ihr nicht mehr die eschatologische Wende zum Ausdruck, die Christus gebracht hat.

Wie nicht anders zu erwarten, hat der international bekannte und anerkannte Erfurter Neutestamentler einen hervorragenden Kommentar vorgelegt, weshalb man nur bedauern kann, daß er die Kommentierung des Lukasevangeliums nicht vollenden wird. Mit ihr hat er nicht nur der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern auch der pastoralen Praxis einen großen Dienst geleistet. Zu begrüßen sind auch die immensen Literaturangaben zu jedem Abschnitt und am Ende des Buches.

2. Der Jakobusbrief – eine neutestamentliche Weisheitsschrift in Briefform[2]

Seit der Reformation gehört der Jakobusbrief (= Jak) zu den Schriften des Neuen Testaments, denen im Streit der Konfessionen viel Unrecht geschehen ist. So wurde und wird auch heute noch seine Interpretation weithin von Paulus her bestimmt. Ohne darauf zu achten, daß dieselben Wörter bei Paulus und Jakobus, vor allem Glaube und Werke, sich nicht

---

2 Frankemölle, Hubert: *Der Brief des Jakobus.* Reihe: Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 17/1 + 2. GTB Gütersloher Taschenbücher, Bd. 517/518. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus i. Gem. m. d. Echter Verlag, Würzburg. 751 S., kt., DM 122,– (ISBN 3 579-00517-0/00518-9).

voll decken, wird dem Jak bis in die jüngste Zeit hinein ein Antipaulinismus vorgeworfen. Zumindest sieht man in ihm meist einen Abfall angesichts der hohen Theologie des Völkerapostels.

Wer den zum Teil erfolgten Umschwung in der Forschung in den letzten Jahren verfolgt hat, vor allem aber, wer die Vorarbeiten Frankemölles zu seinem Kommentar kennt, wird nicht überrascht sein, daß er hier nicht nur eine andere, sondern vor allem eine besser begründete Position vorfindet. Der Jak wird nicht von den Paulusbriefen her verstanden, sondern in seiner Eigenart erfaßt. Frankemölle vertritt die dezidierte These, daß der Jak eine neutestamentliche Weisheitsschrift ist, dessen Autor das Buch Jesus Sirach rezipiert und die Schriften Philos von Alexandrien gekannt hat. Für den Jak ist ein theozentrisches Denken bestimmend, das grundlegend für die Weisungen an die Leser bzw. Hörer ist. Diese Weisungen dienen dem Gelingen des Lebens. Unbeschadet des Glaubens an den erhöhten Herrn setzt der Jak voraus, daß die jüdische und christliche Weltdeutung identisch sind, woraus sich eine identische Ethik ergibt. Die praktische Bewährung des Glaubens steht bei ihm wie bei jüdischen Theologen im Vordergrund.

Die ungewöhnliche Länge seines Kommentars in der Reihe „Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar" rechtfertigt Frankemölle damit, daß er den Jak erstmalig kompositionskritisch interpretiert und die weisheitlich-theologische Beziehung in der Rezeption Jesus Sirachs und Philos von Alexandrien nachweist. Folge der weisheitlich-theologischen Interpretation des Jak ist die konsequente handlungsorientierte pragmatische Auslegung im vorliegenden Kommentar. In 14 Exkursen wird die theologische Konzeption des Jak im Zusammenhang dargelegt.

Jak greift weisheitliche Traditionen und Jesustraditionen auf, um sie für seine Adressaten zu aktualisieren. Deshalb ist textpragmatisch die von ihm implizierte sprachliche Handlung auf die Situation der Adressaten hin zu interpretieren. Der Text als Sprachhandlung zielt auf Veränderung. Von daher ist auch auf die Rezeptionsbedingungen im Laufe der Kirchengeschichte, vor allem aufgrund der Reformation, einzugehen. Gottes vorausgehendes Handeln gilt dem Jak als unabdingbare Voraussetzung allen menschlichen Handelns.

Der Jak ist als eine innovatorische Sprachhandlung zu begreifen. Gilt schon für jeden Autor einer Schrift oder eines Briefes, daß er den Adressaten beeinflussen, bei ihm etwas bewirken will, dann gilt das erst recht für einen Text, der – wie der Jak – „durchgehend von Imperativen und Hinwendungen zu den Adressaten, aber auch durch Naturmetaphern und durch Verweise auf biblische Vorbilder geprägt ist" (43).

Daß wir nicht wissen, wer sich hinter dem Pseudonym Jakobus verbirgt, ist für eine Weisheitsschrift nicht ungewöhnlich. Der Namengeber und Autoritätsspender des Jak ist der Herrenbruder Jakobus, der in der Jerusalemer Urgemeinde eine große Rolle gespielt hat. Die Adressaten sind Christen, was die durchgehende Theo- und Christozentrik beweist. Jak bindet seine weisheitliche Theologie an das Christusbekenntnis der Gemeinde, wie sie Jesus Sirach und Weish an die Tora bzw. an die Geschichte Israels gebunden haben. Der Verf. verbindet geschickt den Absender Jakobus, den Herrenbruder, den Knecht Gottes und Jesu Christi mit dem Knecht Gottes Jakob, dem Stammvater der zwölf Stämme Israels. Die Christen leben in Kontinuität mit dem Zwölf-Stämme-Volk als Volk Gottes als Minderheit in einer andersgläubigen Welt. Die Einheit der Kirche ist für Jak zugleich Einheit in Israel.

Der Jak ist an einen konkreten Adressatenkreis gerichtet, dessen Probleme der Verf. für repräsentativ hält, weshalb er einen Rundbrief schreibt, der universalen Anspruch erhebt. Der Briefcharakter des Jak ist unbestreitbar. Sein Briefformular unterscheidet sich allerdings von den übrigen Briefen des Neuen Testaments dadurch, daß er als einziger dem hellenistischen Muster folgt. Auf diesem Hintergrund läßt sich auch die Einheitlichkeit des Briefes erweisen. Er hat einen Prolog (1,2 – 18), der die Stichworte und die Struktur des Briefes liefert, und einen Epilog (5,7 – 20). Seine Einheitlichkeit erweist sich vor allem in seinem semantischen Netz: Charakteristisch für den Jak sind Oppositionen und Antithesen. Wie diese erweist die für den Jak ebenfalls typische Figur der rhetorischen Amplifikation, die kurze Hinweise vor allem auch im Prolog später weiter ausführt, die thematische Einheit des Jak. Im Gegensatz zu den heute üblichen Übersetzungen gibt Frankemölle den Text in Sentenzen und Stichen wieder, wie sie der Urtext erfordert. Auch darin steht der Jak in dem breiten Strom mündlicher und schriftlicher Weisheitstraditionen des Judentums, Christentums und der antiken Umwelt. Darüber hinaus rezipiert Jak im Blick auf seine Adressaten selektiv außer dem Buch der Sprüche in seiner griechischen Ausgabe vor allem das Buch Jesus Sirach. Er vertritt jedoch keine Weisheitschristologie. Seine ethischen Appelle gründen im Sein und Handeln Gottes. Frankemölle stellt zu Recht fest, daß der Jak, verstanden als neutestamentliche Weisheitsschrift, als innovatorische Sprachhandlung wichtige Impulse für das gegenwärtige Christsein geben kann.

In seinem zweiten Exkurs zeigt Frankemölle, wie weit gespannt der Glaubensbegriff im Jak ist; „er reicht vom Bekenntnisglauben über den Vertrauensglauben zum Wunderglauben und Gebetsglauben bis hin zum werklosen Glauben und praktizierten Glauben" (229). Der Glaubensakt ist jedoch immer theozentrisch verstanden. Jakobus ist in seinem Glaubensbegriff stark von der frühjüdischen Weisheitsliteratur bestimmt, im christologischen Inhalt und in der ekklesialen Praxis dagegen vom frühen Christentum. Die Zuspitzung der Aussagen Glaube ohne Werke und Glaube mit Werken ist offenkundig von der Adressatensituation her bestimmt. Der paulinische Gegensatz von Glauben und Gesetzeswerken kommt dabei in keiner Weise in den Blick. Für Jak ist der Indikativ der Heilsaussage die Voraussetzung aller Forderungen. Für ihn steht die Integrität des Glaubens als Einheit von Bekenntnis und Ethik nicht in Frage.

Entgegen der im Gefolge von M. Luther bis heute vertretenen Ansicht, der Jak kenne keine Christologie, stellt der Kommentator zu Recht fest, daß der Brief vom ersten Vers an nicht nur theologisch, sondern auch christologisch bestimmt ist. Die Christologie ordnet Jak allerdings seinem strengen Monotheismus ein. Als „Herr" gehört Christus ganz zu Gott, als Jesus ganz auf die Seite der Menschen.

Frankemölle ist es ohne jeden Zweifel gelungen, eine in sich geschlossene und überzeugende Interpretation des Jak zu bieten. Er macht dabei sehr deutlich, daß der Jak sowohl im innerchristlichen als auch im jüdisch-christlichen Gespräch Brücken bietet. Seinem Kommentar sind viele Benutzer zu wünschen.

3. Das Markusevangelium – eine durchdachte Komposition[3]

Der vorliegende Markuskommentar erschien zunächst in Niederländisch 1986 (Nachdruck 1990) und wurde 1989 ins Englische und Italienische übersetzt. Die Übertragung ins Deutsche wurde angeregt und durchgeführt von dem Münsteraner Neutestamentler A. Suhl.

---

3 Iersel, Bas van: *Markus: Kommentar.* Düsseldorf 1993: Patmos Verlag. 330 S., Pappband, DM 54,80 (ISBN 3-491-77947-2).

Das Besondere dieses Kommentars besteht darin, daß er versucht, ein Gesamtbild des Evangeliums zu bieten, ohne Fragen des Ursprungs oder der Historizität der einzelnen Abschnitte zu diskutieren. Auch Vergleiche mit den anderen Evangelien unterbleiben. Van Iersel will den Leser als solchen ansprechen. Berücksichtigt wird an zweiter Stelle auch die Bedeutung des Alten Testaments oder – wie van Iersel zu sagen vorzieht – „das Erste Testament".

Der Verf. erkennt im Markusevangelium durchgehend die Kompositionstechnik der Sandwich-Konstruktion. So entsprechen sich die Wüste am Anfang und das Grab am Ende in vielen Punkten und umrahmen den Galiläa- und Jerusalem-Abschnitt. Zwei Scharnierstücke verbinden die Texte nach vorn und hinten (1,14f.; 15,40f.). Die Zentralabschnitte Galiläa (1,16 – 8,21) und Jerusalem (11,1 – 15,39) sind deutlich, allerdings in einer gewissen Opposition, aufeinander bezogen. Sie sind umrahmt von Perikopen, die von einer Blindenheilung sprechen und für die der Gegensatz ‚blind-sehend' bestimmend ist. In 8,27 – 10,45 wird der Weg Jesu nach Jerusalem geschildert. Jesus spricht hier von seinem eigenen Lebensweg, der auch für seine Nachfolger Konsequenzen hat. Außer der Großgliederung des Evangeliums lassen sich parallel aufgebaute Untergliederungen ausmachen. Entsprechend der erkennbaren Gliederung erfolgt die Kommentierung: Titel 1,1, A' in der Wüste 1,2 – 13, 1. Scharnierstück 1,14f., B' in Galiläa 1,16 – 22; blind-sehend (1) 8,22 – 26; C' auf dem Weg 8,27 – 10,47; blind-sehend (2) 10,46 – 52; B' in Jerusalem 11,1 – 15,39; 2. Scharnierstück 15,40 – 41; A' am Grab 15,42 – 16,8. Am Schluß behandelt er den Nachtrag in 16,9 – 20.

Dem Verf. gelingt es ohne Zweifel, die Botschaft des ältesten Evangeliums in einer Weise darzubieten, die auch Lesern ohne theologische Vorbildung einen Zugang zu ihr ermöglicht. In der deutschen Ausgabe des Kommentars ist zusätzlich ein Aufsatz des Verf. (Markus – Geographie und Bedeutung) aus dem Jahr 1982 angefügt, der weiteren Aufschluß über seinen Zugang zum Evangelium vermittelt. Die Literaturangaben sind bewußt gering gehalten. Das Buch kann uneingeschränkt empfohlen werden.

Besprechungen

Orden und Spiritualität

Isenring, Zoe Maria: *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften.* Eine Lebensform am Ende oder an der Wende? Reihe: Praktische Theologie im Dialog, Bd. 8. Freiburg/Schweiz 1993: Universitätsverlag. 278 S., kt., DM 35,– (ISBN 3- 7278-0907-8).

Für einen Ordenshistoriker könnte der Titel des Buches hohe Erwartungen wecken, weil er an die große statistische Studie von C. Langlois (1984) über die französischen Kongregationen erinnert. Da eine vergleichbare Studie über die Kongregationen in Deutschland kaum von einer Bearbeiterin allein zu leisten ist, hat die Autorin zwar „dem Verstehen der Geschichte viel Platz eingeräumt, ihr erkenntnisleitendes Interesse" ist aber „ein pastorales" (S. 25), womit die Arbeit besondere Bedeutung für weitere Kreise von Ordensfrauen bekommt. Dazu hat sie den neueren Forschungsstand in fünf etwa gleichgewichtigen Teilen überschaubar gegliedert und in einer gut lesbaren Sprache vorzüglich verarbeitet.

Im ersten Kapitel wird „das Modell des weiblichen Ordenslebens im 19. Jahrhundert" in seinem sozio-politischen Rahmen vorgestellt, wobei die Autorin im Anschluß an Langlois die Kongregationen als „Wunschkinder" der staatlichen und kirchlichen Behörden für Fürsorge- und Bildungsaufgaben skizziert, die für die auch im 19. Jahrhundert noch abhängigen Frauen, für die noch immer „maritus aut murus" galt, das einzige Innovationsmodell darstellten. In der guten Analyse der inneren Ordnungen und der großen religiösen Kraft der Kongregationen erkennt sie, wie dieses „Leben zwischen Kloster und Tätigkeit" der „sich schnell wandelnden Arbeit in einer sich wandelnden Welt unangemessen war. ... So wurde der Konfliktstoff gelegt, der im Lauf der Zeit immer häufiger Anlaß zu Schwierigkeiten gab und in der Konzils – und Nachkonzilszeit ausbrach" (S. 75). Das Eingebundensein in den „Block-Katholizismus" bzw. das „Katholische Milieu" des 19./20. Jahrhunderts bedeutete für die Kongregationen zugleich Stärke und Schwäche.

Im Kapitel „Wandel, neue Grundlage, Krise" wird zunächst die neue theologische Basis des Ordenslebens durch das II. Vatikanum resümiert als ein „Schatz..., der bis heute noch nicht zur Genüge ausgenutzt ist" (S. 95). Das prägnante Bild der Auswirkungen des gewandelten soziopolitischen und kirchlichen Umfeldes (S. 100 – 102) mündet in der Suche nach einem neuen Ordensfrauen-Modell, nachdem das innovative Modell der „Kongregationsschwester zwischen klausurierter Nonne und aktiver Laiin" „out" ist.

Die schwierige Thematik, die „Suchbewegungen in der Nachkonzilszeit" schon angemessen ordenshistoriographisch zu erfassen, gelingt der Autorin trotz einer schmaleren Literaturbasis unter den drei Gesichtspunkten „Humanisierung", „Communio" und „spirituelles Suchen" recht gut. Dabei spricht sie im Rückgriff auf neuere Schweizer Forschungen auch die komplexe Frage nach der „Erneuerung des GründerInnencharismas" an, ohne dafür ein Patentrezept geben zu können: „Eine geglückte Aktualisierung des Gründer- und Gründungscharismas heißt, eine zukunftsfähige Vision gefunden zu haben. Das ist *die* große Herausforderung, vor der die Kongregationen heute stehen" (S. 150).

Im mutigen vierten Teil sucht die Verfasserin nach Möglichkeiten der Krisenbewältigung durch die Konkretisierung der „Vision zu klaren Optionen". Besonders hervorzuheben ist dabei der „germanophone Transfer" und die ordenstheologische Integration neuerer Denk- und Lebensentwürfe von französischen basiskirchlichen Lebensgemeinschaften. Überzeugend gelingt ihr das unter den vier Perspektiven: Identitätsfindung auf dem Boden des Traumes Gottes, im Dienst der Neu-Evangelisierung, Entwicklung einer welthaften, frauenspezifischen Spiritualität sowie Basisgemeinschaften als Lernorte einer spirituellen Kultur. Systematische Tiefe gewinnen diese Optionen in der theologischen Schlußbetrachtung der Ordensgemeinschaften als „‚Ikone' des dreieinen Gottes" (S. 207 – 213).

In einen sensibel-persönlichen Bereich stößt die Autorin im Schlußkapitel vor, in dem sie die „paradigmatischen Veränderungen im Ordensleben" an der „Kleiderfrage" exemplifiziert und konkretisiert. Ausgehend von der sozio-psychologischen Bedeutung der Kleidung („Kleidungsstile sind bedeutsame Facetten von Lebensstilen", S. 229) wird das Ordenskleid als Ausdruck „der Weihe an

Gott" und des „Bruches mit der Welt" dargestellt, der in der Symbolik des Schleiers kulminiert. Durch den gewandelten gesellschaftlichen Kontext und die Betonung der Individualität ist die Symbolkraft und Zeichenhaftigkeit der Ordenstracht in Frage gestellt worden. Diesen paradigmatischen Zusammenhang der Kleiderfrage mit der „Zukunftsfähigkeit" der Kongregationen bringt die Verfasserin in vier Thesen auf den Punkt: „Wo die Frage nach den Zivilkleidern nicht befriedigend gelöst werden kann, wird eine Gemeinschaft auch nicht die spirituelle Kraft und Dynamik haben, Zukunft zu wagen und die Botschaft des Evangeliums neu in der Gesellschaft von heute zu ‚inkardinieren'" (S. 262).

Bei dieser abgerundeten Schweizer „Lizentiatsarbeit" (!) vermißt man aus bundesdeutscher Perspektive allenfalls eine genauere Reflexion und Analyse des „Beziehungsgeflechtes" der Kongregationen zu den hier dominierenden Kirchenverwaltungen bzw. der sog. „Amtskirche", mit deren Finanzkraft, bürokratischem Geist und ambivalent einzuschätzender Zukunftsfähigkeit die apostolisch-tätigen Frauenordensgemeinschaften durchaus verflochten sind. Insgesamt ist es eine sehr konstruktive und für den Dialog in den Orden und der ganzen Kirche verdienstvolle und unverzichtbare Studie, der eine breite Rezeption zu wünschen ist. Reimund Haas

Lipsett, Peter Richard: *Wege zur Transzendenzerfahrung:* Reihe: Schriften zu Kontemplation, Bd. 7. Münsterschwarzach 1992: Vier-Türme-Verlag. 363 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3 87868-456-8).

Im Zeitalter der Postmoderne verliert einerseits der christliche Glaube mehr und mehr an Attraktivität, auf der anderen Seite ist aber das Interesse an Transzendenzerfahrung größer als je zuvor. Transzendenz will erfahren werden, und solche Transzendenzerfahrung geschieht in den Religionen vor allem in den verschiedenen Formen der Mystik, sowohl im Christentum wie aber auch in Islam, Hinduismus, Judentum oder Buddhismus. Mystik könnte von daher ein – ja vielleicht der Zugang – für den modernen Menschen zur Religion, respektive dem Christentum sein, eingedenk der Prophezeiung, die ja schon Karl Rahner vor Jahren aussprach, als er sagte, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker sein.

Diese Erkenntnis, daß der Zugang des Menschen zum Christentum maßgeblich auf dem Weg der Transzendenzerfahrung, auf dem Weg der Mystik geschehen kann, hier also vielleicht ein archimedischer Punkt zu finden ist, von dem aus menschliche Sehnsucht und christliche Offenbarung zusammenfinden, ist ursächlich dafür, daß derzeit auf dem Markt der spirituellen und theologischen Bücher ein großes Angebot solcher Texte vorliegt, die sich mit dem Phänomen Mystik befassen. Zu ihnen gehört auch das zu besprechende Buch von Peter Lipsett, der das Ziel seines Büchleins, wie folgt, charakterisiert:

„Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, mehrere Wege zur Erfahrung transzendentaler Realität, die in verschiedenen geographischen, historischen und kulturellen Kontexten beschritten wurden, systematisch zu vergleichen" (12).

Besonders breit behandelt Lipsett die christliche Mystik, sowohl in ihren Anfängen in der Antike wie auch in ihrer Blütezeit im ausgehenden Mittelalter. Überdies erfahren wir aber auch einiges über die Mystik im Taoismus, im Hinduismus (Yoga) und im Zen-Buddhismus. Lipsett will aber nicht nur über Mystik in den verschiedenen Religionen informieren, es geht ihm wohl auch darum, dem Leser konkrete Handlungsweisen zu geben, um zu mystischer Erfahrung zu gelangen, indem er maßgebliche Handlungsanleitungen der großen Mystiker nennt (23).

So zeigt der Verfasser sehr eingehend den praktischen Weg zur mystischen Erfahrung auf. Es ist ein Weg, der auf der vitalen (= physiologischen), der emotionalen wie auch mentalen Ebene hin zur Bewußtseinsleerung über Bewußtseinsdisponierung (die eigenständige Konzentration auf frei gewählte Bewußtseinsinhalte), Bewußtseinskontinuierung (die Konzentration auf eine kontinuierliche Abfolge ausgewählter Bewußtseinsinhalte) und schließlich der Bewußtseinseinung (also die Konzentration auf ein Objekt des Bewußtseins) geschieht. In seiner je eigenen Form wird dieser Weg immer gegangen sowohl im Christentum wie auch in den anderen besprochenen Religionen.

Während Lipsett bei der ausführlichen Darstellung der einzelen Formen von Mystik sehr anschaulich schreibt, sind jedoch seine allgemein gehaltenen methodischen Ausführungen zu Beginn des Textes für den Nichttheologen nur schwer zu verstehen, auch wenn der Verfasser seine Thesen durch Schaubilder anschaulich macht.

Dem Leser wird also eine ausführliche Darstellung der Mystik in Christentum, Zen-Buddhismus, Taoismus und Hinduismus geboten. Das Buch ist von daher sicherlich mehr als eine bloße Handlungsanweisung, wie denn nun mystische Erfahrung „zu machen sei", wenn es auch aus dieser Perspektive hilfreich scheint. Vielmehr wird ein recht ausführliches Bild der Mystik in den oben genannten Religionen gegeben. Dabei kommen die großen Mystiker des Christentums wie Evagrius Ponticus oder Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Meister Eckhart oder Johannes Tauler einerseits, aber auch Mystiker der anderen Religionen zur Sprache. Weil das Buch schwerpunktmäßig der christlichen Mystik Rechnung trägt, die anderen Formen wie Zen oder Yoga aber auch nennt – Formen, die dem Menschen der Postmoderne oft eher zugänglich sind – vermag es vielleicht auch den an Transzendenzerfahrung interessierten Leser für die Vielfalt gerade der christlichen Mystik zu gewinnen. Raymund Fobes

Stachel, Günter: *Gebet – Meditation – Schweigen.* Schritte spiritueller Praxis. Völlig überarbeitete und ergänzte Neuausgabe. Freiburg 1993: Herder. 272 S., geb., DM 32,– (ISBN 3-451-23182-4).

Bereits vor einigen Jahren hat der Mainzer Professor für Religionspädagogik und Katechetik Günter Stachel die erste Auflage dieses Buches veröffentlicht (auf die in dieser Zeitschrift auch hingewiesen wurde), deren überarbeitete und erweiterte Fassung hier nun vorliegt. Die Grundanlage des Buches ist erhalten geblieben: Am Anfang stehen einige grundlegende Überlegungen und persönliche Berichte dazu, was Gotteserfahrung bedeutet. Stachel hebt hier zwei Seiten hervor: die Gotteserfahrung als die Erfahrung eines Du, als eine persönliche Beziehung einerseits, anderseits die Gotteserfahrung als Nicht-Erfahrung, als das dunkle Licht, als die Grundmelodie des Alltags. Schon am Beginn klingt also die Vielfalt möglicher Gotteserfahrungen an. Konkret und erfahrungsbezogen widmet sich Stachel in den folgenden Kapiteln verschiedenen Formen spiritueller Praxis: dem Gebet, der Meditation, dem Schweigen, der Mystik. Seine Bezugspunkte sind dafür immer wieder die Heilige Schrift, darüber hinaus die frühen christlichen Mönche und die Kirchenväter, ebenso aber auch die Meister des Zen. Als Beispiele der Mystik werden Marguerite Porete, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Johannes Scheffler vorgestellt (die Kapitel über die beiden letzteren stellen gegenüber der Erstauflage eine Erweiterung dar). Durch die ausgewogene theologische Darstellung und nicht zuletzt durch seine praktischen Hinweise und Anregungen für das eigene Beten ist das Buch eine geeignete Einführung in die spirituelle Praxis. Johannes Römelt

Quoist, Michel: *Gott wartet auf mich.* Graz 1994: Verlag Styria. 157 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-222-12255-5).

Es ist die Suche nach Gott in der eigenen konkreten Lebenswelt, die in diesem Buch des französischen Arbeiterpriesters beispielhaft vorgeführt wird. „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt" (Joh 1,26). Dieses Wort des Täufers Johannes steht sozusagen als Leitmotiv am Anfang des Buches und gibt die Bewegung der Suche an: Gott ist uns schon immer entgegengekommen und wohnt bereits unter uns, wenn wir uns aufmachen, ihm zu begegnen. Deshalb ist der Ort der Begegnung mit ihm jeweils eine der vielen alltäglichen Situationen unseres Lebens: das Lesen der Zeitung beispielsweise, das Nachdenken über unsere Umwelt, das Lächeln einer Geschäftsfrau, eine schlechte Sonntagspredigt, das Engagement in der Gewerkschaft. Michel Quoist bietet ganz einfache Übungen an, die sich gut nachvollziehen und mit eigenen Beobachtungen und Gedanken fortführen lassen. Immer wieder scheint in dem Text durch, daß die hier vorgetragenen Überlegungen aus den Gesprächen einer Gruppe stammen, die die gemeinsame Lebensbetrachtung (Révision de vie) pflegt. Dabei werden vor allem Themen angesprochen, die ein nüchternes und verantwortliches Christsein fördern: das Engagement in der eigenen Nachbarschaft, die Option für die Armen, aber auch die Erfahrung, sich selbst zu sehr zu verausgaben und Grenzen setzen zu müssen. Die Stärke

dieses Buches liegt nicht in der theologischen Reflexion; traditionelle theologische Formeln werden manches Mal ohne jede weitere Erläuterung verwendet. Die Stärke dieses Buches liegt in der konkreten Ansprache des eigenen Lebens und der Eröffnung einzelner neuer Perspektiven; so lohnt es sich beispielsweise, der Frage weiter nachzugehen, was das Außergewöhnliche an der Persönlichkeit mancher Menschen ausmacht und wieso manche Menschen im Zusammentreffen mit ihnen das Bedürfnis nach Wachstum vermitteln (33). Es lohnt sich, dem Gedanken der Askese weiter nachzugehen, wie er hier dargestellt wird: „Die christliche Askese bedeutet nicht, sich weigern, etwas anzunehmen, sondern sich weigern, es zu behalten" (98). Nicht jede der hier vorgestellten Erfahrungen wird ein Leser teilen, zu unterschiedlich verläuft das Leben. Aber er erhält Anregungen, den Erfahrungen des eigenen Lebens nachzugehen, ihnen im Gebet Zeit zu widmen und sie so in der Verbindung mit seinem Glauben sehen zu lernen. Johannes Römelt

Shea, John: *Staunen und Licht.* Weihnachtliche Spiritualität. Freiburg 1993: Herder. 253 S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-451-23196-4).

Auch wenn der Titel dieses Bandes vermuten läßt, es handele sich um ein geistliches Buch ausdrücklich für die Weihnachtszeit, so ist die Absicht des Autors doch weiter gefaßt. John Shea, Professor für Systematische Theologie in Illinois (USA), möchte ausgehend von der Bedeutung, die das Weihnachtsfest für Christen hat, seinen Lesern und Leserinnen ein geistliches Begleitbuch für das ganze Jahr anbieten. Natürlich geht er auf die Geschichten, Bilder und Symbole der Weihnachtszeit ein: auf das Kind in der Krippe, die Jungfrau, auf die Weisen usw. Aber immer sind es die zentralen Themen des geistlichen Lebens und des Wachstums im Glauben, die Shea dabei im Sinne hat. Vom suchenden Menschen ist die Rede und von der Bemühung, das Licht zur Welt zu bringen; ebenso kommt die Schattenseite des Weihnachtsfestes zum Ausdruck: Das Holz der Krippe ist das Holz des Kreuzes. Shea versteht seine Überlegungen als „zwanglose Untersuchungen des geistlichen Lebens unter Verwendung der Bilder, Geschichten und Vorstellungen, die sich mit Weihnachten verbinden" (17). Und er ist wirklich ein begabter Geschichtenerzähler (man lese nur die Geschichte zu Anfang, die Geschichte von Finsternis und Sternenlicht!), ein Autor, dem die Sprachbilder und Vergleiche ganz leicht zur Hand zu sein scheinen. Geradezu verführerisch ist in manchen Passagen sein Stil – und dabei sind es doch immer wieder ganz ungewohnte Wendungen, die seine Überlegungen nehmen. Hinter all den Bildern und Verkleidungen steht deutlich und konsequent der Kern der religiösen Erfahrung. Weihnachten – „Das Fest schenkt sich denen, die bereit sind, sich den Genüssen eines vierstündigen Mahles hinzugeben, in einer höchst verwickelten Geschichte zu schwelgen, in einer Dachkammer voller Ideen zu wühlen, einen Gedanken wie einen Diamanten hin und her zu wenden und über jedes Aufblitzen des Lichtes zu staunen" (18). Shea bringt den Kern des Weihnachtsfestes zum Aufblitzen, er führt hin zum Staunen, das auch immer ein Anfang der religiösen Erfahrung ist. Johannes Römelt

Herders großes Weihnachtsbuch. Geschichten und Gedichte, Lieder und Legenden, Brauchtum, Basteln und Backen von St. Martin bis Dreikönige. Hrsg. und erzählt von Ulrich Peters. Freiburg 1993: Herder. 180 S., Pappband, DM 38,– (ISBN 3-451-23210-3).

Auch in einer Zeit, in der der Gott des Christentums nicht mehr so allgegenwärtig ist wie noch vor dreißig oder vierzig Jahren – ein Faktum, das vielerorts als Säkularisation bezeichnet wird – hat das Weihnachtsfest nichts an seinem Reiz verloren. In vielen Familien freilich ist die Weihnachtszeit eine Zeit, in der man sich unter dem Christbaum zusammensetzt, um „O Tannenbaum" zu singen, in der man sich Geschenke macht, kurzum, in der man mehr Gemeinschaft pflegt und Wärme ausstrahlt als an anderen Tagen des Jahres. Aber nur selten ist Weihnachten das Fest, an dem man sich existentiell bewußt wird, daß es hier um die Geburt des göttlichen Erlösers geht, der den Menschen in seinem Menschsein total zu verwandeln vermochte.

Die Weihnachtszeit wieder behutsam mit dem Geschehen der Menschwerdung Gottes und all ihren Konsequenzen in Verbindung zu bringen, das gelingt dem zu besprechenden Weihnachtsbuch, das der Freiburger Herder-Verlag herausgegeben hat. Hier finden wir Bastelanleitungen und Backrezepte neben Texten zur christlichen Deutung altbekannten Brauchtums, Geschichten, Gedichte und

Lieder neben Heiligenlegenden und dem Zeugnis der Evangelien für die Zeit zwischen dem Martinstag und dem Dreikönigsfest.

Aufgrund der spannenden Geschichten, die allemal zum Nachdenken anregen, aufgrund der praktischen Anleitungen zum Backen und Basteln und aufgrund der ansprechenden Informationen über das weihnachtliche Brauchtum aus christlicher Perspektive wird das Buch sicher viele Freunde finden, und vielleicht wird auch der eine oder andere bei seiner Lektüre wieder Jesus, den Christus, als Grund seines Daseins neu entdecken.

Raymund Fobes

Schenken und beschenkt werden. 24 Türen zum Advent. Hrsg. von Wolfgang Bader. München 1993: Verlag Neue Stadt. 64 S., geb., DM 16,80 (ISBN-3-87996-307-X).

Wir alle wissen, was aus dem Schenken in der Weihnachtszeit geworden ist. Es wegen der Fehlformen aufzugeben, wäre jedoch bedauerlich, weil damit nicht nur ein Brauch abgeschafft, sondern die Menschheit insgesamt verarmen würde, die Gebenden und die Beschenkten. Der Herausgeber schreibt im Vorwort: „Dieses Büchlein möchte einladen, das Schenken und Empfangenkönnen neu zu entdecken." Gerade die Zeit vor Weihnachten eignet sich dazu, das Schenken in seiner tiefen Bedeutung neu zu erkennen und einzuüben. 24 kurze Kapitel, „Türen zum Advent" genannt, bieten zu bestimmten Stichworten Bibelzitate und kurze meditative Texte bekannter Persönlichkeiten aus Vergangenheit und Gegenwart. Das Büchlein selbst kann dank seiner ansprechenden Aufmachung zum Geschenk werden, das auch außerhalb der Advents- und Weihnachtszeit seinen Sinn hat.

Peter Bock

Heilige Schrift

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 98,– (ISBN 3-7887-1347-X).

Hier haben wir ein zweifellos wichtiges Buch, das die Entwicklungsgeschichte des frühen Israel in einer Weise darstellt, die sich wesentlich von der sich bis in die Gegenwart auswirkenden traditionellen Sicht unterscheidet. Dem Autor, Professor für Bibeltheologie und Religionswissenschaft, geht es dabei nicht um die Darstellung jener zentralen Institutionen in Israel, die auf die Einrichtung eines Staatsgebildes hinauslaufen, sondern ganz im Gegenteil um den Nachweis der Funktionsfähigkeit von Gesellschaften „ohne Staat". Er bedient sich dabei der sozialgeschichtlichen Methode, die sich als konsequente Weiterentwicklung der Form- und Gattungsgeschichte versteht, wobei sein besonderes Interesse der Geschichte, genauer gesagt dem Zusammenhang von vorhergehenden und nachfolgenden Organisationsformen gilt. Da die biblischen Texte selbst jedoch nur indirekte Hinweise auf gesellschaftliche Verhältnisse enthalten, werden die biblischen Befunde mit Hilfe von ethnographischen Vergleichen, ethnologischen Theorien und gesellschaftstheoretischen Analysen interpretiert.

Der in Frage stehende Zeitraum wird in drei Abschnitte unterteilt. Der erste, „Aus der Steppe nach Kanaan" überschrieben (S. 19 – 138), handelt von der Einwanderung und Seßhaftwerdung in Kanaan, die von verschiedenen, sich ergänzenden und verstärkenden Entwicklungstendenzen unterschiedlicher Herkunft bestimmt waren. Zu nennen ist vor allem die durch Heiratsbeziehungen bedingte Vereinigung von Nomadenverbänden mit anderen seßhaften Gruppen, wobei das soziale Gefälle zwischen den beiden Kulturkreisen die Seßhaftwerdung der Nomaden begünstigte. Dabei wirkte sich wahrscheinlich auch der Druck der expandierenden Midianiter aus, der zusätzlich den Prozeß der Einwanderung und Seßhaftwerdung, verbunden mit dem Übergang zum Ackerbau, beschleunigte, weil die alte extensive Wirtschaftsweise in der neuen Umgebung an die Grenzen ihrer Möglichkeiten stieß. Der Verfasser legt Wert auf die Feststellung, daß nicht „Landhunger" oder der Wille zur „Landnahme" diese tiefgreifende soziale Umwälzung auslöste, sondern der Zwang historischer Entwicklungsabläufe.

Der zweite Abschnitt hat die vorkönigliche Zeit in Kanaan, etwas mißverständlich „Die anarchische Zeit Israels" genannt, zum Gegenstand (S. 139 – 241). Hier geht es zunächst um die verschiedenen Stämmebundtheorien der Bibelwissenschaft, die einer kritischen Wertung unterzogen werden, bevor ausführlich die Beziehungen zu den Nachbarn und zwischen den verschiedenen israelitischen Gruppen, die Bedeutung des Familienverbandes, die Entstehung von Privatbesitz, der Wandel der sozialen Organisationsform und die Erweiterungen der religiösen Traditionen zur Sprache kommen. M. Noths Feststellung, daß sich die Stämme erst im Zuge der Seßhaftwerdung formiert haben, wird hier durch die Ausführungen des Autors bestätigt. Mit guten Gründen führt er den Nachweis, daß der sich in diesem Stadium vollziehende soziale und kulturelle Transformationsprozeß als eine Entwicklung der charakteristischen Organisationsmerkmale der vorangehenden Periode zu begründen ist, wobei das Prinzip verwandtschaftlicher Zuordnung gewahrt bleibt, ohne daß schon irgendwelche Ansätze einer politischen Zentralinstanz zu entdecken wären. Eine wichtige Veränderung ergibt sich dennoch, insofern die Entstehung von Familienbesitz an Grund und Boden einen Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung einleitet, in dem die Familienverbände wesentliche Funktionen an die Kernfamilie verlieren und die Autorität der Oberhäupter der Familienverbände auf die Familienväter übergeht. Diese bilden als rechtlich freie und ökonomisch selbständige Personen die Versammlung der „Männer der Stadt", denen von nun an politische Entscheidungsbefugnisse zustehen und als deren Repräsentanten und Sprecher „die Ältesten" auftreten. Auch die Religionsform paßt sich den neuen Gegebenheiten an, ohne bestimmte alte Merkmale zu verlieren. Die Vätergottheiten übernehmen an den zahlreichen kanaanäischen Heiligtümern das Traditionsgut der örtlichen Gottheiten und beziehen sich wie in der Nomadenzeit auf feste Verehrerkreise aus der Umgebung des jeweiligen Kultortes. Zunehmende Bedeutung gewinnt dabei der Gott JHWH, der schließlich unter Übernahme wesentlicher Züge des kanaanäischen Hauptgottes El, der Vätergötter und des Baal als das eine göttliche Wesen angerufen und verehrt wird.

Der dritte Abschnitt hat „Die Entstehung des Königtums" zum Inhalt (S. 243 – 319). Neben der Seßhaftwerdung gehört sie zu den einschneidenden und folgenschweren Neuerungen, die schon aus diesem Grunde die Frage nach ihren Ursachen aufwirft. Von der alttestamentlichen Wissenschaft wird sie fast einhellig mit der Philisternot-These beantwortet, derzufolge der Staat Sauls aus der Philisternot geboren wurde, die von den einen als Anlaß, von anderen als Ursache bezeichnet wird. Neu betont demgegenüber, daß Entwicklungen, die zu so bedeutenden Veränderungen führen, in der Regel das Resultat mehrerer gleichzeitig verlaufender Prozesse sind. Er nennt und untersucht in diesem Zusammenhang die Veränderungen im Verwandtschaftssystem, das Auftreten charismatisch begabter Persönlichkeiten, die Bildung von Erzwingungsstäben und die Entstehung von zentralen Instanzen, die Souveränität der Laiengerichtsbarkeit sowie die Zentralisierung des Rechtswesens. Die vorgetragenen Argumente klingen im wesentlichen überzeugend, auch wenn sie im Einzelfall vielleicht noch einer weitergehenden kritischen Überprüfung bedürfen.

Der letzte Abschnitt des Buches, „Ausblick. Anarchie als Erinnerung und Hoffnung" (S. 321 – 330), faßt die Untersuchungsergebnisse zusammen, beschreibt das Fortwirken herrschaftsfeindlicher Tendenzen in der jüdisch-christlichen Überlieferung und schlägt eine Brücke zu dem akuten Thema der politischen Theologie, deren historische Begründung in einigen Sätzen vorgestellt wird. Ich nehme an, daß dieser letzte Teil am ehesten Anlaß zu kritischen Fragen gibt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis rundet die ausgezeichnete Untersuchung ab, die aufs Ganze gesehen höchste Anerkennung verdient, weil sie ein Bild der Frühgeschichte Israels entwirft, das überzeugender als alle bisherigen Entwürfe alte und immer wieder gestellte Fragen beantwortet. Das Buch verdient es, gründlich studiert zu werden, auch wenn seine Lektüre gelegentlich wegen des wissenschaftlichen Fachjargons einige Mühe bereitet. Franz Karl Heinemann

Lüdemann, Gerd: *Die Auferstehung Jesu.* Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 227 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-525-53523-6).

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist der christliche Glaube wesentlich Glaube an die Auferweckung Jesu (1 Kor 15,12 – 14). Das allein begründet hinreichend das Bemühen um die Frage, was es eigentlich heißt, wenn die frühchristliche Verkündigung bekennt: „Christus wurde auferweckt." Dies ist gerade in einer Zeit notwendig, in der selbst vielen Christen die Auferstehung Jesu

und ihre eigene Auferstehung kaum noch etwas bedeutet. Die Rede von der Auferstehung Jesu hat von Anfang an gläubige Zustimmung, zugleich aber auch Anstoß erregt. Von daher läßt schon aufhorchen, wenn der Göttinger Neutestamentler G. Lüdemann es als Ziel seiner Untersuchung ansieht, „eine Hypothese zur ‚Auferstehung' Jesu vorzulegen, die die wenigsten Anstöße bietet und die meisten Schwierigkeiten löst" (29).

Diese Aufgabe sucht der Verf. im 4. Kapitel seines Buches zu lösen, indem er, ausgehend vom kerygmatischen Zeugnis von der Auferstehung in 1 Kor 15,1 – 11, alle einschlägigen Auferstehungstexte des Neuen Testaments analysiert. Dabei kommt er zu Urteilen, denen man zunächst zustimmen kann. Das gilt für sein historisches Urteil, daß Petrus ebenso wie Paulus Jesus nach dessen Tod gesehen und gehört haben. Auch seine Aussage, daß Paulus nach 1 Kor 9,1 „an eine Schau Jesu in seiner pneumatisch-verwandelten Auferstehungsleiblichkeit denkt" (73), klingt traditionell. Ebenso wird man ihm zustimmen, wenn er zu den paulinischen Texten sagt, Paulus habe den Auferstandenen in seiner Herrlichkeit gesehen, „wobei seine innere Schau der äußeren Schau nicht zu widersprechen braucht" (77), oder wenn er im Damaskuserlebnis des Paulus eine Vision erkennt, in der Paulus Jesus gesehen hat (94).

Doch wenn man genauer liest, wird man bald sein Urteil revidieren müssen. Aufgrund seiner Analysen kommt Lüdemann zur Überzeugung, daß allein die Annahme, Jesu Leib sei im Grab verwest, historisch vertretbar sei (216). Diese Annahme begründet er mit der unbeweisbaren Behauptung, nicht Joseph von Arimathäa, sondern die Juden (Apg 13,29; Joh 19,42) hätten Jesus begraben. Daraus folgt wiederum, man habe den Ort des Grabes Jesu überhaupt nicht gekannt (67). Somit sind nicht nur die markinische Erzählung vom leeren Grab (16,1 – 8), sondern auch die Ostererzählungen, die mit dem Grab in Verbindung stehen (Lk 24,9 – 11; Mt 28,9f.; Joh 20,1 – 18), historisch ohne jeden Wert.

Schwerwiegend an seiner Behauptung, daß der Leichnam Jesu verwest sei, ist nicht die Aussage an sich, sondern seine Folgerung, daß Ostern am endgültigen Tod Jesu nichts geändert hat. Damit ist der Glaube an die Erhöhung Jesu zu Gott aufgegeben. Für den Christen bleibt deshalb nur der historische Jesus, dessen Botschaft die frühe nachösterliche Verkündigung weitergebe. Daß die Botschaft des irdischen Jesus nach Ostern weitergilt, wird zwar niemand bestreiten, zumal die nachösterliche Botschaft die Identität des Jesus von Nazaret mit dem Erhöhten nachdrücklich betont, aber ohne seine Auferweckung verlöre sie ihre verbindliche Kraft.

Mehr als fragwürdig ist auch die psychoanalytische Erklärung der Erscheinungen durch Lüdemann. Mit O. Pfister legt er nahe, daß Paulus ein „Hysteriker mit einer starken Begabung zur Liebe gegen andere Menschen" war, der wegen seines Angst- und Schuldgefühls vor seiner Bekehrung nicht vollkommen lieben konnte (111). Seine Bekehrung erfuhr er dann folgerichtig als „Erfahrung des Lebens, als Erfahrung der Ewigkeit, als Befreiung vom Gesetz und von der Sünde", wie es sich in Röm 7 widerspiegele (111f.).

Bei Petrus sei die Erscheinung eine Folge seiner Trauerarbeit. Hier soll eine Untersuchung der Harvard Universität Klarheit schaffen. Die Befragung von 43 Witwen und 19 Witwern ergab, daß drei Faktoren die Trauerarbeit behinderten, nämlich der plötzliche Tod, eine mit Schuldgefühlen verbundene ambivalente Beziehung zum Verstorbenen und eine abhängige Beziehung. Nach Lüdemann treffen alle drei Faktoren auf Petrus und die Jünger zu, nämlich die unerwartete Kreuzigung, die Schuldgefühle der Jünger gegenüber Jesus (z. B. die Verleugnung durch Petrus) und die abhängige Beziehung zu Jesus durch Aufgabe der Heimat (128). Für Petrus bedeutet das, daß ihm nach Ostern „trotz seiner Verleugnung Jesu und trotz dessen Tod das Wort Jesu, nämlich das Vergebungswort Jesu, noch einmal begegnet, er hat ihn ‚gesehen'" (126). Petrus habe die übrigen Apostel so mitgerissen, daß sie die ekstatische Erfahrung machten, die sie Jesus sehen ließ. Die Erscheinung vor über 500 Brüdern (1 Kor 15,6) bringt der Verf. mit wenig überzeugenden Gründen mit dem Pfingstereignis (Apg 2) in Verbindung und versteht sie als „eine Art Gründungslegende der christlichen Gemeinde" (129).

Lüdemann gelingt es in der Tat, die Schwierigkeiten und Anstöße, die die Rede von der Auferstehung machen, weitgehend auszuräumen. Der Preis dafür ist allerdings hoch. Denn seine psychologisch-rationalistische Erklärung bedeutet letztlich die Aufgabe des christlichen Glaubens, wie er im Neuen Testament bezeugt ist. Heinz Giesen

Sung, Chong-Hyon: *Vergebung der Sünden.* Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 57. Tübingen 1993: J. C. B. Mohr. XIV, 342 S., kt., DM 98,– (ISBN 3-16-146182-7).

Der Koreaner Sung behandelt in seiner Tübinger Dissertation aus dem Jahr 1984 ein wichtiges Thema der Verkündigung Jesu, über das es lange keine monographische Abhandlung gegeben hat. Bevor er die Sündenvergebung beim historischen Jesus behandelt (Teil C), geht er auf die Sündenvergebung im AT (Teil A) und im frühen Judentum einschließlich des Rabbinismus (Teil B), ein.

Die Sündenvergebung kommt im AT der Sache nach nicht nur durch die Vergebungsterminologie zum Ausdruck, sondern auch durch sinnbildliche bzw. metaphorische Aussagen wie „die Sünde wegnehmen", „die Sünde vorübergehen lassen", „abwaschen", und „reinigen". Ausgangspunkt des Erlösungshandelns Gottes an seinem Volk ist der Auszug aus Ägypten. Sitz im Leben des Vergebungsgeschehens ist meist der Sühnekult im Tempel. Israel erfährt Sündenvergebung aber auch durch prophetische Fürbitte bzw. durch Stellvertretung. Gründe für die Sündenvergebung sind: der Name, d. h. das Wesen Gottes, seine Heiligkeit, der Bund Israels mit Gott und Gottes Barmherzigkeit. Entgegen einer verbreiteten Auffassung ist der Glaube an die Sündenvergebung Gottes in Israel alt, auch wenn er in vorexilischer Zeit keine wesentliche Rolle spielt. Nach der Priesterschrift gibt es neben der vergebbaren die unvergebbare Sünde.

Das Frühjudentum entwickle die Lehre von der Sündenvergebung dadurch weiter, daß Tora und Weisheit identifiziert werden (Sir 24,23f.) und Messias und Menschensohn nach Dan 7 auf dieselbe himmlische eschatologische Person bezogen werde. Gegen Letzteres spricht jedoch, daß der Menschensohn in Dan 7 wahrscheinlich kollektiv auf das endzeitliche Israel zu deuten ist. Charakteristisch für das Frühjudentum ist der Toragehorsam. In Qumran ist die Vorstellung von der Rechtfertigung durch die Gerechtigkeit Gottes von großem Gewicht. Als „geistiger Tempel" und als „Bund der Heiligen" halten sich die Qumranleute für frei von aller Unreinheit und Sünde. Der in der Gemeinde wirkende heilige Geist vergibt die Sünden. Nach der rabbinischen Theologie sind menschliche Leistungen wie Almosengeben Voraussetzung für die Vergebung Gottes. Die Gemeinschaft mit Sündern und Unreinen ist ausdrücklich verboten. Eigentliches Subjekt der Sündenvergebung ist sowohl im AT als auch im frühen Judentum Gott.

Für die Rückfrage nach der Sündenvergebung Jesu sind zwei Fragen leitend: Wie kommt es dazu, daß die Urgemeinde im Namen Jesu Sünden vergibt und daß die Sündenvergebung in der urchristlichen Bekenntnistradition fest verankert ist? Ob Jesus Sünden vergeben hat oder nicht, wird in der exegetischen Literatur unterschiedlich beantwortet. Die Antwort hängt weithin von der Beurteilung der in Mk 2,1 – 12 berichteten Vollmacht Jesu, Sünden zu vergeben, ab. Nach dem Urteil Sungs ist das Passiv in Mk 2,5b („Deine Sünden sind dir vergeben!") als passivum messianicum auf Jesus bezogen. Wahrscheinlicher dürfte es sich jedoch um ein passivum divinum handeln, so daß Gott selbst das eigentliche Subjekt ist. Dasselbe dürfte für Lk 7,36 – 50 (V. 47) gelten, dem einzigen Text im NT, der neben Mk 2 ausdrücklich von Jesu Sündenvergebung spricht. Die Alternative Gott oder Jesus ist in bezug auf die Sündenvergebung ohnehin nicht sinnvoll. Denn wenn Jesus Sünden vergibt, geschieht das im Namen und „in Vollmacht" Gottes (V. 11). In diesem Sinn bietet Jesus den Menschen auch die Vergebung der Sünden durch seine Heilsbotschaft von der Herrschaft Gottes an, die ja in die Gemeinschaft mit Gott führt, die die Überwindung der Sünde einschließt. Diesen Aspekt bringt Sung allerdings nicht in seine Überlegungen ein.

Sung wertet mit Recht die „Gleichnishandlungen Jesu" am Beispiel der Tischgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern und von Gleichnissen Jesu (Lk 18,9 – 14; 15,11 – 32) für seine Fragestellung aus. Die Vergebungsbitte im Vaterunser, das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23 – 35) und das Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist bezieht er ebenfalls in seine Analyse ein. Dabei betont er zu Recht, daß die zwischenmenschliche Vergebung untrennbar mit der Sündenvergebung durch Gott zusammengehört.

Durch das Lösegeldwort in Mk 10,45 und 14,24 kommt nach dem Urteil Sungs die Bedeutung zum Ausdruck, die der irdische Jesus seinem Tod für die Sündenvergebung zuspricht. In ihm sieht er den Erkenntnisgrund für die Schuldnergleichnisse Jesu. Jesus wolle sein Leben als Sühnegeld (Jes 43,3) und Schuldopfer (Jes 53,10) für die Vielen hingeben.

Es kann m. E. kein Zweifel bestehen, daß Jesus durch sein Wirken in Wort und Tat und schließlich auch durch seinen Tod den Menschen zu Gott führt. Gemeinschaft mit Gott setzt Sündenvergebung voraus. Eigentliches Subjekt der Sündenvergebung scheint auch beim irdischen Jesus Gott zu sein. Das entspricht Jesu Botschaft von der nahen Herrschaft Gottes. Jesus verkündigt sich nicht selbst, sondern Gott, seinen Vater. Nur auf diese Weise offenbart er zugleich seine enge Beziehung zu ihm, die sich auch darin äußert, daß er in Gottes Vollmacht Sündenvergebung zusprechen kann.

Heinz Giesen

Religionswissenschaft – Fundamentaltheologie – Dogmatik

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen. Freiburg 1993: Herder. 180 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-451-23267-7).

War der Begriff der Ökumene bislang auf den Dialog der christlichen Kirchen und Gemeinschaften beschränkt, so ist er in den letzten Jahren auf den Dialog der Religionen ausgeweitet worden, deren wachsende Bedeutung sich auch darin spiegelt, daß die so genannte „Theologie der Religionen" zu einem zentralen Problem, wenn nicht gar zu dem zentralen Problem des theologischen Disputs geworden ist. Diesem Problem, und innerhalb dessen der speziellen Frage, ob und wie weit die Religionen von ihrer Tradition her dialog- und friedensfähig sind, wollen die Herausgeber des neuen Jahrbuchs ein Forum bieten, auf welchem Aufsätze Einzelbeiträge bieten, Tagungsberichte über Gedankenaustausch informieren und Rezensionen darüber hinaus den Bereich der entsprechenden Publikationen vorstellen sollen.

Bereits diese wenigen Aussagen machen die Bedeutung eines solchen Jahrbuchs begreifbar, was nochmals durch die Namen der Herausgeber unterstrichen wird: L. Hagemann (Mannheim), P. Heine (Münster), Adel Theodor Khoury (Münster), K. Meisig (Münster), E. Pulsfort (Mannheim) und G. Sauter (Bonn), von denen auch (mit drei Ausnahmen: M. Boland, U. Wessel und C. von Collani) die meisten Beiträge dieses ersten Bandes stammen, was auch von den zwei Tagungsberichten und den zwanzig Rezensionen gilt. So darf man sich über dieses neue Jahrbuch grundsätzlich freuen und auf die weiteren freudig warten.

Viktor Hahn

Lurker, Manfred: *Die Botschaft der Symbole.* In Mythen, Kulturen und Religionen. München 1990: Kösel. 344 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-466-20319-8).

Betz, Otto: *In geheimnisvoller Ordnung.* Urformen und Symbole des Lebens. Mit Bildern von Ernst Steiner. München 1992: Kösel. 171 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-466-36360-8).

Begrifflich analytisches Denken und bildhaft synthetisches Wahrnehmen gehören im Erkenntnis- und Mitteilungsprozeß zusammen, auch wenn sie jeweils unterschiedlich gewichtet sind. Unsere stark vom Visuellen her bestimmte Zeit, in der es auf möglichst viele und schnell wechselnde Bilder ankommt, hat eine eigene Symbolsprache entwickelt, deren sich die Menschen weitgehend nicht bewußt sind. Auch die heutigen Symbole, die vor allem von der Werbung verwendet werden, sind Ausformungen der Urformen und Symbole des Lebens. Man braucht sich nur einmal den einen oder anderen Werbespot für ein Auto, vor allem der höheren Klasse, anzuschauen, dann wird man unschwer erkennen, wie hier Schöpfungssymbole, z. B. im Übergang vom Dunkel zum Licht, vom Chaos zur Gestaltwerdung verwendet werden. So ist das Wissen um die Ursymbole auch für das Verstehen heutiger Symbolsprache wichtig.

Gleiches gilt für moderne Mythen, die man als sprachlich narrativen Ausdruck von Symbolen definieren kann. Symbole weisen auf den Tiefensinn und den Sinnzusammenhang der Realität hin, wobei die Realität als Außen- und Erfahrungswelt zu sehen ist. Aufgrund dieser Einsicht wird verständlich, daß die Vermittlung von Inhalten und Gefühen im kulturellen Leben, in den Mythen und in den Religionen von Symbolen geprägt ist. Die verschiedenen Symbole und deren Inhalte in verschiedenen Kulturen, Mythen und Religionen als Deutungen menschlicher Existenzerfahrung behandeln in jeweils spezifischer Zielrichtung, Auswahl und Bearbeitung auch die beiden hier vorliegenden Veröffentlichungen.

Manfred Lurker ist ein vielfach ausgewiesener Fachmann in der Symbolforschung. Sein Buch ist eine umfangreiche, wissenschaftlich begründete und gut lesbare Darstellung der vielfältigen „Welt der Symbole". Ein derartiges Buch braucht vor allem auch die bildliche Darstellung: mit124 Abbildungen wird dieser Forderung ausreichend entsprochen. Um den Verkaufspreis in annehmbaren Grenzen zu halten, mußte leider auf Farbbilder verzichtet werden.

Eigens sei auf das fachgerechte Verzeichnis ausgewählter Literatur verwiesen. Ebenso wichtig für den Wert dieses Buch sind das Sach- und Personenregister. Schon ein Blick in diese Register zeigt die erstaunliche Fülle und Vielfalt der Bilder und Symbole. Daß dieses Buch auch dem immer wichtiger werdenden Kennenlernen und Verstehen der anderen Weltreligionen dient, soll eigens hervorgehoben werden.

Ist das Buch von Lurker in der Behandlung der Vielzahl und Vielfältigkeit der Symbole und ihrer Ausformung in den verschiedenen Mythen und Religionen eher ein lexikographisches Werk, so geht es Betz mehr um die Urbilder und Symbole als Ausdruck der psychischen und spirituellen Dimension menschlichen Lebens und seiner Prozeßhaftigkeit. Besondere Bedeutung mißt der Autor den 16 ganzseitigen Farbgraphiken von Ernst Steiner bei. In die archetypischen Figuren und Symbole bezieht Steiner Aspekte aus der Kultur- und Religionsgeschichte ein. Die Bilder wollen Meditationsbilder sein, die auf die teils dialogischen, teils meditativen Texte bezogen sind.

Ist Lurkers Buch mehr wissenschaftlich ausgerichtet, so will Betz mit seinem Werk eher eine persönliche lebenskundliche Begleitung und Hilfe anbieten.

Beide Bücher ergänzen sich gut. Nicht zuletzt seien sie Religionspädagogen und Seelsorgern empfohlen.

Klemens Jockwig

Borg, Marcus J.: *Jesus, der neue Mensch.* Freiburg 1993: Herder. 290 S., geb., DM 36,– (ISBN 3-451-23093-3).

Eine neue Sicht von Jesus möchte der amerikanische Theologe Marcus J. Borg, Professor für Neutestamentliche Studien an der Universität von Oregon (USA), mit seinem Buch vermitteln, das bereits zwei Jahre nach seinem Erscheinen in den USA jetzt auch in der deutschen Übersetzung vorliegt. Daß es sich tatsächlich um eine wesentlich neue Sicht auf das Leben Jesu handelt, läßt sich nach der Lektüre nicht bestätigen; Borg geht es allerdings im Unterschied zur theologischen Deutung Jesu, die bald nach seinem Tod einsetzte und die in einigen festgeprägten Formeln auch das Jesusbild vieler Christen heute bestimmt, um einen Blick auf den tatsächlichen Verlauf des Lebens und das Selbstverständnis Jesu, soweit es sich aus den Berichten des Neuen Testaments zuverlässig erheben läßt. Stark betont er dabei, daß er sich mit seinen Interpretationen im Gegensatz befindet zur übermäßig kritischen, ja sogar skeptischen Bibelauslegung, die die neutestamentliche Wissenschaft im 20. Jahrhundert weitgehend bestimmte; sein Lieblingsgegner ist in diesem Zusammenhang Rudolf Bultmann, dessen Programm der Entmythologisierung Borg keine positiven Resultate abgewinnen kann.

Seine eigene Darstellung entfaltet der Verf. grundsätzlich nach zwei Seiten hin: Unter dem Titel „Jesus und der Geist" (39 – 92) ist der erste Teil dem Verhältnis Jesu zu Gott gewidmet. Borg spricht, wenn er die Wirklichkeit Gottes meint, meist von der „Welt des Geistes". Das Gebet Jesu, die Erzählung von der Verklärung Jesu (deren Historizität Borg vorsichtig beurteilt), seine Tätigkeit als Wunderheiler und die Dämonenaustreibungen gehören u. a. in diesen Abschnitt. Jesus erscheint hier als charismatischer Mittler zwischen der Welt des Geistes und den Menschen. Im zweiten Teil – „Jesus und die Kultur seiner Zeit" (93 – 211) – stellt er die kulturelle und historische Situation in Palästina zur Zeit Jesu dar, die angespannte politische Lage im Land und die schwierige wirtschaftliche Situation, in der die meisten Menschen leben mußten. Jesus erscheint vor diesem Hintergrund als der Weisheitslehrer, der seinen Zuhörern die Augen für die freundliche Wirklichkeit Gottes öffnen will, die sie umgibt, der zum Begründer einer Bewegung neuen Lebens wird, die geprägt ist durch die Haltungen des Mitgefühls und der Barmherzigkeit, der schließlich als Prophet ein Gesellschafts- und Kulturkritiker ist und dadurch die Herrschenden seiner Zeit herausfordert. In seiner Darstellung entfaltet Borg ein reichhaltiges und ausgewogenes Bild von Jesus, bei dem er

das Zeugnis für die Wirklichkeit des Geistes und sein Werben um die Haltung der Barmherzigkeit, durch die auch die in seinem Sinn alternative Gesellschaft geprägt sein soll, hervorhebt. Dabei ist der Text gut und flüssig lesbar, nähere Erläuterungen und Hinweise auf die Fachliteratur enthalten die umfangreichen Anmerkungen am Ende des Buches, die insgesamt 50 Seiten umfassen.

Neben diesen eindeutigen Vorzügen hat das Buch aber auch deutliche Mängel: kleine Ungenauigkeiten wie Druckfehler oder eine falsche Information (Johannes der Täufer duldete die Frau am Hof des Herodes gerade nicht! Markus 6,17ff.; vgl. S. 283, Anmerkung 36) seien nur am Rande erwähnt. Schwerwiegender ist, daß Borg seinen Lesern eine ausgesprochen unklare und widersprüchliche Sicht der Wirklichkeit des Geistes vermittelt. Im ersten Teil seines Buches stellt er seine und die biblische Sicht der Wirklichkeit ausdrücklich als eine Zwei-Welten-Theorie vor: Neben der sichtbaren materiellen Welt gibt es eine zweite Welt der immateriellen Wirklichkeit (40ff.); dieser grundlegenden Zweiteilung entsprechend muß man unterscheiden zwischen sakral und profan, zwischen heilig und weltlich. Einzelne Situationen und besonders geistbegabte Menschen vermitteln zwischen diesen beiden Welten. Eine derartige Zwei-Welten-Theorie verteidigt Borg vor allem vor dem Hintergrund des heutigen, einseitig auf die materiellen Aspekte verkürzten Wirklichkeitsverständnisses. Daß heute die Tiefendimensionen der Wirklichkeit besser ohne den Ballast einer fragwürdigen Zwei-Welten-Theorie artikuliert werden, scheint ihm genausowenig präsent zu sein wie die inzwischen schon lange geäußerte Kritik an der Flachheit mancher moderner Menschenbilder (Herbert Marcuses programmatische Kritik am „eindimensionalen Menschen" erschien bereits 1964!). Borg könnte mit seiner Absicht, die Mehrschichtigkeit der Wirklichkeit aufzuzeigen, manche Verbündete haben: Erkenntnisse der Psychosomatik könnten durchaus als Hinweise auf die Vielschichtigkeit unserer Wirklichkeit verstanden werden; Borg sieht in ihnen leider allein eine Konkurrenz zur religiösen Deutung (50). Völlig überzogen ist die Polemik gegen die kritische Bibelwissenschaft vor allem Bultmanns, wenn Borg meint, sie habe mit dem Begriff des Geistes gar nichts mehr anzufangen gewußt. Leider führen die dualistischen Tendenzen Borgs – denen er übrigens an anderer Stelle auch deutliche Absagen erteilt, z. B. 139; 220ff. – auch zu theologisch falschen Schwerpunktsetzungen. In seinem Bestreben, das Außergewöhnliche des Wirkens des Geistes aufzuzeigen, betont er ausdrücklich die Unabhängigkeit der Heilungen vom Glauben der geheilten Person; mit diesem Herausheben des Mirakulösen geht zugleich der theologische Sinn der Heilung verloren, indem sie nämlich von der vertrauensvollen Beziehung des Menschen zu Gott getrennt wird. Die seiner Deutung widersprechende Stelle Markus 6,1ff. (aufgrund des Unglaubens der Menschen seiner Heimatstadt kann Jesus dort kein Wunder wirken) zitiert Borg bezeichnenderweise nicht. Alle diese Schwachpunkte sind wohl Ausdruck dafür, daß in diesem Buch kein besonders hoher Anspruch an gedankliche Genauigkeit und an theologische Reflexion gestellt wird. Das allerdings ist bedauerlich! Johannes Römelt

Pastoraltheologie

Frielingsdorf, Karl: *Mein Leben annehmen.* Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 241 S., kt., DM 36,– (ISBN 3-7867-1714-1).

Schlüsselerfahrungen sind grundlegende negative, aber auch positive Erfahrungen, die wir als Kinder gemacht haben und die uns als Schlüsselpositionen ein Leben lang begleiten. Manche negativen Schlüsselerfahrungen führen zu einer krankmachenden Schlüsselposition wie zu der Haltung: „Ich bin nicht gewollt" oder „Ich bin überflüssig" oder „Ich bin wertlos". Genau um diese Positionen geht es in dem zu besprechenden Buch des Pastoralpsychologen Karl Frielingsdorf SJ. Mittels der Schlüsselmethode sollen sie bewußt gemacht werden, so daß ein Heilungsprozeß kommen kann.

Die Therapie, die Frielingsdorf anbietet, beinhaltet freilich nicht nur das Bewußtmachen auf der geistigen Ebene, trägt also nicht nur dem kognitiven Aspekt Rechnung. Auch die leibhaftige und soziale Seite des Menschen kommt zum Tragen. Zudem ist der Prozeß der Heilung in die Gottesbeziehung eingebunden. Dies ergibt sich aus dem wesentlich theologischen Grundansatz des Verfassers. Negative Schlüsselpositionen nämlich sind Folge der im Sündenfall manifest gewordenen Verfallenheit des Menschen an die Sünde, aus der er wiederum durch die Erlösungstat Gottes in

Jesus Christus geheilt wird. Der Glaube an und die Hoffnung auf die Erlösung sind so auch wesentliche Momente des therapeutischen Prozesses.

Das Buch ist meines Erachtens für Seelsorger und religiös orientierte Therapeutinnen und Therapeuten aus mehreren Gründen eine bereichernde Lektüre. Zum einen besticht der Text durch seine Wissenschaftlichkeit und Sachlichkeit. Da wird nicht etwas emphatisch angepriesen, sondern da kommt ein Kenner verschiedenster psychologischer und theologischer Ansätze zu Wort. Überdies sprechen im Buch auch Pastoralpsychologen von ihren Erfahrungen mit der Schlüsselmethode in der Praxis. Zum anderen wird auch der christliche Seelsorger profitieren, weil Frielingsdorf grundlegenden Theologoumena wie Sünde und Erlösung Rechnung trägt und so auch das christliche Menschenbild mit einbezieht.

Wichtig erscheint mir auch, daß Frielingsdorf hier den *ganzen* Menschen als leibhaftiges und soziales Wesen sieht und nicht auf der – freilich auch wichtigen – kognitiven Ebene, die in der traditionellen christlichen Seelsorge manchmal zu sehr betont wird, stehenbleibt. Alles in allem hat mich das Buch überzeugt, so daß ich es jedem, der in einem helfenden und heilenden seelsorglichen Beruf tätig ist, empfehlen möchte. Raymund Fobes

Becker, Kurt: *Mein Freund der Krebs.* Erfahrungen mit einer Krankheit. Freiburg 1994: Herder. 92 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-23308-8).

Der Verfasser greift ein für viele Menschen brisantes Thema auf. Es geht um die Frage, wie eine Krebserkrankung von den Betroffenen oder den ihnen Nahestehenden im Glauben nicht nur ertragen, sondern positiv verarbeitet werden kann. Kranksein kann auch Horizonte öffnen und zu neuen und wertvollen Erfahrungen verhelfen. Das ist ein selten wahrgenommenes Anliegen. Becker vermag glaubhaft zu machen, daß es sich mit der inneren, geistlichen Bewältigung der Krankheit wirklich so verhält. Ich hätte mir allerdings gewünscht, daß der Verfasser den erlebten Krankheitsverlauf, von dem er eher weniger spricht, mehr in die Beschreibung des geistlichen Prozesses einbezogen hätte. Zum Nachdenken ist das Büchlein allemal gut geeignet. Peter Lippert

Dirnbeck, Josef: *Aschermittwoch oder Quo vadis, Hochwürden?* Eichstätt 1994: Franz-Sales-Verlag. 62 S., kt., DM 10,80 (ISBN 3-7721-0158-5).

An die Stelle der früheren „Priesterromane", beispielsweise eines Bernanos, die sich ernsthaft und zu ihrer Zeit glaubwürdig mit den inneren Kämpfen und Zweifeln von kirchlichen Amtsträgern auseinandergesetzt haben, scheinen in der Gegenwart eher die Fernsehserien getreten zu sein. Mit einem guten Schuß Unterhaltung versetzt und mit keinem besonderen künstlerischen Anspruch erzielen sie erstaunlich hohe Einschaltquoten und bringen nicht ungeschickt auch existentielle menschliche Probleme auf die erforderliche Anzahl von Fernsehminuten – versöhnlichen Schluß inclusive. Sympathiewerbung ist das wohl, viel mehr aber auch nicht. Eine tiefergehende literarische Auseinandersetzung mit der Frage nach der heutigen Krise des Priesterberufes versucht jetzt Josef Dirnbeck in seinem schmalen Bändchen; als „Roman" vorgestellt – in Wirklichkeit handelt es sich um einen nicht allzu umfangreichen Text – werden sozusagen drei Akte eines Dramas geschildert: Weggang, Abwesenheit und Rückkehr eines etwa 40jährigen Pfarrers einer kleinen Dorfgemeinde, der sich in einer schweren Lebenskrise befindet und eines schönen Aschermittwochabends aus seiner Pfarrei verschwindet. Es ist ein Stück mit nur einer Person: dem Pfarrer selbst. In einem einzigen inneren Monolog werden seine Gedanken und Assoziationen vorgestellt – und damit sind auch schon die Grenzen dieses literarischen Versuches markiert: Die inneren Zweifel, die Wehleidigkeit, die Last des Auftrags, das Zerbrechen der eigenen Lebenshoffnungen und alles andere wird in diesen inneren Monolog gepackt. Alle gängigen Themen kommen vor: Priestermangel, Zölibat, die bürokratische Kirche, der Bischof und Nietzsche, der den Christen ihre Wehleidigkeit vorwarf. Alles wird in einem ziemlich gleichmütigen Ton erzählt, nichts außer einer psychosomatischen Krankheit, deren Herkunft allerdings in keiner Weise plausibel gemacht wird, geschieht life, wird tatsächlich erlebt bzw. für den Leser nachvollziehbar. Die menschliche Reifung, die Dirnbeck seinem Pfarrer offensichtlich angedeihen lassen will, geschieht ohne merklichen Kontakt mit Men-

schen, sondern ebenfalls allein im inneren Monolog. Niemand kennt diesen Pfarrer, niemand vermißt ihn (Wieso heißt eigentlich der zweite Teil „Abwesenheit"?), er lebt in einem sterilen Labor. Daß dazu auch noch der Kampf mit Gott zitiert wird, macht alles eher schlimmer: Wir wollen doch nicht hoffen, daß auch Gott bloß ein Teil des inneren Monologs dieses Mannes ist. Kurz: Am Ende des Büchleins ist der Hauptakteur für den Leser nicht wesentlich lebendiger geworden als zu Anfang, auch wenn er in seinem Lehnstuhl beim Fenster sitzt und Schnaps trinkt. Lassen wir ihn also getrost dort sitzen.

Johannes Römelt

Kirchengeschichte

Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand. Hrsg. von Hans Reinhard Seeliger. Freiburg 1993: Herder. 320 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-451-23222-7).

Der Publizist Karlheinz Deschner verwendet nunmehr über zwei Jahrzehnte seines Lebens darauf, das Christentum und die katholische Kirche anzugreifen. Sie ist für ihn die mit schierem Abscheu betrachtete Organisation, die heuchlerisch, um des Machterhalts und des Geldes willen unendliches Unheil über die Menschen gebracht hat. Der nachdenkliche und für seinen Glauben dankbare Christenmensch, auch wenn er selbst oft genug an, wie ihm scheint, unleugbarem Fehlverhalten kirchlicher Instanzen und deren Selbstsicherheit und behaupteter Alleswisserei leidet, wird einer solchen geballten Ladung von Abneigung, Aggressivität und erbarmungslos selbstgewissem Rigorismus nur mit Verblüffung und Trauer gegenüberstehen. Etwas Reinigend-Befreiendes wird er in den Deschnerschen Invektiven kaum finden. Von daher und angesichts von Deschners Wirken als einem menschlichen und kirchenpsychologischen Phänomen, das zu Verwunderung und Kopfschütteln Anlaß gibt, interessiert an dem vorliegenden kritischen Band zur Kirchenkritik Deschners vor allem der zweite Teil des Buches: „Grundsätzliche Anfragen und Einwände".

Denn was in einem kurzen ersten Teil vom Lektor von Deschners Verlag „beigesteuert" wird, ist ein wenig sympathisches Klopfen auf die eigene Schulter, daß man eine so gute Ware produziert habe; angesichts der Sympathiewerbung für den wackeren, auch noch materiell darbenden Aufklärer gibt offenbar überhaupt keine Veranlassung, die Destruktivität des Deschnerschen Œuvres zu thematisieren – der Markt läßt grüßen. Daß Lektor Gieselbusch seinen Essay mit einem Pauluswort („des Stifters der christlichen Religion", 31) beschließt, macht das ganze nicht besser. Brauchbar an diesem Kapitel ist die bibliographische Liste von Deschners kirchenkritischen Publikationen (26).

Kehren wir zum zweiten Teil des Buches zurück. Hier finden sich hilfreiche Einführungen zu einer „Hermeneutik" des Deschnerschen Schaffens: S. Fetscher, „Der Misanthrop als Kirchenfeind", 35 – 50; H. R. Seeliger, „Die halbierte Aufklärung. Karlheinz Deschner als Historiker, 51 – 66; W. Bottke, „Karlheinz Deschners ‚Kriminalgeschichte des Christentums' im Lichte des strafrechtlichen kriminoligischen Verbrechensbegriffs", 67 – 80; O. Köhler, „Nichts Neues: Kirchenkritische Historie", 81 – 96; S. Wiedenhofer, „Apologie der Kirche – Idealisierung der Kirchengeschichte?", 97 – 112. Ein dritter Teil (es ist der längste) bietet in 18 Beiträgen Einzelauseinandersetzungen mit den jeweiligen Kapiteln Deschners. Dabei geht es – wie bei Deschner in den ersten drei Bänden (!) seines auf 10 Bände geplanten Werkes – immer um die ersten Jahrhunderte der Kirche. So werden Deschners Ausführungen über altchristliche Judenfeindschaft, Konstantin, die Verfolgung der Heiden, den angeblich toleranten Kaiser Julian, über Leo den Großen als Machtpersönlichkeit, über Pseudepigraphie und anderes mehr sehr ernst genommen, und es nehmen dazu jeweils Sachkenner Stellung.

Dem Nichtfachmann in alter Kirchengeschichte fällt dabei vor allem dies auf: Erstens, Deschner hat aber – leider – mit seiner Kritik des öfteren recht. Zweitens: Deschner verarbeitet ein geradezu unglaublich reiches Material, aber er tut es des öfteren handwerklich schlecht und schlampig, und er wählt tendenziös aus. Schließlich: Eine Bewertung mancher Vorgänge und Äußerungen muß dann irrig werden, wenn sie aus dem jeweiligen Kontext gelöst wird.

Übrigens: Deschners Prinzip, er sei nur widerlegt, wenn er etwas Falsches schreibe, nicht aber, weil er weglasse, ist ebenso skurril wie seine Einschätzung, die „guten Christen" seien die gefährlichsten (weil sie das schlechte Kirchenbild ja korrigieren). So bestätigt sich in den Einzelbeiträgen, die im

übrigen oft von einer an Selbstverleugnung grenzenden Fairneß sind, was der methodische zweite Teil des Buches erbracht hatte. Am Ende mag man sich fragen, ob Deschners Kriminalisierung des Christentums soviel an Auseinandersetzung überhaupt nötig gemacht hat – aber angesichts der Tatsache, daß heute nicht wenige Menschen im Blick auf die Kirche ernsthaft verunsichert sind und in Sachen Christentumskritik und Kirchenkritik eine seriöse Hilfe brauchen, hat das Buch zweifellos seine Aufgabe.

Peter Lippert

Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika. Hrsg. v. Bruno Schlegelberger und Mariano Delgado. Berlin 1992: Morus-Verlag i. Gem. m. d. Bernward-Verlag, Hildesheim. 264 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-87554-255-X).

Als mir das Buch erstmals vorgelegt wurde, regte sich ein schnelles Gefühl von Überdruß: Noch ein Lateinamerikabuch – man glaubt zu wissen, was darin stehen wird. Der Blick auf das Inhaltsverzeichnis, erst recht die Lektüre, strafen dieses Gefühl Lügen. Hier wird in zwar auch nicht absolut singulärer Weise, aber doch wohltuend anders als in vielen Veröffentlichungen zum „500. Jahr" ein Fächer von Einzelabhandlungen geboten, die den Ausblick auf das Phänomen Lateinamerika bereichern und vertiefen, indem Einzelaspekte geboten werden, die sonst gern unbeachtet bleiben: Unter anderem sind erwähnenswert: „Die chiliastische Versuchung bei den franziskanischen Glaubensaposteln des 16. Jahrhunderts" (M. Delgado, 47 – 73); sehr instruktiv: „Die Jesuitenreduktionen: Leistungen und Grenzen" (Kl. Schatz, 74 – 89); „‚Die Erde lebt' – Alte Religion und christlicher Glaube in einer quechuasprachigen Gemeinde der peruanischen Hochanden" (Br. Schlegelberger 125 – 143); „Das Wachsen der Sekten in Lateinamerika" (F. Galindo, 165 – 182); „Christus und Kirche in der lateinamerikanischen Literatur der Gegenwart" (W. Lustig, 209 – 232); „Tod und Martyrium in der mexikanischen Kunst des 20. Jahrhunderts" (H. Haufe, 233 – 262). In dem Aufsatz über „Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe – Pastoral und Volksreligiosität" (R. Nebel, 144 – 164) wäre eine Einführung in das Phänomen Guadalupe hilfreich gewesen – sie wird mehr oder weniger vorausgesetzt.

Im ganzen ist angesichts einer so interessanten Stoffdarbietung nur eine Klage bzw. ein Wunsch auszusprechen: Ein ähnliches Buch mit ähnlichen Themen im brasilianischen Kontext wäre höchst wünschenswert. Vielleicht war es berechtigt, als Material die Länder des Spanisch sprechenden cono norte zu nehmen (Argentinien kommt ebenfalls kaum vor). Aber Brasilien bietet so viel an wichtigen Materialien, die interessierten Lesern erschlossen werden sollten, von der Barockkunst des Alejadinho bis zu Jorge Amado, von den Missionsmethoden der ersten Jesuiten über das schlimme Phänomen der Bandeirantes und die afrobrasilianischen Kulte bis zu den heutigen Campanhas da fraternidade und der Pastoral da terra.

Peter Lippert

Alymov, Viktor: *Die Heimkehr der russischen Seele.* Ein Erlebnisbericht über Glaube und Ehe. Graz 1993: Verlag Styria i. Gem. m. d. Präsenz Verlag Gnadenthal/Hünfelden. 187 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-222-12223-7 und ISBN 3-87630-469-5).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Zunächst spricht der Autor davon, wie er das sowjetische System und den Zerfall von Ehe und Familie erlebt hat. Er scheint dabei zu unterstellen, daß eine Ehe nur auf christlicher Grundlage möglich sei, was wohl kaum zutreffen dürfte.

Im zweiten und wichtigeren Teil des Buches befaßt er sich mit der orthodoxen Ehe und entwickelt aus christlicher Sicht und im Rahmen orthodoxer Theologie Gedanken, die für Christen im Westen teilweise neu sein dürften und in jedem Fall eine Bereicherung darstellen. Erfreulich, daß er dabei nicht bei theoretischen Überlegungen stehenbleibt, sondern es immer wieder versteht, Fragen des ehelichen Alltags einzubeziehen. Auf diese Weise gewinnt der Leser zugleich einen Einblick in die Praxis einer konkret gelebten christlichen Ehe nach orthodoxem Vorbild.

Das Buch wird nicht nur bei Kennern östlicher Theologie und Geschichte Interesse finden, es kann zugleich die Einsicht wecken und vertiefen, daß auch ostkirchliche Glaubenstraditionen bemerkenswerte Gedanken zur Vertiefung christlichen Eheverständnisses beitragen können.

Klaus H. Burckhardt

Verkündigung – Liturgie

Otto, Gert: *Sprache als Hoffnung.* Über den Zusammenhang von Sprache und Leben. Kaiser-Taschenbücher, Bd. 54. München 1989: Chr. Kaiser. 107 S., kt., DM 9,80 (ISBN 3-458-01799-6).

Damblon, Albert: *Kleine Sprech- und Gesprächserziehung für kirchliche Mitarbeiter.* Düsseldorf 1993: Patmos Verlag. 144 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-491-72294-2).

Hermann, Ingo: *Von Medien und Menschen.* Bevor uns Hören und Sehen vergeht. Düsseldorf 1993: Patmos Verlag. 136 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-491-72274-8).

Sprache und Sprechen, sowohl in direkter, personaler als auch in vermittelter, medialer Form, zu diesen Themen liegen hier drei nicht sehr umfangreiche Veröffentlichungen vor.

Dem praktischen Theologen Gert Otto geht es in den vier Essays um die Sprache als dem wichtigsten Medium menschlicher Kommunikation. Sprache ist Ausdrucks- und Mitteilungsform in den verschiedenen Lebensvollzügen. Das jeweils Spezifische menschlicher Lebensvollzüge und deren Beziehung zueinander drücken sich ebenfalls in der Sprache aus. Otto befaßt sich mit der Sprache als Ausdruck der Selbstwahrnehmung des Menschen, der über die Grenzen seines Glücks und seines Leidens, seines Gelingens von Leben und dessen Scheitern als Sehnsüchtiger und Hoffender nach der Zukunft fragt. Gerade in der Ausdrucksmöglichkeit dieser Tiefe menschlicher Erfahrung begegnen sich dichterische und religiöse Sprache. Gebet, Tod und Liebe sind die Themen, an denen der Verf. Sprache als Ausdruck von Hoffnung aufzeigt.

Der Aachener Homiletiker Albert Damblon bietet in seiner „Kleine(n) Sprech- und Gesprächserziehung" eine gute Kombination von anthropologischen und theologischen Aussagen zum Sprechen als gelebter Kommunikation innerhalb der Kirche. Ausgehend von verschiedenen Formen des Gesprächsverhaltens in der Kirche betont der Verf. zu Recht den im Zweiten Vatikanum wiederentdeckten ekklesiologischen Grundbegriff der Communio als Voraussetzung und Grundlage kirchlichen Sprechens. Der Communio-Gedanke wird gesamtmenschlich in wichtigen Aussagen über menschliche Kommunikation entfaltet.

Besonders hervorzuheben sind die Ausführungen im mittleren Teil des Buches aus dem Bereich der allgemeinen Sprechkunde und Sprecherziehung. Diese gerade für die pastoralen Berufe als weitgehend sprecherische Berufe wichtigen Erkenntnisse und praktischen Übungshinweise werden ja immer noch nicht genügend in der Aus- und Weiterbildung berücksichtigt. Durch zusammenfassende und weiterführende Hinweise und Aufgaben sowie durch ein entsprechendes Literaturverzeichnis erweist sich das Buch zusätzlich als ein übersichtliches und für die Praxis sehr brauchbares Lehr- und Lernbuch.

Die Medien, und hier vor allem das Fernsehen, bestimmen immer mehr unser Hören, Sehen und Denken. Die gesellschaftliche Brisanz und die kulturelle Herausforderung, die damit gegeben sind, werden immer unausweichlicher. Ingo Hermann, der an entscheidender Stelle für das kulturelle Programm des ZDF mitverantwortlich ist, gibt hier einen hervorragenden Überblick über die gegenwärtige Situation der Medien, deren Auswirkung auf das Wahrnehmen, Denken und Verhalten des Mediennutzers sowie der sich daraus ergebenden Aufgaben für die Medienmacher und die Nutzer der Medien, damit, nicht zuletzt in diesem Bereich, der technische Fortschritt nicht zum Schaden der Menschen wird, sondern zu deren Entfaltung beiträgt. Wer vor der wachsenden Flut der Literatur zu diesem Thema zurückschreckt, dem sei vor allem dieses schmale Buch, das zudem in einer guten Sprache geschrieben ist, empfohlen. Klemens Jockwig

Hinsen, Peter: *Spüren, daß Gott nahe ist.* Katechese mit Erwachsenen. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 268 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-7867-1683-8).

Die Erwachsenenkatechese erscheint als pastorales Desiderat immer wichtiger und dringlicher. Das vorliegende Werkbuch des Pallottinerpaters Peter Hinsen will dazu konkrete Hilfen geben. Nach einer Einführung („Erwachsenenkatechese – was ist das?") werden katechetische Modelle für Tauf-

katechese, Elternkatechese, Katechese mit Eltern von Kommunionkindern und Firmlingen, Ehekatechese, Erwachsenenkatechumenat, Seniorenkatechese sowie ein Glaubenskurs und Besinnungstage angeboten. Das Buch ist aus der Praxis für die Praxis geschrieben. Es eignet sich für ein breites Spektrum der Gemeindepastoral. Heinz J. Müller

Ratzinger, Joseph – Schönborn, Christoph: *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche.* München 1993: Verlag Neue Stadt. 96 S., kt., DM 17,80 (ISBN 3-87996-312-6).

In den teilweise heftigen und erregten Äußerungen um den KKK (Katechismus der katholischen Kirche) war es vor allem der je verschiedene Denkansatz und die divergierende Erwartungshaltung, welche zu oft unnötigen Spannungen und vermeidbaren Mißverständnissen geführt haben.

In diesem Zusammenhang ist es gut, einfache und hilfreiche Stellungnahmen der beiden Hauptverantwortlichen zu bekommen, des Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger: „Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche" (7 – 34), und des inzwischen Weihbischofs in Wien, Christoph Schönborn: „Der Katechismus der katholischen Kirche – Leitgedanken und Hauptthemen" (35 – 58) und „Kurze Einführung in die vier Teile des Katechismus" (59 – 94).

Die Beiträge sind schriftliche Fixierungen von Einführungsvorträgen, die sich als erste Lese- und Studienhilfe verstanden haben. So sind sie selber nicht hohe Theologie (obschon beide Verfasser bekanntermaßen dazu in der Lage sind), sondern erzählende und aufschließende Hilfe und so nochmals in ihrer Eigenart Hinführung zum Katechismus und seiner Eigenart: Bekenntnis und Bezeugung. Viktor Hahn

Rüenauver, Hubert – Zingel, Heribert: *Den Sonntag feiern.* München 1992: Kösel. 424 S., geb., DM 44,– (ISBN 3-466-36353-5).

Den Sonntag nach seinem Sinn zu befragen und in der Hektik unserer Zeit sinnvoll christlich zu leben, ist gewiß ein wichtiges Anliegen heute. „Rettet den Sonntag!" ist nicht ein bloß modisches Schlagwort. „Mit dem Sonntag stehen Grundwerte unserer Gesellschaft und unseres Lebens auf dem Spiel" (12). Das vorliegende Buch versteht sich als „Hausbuch" für einzelne, für Paare und Familien, weil es das Denken und Handeln zu Hause begleiten möchte; als ein „Werkbuch", weil es keine fertigen Antworten bietet, sondern zur Mitarbeit und Weiterarbeit in der Gemeindearbeit und in der Erwachsenenbildung herausfordert; und als „Glaubensbuch", weil es für alle Konfessionen „zur Mitte des jüdisch-christlichen Glaubens führt und das Wohltuende dieses Glaubens nahebringen möchte" (14). Wie ein roter Faden durchzieht die sieben Kapitel der „Sabbat als ‚Vorläufer', Wegbereiter und Grundlage zum Verstehen unseres Sonntags" (13). Eine Fülle von Sachtexten, Erzählungen, Gedichten, Gebeten, Meditationen und Bildern empfehlen dieses Buch als Hilfe, den Sonntag richtig zu verstehen und zu leben. Heinz J. Müller

Kirchenrecht

Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984 bis 1989. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Reihe: Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum 4. Metten 1994: Abtei-Verlag. 71 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-9801820-9-6).

Nach der Promulgation des CIC im Jahr 1983 richtete die Deutsche Bischofskonferenz eine unter dem Vorsitz von Erzbischof Dyba stehende Arbeitsgruppe namhafter Kirchenrechtsprofessoren ein, die Fragen und Probleme bearbeiten sollte, die sich im Zusammenhang mit dem neuen Gesetzbuch ergaben. Die Arbeitsgruppe wurde u. a. damit betraut, gutachtliche Stellungnahmen zu kirchenrechtlich bedeutsamen Einzelfragen zu erarbeiten, die von der Bischofskonferenz oder von einzelnen Ortsordinarien an sie herangetragen wurden. Von 1984 bis 1989 nahm die Arbeitsgruppe zu 29 Anfragen schriftlich Stellung. Mit der vorliegenden Sammlung werden die Anfragen und die

Stellungnahmen, die bisher nur den Mitgliedern der Bischofskonferenz zur Verfügung standen, allgemein zugänglich gemacht; der Text der Anfragen wurde für die Publikation zum Teil radaktionell bearbeitet.

Die erörterten Rechtsprobleme berühren alle Bereiche des CIC mit Ausnahme des Prozeßrechts. Sakramentenrechtlich bedeutsam sind beispielsweise Fragen zur Beichtbefugnis von Welt- und Ordenspriestern, zu Einzelbeichte und Generalabsolution, zur „communicatio in sacris", zur Osterkommunion oder zur „sanatio in radice" ungültiger konfessionsverschiedener Ehen, aber auch zum Meßstipendienwesen. Bei den vermögensrechtlich relevanten Anfragen reicht der thematische Bogen von Sammlungen für weltkirchliche Anliegen über die Abgrenzung von Akten der außerordentlichen Verwaltung bis zur Hinterbliebenenversorgung eines Priesterkindes. Einige Stellungnahmen betreffen Rechtsfragen im Zusammenhang mit kirchlichen Ämtern und Diensten: Arbeitslose als Ständige Diakone; Laien als Professoren der katholischen Theologie; Ordensmitglied als Lektor, Akolyth und Kommunionhelfer; Mindestalter für Kommunionhelfer. Weitere Anfragen beziehen sich u. a. auf das Konsultorenkollegium, die Jungfrauenweihe, die Approbation eines von einem laisierten Priester verfaßten katechetischen Schulbuches, den Kirchenaustritt, vereinsrechtliche Probleme und die Adoption eines Kindes durch einen Priester.

Ihrem juridischen Charakter nach sind die Stellungnahmen der Arbeitsgruppe keine rechtsverbindlichen Anweisungen, sondern beziehen ihre Autorität aus der inneren Schlüssigkeit der jeweils vorgelegten Argumentation. Eine „authentische Interpretation" der rechtlichen Bestimmungen kommt der Arbeitsgruppe nicht zu. Auf die Normsetzung durch die zuständigen hierarchischen Organe aber haben die Stellungnahmen Einfluß ausgeübt, was in der Sammlung selbst zum Teil vermerkt wird. Darüber hinaus prägen sie die Vorgehensweise der kirchlichen Verwaltungsorgane. Darin liegt ihre hohe praktische Bedeutung.

Dem in Forschung und Lehre tätigen Kanonisten und gleichermaßen dem mit der Rechtsanwendung Betrauten in bischöflichen Ordinariaten, Ordensleitungen und Pfarreien wird diese (durch Sach- und Canonesregister erschlossene) Textsammlung ein nützliches Instrument für die eigene Arbeit sein.

Stephan Haering

Ammer, Josef: *Zum Recht der „Katholischen Universität"*. Genese und Exegese der Apostolischen Konstitution „Ex corde Ecclesiae" vom 15. August 1990. Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 17. Würzburg 1994: Echter Verlag. XXVII, 430 S., kt., DM 56,– (ISBN 3-429-01556-1).

Der 1954 in Regensburg geborene Autor studierte Theologie in seiner Heimatstadt und in Rom. Nach der Priesterweihe 1980 war er Kaplan und Präfekt am Bischöflichen Studienseminar in Weiden, woran sich ein Aufbaustudium in Rom anschloß, das mit der Promotion zum Dr. iur. can. endete. Seit 1991 ist er Mitarbeiter bei der Kongregation für das Kath. Bildungswesen; der Präfekt dieser Kongregation, Kardinal Laghi, gab seine Zustimmung zur intensiven Nutzung des umfangreichen einschlägigen Archivmaterials. – Während für die kirchlichen Fakultäten und Universitäten schon mit der Apost. Konstitution „Sapientia Christiana" 1979 zusammen mit den Ausführungsbestimmungen eine spezielle Gesetzgebung erlassen worden war (vgl. Heribert Schmitz: Studien zum kirchlichen Hochschulrecht, 1990 als Bd. 8 dieser Reihe erschienen), wurde für das Recht der Kath. Universitäten die entsprechende Apost. Konstitution erst nach einer 22jährigen Entstehungsgeschichte am 15. August 1990 promulgiert. Sie lautet (nach den Anfangsworten) „Ex corde Ecclesiae".

Vorliegende Arbeit hat den Untertitel: Genese und Exegese der Apost. Konstitution „Ex corde Ecclesiae". Im ersten Hauptteil stellt Ammer die Herausbildung des universalkirchlichen Rechts für die „Katholische Universität" bis zum Jahre 1983 (neuer Codex Iuris Canonici!) dar. Die entsprechenden Kapitel eins und zwei lauten „Die historischen Wurzeln der ‚Katholischen Universität'" und „Anfänge der kirchlichen Gesetzgebung für die ‚Katholische Universität'". Der zweite – ungleich längere – Hauptteil trägt den Titel „Die Entstehungsgeschichte der Apost. Konstitution ‚Ex corde Ecclesiae' und ihre Auslegung". Hier geht es in drei Kapiteln um die Vorbereitung dieser Konstitution im weiteren und im engeren Sinne sowie um die Exegese und rechtssystematische Darstellung der Konstitution. – Somit liegen nun in der Reihe „Forschungen zur Kirchenrechtswis-

senschaft" mit den Bänden 8 und 17 kompetente, souveräne und ausführliche Arbeiten zum kirchlichen Hochschulrecht bzw. zum Recht der Kath. Universität vor. Das hier rezensierte Opus von Ammer interessiert vor allem im Hinblick auf die einzige in Deutschland gelegene Kath. Universität in Eichstätt, gegründet im Jahre 1980. Rudolf Henseler

Etzel, Günter: *Der Diözesanvermögensverwaltungsrat.* Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 19. Würzburg 1994: Echter Verlag. 279 S., kt., DM 39,– (ISBN 3-429-01567-7).

Eine Arbeit über den Diözesanvermögensverwaltungsrat war lange überfällig. Sie entstand als Dissertation an der Theol. Fakultät Paderborn im Wintersemester 1992/93. Der Doktorvater, Prof. Winfried Schulz, ausgewiesener Kenner des Vermögensrechts, hat auch im Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici den Part „De bonis Ecclesiae temporalibus" übernommen und im Handbuch des katholischen Kirchenrechts einen vermögensrechtlichen Beitrag geschrieben. Der Autor des vorliegenden Buches, Günter Etzel, behandelt in seiner Arbeit über den Diözesanvermögensverwaltungsrat (im Deutschen ein Wortungetüm; im Lateinischen „consilium a rebus oeconomicis") die Normen des allgemeinen Rechts über die Aufsichts- und Beispruchsrechte im Bereich der diözesanen Vermögensverwaltung, die mit der verpflichtenden Errichtung eines Diözesanvermögensverwaltungsrates institutionalisiert sind. Besonders verdienst- und wertvoll ist – neben der Darstellung der kodikarischen Bestimmungen – die Behandlung der partikularrechtlichen Situation im Bereich der DBK. Dem Ziel einer Harmonisierung der bestehenden Rechtslage auf partikularrechtlicher Ebene dient Etzels Entwurf einer Modellsatzung des Diözesanvermögensverwaltungsrates mit ergänzender Geschäftsordnung. Für Kanonisten und Mitglieder kirchlicher Verwaltungsgremien eine lohnenswerte Lektüre. Rudolf Henseler

Religiöse Kunst und Kalender

Mennekes, Friedhelm: *Arnulf Rainer Weinkreuz.* Eine Kunst-Monographie mit Abbildungen und einer farbigen Klapptafel. Reihe: Insel Taschenbuch, Bd. 1569. Frankfurt 1993: Insel Verlag. 168 S., kt., (Preis nicht mitgeteilt).

Wer einmal Bildern von Arnulf Rainer in ihrer Intensität und Direktheit begegnet ist, der wird diese Kunst-Monographie zu einem Hauptwerk des österreichischen Künstlers sicherlich begrüßen. Friedhelm Mennekes, der bereits über Jahre hin mit Rainer in Kontakt steht, mehrfach Bilder von ihm ausgestellt und sich als Theologe mit ihnen auseinandergesetzt hat, ist der Autor des kenntnisreichen Textes. Rainers Kunst stellt er als eine dynamisch-gestische, als eine getriebene Kunst vor, die sich aus verborgenen Energien speist und von Motiv zu Motiv, von Bild zu Bild jagt. Vor dem Hintergrund dieser gestischen Bewegtheit stellt das Kreuzmotiv einen starken Gegenpol dar: seine klare grafische Gestalt bietet einen starken Halt, geradezu eine Disziplinierung. Rainers unermüdliche Beschäftigung mit dem Kreuzmotiv wird in einem ersten Kapitel dargestellt: vom Frühwerk über Blindzeichnungen und expressiven Gestaltungen zu den Übermalungen, Bildern, die in langen Malprozessen zu einer bewegten Ruhe kommen und geradezu asketisch wirken; Rainer verwendet darüber hinaus das Kreuz selbst auch als Bildformat, er übermalt traditionelle Christus- und Kreuzdarstellungen und findet in jüngster Zeit immer wieder neue Kreuzformen, perspektivisch verzerrt oder verkürzt, reduziert auf die T-Form wie beim Bild „Winterabend" von 1990/91. Rainer selbst bemerkt dazu: „Die vielen Kreuze ... kommen nicht aus einem hoffnungsfrohen Impetus, oder gar aus christlichem Bekenntnis und Missionseifer zustande, sondern aus einer permanenten inneren Verlegenheit, einer spirituellen Not und Dürre. ... Das meiste aber entstand nicht anders als die Gesten einer alten Frau, die sich immer wieder bekreuzigt, weil sie die große Not kommen sieht" (66). Den Hintergrund der spirituellen Suche stellt Mennekes dar, indem er den Werdegang Rainers kurz erzählt und dann in einem längeren Kapitel auf Quellen religösen Lebens zu sprechen kommt, mit denen Rainer sich auseinandergesetzt hat. Dazu gehören die biblischen Grundlagen ebenso wie die Mystik der Katharina von Siena, des Johannes vom Kreuz und Louis Chardon. Im 20. Jahrhundert fand Rainer die Kreuzerfahrung vor allem verkörpert bei dem verweigernden Mystiker E. M. Cioran und der französichen Philosophin Simone Weil. „In unserem Sein ist Gott zer-

rissen. Wir sind die Kreuzigung Gottes". Rainer sucht in dieser Bezugnahme nicht die Tröstungen der Religion, sondern die Haltung des Fragens bis hin zum existentiellen Zweifel. Mit einem Blick auf die Kunstgeschichte der Kreuzesdarstellung bindet Mennekes in einem weiteren Kapitel diese moderne Position in den Zusammenhang der Tradition der bildenden Kunst ein. Schließlich kommt er in dem letzten Hauptkapitel des Buches auf das „Weinkruzifix" selbst zu sprechen. Dieses Werk Rainers, das sich jetzt in der Tate-Gallery in London befindet, wurde ursprünglich 1957 für den Altarraum der Kapelle der Katholischen Hochschulgemeinde in Graz geschaffen. Die ursprüngliche Fassung, eine Zwischenfassung von 1972 sowie der jetzige Zustand des Bildes sind in ganzseitigen Abbildungen in dem vorliegenden Buch dokumentiert. Mennekes geht deutend auf alle drei Fassungen ein und berücksichtigt dabei auch das Wagnis Rainers, der sein Bild ursprünglich bewußt für einen sakralen Raum gestaltet hat. Die Vielseitigkeit der möglichen Interpretationen wird dabei deutlich, auch die Gratwanderung eines Künstlers, der ein autonomes Kunstwerk für einen Kirchenraum schafft. Empfohlen sei diese Kunst-Monographie nicht nur als Kommentar zu einem zentralen Bild Arnulf Rainers, sondern besonders für religiös interessierte Menschen auch als eine erste Einführung in sein gesamtes Werk. Johannes Römelt

Stracke, Wolfgang: *Sankt Maria im Kapitol in Köln.* Die romanische Bildertür. Mit zahlreichen Photographien von Karl Hugo Schmölz und Thomas Zwillinger. Köln 1994: Wienand Verlag. 144 S., mit 125 s/w-Abbildungen, geb., DM 78,– (ISBN 3-87909-377-6).

Eines der großartigsten Werke der frühen Skulptur in Deutschland ist die Bildertür von Sankt Maria im Kapitol in Köln aus dem 11. Jahrhundert.

Die einzige holzgeschnitzte mittelalterliche Kirchentür in Europa, die noch heute zu bewundern ist, zeigt in 26 lebendig gestalteten Bildfeldern die Heilsgeschichte als Stationen im Leben Christi. In diesem einzigartigen Kunstwerk verbinden sich erzählerische Freude, religiöse Ernsthaftigkeit und kreatives Können zu einem harmonischen Ganzen.

Der promovierte Kunsthistoriker Wolfgang Stracke beschreibt nach einer kenntnisreichen kunsthistorischen Einleitung die 26 Bildfeder in Wort und Bild. Den Ausführungen zu jedem Feld ist ein Bibeltext vorangestellt, der den religiösen Zusammenhang erklärt, aus dem es entstanden ist. Historische und zeitgenössische Aufnahmen jeder Szene führen die eindrückliche Schönheit der Reliefs vor Augen.

Eine ausführliche Bibliographie und ein Glossar runden den Band ab, der Kunsthistoriker, Köln-Liebhaber und theologisch Interessierte gleichermaßen begeistern wird.

Fouquer, Roger: *Die Makonde und ihre Kunst.* Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 59 S., geb., DM 14,80 (ISBN 3-87868-470-3).

Herausgegeben wurde diese Veröffentlichung über das Leben und die Kunst der Makonde – dieses Volkes von Künstlern, Tänzern und Schöpfern von wunderbaren Formen, das in einer weiten Hochebene Ostafrikas lebt – von der Missionsprokura der Abtei Münsterschwarzach. Missionsbenediktiner stehen in engem Kontakt mit den Makonde und die Vertrautheit und auch die Liebe zu diesem Volk sind dem Buch anzumerken. Zuerst aber werden einige Informationen geboten: über den geographischen Hintergrund, die Heimat des Makonde-Volkes, ihre Lebensumstände, ihre Arbeit als Fischer, Jäger, Bauern oder Viehzüchter. Die Makonde hatten einen „schlechten Ruf" in ihrer Umgebung: sie galten als Kannibalen, sie sollen streitsüchtig, jähzornig und unsozial sein. Als ein Volk, das von Anfang an unterdrückt wurde und bedroht war durch Zulueinfälle, durch afrikanische und arabische Sklavenhändler wurde ihnen Mißtrauen gegenüber Einflüssen von außen allerdings auch nahegelegt. „Wenn es ihnen gelang, in Frieden zu leben, dann verdanken sie das ihrem schlechten Ruf" (9). Von den kulturellen Eigenheiten der Makonde weist der Autor zuerst auf den Lippenpflock hin, den die meisten Frauen auch heute noch tragen. Die Initiationsriten von Jungen und Mädchen werden kurz dargestellt, ebenso die mutterrechtliche Struktur der Familien. Wenn der Autor sich an die Aufgabe macht, die Makonde-Welt darzustellen, gerät er fast ins Schwärmen. Der Makonde „achtet die Tiere, weil er vermutet, daß die Fruchtbarkeit der verschiedenen Arten

in dasselbe Geheimnis wie beim Menschen eingeschlossen ist. Er bewundert das Verhalten der Herde und ihr Zusammenspiel ... Er ist seiner Umwelt vollkommen eingepaßt..." (34). Das Ideal vom edlen Wilden spiegelt sich hier wider, das dann garniert wird mit einem Zitat von Baudelaire: „Der Afrikaner ist sensibler gegen (hier heiße es doch besser: für) die ‚universelle Analogie'" (34). Die Kosten für diese Lebensform werden dagegen heruntergespielt, so z. B. daß eine Frau, die keine Kinder bekommen kann, verstoßen wird. Wir halten dieses Denken „für barbarisch und fremdartig, verwirrend und befremdend, aber es ist durchaus logisch" (49). Der Leser und die Leserin mögen sich ihren Teil dazu denken. Ein Schwerpunkt des Buches ist die Kunst der Makonde. Dankenswerterweise wird schon Genaueres über das Material vieler Skulpturen, nämlich Ebenholz, mitgeteilt. Die „Erotik in der Kunst der Makonde" (37 – 49) ist am umfassendsten dargestellt. Die Informationen und Gedanken zur modernen Makondekunst und erst recht zu christlichen Skulpturen (zu letzterem schreibt der Autor nur eine halbe Seite) bleiben dagegen spärlich; moderne Kunst wird vor allem mit allgemeinen Verweisen auf Kreativität und geistige Auseinandersetzung erläutert. So hält man sich am besten an die abgebildeten Skulpturen selbst; das innige Beieinandersein von Menschen (44) wird dann ebenso sichtbar wie die Würde einer einzelnen Gestalt (24). Gerade diese Abbildungen, die in einer recht guten Qualität angefertigt sind, machen neugierig und wecken den Wunsch, mehr zu sehen. Johannes Römelt

... des Jahres Geschenk 1995. Bilder und Texte von der Schönheit. 12 farbige Kunstfotos im Großformat von Werner Richner. Gütersloh 1994: Kiefel Verlag. Format 44 x 52 cm. DM 45,– (ISBN 3-7811-5576-5).

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, dem kommenden Jahr zu begegnen: die lange schon laufenden Eintragungen in den Terminkalender ist eine, eine andere ist die immer spannende Begegnung mit den im Herbst erscheinenden Kunstkalendern, unter denen der im Kiefel Verlag erscheinende „... des Jahres Geschenk 1995" einen festen Platz hat. Brachte er vor einem Jahr „Bilder und Texte vom Glück", sind es diesmal Bilder und Texte von der Schönheit. Und es sind schöne Fotos von Werner Richner, die in einem großen Bogen von der Küste des Meeres oder dem Rand eines Gletschers bis zum Blumenbüschel im nahen Park reichen. Geht dann der Blick, verlockt durch die Pracht, zum Text, der unter das Bild gesetzt ist, dann leiten die Texte bekannter Dichter, Denker und Schriftsteller dazu an, den Blick von dem vorgestellten Schönen zu lösen und es überall im Leben und in der Welt zu entdecken, dort wo wir gerade sind.

Ein Jahr lang kann so dieser Kalender Hilfe sein, die Welt reicher und besser zu erfahren, als es die Last des Alltags scheinen macht. Wem das Suchen nach Geschenken zur Last wird, dem kann hier eine schnelle Hilfe gegeben sein. Viktor Hahn

Kalender 1995: Die romanischen Kirchen von Köln. Photos: Georg Müller. Texte: Willehad Paul Eckert: Köln 1994: Wienand Verlag. Format 49 x 33 cm, 13 farbige Blätter, Spiralbindung. DM 32,– (ISBN 3-87909-364-4).

Die romanischen Kirchen gehören zu den eindrucksvollsten bau- und kunstgeschichtlichen Schätzen der Stadt. Neben dem Kranz der 12 großen romanischen Kirchen sind es vor allem auch die kleinen mit ländlichem Charakter, die eine Besonderheit der Kölner Baugeschichte darstellen. Exzellente Außen- und Innenaufnahmen des Architekturphotographen Georg Müller geben die Schönheit der mittelalterlichen Sakralkunst in eindrucksvoller Weise wieder.

Köln damals: Kalender 1995 aus dem Wienand Verlag. Die Stadt in historischen Photographien. Format 34,5 x 32 cm, 13 Blätter, Duplex Spiralbindung, DM 24,80 (ISBN 3-87909-365-2).

„Alt Köln" zeigt die Stadt auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert in brillant gedruckten Photos, von denen viele aus Archiven und Privatbesitz stammen und zum ersten Mal veröffentlicht sind. Erläuternde Texte geben die geschichtlichen Hintergrundinformationen, und aktuelle Photos aus der jeweiligen gleichen Perspektive erlauben den Vergleich zur Gegenwart. Ein Schmuckstück für alle

Freunde des alten und neuen Köln! „Kommen Sie mit auf eine Zeitreise in die Jahrhundertwende. Der Wienand Verlag hat die schönsten Stadtansichten in Privatarchiven wiederentdeckt. Das Ergebnis: Ein herrlicher Kalender."

Am Weg entlang 1995. 12 farbige Naturphotos von Werner Richner u. a. Mit poetischen Texten. Format 24 x 30 cm. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser/Kiefel Verlag DM 16,80.

Die Zahl der Kunstkalender ist immens, und schier unerschöpflich ist die Möglichkeit ihrer Motive. In einem sind sie gleich: im Versuch, der Verwirrung des Alltäglichen einen Weg zu weisen, wie durch sie hindurchzukommen wäre.

Dies zeigt der Titel des vorliegenden Kalenders „Am Weg entlang", und der ausgewählte Weg liegt im Angebot wunderschöner Naturaufnahmen, die vom kleinen Detail einer Blumengruppe bis zum weitgespannten Rahmen einer Landschaft reichen. Poetische Texte erschließen jeweils eine Motivation, die aus dem einfach schönen Dasein zu einem sinnvollen und bewußt gestalteten Leben führen wollen. Ein Angebot, das man nützen könnte. Viktor Hahn

Mini '95. Taschenkalender für Ministranten und junge Christen. Hrsg. von den Oblaten des heiligen Franz von Sales. Eichstätt 1994: Franz-Sales-Verlag. 144 S., kt., DM 7,50 (ISBN 3-7721-0161-5).

Mini Terminposter '95. 3farbig, Format 70 x 50 cm. Eichstätt 1994: Franz-Sales-Verlag. DM 2,– (ISBN 3-7721-0162-3).

Der schon seit einigen Jahren regelmäßig erscheinende Kalender steht 1995 unter dem Motto: „Ein Lied für Gott". Neben den Beiträgen zu diesem Thema bietet der handliche Kalender ein übersichtliches Kalendarium mit liturgischen Hinweisen und Platz für Notizen und Termine; ferner Gebete zum Nachdenken, sowie Rätsel, Witze und die berühmten Geschichten von „Zamperl, dem Oberministranten" und von „Stani Meyer, der Tempellaus", nicht zu vergessen die zahlreichen Farbbilder, Fotos und Graphiken. Kein Zweifel: Der Mini '95 ist ein hilfreicher und abwechslungsreicher Begleiter für das ganze Jahr, der in die Tasche aller Ministranten und jungen Christen gehört. Der dreifarbige Terminposter ist sehr dekorativ und übersichtlich. Er eignet sich als Wandschmuck für Sakristei, Jugendheim oder Wohnzimmer und kann helfen, daß kein wichtiger Termin, kein Geburtstag und kein Dienst vergessen wird. Franz Karl Heinemann

Neukirchener Kalender 1995. Kompaktausgabe. Neukirchen-Vluyn 1994: Kalenderverlag des Erziehungsvereins. 365 Kalenderblätter, Format 15 x 24,5 cm, DM 10,– (ISBN 3- 920524-46-2).

Seit über hundert Jahren erscheint dieser Kalender, der heute mehr als eine halbe Million Leser findet. Die große Zahl seiner Autorinnen und Autoren (180), die für jeden Tag ein Wort, das von der Bibel herkommt und zur Bibel hinführt, kommentieren, garantiert ein breites kirchliches Spektrum, zumal neuerdings auch katholische Autoren zu den Mitarbeitern zählen. Tatsächlich ist deutlich das Bemühen festzustellen, die verschiedenen kirchlichen Richtungen zusammenzuführen und auf dem Boden der Bibel zusammenzuhalten. Eine Besonderheit des Kalenders war von Anfang an die Rückseite der einzelnen Blätter, die immer mehr und immer stärker Geschichten aus dem Leben bringen, die das Wort der Bibel konkret mit unserem Leben und dem Leben in der Welt zu verbinden versuchen. Hinzu kommen ansprechende Meditationen und Gebete, die den Leser anleiten, selber weiterzudenken, weiterzumeditieren und weiterzubeten. Dankbar wird der Leser auch für die Daten sein, die an Persönlichkeiten und Ereignisse der Kirchengeschichte erinnern sowie für die kurzen Lebensbilder und für die Hinweise auf aktuelle christliche Bücher, die allesamt auf den Tagestext bezogen sind. Neben der hier vorgestellten Ausgabe bietet der Verlag den Kalender auch noch in der Form eines Abreißkalenders und in verschiedenen Buchausgaben an, unter denen die Großdruck-Geschenkausgabe besondere Empfehlung verdient, weil sie sich zum Vorlesen im Gottesdienst und in Bibelstunden besonders eignet und den Senioren das Lesen nicht unwesentlich erleichtert. Franz Karl Heinemann

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Allegri, Renzo: *Johannes XXIII.* „Papst kann jeder werden. Der beste Beweis bin ich." Ein Lebensbild. Reihe: Zeugen unserer Zeit. München 1994: Verlag Neue Stadt. 219 S., geb., DM 32,–.

Das aufstrahlende Licht. Ein Rosenkranz vom öffentlichen Wirken Jesu. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 160 S., geb., DM 14,80.

„Auszeiten!" Texte und Gebete. Hrsg. von der Bundesleitung der Katholischen Jungen Gemeinde. Düsseldorf 1993: KJG Verlagsgesellschaft. 222 S., kt., DM 26,80.

Balling, Adalbert Ludwig: *Als Gott die Zeit erschuf.* Vom Umgang mit einer Mangelware. Herderbücherei 8826. Freiburg 1994: Herder. 127 S., kt., DM 12,80.

Beten durch die Schallmauer. Impulse und Texte. Hrsg. von der Bundesleitung der Katholischen Jungen Gemeinde. Düsseldorf 8. Aufl. 1994: KJG Verlagsgesellschaft. 256 S., kt., DM 19,80.

Bibeltheologisches Wörterbuch. 4. völlig neu bearbeitete Aufl. Hrsg. von Johannes B. Bauer, Johannes Marböck und Karl Woschitz. Graz 1994: Styria Verlag. 624 S., Ln., DM 175,–.

Bours, Johannes: *Das wir den Himmel schauen.* Spuren der Menschwerdung. Herderbücherei 8825. Freiburg 1994: Herder. 155 S., kt., DM 15,80.

Danko, Josef: *Der Rosenkranz:* Wortgottesdienste mit Anregungen zum persönlichen Beten. Kevelaer 1994: Butzon & Bercker. 126 S., kt., DM 16,80.

Diefenbach, Manfred: *Die Komposition des Lukasevangeliums unter der Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente.* Reihe: Frankfurter theologische Studien, Bd. 43. Frankfurt 1993: J. Knecht. 264 S., kt., DM 68,–.

Doppelfeld, Basilius: *In der Mitte: Der Mensch.* Wie Afrika Entwicklung versteht. Reihe: Münsterschwarzacher Studien, Bd. 43. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 399 S., kt., DM 58,–.

Ernst, Josef: *Das Evangelium nach Lukas.* Reihe: Regensburger Neues Testament. Regensburg 6., überarbeitete Aufl. 1993: Fr. Pustet. 558 S., Ln., DM 98,–.

Ernst, Josef: *Johannes der Täufer - der Lehrer Jesu?* Reihe: Biblische Bücher, Bd. 2. Freiburg 1994: Herder. 168 S., kt., DM 22,80.

Gnilka, Joachim: *Theologie des Neuen Testaments.* Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband 5. Freiburg 1994: Herder. 470 S., geb., DM 88,–.

Goecke-Seischab, Margarete Luise: *Von Klee bis Chagall:* Kreativ arbeiten mit zeitgenössischen Graphiken zur Bibel. München 1994: Kösel i. Gem. m. d. Calwer Verlag, Stuttgart. 248 S., kt., DM 38,–.

Das göttliche Flüstern erlauschen. 1193 – 1993: Clara von Assisi als Führerin auf dem Weg der Kontemplation. Hrsg. vom St. Clara-Kloster Balsbach. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 74 S., kt., DM 9,80.

Grabner, Sigrid: *Mahatma Gandhi.* Gestalt – Begegnung – Gebet. Reihe: Meister des Weges, Bd. 3. Freiburg 1994: Herder. 119 S., kt., DM 24,80.

Grenzen der Ethik. Hrsg. von Hans Michael Baumgartner und Werner Becker. Reihe: Ethik der Wissenschaften, Bd. 9. Paderborn 1994: F. Schöningh. 157. S., kt., DM 29,80.

Guardini, Romano: *Der Dienst am Nächsten in Gefahr.* Sprecher: Romano Guardini. Grünewald-Sprechkassetten. Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. Spielzeit: 2 x 17 Minuten. DM 19,80.

Hauser, Theresia: *Mit Augen der Hoffnung.* Deine Kraft liegt in der Zuversicht. München 1994: Kösel. 237 S., geb., DM 29,80.

Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch. Hrsg. von Monika Pankoke-Schenk und Georg Evers. Frankfurt 1994: J. Knecht. 344 S., Ln., DM 68,–.

Jans, Franz Xaver: *Das Tor zur Rückseite des Herzens.* Die große Rad-Vision des Nikolaus von Flüe als kontemplativer Weg. Schriften zur Kontemplation 9. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 142 S., kt., DM 19,80.

Kellar, Nancy – Wirth, Justin: *Gemeinschaft im Glauben.* Kleingruppen, Zellgruppen, Hauskreise. Warum und wie? CE-Praxishilfen 1. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 64 S., kt., DM 9,80.

Kirchhoff, Renate: *Die Sünde gegen den eigenen Leib.* Studien zu Porne und Porneia in 1 Kor 6,12 – 20. Reihe: Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd. 18. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 227 S, geb., DM 74,–.

Lichtsekunden. Dominikanische Predigten zum Lesejahr C. Hrsg. von Rudolf Stertenbrink. Freiburg 1994: Herder. 236 S., geb., DM 39,80.

Martini, Carlo Maria: *Dein Wort, Herr, verschlang ich.* Mit Jeremia auf dem Weg der Hoffnung. Freiburg 1994: Herder. 194 S., geb., DM 34,–.

Neyer, Amata OCD – Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Edith Stein.* Reihe: Meister des Weges, Bd. 4. Freiburg 1994: Herder. 118 S., geb., DM 24,80.

Pieris, Aloysius: *Feuer und Wasser:* Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum. Reihe: Theologie der Dritten Welt, Bd. 19. Freiburg 1994: Herder. 268 S., kt., DM 39,80.

Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation. Bd. 2/1: 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2/2: 20. Jahrhundert. Hrsg. und eingeführt von Ernst Nipkow und Friedrich Schweitzer. Reihe: Theologische Bücherei, Bd. 88 und 89. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. 223 + 285 S., kt., DM 126,–.

Rotzetter, Anton: *Gott, der mir Leben schafft.* Meditationen. Freiburg 1994: Herder. 223 S., geb., DM 32,–.

Schätze im biblischen Acker. Hilfen zur Auslegung der Sonntagsevangelien im Lesejahr C. Hrsg. von Martin Brasser und Gustav Schörghofer: Kevelaer 1994: Butzon & Bercker. 144 S., kt., DM 24,–.

Schnelle, Udo: *Einleitung in das Neue Testament.* Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. UTB, Bd. 1830. 639 S., kt., DM 49,–.

Špidlík, Tomás: *Russische Spriritualität.* Regensburg 1994: Fr. Pustet. 139 S., kt., DM 24,80.

Theissen, Gerd: *Zeichensprache des Glaubens.* Chancen der Predigt heute. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser. 197 S., kt., DM 48,–.

Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens. Chancen zur Neubesinnung. Hrsg. von Norbert Kutschki, Würzburg 1994: Echter: 96 S., kt., DM 19,80.

Üffing, Martin: *Die deutsche Kirche und Mission.* Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche. (Studia Instituti Missiologici SVD; Nr. 60) Nettetal 1994: Steyler Verlag. 285 S., kt., DM 40,–.

Woga, Edmund: *Der parentale Gott.* Zum Dialog zwischen der Religion der indonesischen Völker Sumbas. (Studia Instituti Missiologici SVD; Nr. 59) Nettetal 1994: Steyler Verlag. 439 S., kt., DM 58,–.

Zerfass, Rolf: *Für uns Menschen.* Predigten zum Lesejahr B. Düsseldorf 1993: Patmos Verlag. 191 S., Pappband, DM 34,80.